

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY  
L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE  
DE L'ACADEMIE DES SCIENCES DE RUSSIE  
انسنتیتیوی فلسفه آکادمی علوم روسیه



ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY  
INSTITUT IRANIEN DE PHILOSOPHIE  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ  
ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION  
FONDATION POUR LA RECHERCHE  
DE LA CULTURE ISLAMIQUE  
بنیاد مطالعات اسلامی در روسیه



**Ишрак • إشراق • Озарение • Illumination**

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY

ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION

# Ishraq

اِشْرَاق

Islamic philosophy  
yearbook

№ 2

---

2011



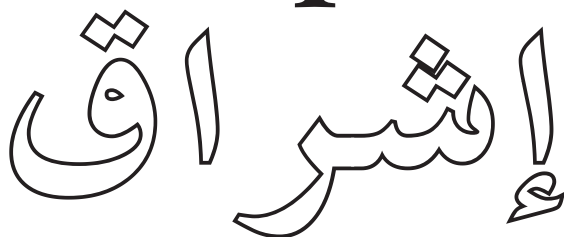
Moscow  
Vostochnaya Literatura Publishers  
2011

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

# Ишрак



Ежегодник  
исламской философии

№ 2

---

2011



Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2011

УДК 1(091)  
ББК 87.3(5)  
И97

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

**Ишрак** : ежегодник исламской философии : 2011. № 2 ; Ishraq :  
Islamic Philosophy Yearbook : 2011. No 2. — М. : Вост. лит., 2011. —  
719 с. : ил. — ISBN 978-5-02-036468-4

Второй выпуск ежегодника исламской философии «Ишрак» («Озарение») содержит более 30 статей на русском, английском и французском языках, посвященных широкому спектру актуальных проблем исламской философской мысли и принадлежащих перу ведущих отечественных и зарубежных специалистов.

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

ISBN 978-5-02-036468-4

© Фонд исследований исламской культуры, 2011  
© Институт философии РАН, 2011  
© Иранский институт философии, 2011

## Главный редактор

Янис Эшотс (*Латвийский университет, Латвия*)

## Редакционная коллегия

Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)  
Кармела Баффиони (*Неапольский университет востоковедения, Италия*)  
Герхард Боверинг (*Йельский университет, США*)  
Пилар Гарридо Клементе (*Мурсийский университет, Испания*)  
Дени Грил (*Университет Прованса, Франция*)  
Ганс Дайбер (*Франкфуртский университет им. Гёте, Германия*)  
Даниэл Де Смет (*НЦНИ, Франция*)  
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)  
Хусейн Зияи (*Калифорнийский университет-Лос-Анджелес, США*)  
Тауфик Ибрагим (*Институт востоковедения РАН, Россия*)  
Мехди Иманипур (*ОКИО, Иран*)  
Шигеру Камада (*Токийский университет, Япония*)  
Махмуд Эрол Кылыч (*Университет Мармары, Турция*)  
Герман Ландолът (*Университет Мак-Гила, Канада*)  
Оливер Лимэн (*Университет Кентукки, США*)  
Мухамед Мисбахи (*Университет Мухаммада V, Марокко*)  
Джеймс Моррис (*Бостонский колледж, США*)  
Мехди Мухаккик (*Тегеранский университет, Иран*)  
Сеййид Хусейн Наср (*Университет Дж. Вашингтона, США*)  
И.Р. Насыров (*Институт философии РАН, Россия*)  
В.В. Наумкин (*Институт востоковедения РАН, Россия*)  
Шахрам Пазуки (*Иранский институт философии, Иран*)  
С.М. Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН, Россия*)  
Насруллах Пурджавади (*Тегеранский университет, Иран*)  
Садждад Х. Ризви (*Экзетерский университет, Великобритания*)  
А.В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)  
М.Т. Степанянц (*Институт философии РАН, Россия*)  
Е.А. Фролова (*Институт философии РАН, Россия*)  
Хамид Хадави (*Фонд исследований исламской культуры, Россия*)  
Суад Хаким (*Ливанский университет, Ливан*)  
Сеййид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садры, Иран*)  
Хассан Ханафи (*Каирский университет, Египет*)  
Уильям Ч. Читтик (*Университет Стони Брук, США*)  
Сабина Шмидтке (*Свободный университет Берлина, Германия*)

## **Editor**

Yanis Eshots (*University of Latvia, Latvia*)

## **Editorial Board**

Gholamreza Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Carmela Baffioni (*The Oriental University of Naples, Italy*)  
Gerhard Bowering (*Yale University, USA*)  
William C. Chittick (*Stony Brook University, USA*)  
Hans Daiber (*Goethe University of Frankfurt, Germany*)  
Daniel De Smet (*CNRS, France*)  
Gholamhossein Ibrahimi Dinani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Evgenia Frolova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Pilar Garrido Clemente (*University of Murcia, Spain*)  
Denis Gril (*University of Provence, France*)  
Hamid Hadavi (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Souad Hakim (*Lebanese University, Lebanon*)  
Hassan Hanafi (*Cairo University, Egypt*)  
Tawfiq Ibrahim (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)  
Mehdi Imanipour (*OCIR, Iran*)  
Shigeru Kamada (*University of Tokyo, Japan*)  
Seyyed Muhammad Khamenei (*SIPRI, Iran*)  
Mahmud Erol Kilic (*Marmara University, Turkey*)  
Hermann Landolt (*McGill University, Canada*)  
Oliver Leaman (*University of Kentucky, USA*)  
Mohamed Mesbahi (*Mohammed V University, Morocco*)  
Mehdi Mohaghegh (*Tehran University, Iran*)  
James W. Morris (*Boston College, USA*)  
Seyyed Hoseyn Nasr (*George Washington University, USA*)  
Ilshat Nasirov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Vitaliy Naumkin (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)  
Shahram Pazouki (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Nasrollah Pourjavady (*Tehran University, Iran*)  
Stanislav Prozorov (*Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Russia*)  
Sajjad H. Rizvi (*Exeter University, UK*)  
Sabina Schmidtke (*Freie Universität Berlin, Germany*)  
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Marietta Stepanyants (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Hossein Ziai (*UCLA, USA*)

## СОДЕРЖАНИЕ \* CONTENTS

От главного редактора .....	10
From the Editor .....	12

### I

#### Философия озарения: Сухраварди и его школа

\*

#### Philosophy of Illumination: Suhrawardi and his School

<i>A.B. Смирнов.</i> Светоносный мир: логико-смысловый анализ оснований философии ас-Сухравардī .....	14
<i>Шихāб ад-Дин Йахйā ас-Сухравардī.</i> Мудрость озарения (отрывок). <i>Перевод и комментарии А.В. Смирнова</i> .....	28
<i>Реза Акбарийан.</i> «Первоосновность света» Сухраварди и «первоосновность бытия» Муллы Садры: от «сущего» к «объективным световым истинам». <i>Перевод Я. Эшотса</i> .....	47
<i>Jad Hatem.</i> Suhrawardi's Phenomenology of Ipseity .....	61
<i>Roxanne D. Marcotte.</i> Suhrawardi's Realm of the Imaginal .....	68
<i>John Walbridge.</i> The Devotional and Occult Works of Suhrawardi the Illuminationist .....	80
<i>Shahram Pazouki.</i> The East of Suhrawardi and the West of Heidegger: A Comparative Study of Heidegger and Suhrawardi's Views on the Ancient Greek Philosophers .....	98
<i>Jaakko Hämeen-Anttila.</i> Suhrawardi's <i>Western Exile</i> as Artistic Prose .....	105
<i>Mehdi Aminrazavi.</i> How Avicennian was Suhrawardi's Theory of Knowledge? .....	119
<i>Mohammad Fanaei Eshkevari.</i> Sohrawardi and the Question of Knowledge .....	131
<i>Hamed Naji.</i> Ibn Kammūna: A Jewish Philosopher in the School of Illumination .....	144
<i>Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани.</i> Книга о религиях и религиозно-философских учениях. <i>Перевод и комментарии С.М. Прозорова</i> .....	150
<i>Gholamreza Aawani.</i> A Comparative Analysis of the Method of Historiography of Philosophy, As Envisaged by Suhrawardi, Aristotle and Hegel .....	189

<i>Шихаб ад-Дин Сухраварди. Имадовы скрижали (отрывок). Перевод и комментарии Я. Эшотса</i> .....	202
---	-----

## II

### Онтология и эпистемология

\*

#### Ontology and Epistemology

<i>Nader El-Bizri. Ibn Sīnā's Ontology and the Question of Being</i> .....	222
<i>Е.А. Фролова. Концепция эпистемологического разрыва у аль-Джабири</i> .....	238
<i>К.С. Васильцов. Философская антропология Афдал ад-Дйна Кāшāни</i> .....	254

## III

### Этика и политическая философия

\*

#### Ethics and Political Philosophy

<i>Л.Р. Сюкяйнен. Права человека в диалоге исламской и западной правовых культур</i> .....	266
<i>Ali Paya. The Shape of the Coming Global Civil Society: Suggestions for a Possible Islamic Perspective</i> .....	290

## IV

### Логика

\*

#### Logic

<i>Andrey Smirnov. Logic of Sense. Chapter I: General Approach to Sense Generating Procedure</i> .....	306
--	-----

## V

### Философия религии и калам

\*

#### Philosophy of Religion and Kalam

<i>Daniel De Smet. Philosophie grecque et religion musulmane: Aristote comme exégète du Coran selon la tradition shi'ite ismaélienne</i> .....	344
<i>Тауфик Ибрагим. Каламское опровержение антропоморфизма</i> .....	364
<i>Н.В. Ефремова. Атрибуты Бога согласно фальсафе</i> .....	399
<i>Fatih Usluer. Les Thèmes Bibliques dans le Houroufisme</i> .....	426
<i>Ghasem Kakaie. Ibn 'Arabi's God, Eckhart's God: God of Philosophers or God of Religion?</i> .....	444



<i>А.Д. Кныш. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия</i> .....	460
--	-----

## VI

### Исламский мистицизм

\*

#### Islamic Mysticism

<i>Mohammad Ali Amir-Moezzi. Notes on Imāmī-Shī'ī Walāya</i> .....	502
<i>Ан-Ниффари. Китаб ал-мавакиф (фрагменты). Предисл., пер. и коммент. Р.В. Псху</i> .....	533
<i>Ибн 'Арабӣ. «О знании числа [божественных] тайн, что достаются свидетельствующему при предстоянии напротив [Бога]». Фрагменты из «Мекканских откровений» (Ал-Футӯхāt ал-маккийя). Перевод и комментарии И.Р. Насырова</i> .....	548
<i>Muhammad Khajavi. The Perfect Man and Time</i> .....	569
<i>Paul Ballanfat. Controverses sur le role de l'imagination : Ibn al-'Arabi et l'ecole Kubrawi</i> .....	578
<i>Stephen Hirtenstein. "My Passion Is for the Lightning and Its Gleam": Considerations of East and West in the Light of Ibn 'Arabi's Teachings</i> .....	593
<i>Afaq Asadova. Love as a Path to Salvation</i> .....	606
<i>Zaïm Khenchelaoui. La chevalerie spirituelle en islam</i> .....	612
<i>А.А. Лукашев. Первые главы философской поэмы Махмуда Шабистари «Цветник тайны» как концептуальная основа произведения</i> .....	617
<i>Jean-Jacques Thibon. L'Amour mystique (mahabba) dans la voie spirituelle chez les premiers soufis</i> .....	647

## VII

### Философия искусства

\*

#### Philosophy of Art

<i>Гюльтекин Шамили. Архитектоника иранской классической музыки: грамматика музыкальной речи как картина мира</i> .....	667
<i>In memoriam. Олег Федорович Акимускин</i> .....	697
<i>Резюме статей на английском и французском языках</i> .....	700
<i>Summaries of the Russian articles</i> .....	711
<i>Список авторов статей второго выпуска</i> .....	718
<i>The List of Contributors of the Second Issue</i> .....	719

## ОТ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Сообщенное нам Шейхом озарения «дум высокое стремление» велит искать свет в себе самих и окружающем нас мире. Искать свет — значит стремиться к знанию и осознанию. Такое стремление, по определению, требует отстранения от мрака незнания и неосознания. Всякое научное исследование, если оно предпринято с надлежащей искренностью и решимостью, становится отважным странствием к свету. Хочется надеяться, что начатый два года назад проект «Ишрак», в целом, и работа каждого из его уважаемых участников в отдельности, являются таким странствием.

Первый выпуск ежегодника вышел в апреле 2010 г., с опозданием на три месяца (всякое начало нелегко!). Отзывы продолжают поступать, и нельзя исключить, что нам придется сделать несколько серьезных выводов после того, как будет проделан всесторонний анализ резонанса, вызванного выходом в свет первого выпуска. Это может, по меньшей мере теоретически, вылиться в принятие некоторых стратегических решений, внедрить которые, однако, станет возможно только в третьем и последующих выпусках. Что же касается второго выпуска, то читатель заметит в нем одно серьезное отличие от первого: наш ежегодник стал трехязычным, к русскому и английскому добавился еще и французский. Решение сделать ежегодник трехязычным было принято после тщательного взвешивания всех «за» и «против» и, как нам кажется, является весьма продуманным: ежегодно на французском языке выходит много важных статей и монографий по исламской философии и суфизму, ведь французский остается первым иностранным языком в большей части исламского мира (в Магрибе и в значительной степени в странах Леванта).

В определенных случаях редколлегия может принять к публикации статьи и на других европейских языках (немецком, испанском и итальянском). Однако мы убедительно просим возможных авторов таких статей заранее поставить в известность о своем намерении главного редактора, так как по каждому такому случаю редколлегия будет принимать отдельное решение.

Как было объявлено ранее, центральной темой второго выпуска является **сухравардийская философия озарения**. Мы очень рады, что более десяти ученых, многие из которых являются признанными специалистами по философии озарения, участвуют в этом выпуске со своими статьями и/или комментированными переводами сухравардийских текстов. В этих материалах рассмотрены различные аспекты жизни, трудов и воззрений Сухраварди и, отчасти, развитие его идей в позднейшей ишракитской традиции.

К сожалению, некоторые авторитетные специалисты по Сухраварди, ввиду других, требующих безотлагательного выполнения обязательств, не успели подготовить статьи для настоящего выпуска. Однако с ними была достигнута договоренность, что они предоставят свои статьи позднее, для публикации в одном из будущих выпусков.

Кроме раздела, посвященного Сухраварди и его философии озарения, выпуск содержит несколько традиционных разделов — «Онтология и эпистемология», «Логика», «Философия религии и калам», «Этика и политическая философия», «Философия искусства» и «Исламский мистицизм». Как заметит читатель, последний раздел получился весьма объемным, причем большая часть его статей посвящена учению Ибн ал-‘Араби и его предшественников и последователей. К тому же некоторые авторы предприняли попытку дать более или менее развернутое сравнение ряда элементов доктрин Сухраварди и Ибн ал-‘Араби (например, их учений о свете и воображении). Нам кажется, что эти попытки могут быть рассмотрены как своего рода прелюдия к главной теме третьего выпуска — **«Ибн ал-‘Араби и его школа»**.

Если пожелает Господь, мы намереемся посвятить бóльшую часть трех последующих выпусков соответственно исмаилитской философии до и после Насир ад-Дина Туси (№ 4), Мулле Садре и исфаханской школе (№ 5), Сабзавари и Табатабаи (№ 6), чтобы в седьмом вернуться к мутазилитам и ал-Кинди.

Как мы уже писали в Предисловии к первому выпуску, предполагается, что заказные статьи и переводы, посвященные заранее объявленной центральной теме, составят примерно половину общего объема каждого выпуска. Вторую половину составят статьи наших постоянных или имеющих шанс стать таковыми авторов, разбитые на традиционные разделы.

От имени редколлегии, Института философии РАН, Иранского института философии и Фонда исследований исламской культуры мы выражаем искреннюю благодарность всем авторам настоящего выпуска за предоставленные ими ценные материалы, одновременно надеясь на то, что наше успешное сотрудничество со всеми ими продолжится и в будущих выпусках.

Статья «Насколько авиценновской является сухравардийская теория знания?» Мехди Аминразави, публикуемая в этом выпуске, представляет собой новую редакцию ранее опубликованного текста. Мы выражаем благодарность издателям журнала “Philosophy, East & West” (Гонолулу, США) за любезное разрешение перепечатать этот материал в нашем ежегоднике.

В заключение хотим еще раз напомнить, что все исследователи исламской философии (в том числе калама и теоретического суфизма) и смежных отраслей (таких как исламская наука, искусство, литература и музыка) приглашаются к участию в нашем проекте в форме научной статьи или комментированного перевода первоисточников.

## FROM THE EDITOR

The lofty aspiration of Shaykh al-Ishraq bids us to seek light in ourselves and in the horizons. Seeking light is seeking knowledge and awareness. This, by definition, requires separation from what is darkness of ignorance and unawareness. Any academic inquiry, if carried out with due earnestness, is a daring journey towards light. We would like to hope this is going to be the case with our *Ishraq* project, launched two years ago, as a whole, and with each of its respected participants in particular.

The first issue of our yearbook came out, with some delay (every beginning is difficult!), in April 2010. The comments are still coming in and, we admit, there might be several important lessons to be learnt, once a comprehensive analysis of the received feedback is performed. This may (or may not) result in making some strategic decisions, which, however, can only be implemented in the third and subsequent issues. As for the current issue, the reader will notice one major change: the yearbook has become trilingual, French being added to English and Russian. The decision was made after careful consideration and we believe it to be well weighed: a great number of important articles and monographs on Islamic philosophy and Sufism appear in French every year and it still remains the first foreign language in the western part of the Muslim world (Maghrib and, to a great degree, the Levant States).

In certain cases, articles in other European languages (such as German, Spanish and Italian) might also be accepted for publication. However, the would-be contributors of such articles are kindly requested to contact the editor in advance: an individual decision will be made by the editorial board in each case.

As it was announced earlier, the main theme of the second issue is **Suhrawardi's philosophy of Illumination**. We are very pleased that around a dozen scholars, many of whom are notable authorities in the field of Illuminationist philosophy, have contributed articles and/or annotated translations of Suhrawardi's texts. These materials elucidate different aspects of the philosopher's life, works and thought and, to some extent, trace the development of his ideas in the later *Ishrāqī* tradition.

Unfortunately, some prominent experts on Suhrawardi, because of other pressing engagements, were unable to prepare their articles for the current issue. It was agreed that they will submit their materials later and these will be published in one of the subsequent issues.

Apart from the special section devoted to Suhrawardi and his philosophy of Illumination, the issue contains the traditional sections of ontology and episte-

---

mology, logic, philosophy of religion and Kalām, ethics and political philosophy, philosophy of art and Islamic mysticism. As the reader will notice, the last one is particularly big, most of its articles dealing with the thought of Ibn al-‘Arabi or that of his predecessors and followers. Furthermore, some authors have attempted to provide a more or less detailed comparison of certain elements of Suhrawardi and Ibn al-‘Arabi’s doctrines (such as their teachings on light and imagination). These attempts can be treated, we believe, as a prelude to the main theme of the third issue, which will be **Ibn al-‘Arabi and his school**.

After that, in the three subsequent issues (four to six), God willing, we intend to focus on Nasir al-Din al-Tusi (#4), Mulla Sadra and the School of Isfahan (#5) and Sabzawari and Tabatabai (#6), returning to the Mu‘tazilites and al-Kindi in the seventh issue.

It is expected, as we wrote in the first issue, that the commissioned articles and translations devoted to the main theme of the issue will constitute roughly half of the volume. Another half will consist of the articles of our regular and would-be regular contributors, arranged in traditional sections.

On behalf of the editorial board, the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Iranian Institute of Philosophy and the Islamic Cultural Research Foundation, we would like to sincerely thank all authors of the current issue for their valuable contributions and express a hope that our successful cooperation with all of them will continue.

Mehdi Aminrazavi’s article “How Avicennian was Suhrawardi’s Theory of Knowledge?”, published in this issue, is a revised version of a previously published text. We express our gratitude to the journal *Philosophy, East & West* (Honolulu, USA) for its kind permission to republish this material in our yearbook.

In conclusion, let me remind once again that all researchers on Islamic philosophy (including Kalām and theoretical Sufism) and the related fields (Islamic science, art, literature and music) are kindly invited to contribute their articles and/or annotated translations of important Islamic texts to subsequent issues of our yearbook.

I  
**ФИЛОСОФИЯ ОЗАРЕНИЯ:  
СУХРАВАРДИ И ЕГО ШКОЛА**

\*

**PHILOSOPHY OF ILLUMINATION:  
SUHRAWARDI AND HIS SCHOOL**

**А.В. Смирнов**

*(Институт философии РАН, Москва)*

**СВЕТОНОСНЫЙ МИР:  
ЛОГИКО-СМЫСЛОВОЙ АНАЛИЗ  
ОСНОВАНИЙ ФИЛОСОФИИ АС-СУХРАВАРДИ**

Предлагаемый вниманию читателя перевод отрывка второй части «Мудрости озарения» (*Ḥikmat al-īshrāq*) Шихāб ад-Дīна Йаḥйā ас-Сухравардī (1152/53–1191) является первой публикацией на русском языке основополагающего текста того направления классической арабо-мусульманской философии, которое получило название «философия озарения» (*īshrāq*, *īshrāqīyya*). Я выбрал эту часть текста, поскольку именно здесь завязывается основная категориальная интрига мысли Шейха озарения и закладываются основы предлагаемой им стратегии осмысления мира.

Ас-Сухравардī предпринимает грандиозную попытку выстроить *новую философию*. Эта философия должна быть названа новой потому, что разрабатывает интуицию мира как *светоносного*, а не как субстанциального или процессуального (что характерно соответственно для греческого и арабского взглядов на мир).

Не всякая попытка бывает удачной. Величие мысли ас-Сухравардī не в том, что его усилие увенчалось успехом (нам предстоит убедиться, что это не так); ее величие в том, что такое усилие вообще было предпринято.

Свою задачу я вижу в том, чтобы набросать основные моменты движения Шейха озарения по этому пути.

Начнем с прояснения ведущей интуиции. Сразу скажу, что едва ли можно сомневаться, что взгляд на универсум как светоносный связан с древнеиранским культурным наследием. Это довольно очевидно; но дело не в констатации исторической связи, дело в том, чтобы разобраться по существу, в чем суть этой интуиции и какие следствия из нее вытекают.

Суть основополагающей интуиции мира как светоносного заключается в том, что вещь понимается как осветленность, как высветленность. Хотя ас-Сухравардī нередко употребляет категории «существование» (*вуджуд*) и «сущее» (*мавджуд*), нам не следует считать их свидетельством того, что он видит мир как бытийствующий. Частое (в самом деле очень частое) использование этих категорий говорит лишь об «инерции пера», о том, что в ход пускаются устоявшиеся обороты, пришедшие из лексикона фальсафы (вспомним, сколько текстов в духе этой школы сочинил Шихāб ад-Дīн). В первой части «Мудрости озарения» ас-Сухравардī ясно выражает отношение к категории «существование» как *бессмысленной*, т.е. такой, смысл которой не присутствует в самих вещах. Вещь, говорит он, это «самость» (*зāt*), т.е. *сама* вещь, и прибавлять к ней категорию «существование» значит допускать нелепость (подробную аргументацию, которую нет возможности повторять здесь, см. в {56}–{60}): категория «существование» может использоваться как понятие ума, но она ничего не сообщает о мире.

Поэтому светоносность нельзя осмысливать как некое качество вещи, прибавляемое к ней самой как к существующей, т.е. как к некоторой субстанции. Это не так: по мысли ас-Сухравардī, везде, где мы встречаем *не-что*, мы имеем дело с *самой* светоносностью, с *самой* просветленностью.

Понятия «светоносность», «просветленность», «высветленность» в силу своей внутренней логики предполагают, что речь идет не о чистом свете, не о свете как таковом. Они подсказывают как минимум две идеи: во-первых, чего-то противоположного свету или, во всяком случае, светом не являющегося, и во-вторых, идею победы света и его преобладания над своей противоположностью. Эти две идеи не являются неверными или излишними, и приведенные русские переводы арабских терминов *нуриййа*, *истинāра*, *анвариййа*<sup>1</sup>, употребляемых ас-Сухравардī, подсказывают, где завязывается главный проблемный узел выстраиваемой ишракистской философии.

Яростная критика Шейха озарения в адрес перипатетиков (*машиш'ун*) и последовательное отвержение всех субстанциальных форм (как и в целом общих понятий) вызвана, на мой взгляд, не теми или иными теоретическими соображениями, а вывод об их отсутствии не является у Шихāб ад-Дīна результатом некоего рассуждения, тщательного продумывания и взвешивания аргументов. Дело в другом: ас-Сухравардī в данном случае не принимает саму платформу, на которой строятся эти (и вообще такого рода) положения. Отвержение не становится у него опровержением, поскольку последнее как раз предполагает такую общую платформу. Не стоит удив-

<sup>1</sup> Примеры употребления первых двух см. в {117}, {118}, {145}, последнего — в {100}. Корень *н-в-р* терминологически богат в языке ас-Сухравардī. Другие термины с этим корнем: *мунир* «просветляющее», *мустанир* «просветляющееся», причем первое «светлее» (*анвар*) второго {132}.

ляться поэтому, что соображения, высказанные Шейхом озарения против защитников субстанциальных форм, по меньшей мере несостоятельны, если рассматривать их с точки зрения самих этих защитников (т.е. если принять их платформу).

Отвергая субстанциальные формы, ас-Сухравардī хочет гораздо большего, чем просто поспорить с перипатетиками: он стремится заложить иной фундамент взгляда на вещь, нежели тот, на котором стоит пришедшая от «древних» (*кудамā*) традиция. И пусть нас не обманывают высказанные в самом начале «Мудрости озарения» уверения Шихāб ад-Дйна, будто развиваемые им взгляды ничем не отличаются от тех, что всегда бытовали у столпов философии, а до них — у пророков вплоть до Заратуштры. Заглубление в древнеиранскую традицию нужно принять всерьез, поскольку именно там следует искать корни развиваемой ас-Сухравардī интуиции вещи, но утверждение в духе *philosophia perennis* вряд ли вызовет больше чем улыбку.

Иное понимание вещи — вот, я думаю, отправная точка для Шейха озарения. Возражая перипатетикам, он спорит с пятнадцативековой традицией, тогда как сам стремится заложить новую — такую, у которой только в будущем могла бы появиться какая-то теоретическая разработанность. Вот почему Шихāб ад-Дин так настойчиво апеллирует к интуиции (*хадс*), неоднократно указывая, что именно на ней основываются главные положения философии озарения. Эту отсылку к интуиции следует отличать от многочисленных свидетельств мистико-визионерского плана, которые встречаются в «Мудрости озарения». Безусловно, ас-Сухравардī обладал даром мистических прозрений, но если бы его главная книга была лишь их фиксацией, ее философская ценность стремилась бы к нулю. Апелляция к интуиции вещи как светоносной — это фундаментальной важности попытка увидеть мир иначе, чем его видели греки и арабы.

Мы пока говорим об интуиции; но интуиция, коль скоро речь идет о философском тексте, должна получить категориальное выражение. К этому сейчас и перейдем. Мы увидим, насколько тернистым для Шейха озарения оказался этот путь; насколько трудным для него стало категориальное оформление интуиции *светоносной вещи*.

«Светоносная вещь» — сложное понятие, в котором мы можем различить по меньшей мере три смысла: свет, свойство его нести и вещьность. Начнем с первого. Рассмотрим понятие «свет» само по себе, а затем проследим, удалось ли ас-Сухравардī слить его с другими двумя; насколько удачной, иначе говоря, оказалась попытка построить понятие «светоносная вещь».

Публикуемый отрывок «Мудрости озарения» как раз начинается с обсуждения понятия «свет» (*нур*, тж. *дав*) и его терминологического окружения. Что же такое «свет»?



Свет — это явленность (*зухур*), или явленное (*зэхир*)<sup>2</sup>. Если мы спросим: «явленность чего?», — наш вопрос пройдет мимо цели. Он будет задан неверно, поскольку такая формулировка предполагает — в качестве своего основания — представление о субстанциальной вещи, т.е. именно то, которое отвергнуто ас-Сухравардī. Нет, свет — не явленность-чего-то; свет — это явленность как таковая.

«Явленность как таковая» еще не слишком далеко уводит нас от чистой интуиции; и не случайно ас-Сухравардī говорит в {107}, что свет не нуждается ни в каких определениях. Эта интуиция, впрочем, близка любому, во всяком случае любому, кто обладает зрением. Ведь свет как чистая явленность и есть тот самый свет, который все мы схватываем, открывая глаза днем.

Было бы ошибкой сказать, что мы видим свет, если бы при этом мы подразумевали, что видим что-то еще наряду со светом. Думая так, мы опять превращаем свет в субстанциальную вещь, представленную силе зрения наряду с другими подобными вещами. Нам следует постоянно избегать соблазна мыслить свет так, как мы привыкли мыслить субстанции. Свет — чистая явленность; свет — не некая вещь, которую мы видим наряду с другими субстанциями; скорее можно сказать, что свет — это сам факт того, что мы видим, т.е. сам факт явленности.

Свет, таким образом, не является объектом, он не может быть схватываем субъектом как отдельный и отделенный от него; и вместе с тем свет как явленность, несомненно, имеет отношение к тому, что мы привыкли называть познанием. Свет как открытость и явленность и есть познанность; но это не познанность объекта, который всегда в той или иной степени прячется от субъекта, будучи скрыт завесой материи или вовсе отделен непроницаемой стеной как вещь-в-себе. Свет как явленность и открытость не допускает никакой разделенности и никакого посредника; свет — это совершенное, полное познание.

Такое световое, полnojявленное познание ас-Сухравардī вслед за Ибн Сīной и называет *хадс* «интуиция». Интуиция исключает орудие познания, какой-либо «путь», который познающий проходит навстречу познаваемому, а также какую-либо ошибочность знания. Как в случае, когда перед Шейхом озарения стоит задача дать нам понять, что такое свет, прибегая к свидетельству интуиции, а не рациональных определений, так и сейчас, когда надо дать знать, что такое сама интуиция, интуиция как таковая, он также (вслед за Ибн Сīной) обнаруживает счастливую возможность прибегнуть к примеру, который совершенно внятен и близок любому. Всякий интуитивно познает свое «я», свою «самость» (*зāт*), и никто не в силах

---

<sup>2</sup> Об этом ас-Сухравардī говорит на протяжении всей книги; в публикуемой части текста примеры см. в {107}, {116}, {117}.

отрицать этот факт интуитивного схватывания собственной «яйности» (*anā'иййа*).

Это — всегда сопровождающий нас пример того, как «работает» интуиция. Ей может быть открыто не только «я», но и все остальное: понятие *идāфа ишрāқиййа* «озаренческая сопряженность», развитое в ишракизме последователями Шейха озарения, указывает на это. Озарение — это «лучистый свет», говорит ас-Сухравардī {149}, и если свет нашей яйности сопрягается со светом других вещей, они не могут не быть явлены нам так же, как нам явлено наше «я». Вот почему любая вещь, мир в целом и в своих частностях может быть полностью открыт интуиции. Но, чтобы правильно истолковать эту мысль, мы должны по-прежнему помнить, что речь идет не о субстанциальных бытийствующих вещах, а о вещах как явленном свете.

Подведем итог сказанному. Мы сумели, прибегая только к интуиции, объяснить, что такое свет как явленность (чтобы понять это, надо лишь открыть глаза светлым днем) и что такое свет и явленность как познание (для этого надо лишь обратить внимание на явленность нашего «я» самому себе). Эти примеры убедительны, поскольку они, конечно же, общедоступны и не могут, по-видимому, быть истолкованы кем-либо не так, как другими.

Безусловной заслугой ас-Сухравардī оказывается тот факт, что он указывает на два универсально-значимых примера интуитивного (непосредственного) постижения<sup>3</sup>. Он дает нам понять, что интуиция — не субъективное и принципиально не передаваемое другим переживание. Наоборот, *интуиция интерсубъективна*. Способность к интуитивному познанию — общая способность всех людей, она не менее *универсальна*, чем способность к разумному познанию, и дает не менее общезначимые результаты. Этим интуиция в ее авиценново-сухравардиевой трактовке принципиально отличается от того, что мы привыкли именовать мистическим прозрением, видением и тому подобными словами.

Напомню, что мы стремимся понять, каким может быть концептуальное оформление интуиции светоносной вещи, включающее смыслы света, способности нести его и вещиности. Сказанное отвечает на вопрос о том, как ас-Сухравардī истолковывает категорию «свет». Но мы еще не говорили ни о категории «вещь», ни о том, как «свет» и «вещь» могли бы сочлениться в «светоносность».

В {108} Шейх озарения говорит о «том, что» (*мā*), употребляя категории «он(о)» (*хува*) и «самость» (*зāт*), а в {109} использует понятие «вещь» (с определенным артиклем: *аш-шай*<sup>1</sup>, the thing) как собирательное, обозна-

<sup>3</sup> Разработка положения об интуитивном схватывании яйности принадлежит Ибн Сйне, у которого ас-Сухравардī заимствует эти тезисы, равно как и сам термин *хадс* «интуиция». Однако именно ас-Сухравардī связывает интуицию со светом, придает категории «свет» универсальную значимость и дает пример интуитивного схватывания света как такового.

чающее всю совокупность вещей вообще. Текст «Мудрости озарения» построен так, как если бы введение категории «вещь» не составляло никакой проблемы, как если бы автор не испытывал никаких затруднений в том, чтобы от категории «свет» сразу перейти к категории «вещь». Такая легкость призвана убедить нас, что свет может быть назван вещью, что о свете можно говорить как о составляющем самость вещи — так, как если бы это было тривиальным и чуть ли не самоочевидным.

Между тем способность говорить о *вещи* — едва ли не одно из главных (если не главное) завоеваний человека, на котором, возможно, зиждется и вовсе наша способность говорить. Ведь мы говорим не словами, мы говорим предложениями: слово понятно многим животным, но вряд ли предложение понятно кому-то, кроме человека. В предложении есть то, чего нет в слове: связность. Именно связность составляет стихию осмысленности, а владение связностью отличает и выделяет человека из всего окружающего мира. Но речь завязывается на основе и вокруг того, что принято называть подлежащим, т.е. на основе и вокруг вещи. Вот почему понятие «вещь» оказывается едва ли не исходным, едва ли не первоосновным в развертывании осмысленности.

Поэтому нельзя согласиться с той легкостью, с которой ас-Сухравардī вводит «вещь» в свой текст. Употребить этот термин в самом деле нетрудно; что действительно трудно, так это придать ему смысл.

Что такое вещь — не просто как брошенное слово, не просто как чистая номинальность; что такое вещь как основа разворачивания осмысленности, как основа смыслополагания? Что необходимо, чтобы «вещь» из чистой номинальности, из всего-лишь-имени превратилась в осмысленность, более того, *задала разворачивание осмысленности*?

Понятие «вещь» предполагает прежде всего, что мы *отличаем* данную вещь от любой другой. Субъектность (в смысле средневековой философии) неотъемлема от вещи: вещь — это то, что не является никакой другой вещью. Однако такое *отличение* не может быть проведено без того, чтобы мы прежде не *различили* вещь, иначе говоря, не наполнили ее внутренним содержанием.

«Вещь», таким образом, — это та песчинка, вокруг которой нарастает жемчуг осмысленности. «Вещь» — это то, с чего мы начинаем разворачивание осмысленности. Каким будет понятие вещи — так и будет развернута осмысленность.

*Различение* вещи и ее *отличение* от других вещей — это два магистральных направления выстраивания осмысленности. Все, что мы говорим, сводится к выполнению этих двух задач. (То, что не может быть к ним сведено, не может быть и высказано.) Эти две задачи, в свою очередь, обнаруживают зависимость: что не различено, не может быть и отличено. Различение вещи — база смыслополагания.

Как же можно различить вещь?

Вещь не может полагаться на беспредельном. Само по себе полагание вещи означает полагание предела: вещь — это некая *локальная* централизованность. Беспредельность чистого света, чистой явленности, беспредельность, исключаящая какой-либо предел, тем самым не позволяет задать никакую различенность, равно как никакую отличенность. Мы *не* можем говорить ни о различенности, ни об отличенности: и различенность, и отличенность предполагают вещьность, а значит, о-пределённость.

Вспомним хадис: «Свет! Как же я увижу его?»<sup>4</sup>. Оставим в стороне все парадоксалистские (чистый свет есть чистая тьма) и мистические, подчас отдающие, как ни странно, грубым материализмом (божественный свет ослепляет, поскольку невыносим для слабого человека: так слишком сильный жар сжигает, а не согревает), трактовки, и обратимся к их простому логико-смысловому основанию. Чистый свет, о котором говорит ас-Сухравардī как о *единственной* реальности, свет, абсолютный с двух точек зрения: 1) своей простоты: он никак внутренне не различен и *не может быть* различен; 2) своей беспредельности: ничто внешнее не кладет предел свету, потому что ничего внешнего *нет*, — свет, таким образом, беспредельный в обоих аспектах, внутреннем и внешнем, чистый абсолютный свет *не может быть осмыслен*. Мы не можем сказать, *что* он такое: любое «*что* он такое» предполагает «чтойность», т.е. именно вещьность; а полагать вещь значит *непрерывно* полагать предел, поскольку вещьность *всегда* — о-пределённость<sup>5</sup>.

О вещи, точнее о вещьности вещи, в самом деле, часто говорят как о чем-то само собой разумеющемся. Однако вещьность вещи, появившись в нашей речи, сигнализирует, что мы *имеем право* говорить о вещи; а такое право должно быть как минимум заявлено, если не подтверждено.

Заявляет ли о таком праве ас-Сухравардī и, далее, подтверждает ли его? Отвечая на этот вопрос, мы сможем понять, было ли успешным исполнение его грандиозного замысла — построить новую философию, которая видит мир как светоносный.

Мы до сих пор говорили о свете (*нур*), понимая под этим термином свет как таковой, или свет вообще. Такая трактовка этого термина согласуется с его понятийным наполнением: мы видели, что свет не может быть дифференцирован никак, ни за счет внутренних, ни за счет внешних факторов, — попросту говоря, потому, что такие факторы начисто отсутствуют в силу *абсолютной абсолютности* света.

<sup>4</sup> Муслим 178. Так Мухаммед ответил на обращенный к нему вопрос: «Видел ли ты своего Господа?».

<sup>5</sup> О полагании предела как исходном шаге полагания вещи, о связи различения и отличения см. другую мою работу [Смирнов, 2010].

Но ведь вот какое дело: ас-Сухравардī употребляет термин *нӯр* не только в единственном, но и во множественном числе, говоря об *анвār* «светах»<sup>6</sup>.

Оправдывает ли Шейх озарения использование термина *анвār* «светы» во множественном числе? Ничуть! Поистине удивительна та легкость, с которой он обходит какое-либо объяснение самого факта введения этого термина. Текст ас-Сухравардī построен так, как если бы употребление термина *анвār* «светы» было само собой разумеющимся и не только не требовало, но и не заслуживало никакого внимания.

Однако дело в том, что, если *нӯр* «свет» можно трактовать так, как то соответствует интуиции света как чистой явленности, абсолютной неразличности, то для термина *анвār* «светы» это совершенно исключено. И дело здесь даже не в том, что *нӯр* «свет» предполагает единство, тогда как *анвār* «светы» — множественность. И единство, и множественность вторичны в отношении вещности: мы прежде полагаем вещьность того, о чем говорим, а уж потом рассуждаем о единстве или множественности. Проблема в том, что *анвār* «светы» не могут не предполагать *от-личность* одного света от другого, а такая отличность требует их вещьности. Свет обязан оказаться вещью, чтобы можно было употребить термин *нӯр* во множественном числе.

Так мы нащупываем разрыв в ткани Сухравардиевой мысли: свет, заявленный (и разъясненный!) как интуиция, как база для понимания светоносного мира, оказывается *непригодным* к тому, чтобы обнаружить свою вещьность и тем самым выполнить возлагаемую на него Шейхом озарения обязанность стать основой описания мира. Свет не может обнаружить свою вещьность потому, что слишком абсолютен; абсолютен настолько, что никакими ухищрениями не удастся задать на нем предел: ас-Сухравардī заботится о том, чтобы устранить любую такую возможность, подчеркивая несхватываемость света.

Вот почему мы должны сделать вывод, который кому-то покажется неожиданным: термин *анвār* «светы» у Шейха озарения не является множественным числом термина *нӯр* «свет»! Точнее, не является как понятие, поскольку с точки зрения языка, безусловно, эти два слова относятся друг к другу как единственное и множественное число. Однако *анвār* «светы» нельзя считать — коль скоро речь идет не об арабском языке вообще, а о понятийном языке ас-Сухравардī — умножением *нӯр* «света», поскольку в *нӯр* «свете» просто нечего умножать: умножить можно только вещь,

---

<sup>6</sup> По-русски слово «светы» звучит странновато; удобным для слуха переводом было бы «огни». Скажем, английское *lights* (букв. «светы») и было бы переведено именно словом «огни». Я, тем не менее, сохраняю «светы» во множественном числе, пусть это и непривычно для русского уха, поскольку «свет» и «огонь» как термины отождествить невозможно, да и сам ас-Сухравардī различает эти понятия.

а проблема как раз в том, что *нӯр* «свет» до конца сопротивляется тому, чтобы предстать как о-предел-ённая вещь.

Но откуда же берется вещьность в *анвār* «светах», если ее нет в *нӯр* «свете»? Правильно: взяться она ниоткуда не может. Ас-Сухравардӣ просто молчаливо подсовывает читателю термин *анвār* как само собой разумеющийся, контрабандой протаскивая вместе с ним никак не оправданную вещьность. Так открывается первая и самая существенная брешь в создаваемой Шейхом озарения картине мира: *анвār* «светы» на самом деле *никак* не связаны с *нӯр* «светом», и все, что говорилось об интуиции света и ее оправдании нашим опытом, *никак* не приложимо к *анвār* «светам». Неприложимо потому, что все рассуждения о *нӯр* «свете» строились на его абсолютной абсолютности, т.е. абсолютном отрицании его вещьности, тогда как *анвār* «светы» невозможны без того, что уничтожает такую абсолютность: они невозможны без полагания предела, задающего их вещьность.

Между тем мир, как он представлен ас-Сухравардӣ, выстроен именно из *анвār* «светов», но никак не из *нӯр* «света»: можно было бы сказать, что это мир-светов, но не мир-света. И если *анвār* «светы» не обоснованы интуицией, которая стоит за термином *нӯр* «свет», то чем они вообще обоснованы?

Вернемся немного назад. Открывая глаза, мы схватываем свет как явление. Это разъяснение, приблизившее свет к нашему непосредственному, интуитивному пониманию, обнаруживает вместе с тем свою двусмысленность. Дело в том, что свет, который мы постигаем как чистую явление в нашем, физическом мире, всегда имеет какой-то источник. Даже не видя такой источник, мы знаем о его существовании; даже если солнце — за тучами, мы не сомневаемся, что светит именно солнце, и если лампа закрыта покрывалом, это не утаит от нас наличие фитиля. Иначе говоря, *источник* света и *сам* свет мы, скорее всего, будем склонны различать, и примеры солнца и лампы — тому свидетельство.

Это подспудное, и вместе с тем для любого человека совершенно очевидное различие и стоит за разведением *нӯр* «света» и *анвār* «светов». Поскольку источник света и испускаемый им свет мы различаем неосознанно: для этого не требуются какие-то специальные теоретические изыскания, и можно было бы сказать, что для любого очевидно, что как не бывает дыма без огня, так же не бывает света без чего-то светящего, — то и представление о светах как *светящих светах* формируется в нашем сознании безболезненно.

Здесь, однако, надо сделать существенную оговорку. Образ светильника и испускаемого им света, заимствованный из физического мира, не просто слишком груб, чтобы описать представление о свете; он еще и принципиально сбивает с толку. Дело в том, что ас-Сухравардӣ, как я говорил в начале, исходит из интуиции светоносного мира, а не мира, состоящего из вещей-субстанций. Если истолкование света как вещи составляет для Шей-

ха озарения принципиальное затруднение, это еще не значит, что он легко соскользнет на путь, принципиально несовместимый с его исходной интуицией, — на путь субстанциальной трактовки света. Нет, это категорически неверно, и на протяжении всего текста «Мудрости озарения» ас-Сухравардī всячески избегает такой трактовки и отмечает такую возможность. Как будто очевидный образ светильника-и-света, который, я думаю, на подсознательном уровне стоит за представлением о множественных светящихся светах, на уровне теоретического осмысления блокируется Шейхом озарения, поскольку предполагает соскальзывание к субстанциальной картине мира, что принципиально неприемлемо для автора «Мудрости озарения»<sup>7</sup>.

В самом деле, обратившись к тексту книги, мы увидим, что, говоря о свете, ас-Сухравардī, с одной стороны, приводит пример Солнца и других светоносных тел (т.е. чего-то, что отлично от света — {109}), говорит и о *шу'ā'* «луче» {99–100}, и о *нур шу'ā'ийй* «лучистом свете» {149}. Но, с другой стороны, терминологически Шихāб ад-Дйн нигде не различает источник света и «сам» свет. Это принципиально, и «луч», собственно, является не чем иным, как фигурой, вызванной к жизни световой причиной {99}. Точно так же огонь — не что иное, как одна из фигур, а фигуры имеются только благодаря свету<sup>8</sup>, более того, огонь обладает световой самостью (см. {200}, {201}), в связи с чем ас-Сухравардī особенно тщательно опровергает положения перипатетиков об огне как элементе {195–198}. Это принципиально потому, что исходная интуиция света исключает любую субстанциальную его трактовку; именно поэтому ас-Сухравардī так борется против всего, что связано с пониманием света, огня или луча как субстанциальных. В качестве примера такой борьбы, имеющей целью отвести возможность субстанциальной трактовки света, к уже сказанному можно прибавить и его теорию зрения: согласно Шейху озарения, нет ни луча, исходящего из глаза, ни форм, отпечатывающихся в глазу, видение — это встреча (*муқāбала*) света вовне и света внутри человека, действующего в нем как сила зрения (см. {101–104}, {145}, {160}, {228}): опять у нас остается по сути дела один только свет; а также теорию цвета {100}.

Вот почему корректной и соответствующей мысли самого ас-Сухравардī я считаю высказанную выше трактовку термина *анвār* «светы» именно как светящихся-светов, а вовсе не как некоего светильника и испускаемого им света: в последнем случае мы имеем нечто не-световое, служа-

<sup>7</sup> Однако это становится чуть ли не естественным для его комментаторов, в чем можно видеть трагедию школы ишракизма, не сумевшей не только развить, но и удержать изначальные поразительные достижения своего основателя.

<sup>8</sup> В {110} ас-Сухравардī говорит: «Темные фигуры служат следствиями света» (об этом положении см. примеч. 10 к переводу). Более общее утверждение состоит в том, что вся действенность целиком — свет: «Светы — причина движения и теплоты» {204}, и в конечном счете любое действие возводится к Свету светов {176}.

ще источником света, тогда как в первом остаемся по-прежнему в поле интуиции чистого света, к которой теперь добавлена интуиция действенности. Свет оказывается светящим, и эта действенность, контрабандой внесенная Шейхом озарения в изначальную интуицию света как абсолютной явленности, составляет исключительное содержание категории *нūr ал-анвār* «Свет светов».

«Свет светов» — удивительный термин, как будто закрывающий ту брешь между категориями *нūr* «свет» и *анвār* «светы», о которой я говорил. Свет светов у ас-Сухравардī играет с парадигмальной точки зрения ту же роль, что в современной ему философии играло понятие «Первое» (*ал-'аввал*), «Первая Вещь» (*аш-шай' ал-'аввал*) и тому подобные, т.е. роль Первоначала. Свет светов является светом *par excellence*; но в качестве такового, т.е. именно света, он как будто вбирает в себя все светы. Если бы это действительно было так, ас-Сухравардī удалось бы закрыть означенную брешь. Посмотрим, так ли это.

Итак, свет — не только абсолютная явленность, свет еще — абсолютная действенность. Свет светит; но в этом как будто очевидном утверждении скрыт подвох. В самом деле, является ли действие «светить» чем-то *отличным* от самого света?

Оставаясь строго в рамках заявленной изначальной позиции ас-Сухравардī и избегая соскальзывания в субстанциальность, мы должны были бы ответить отрицательно. Свет как чистая явленность и есть освещенность, свечение и освещение: эти различные языковые формы суть с этой точки зрения синонимы. Но если так, то Свет светов останется просто — Светом; он, иначе говоря, останется абсолютной явленностью, исключающей что-либо иное; он будет, строго говоря, не Первоначалом, а просто — Всем.

Вот почему Шейх озарения дает на поставленный вопрос положительный ответ. Свет светов светит; и свет, истекающий *от* Света светов, является чем-то иным, нежели *сам* Свет светов.

Повторю, что это — минимальная «порция» вещности, вносимая ас-Сухравардī как будто незаметно, невзначай. Вещность введена здесь не по праву, она лишь заявлена, но никак не обоснована (ее обоснованием служило бы, как уже говорилось, задание предела). Платой за это становится *бессмысленность* так достигнутого результата, бессмысленность в прямом значении этого слова: невозможность наполнить смыслом, выстроить осмысленность. Ведь мы должны от-личить Свет светов от истекающего от него света; но как мы можем выполнить эту операцию отличения, если прежде не смогли различить свет, тот чистый свет, который и является Светом светов? Без такого различения мы не можем осмысленно заявлять вслед за ас-Сухравардī, что истекающий от Света светов свет — нечто иное, нежели он сам.



Вот почему этот тезис остается у Шейха озарения чистой номинальностью, чистой словесной формулой, которая не может быть осмыслена. *Нур ал-анвар* «Свет светов» лишь номинально закрывает брешь между *нур* «светом» и *анвар* «светами», на самом же деле термин *анвар* «светы» присоединен здесь к «Свету» не по праву, без осмысленного обоснования.

В самом деле, каждый может провести несложный мысленный эксперимент. Представим комнату, заполненную светом, и запретим себе привносить в эту картину какое-либо представление о светильнике. Сможем ли мы сказать, что светит сам этот свет, заполняющий комнату? Сможем ли мы отделить светящийся-свет от истекающего-света, или освещенного-света? Конечно же, нет: это невозможно, если не представлять свет в виде «пучка света», в виде некоторой световой «тростинки» и тому подобное. Но все такого рода представления будут вносить в нашу световую картину субстанциально понятую вещьность, поскольку и «пучок», и «тростинка» — вещи-субстанции, заданные в своих пределах и этими пределами определенные. Однако задание предела — именно та операция, которую невозможно провести в отношении света, как это понятие введено Шейхом озарения.

Свет, истекающий от Света светов, ас-Сухравардӣ называет Первым, Приближенным светом (см. {136–137}, {142}). Как только мы получили два света и расположили их в линейной последовательности (воз)действия, дальнейшее смыслодвижение не представляет особой трудности. Свет светов светит, и это его свечение и есть Первый, Приближенный свет. Приближенный свет, будучи светом, тоже светит; но, будучи вторым после Света светов, он также и освещает. Свет светов — только светящийся, а Приближенный свет, будучи светящим, является вместе с тем и освещаемым: эта освещенность именуется термином *ширақ* «озарение». «Озарение» — это «встреча» светящего-света и освещенного-света.

Первый, Приближенный свет, таким образом, имеет два аспекта, которые не будет ошибкой назвать активным и пассивным (см. {142}). Он и светит, и освещается. Его свечение порождает следующий свет, который также и светит, и освещается (т.е. озарен). Этот, третий в ряду свет будет освещен уже двумя предшествующими ему светам. И так далее: чем дальше мы продвигаемся по цепочке, тем большим количеством вышестоящих светов освещен (или, что в данном случае то же самое, озарен) каждый следующий свет.

Быть освещенным — пассивный аспект. Используя термин фальсафы (восходящий в конечном счете к кораническому языку), ас-Сухравардӣ называет его аспектом «нужды» (*ифтиқār*). Нам не следует, однако, поддаваться соблазну вчитывать в этот термин традиционные значения. Его следует видеть так, как его видит сам ас-Сухравардӣ. Противопоставляя активный и пассивный аспекты света, т.е. его свойство светить и свойство быть освещенным, он вводит минимальную степень различности.

Это — второй шаг смыслополагания, который Шейх озарения делает после введения вещности светов как их отличности друг от друга. Как и от-личность, раз-личность лишь заявлена, вставлена в текст, так сказать, явочным порядком, она не введена по праву. Даже будучи различен как активный и пассивный, свет остается светом, ничуть при этом не меняясь. Эта минимальная степень различности, которую ас-Сухравардī всегда готов взять назад, отозвать с дарованного ей места (поскольку всегда спешит подчеркнуть, что подлинную реальность составляет лишь свет, лишенный в себе какой-либо различности), позволяет ему развить свою понятийную систему.

Аспект освещенности вышестоящим светом, т.е. аспект нужды, представляет собой нечто негативное, противоположное свету как абсолютной позитивности (явленности, действительности). Эта негативность выражается как «тьень» (*зилл*): свет, озаренный вышестоящим светом, «подчиняющимся» (*кахр*) его себе, отбрасывает тень (см. {142}, {156} и др.).

«Тень», отброшенная озаренным светом, если взять ее как чистое понятие, — это «тьма» (*зулма*). Тьма не представляет собой ничто позитивное; она, иначе говоря, не представляет собой *нечто*. Тьма — это просто слабость света, это — тот факт, что более сильный свет озаряет более слабый. На помощь Шейху озарения приходит неоплатоническое толкование тьмы как отсутствия. Мы, иначе говоря, по-прежнему не имеем ничего реального наряду со светом; у нас по-прежнему имеется только свет, поскольку чистое отсутствие, тьма, не представляет собой нечто, как то не устает повторять Шейх озарения.

Свет и тьма, таким образом, лишь по видимости образуют противоположение. На деле же никакого противоположения нет, поскольку нет того, что объединяло бы их: противоположение может быть задано только в пределах чего-то общего, т.е. только в том случае, если задан предел, схватывающий противоположаемое. Но свет в силу своей абсолютности как раз не допускает задания предела, поэтому противоположение «свет-тьма» оказывается мнимым: тьма все время ускользает от нашего схватывания, и Шейх озарения неоднократно это подтверждает.

Пожалуй, наиболее ярким доказательством служит понятие *барзах* «преграда». Введенное как аналог для традиционного «тела» и определяемое так же, как тело определяется в фальсафе (наличие трех измерений), преграда, хотя и может *задерживать* свет и даже вовсе *заглушать* его (т.е. как будто противодействовать абсолютно действительному свету), тем не менее сама по себе оказывается небытийной — попросту ничем {111}. Преграда происходит от аспекта нужды озаренных светов, говорит ас-Сухравардī; но как сам этот аспект небытиен, так же небытийна и производима им преграда. Шейх озарения остается верен себе и удерживает выстраиваемую им картину мира в пределах исходной интуиции света как чистой явленности.

Минимальная различенность, внесенная в понятие «свет», позволяет вместе с тем как будто обосновать отличие одних светов от других: таким критерием оказывается «интенсивность» (*шидда*) света<sup>9</sup>. Градация интенсивности светов — это лестница (внешне очень напоминающая неплатонические ранги бытия) их вертикального соподчинения: чем ниже, тем многочисленнее «аспекты озарения» (*джихāt ал-ишрāќ*) ({173}; см. также {151}), как говорит ас-Сухравардī, и тем больше «слабость» (*ду‘ф*) светов. Эта слабость по мере движения вниз возрастает настолько, что светов перестают быть чистыми, т.е. светами-для-себя (самостоятельными светами), и оказываются светами-для-другого (акцидентальными светами). Что понятие акцидентальности, прикладываемое к свету, заимствовано из арсенала фальсафы, слишком очевидно, чтобы об этом говорить; что не столь очевидно, так это то, что данное понятие в пределах Сухравардиевой мысли является пустым и внутренне несостоятельным. Ведь если субстанция, т.е. тело, небытийна, то акцидентальный свет по сути невозможно отличить от света самостоятельного: такое отличие в конечном счете разрешается в ничто, поскольку всякое различие в свете небытийно, а уж тем более небытийно все, что мыслится как противоположность свету.

Подведем итог. Стремясь выстроить целостную, универсальную картину мира, понятого как светоносность, ас-Сухравардī остается верен исходной интуиции света как чистой явленности. Разворачивание осмысленности требует проведения двух операций: различения и отличения, — которые касаются вещи как основания такого разворачивания. Задать вещь значит задать предел и тем самым — о-предел-ённость, благодаря которой и станет возможным как различение, так и от-личение. Чистый свет исключает такое определение; используя понятие действительности (свет светит), ас-Сухравардī стремится обойти это требование и вводит понятие «светы», различая свет по критерию интенсивности и тем самым отличая одни светов от других. Следствием становится введение понятий «тьнь» и «преграда», и на этой основе — описание мира. Эти сложные построения, однако, не дают подлинную осмысленность: введенная не по праву, различенность света при ближайшем рассмотрении всегда готова свернуться, оставив нас с абсолютной абсолютностью света, соответствующей исходному его пониманию.

Перевод выполнен по изданию [Sohrawardī, 1952]; в [квадратных] скобках указаны страницы оригинала, в {фигурных} — деление текста на параграфы, зафиксированное в [Sohrawardī, 1952] и принятое в сухравардиевении.

<sup>9</sup> «Светлость (*нуриййа*) варьируется только по интенсивности (*ашаддиййа*) и совершенству», говорит Шейх озарения в {174}.

В работе над переводом было учтено издание арабского текста Х. Зияи, сопровождаемое английским переводом [Suhrawardī, 1999], а также комментарий аш-Шахразурī [Шахразури, 1372], изданный Х. Зияи, и комментарий Қутб ад-Дйна аш-Шйрāзй [Ширази, 1380], подготовленный А. Нурани и М. Мухакком; оба комментария содержат полный текст «Мудрости озарения».

В переводе я сохранил верность принципу взаимно-однозначной передачи терминологии. Арабские варианты даны при первом вхождении термина, а также везде, где требовательному читателю может понадобиться терминологическое уточнение. Лексика, общая для других школ арабоязычной философии, дана в соответствии с моими прежними переводами и словарем арабской философской лексики.

Sohrawardī, 1952. — *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardī* [par] Henry Corbin. Prolégomènes en français et éd. critique. Téhéran, Institut franco-iranien, 1952. Vol. <1>.

Suhrawardī, 1999. — *Suhrawardī. The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishrāq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge & Hossein Ziai*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999.

Ширази, 1380. — *Шйрāзй, Қутб ад-Дйн*. Шарх Ҳикмат ал-ишрāқ Сухравардй (Комментарий к «Мудрости озарения» ас-Сухравардй) / Ред. ‘Абдаллāх Нурāнй и Махдй Муҳаққйқ. Тегеран: Му’ассаса-и мутāла‘āt-и исламй, 1380.

Смирнов, 2010. — *А.В.Смирнов. Смислополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010, с. 15–123.*

Шахразури, 1372. — *Шахразурй*. Шарх Ҳикмат ал-ишрāқ (Комментарий к «Мудрости озарения») / Ред. Х. Зияи. Тегеран: Му’ассаса-и мутāла‘āt ва таҳқйқāt-и фархангй, 1372.

Шихаб ад-Дин Йахйа ас-Сухраварди

**МУДРОСТЬ ОЗАРЕНИЯ**

(*Хикмат ал-ишрақ*)\*

Отрывок

*Часть вторая*

**О Божественных светах,**

**о Свете светов, о началах бытия и их порядке,**  
в пяти разговорах<sup>1</sup>

*Разговор первый*

**О свете и его истинности (*хақиқа*),**

**о Свете светов и о том, что первым проистекает от него,**  
закрывающий в себе разделы и предписания

**Раздел (*фасл*)**

[106] {107} Если и есть что не нуждающееся в определении и разъяснении, так это явное (*захир*). Однако нет ничего более явного, чем свет (*нур*); следовательно, он менее всего нуждается в определении.

**Раздел**

[107] {108} Самодостаточным (*занийй*) является то, чья самость (*зат*) и совершенство не зависят от иного. Нуждающимся (*фақир*) — то, чья самость или совершенство зависят от иного.

**Раздел**

{109} Все вещи (*аш-шай*) делятся на то, что по собственной истинности (*хақиқа*) является светом<sup>2</sup>, и на то, что по собственной истинности не является светом. Слова *нур* и *дав* означают здесь одно и то же<sup>3</sup>, поскольку я не подразумеваю под ними ничего метафорического, к примеру, «ясное для разума», хотя и такое в конце концов восходит к этому свету.

Свет делится на то, что служит фигурой (*хай'а*)<sup>4</sup> для другого (это — акцидентальный свет), и то, что не служит фигурой для другого — свободный (*муджаррад*), или чистый (*махд*) свет.

---

\* Пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова.

То, что не является светом по собственной истинности, распадается на не нуждающееся во вместилище, а именно, мрачную (*засиқ*)<sup>5</sup> субстанцию, и на являющееся фигурой для иного, а именно, темную (*зулманийя*) фигуру.

Преграда (*барзах*) — это тело. Его описывают, говоря, что оно — субстанция, на которую можно указать (*ишйра*).

Среди преград, как известно, имеются такие, что становятся темными, как только их покидает свет. Тьма (*зулма*) является [108] отсутствием света (*'адам ан-нур*), не более того. Она не принадлежит к числу тех лишений (*а'дәм*), условием которых служит возможность<sup>6</sup>. Ведь если вообразить, что весь мир представляет собой пустоту или<sup>7</sup> небесную сферу, где нет света, то окажется, что он темный, причем этот недостаток, тьма, будет присущ ему без того, чтобы он имел возможность (*имкән*) света.

Итак, установлено, что все, что не является светом или светлым — темное. Когда свет покидает преграды, они тем самым (без чего-либо дополнительного) оказываются темными: эти преграды — мрачные субстанции<sup>8</sup>.

Преграды, которые никогда не оставляет свет, пребывают; таково, к примеру, солнце. Они соучаствуют в преградности (*барзахийя*) тем [преградам], которые покидает свет (*дав*'), и отличаются от них постоянством света (*дав*'). Следовательно, свет, благодаря которому эти преграды отличаются от тех, превышает преградность и в оную внедряется. Значит, это — акцидентальный свет, а его носитель (*хәмил*) — мрачная субстанция. Итак, любая преграда — мрачная субстанция.

{110} Чувственно постигаемый акцидентальный свет, взятый сам по себе, не является самодостаточным, — будь так, он не нуждался бы в мрачном. Итак, поскольку он гнездится в оном мрачном, он — нуждающийся (*фақир*) и возможный (*мумкин*)<sup>9</sup>.

Его существование вызвано не мрачной субстанцией — будь так, он всегда ей сопутствовал бы и был бы там же, где она, а это неверно. Да и как такое может быть! Разве может вещь влечь необходимость того, что выше и благороднее ее самой? Итак, сии светы дарованы всем мрачным субстанциям не их темными чтойностями или темными фигурами. Тебе предстоит узнать, что<sup>10</sup> темные фигуры служат следствиями (*ма'лула*) света, хотя тот тоже акцидентален. Эти фигуры — скрытые (*хафийя*); как же они могут влечь необходимость того, что не является более скрытым, что не так скрыто, как они?

Итак, даровать прегодам свету должно нечто иное, не преграда и не мрачная субстанция, ибо иначе и на это распространялся бы [109] наш вывод (*хукм*), имеющий общий характер. Это — что-то внешнее по отношению к прегодам и мрачностям (*завасиқ*).

## Раздел

{111} Преградные мрачности обладают разными темнотностями ('умūr зулмāниййа), вроде очертаний (*ашкāl*) и прочего; кроме того, они обособлены благодаря размеру. Хотя размер и не представляет собой что-то сверх самой преграды<sup>11</sup>, он вместе с тем имеет некоторую обособленность (*та-хасеус*), законченность (*мақта'*) и границу (*хадд*), которыми один размер отличается от другого<sup>12</sup>.

Все это, благодаря чему преграды различаются, не принадлежит им по их самости, ибо в таком случае они все соучаствовали бы в этом. Так же и определенные размеры не принадлежат им самостно, ибо тогда они были бы у всех равны.

Итак, преграда получает все это от чего-то другого.

Ведь если бы то или иное очертание или другие темные фигуры были самодостаточны, их существование не зависело бы от преграды. А если бы истинность преграды была самодостаточна и необходима сама по себе, она бы для осуществления (*тахаққуж*) своего существования не нуждалась в обособливающем (темных фигурах и прочем). Ведь взятые без их размеров и фигур, преграды не смогут обрести множественность, ибо ввиду отсутствия различающих их бес[телесных] (*фāриқа*) фигур никакая самость не сможет обособиться. При этом нельзя сказать, что различающие [их] фигуры необходимо-сопутствуют преградным чтойностям и оными обусловлены, ибо в таком случае они были бы одинаковы во всех преградах, а это не так.

Интуиция (*хадс*) же выносит суждение (*хукм*), что мертвые мрачные субстанции не ведут свое существование одна от другой, [110] поскольку мертвая преградная истинность не дает приоритета (*авлавиййа*)<sup>13</sup>. И из иного тебе предстоит узнать, что одна преграда не производит другую.

Итак, преграды со своими светлыми и темными фигурами не образуют [порочный] круг существования одного от другого — ведь не может быть, чтобы вещь зависела от того, что зависит от нее самой, оказываясь создателем своего создателя и предшествуя своему создателю и самой себе (такое невозможно!)<sup>14</sup>. Коль скоро преграды сами по себе не самодостаточны<sup>15</sup>, значит, все они нуждаются в чем-то ином, нежели мрачная субстанция или темная и светлая фигура. Это и есть свободный свет (*нур муджаррад*).

В мрачной субстанции субстанциальность — [только] умопостигаемая<sup>16</sup>, а мрачность (*зāсиқиййа*) — небытийная, следовательно, мрачная субстанция не существует как таковая, но [оказывается] в воплощенности (*а'йāн*) [только] вместе с обособляющими [признаками] (*хусусиййāt*)<sup>17</sup>.

### Предписание

{112} Поскольку, как тебе известно, любой свет, на который можно указать, является акцидентальным, то, коль скоро существует чистый свет, на него указать нельзя, он не внедряется в тело и вообще лишен направления (*джиха*)<sup>18</sup>.

### Предписание

{113} Акцидентальный свет — не свет для себя (*ли-нафси-хи*), ибо он существует для другого (*ли-зайри-хи*), а значит, он — свет именно для другого (*ну́р ли-зайри-хи*)<sup>19</sup>. Следовательно, свободный чистый свет — свет для себя; и всякий свет для себя — свободный и чистый свет.

### Целокупный (*иджмāлий*) раздел

{114} У кого есть самость, о которой он не бывает в неведении (*лā йағфул ‘ан-хā*), не является мрачным (поскольку самость его явлена для него) и не служит темной фигурой другому (ибо даже светлая фигура, [111] не говоря уже о темной, не является светом для себя). Итак, это — свободный чистый свет, на который нельзя указать.

### Подробный (*тафсīлий*) раздел

{115} Вещь, само-стоятельная (*кā’им би-зāти-хи*)<sup>20</sup> и постигающая саму себя, узнает себя не потому, что в ее самости оказывается ее подобие (*мисāл*).

Пусть она знает себя через подобие. Подобие яйности (*‘анā’иййа*)<sup>21</sup> — не яйность: оно в отношении ее — «оно» (*хува*)<sup>22</sup>. Но постигается именно подобие, из чего следует, что постижение яйности и есть постижение «его», то есть что постижение яйности и есть постижение чего-то иного (*зайр*), нежели она; это нелепо (*мухāл*). Но не таково [постижение] внеположного [яйности] (*хāриджиййāt*), ибо здесь и подобие, и то, для чего оно подобие, — оба «оно».

Кроме того, если такое [постижение] происходит через подобие, то, если он (постигающий. — *А.С.*) не знает, что оно — подобие его самого<sup>23</sup>, то он себя и не узнаёт, а если знает, что оно — его подобие, значит, [уже] узнал себя не через подобие.

Как бы то ни было, невозможно представить, чтобы вещь узнавала себя с помощью чего-то дополнительного к себе самой. Ведь это [дополнительное] будет в таком случае ее атрибутом, и если он (познающий. — *А.С.*) скажет, что любой атрибут, дополнительный к его самости (будь то знание или еще что), принадлежит его самости, то он уже знает свою самость до и без всяких атрибутов, а значит, не познаёт свою самость с помощью дополнительных атрибутов.



[112] {116} Твоя самость и постижение тобою твоей самости — всегда с тобой<sup>24</sup>. Поскольку постижение не требует формы или чего-то дополнительного [к самости], то и для постижения твоей самости тебе не нужно ничего сверх твоей самости, явленной для самой себя, то есть не упускающей (*ḡayr ḡā'iba*) саму себя. Следовательно, саму себя она должна постигать такой, какова она, и вовсе не бывает так, чтобы ты упустил из виду (*taḡīb 'an*) свою самость или часть ее.

Упускаемое твоей самостью (органы вроде сердца, печени, мозга, а также все преграды вместе с темными и светлыми фигурами) не является в тебе постигающим: никакой орган и ничто преградное в тебе не постигает, ибо в противном случае ты не упустил бы их из виду<sup>25</sup>, имея постоянное (*muṣtamirr*) и непрестанное (*lā ḡazūl*) восприятие (*shu 'ūr*) своей самости.

Если субстанциальность брать как совершенство ее (самости. — А.С.) чтойности или как отрицание субъекта (*mavdū'*) или вместилища, субстанциальность не будет чем-то независимым (*muṣtaqill*)<sup>26</sup>, когда твоя самость оказалась бы именно ею. Если же принять субстанциальность за некий неизвестный смысл, то, поскольку ты постигаешь свою самость не за счет чего-то дополнительного и притом постигаешь ее постоянно, то эта не присутствующая (*ḡā'iba*) в тебе субстанциальность не будет твоей самостью ни целиком, ни частично.

Так разыскивая, обнаружишь только одно, что делает тебя тобою. Это — нечто самопостигающее (*shay' mudrik li-zāti-hi*)<sup>27</sup>, а именно, твоя яйность. Таковы все, кто постигает свою самость и яйность<sup>28</sup>.

Таким образом, способность постигать (*mudrikiyya*) не является ни атрибутом [самости], ни чем-то дополнительным [к ней], как бы это ни расценивать<sup>29</sup>. Не является она и частью твоей яйности, когда бы другая часть осталась неизвестной: оказавшись за (*varā'*) способностью постигать (*mudrikiyya*) и воспринимать (*shā'iriyya*), она остается неизвестной, а значит, не принадлежит твоей самости, для которой воспринимать не есть что-то сверх нее самой.

Этим выяснено, что вещьность (*shay' iyya*) также не является чем-то дополнительным к воспринимающему (*shā'ir*): [113] он явлен для самого себя благодаря самому себе, причем без чего-либо специфицирующего (*lā ḡuṣṣ ma 'a-hu*), когда бы явленность оказалась его состоянием<sup>30</sup>. Нет, он и есть сам являющийся и ничто иное, а значит, он — свет для себя, то есть чистый свет.

А вот способность постигать (*mudrikiyya*) другие вещи уже принадлежит (*tābi'*) твоей самости, и подготовленность (*isti 'dād*) этой способности акцидентальна для твоей самости<sup>31</sup>.

Если принять твою самость за некую сущность (*'inniyya*)<sup>32</sup>, постигающую саму (*naḡc*) себя, то сама (*naḡc*) она будет предшествовать постиже-

нию и окажется неизвестной, что нелепо. Итак, правильно только так, как мы сказали.

Если хочешь иметь {117} **предписание** о свете<sup>33</sup>, то пусть оно будет таким: свет — это явленное по своей истинности и выявляющее иное благодаря своей самости; в самом себе он явленное всего, для чего являться превышает его истинность.

Явленность акцидентальных (*'арида*) светов не проистекает от чего-то дополнительного в отношении их, когда бы в самих себе они были скрытыми (*хафиййа*): [114] они явлены по своей истинности<sup>34</sup>.

И дело не обстоит так, что [сначала] имеется (*йахсул*) свет, а потом ему становится присущей (*йалзаму-ху*) явленность, когда бы сам по себе (*фй хадд зати-хи*) он не был светом и его бы выявляло нечто иное. Нет, он — явленный, и его явленность — это его светлость (*нуриййа*)<sup>35</sup>.

Заблуждаются те, кто считает, будто свет солнца выявлен нашим зрением. Нет, явленность этого света — это его светлость, и даже если бы исчезли все люди и вообще все наделенные чувствами [живые существа], его светлость от этого не пострадала бы.

{118} Скажем еще раз. Нельзя говорить: «Моя сущность (*'инниййа*) — это такая вещь, которой присуща явленность», когда бы та вещь в самой себе была скрытой. Нет, она и есть сама явленность и светлость. Ты уже узнал, что вещьность — предикат и атрибут в уме, равно как истинность или чтойность вещи<sup>36</sup>. «Не упускать [свою самость] (*'адам ал-зайба*)» — нечто негативное и не может быть твоей чтойностью. Так остается только явленность и светлость. Каждый, кто постигает свою самость, — чистый свет, и каждый чистый свет явлен своей самости и постигает свою самость. Таков один из путей [доказательства]<sup>37</sup>.

### Рассуждение (*хукӯма*)

{119} К сказанному добавим следующее. Представим себе вкус (*та'м*), свободный [115] от всяких преград и материй: он необходимо будет вкусом для самого себя и ничем иным. Представим себе свободный свет: он будет светом для самого себя и с необходимостью будет явлен самому себе (а это и есть постижение), в то время как для вкуса из его освобожденности [от материи] не следует, что он явлен самому себе, а только, что он вкус для самого себя.

Если бы для того, чтобы воспринимать себя, достаточно было освободиться от первоматерии (*хайӯла*) и преград (а именно это и утверждают перипатетики), то введенная ими первоматерия воспринимала бы саму себя. Ведь она не служит фигурой чего-то другому, но, напротив, ее чтойность принадлежит ей самой; она свободна от другой первоматерии (ведь у первоматерии нет первоматерии); она не упускает саму себя, если под

упусканием подразумевать отдаленность (*бу'д*) от самого себя (если же под отсутствием упускания подразумевать восприятие, то для бестелесного восприятия не будет основываться на отсутствии упускания, поскольку последнее окажется в этом случае метонимией (*кин'айа*) и метафорой (*таджавуз*) для восприятия).

Перипатетики считают, что быть свободным от материи (*м'адда*) и не упускать свою самость и означает постигать. Однако материя, как они сами утверждают, обособливается (*хус'усу-ха*) благодаря фигурам. Получается, что фигурам мешает [постигать] материя; ну а самой материи что мешает?

Они признают, что первоматерия обособливается (*тахас'усу*) только благодаря фигурам, которые они именуют формами. Когда формы оказываются в нас, мы постигаем их. Как они утверждают, первоматерия в самой себе, если отвлечься от размеров и всех фигур, является не чем иным, как некой абсолютной вещью (*шай' му'тлақ*) или некой субстанцией. [116] Значит, нет ничего более простого в самом себе, нежели первоматерия, тем более что ее субстанциальность, как они сами признают, заключается в отрицании ее субъекта. Почему же, будучи столь свободной от любых носителей и не имея частей, она не постигает свою самость; и почему она не постигает находящиеся в ней формы, — ведь мы показали, каковы субстанциальность и вешность: они и им подобное — лишь понятия ума (*и' тиб'ар'ат 'аклий'а*)?

{120} Далее, они утверждают, что Создатель всего (*мубди' ал-кулл*) — одно бытие. Если посмотреть, чем, согласно их школе, является первоматерия, то окажется, что она сводится к тому же бытию, поскольку обособленность вызвана, как уже говорилось, субстанциальными фигурами. А ведь никакая вещь не является просто чтойностью, но всегда устанавливают обособленность и тогда говорят: это — такая-то чтойность, или это — такое-то сущее. Так что первоматерия всегда оказывается некой чтойностью (*м'ахий'а<sup>мун</sup> ма*) или неким бытием (*вудж'уд<sup>мун</sup> ма*)<sup>38</sup>. Если она нуждается в формах именно в силу того, что она — некое сущее, то и Необходимо сущестующий<sup>39</sup> окажется таким же (превыше подобного Он!). И если Необходимо сущестующий уразумевает Свою самость и все вещи в силу этой простоты, то это же должно быть справедливо и для первоматерии, поскольку она — не более чем сущее. Ложность этого очевидна.

Итак, установлено, что постигающий свою самость — свет для самого себя, и наоборот. Если представить акцидентальный свет свободным, он окажется явленным в самом себе самому себе. То, истинностью чего служит быть явленным самому себе в самом себе, обладает истинностью света, который мы положили свободным. Так «он — он» (*ал-хува хува*) обращается в точном взаимном соответствии<sup>40</sup>.

### Комментарий

<sup>1</sup> «Мудрость озарения» распадается на две «части» (*кисм*); часть состоит из «разговоров» (*мақāла*); разговор составлен из «разделов» (*фақл*), «предписаний» (*дāбит*) и «рассуждений» (*хукūма*). «Разделы» содержат тезисы средней степени сжатости, которые подробно разворачиваются в «рассуждениях» и кристаллизуются в «предписаниях».

<sup>2</sup> ...*светом*: в оригинале *нūr ва дав'*. Слова *нūr* и *дав'* употребляются в арабском как очень близкие, в большинстве случаев взаимозаменяемые. Вместе с тем имеется и различие: в отличие от *дав'*, *нūr* служит одним из имен Бога (вспомним знаменитое «Бог — свет небес и земли» — Коран 24:35). Коннотация явленности (*зухūr*) и света (*нūr*) фиксируется Ибн Манзūrом в самом начале словарной статьи *нūr*, когда он приводит такое анонимное определение света: «Это — явное, благодаря которому происходит любое выявление. Явное в самом себе, выявляющее другое, называется светом» ([Ибн Манзур], статья *н-в-р*, т. 5, с. 240). Интересно сравнить его с тем, что дает ас-Сухравардī в {117}.

<sup>3</sup> Оба термина я передаю как «свет». Когда в оригинале использован термин *нūr*, я это в переводе никак не оговариваю; для всех случаев использования слова *дав'* приводится транслитерация термина.

<sup>4</sup> Ас-Сухравардī не признает субстанциальные формы, считая их понятиями ума, лишенными какого-либо внешнего коррелята. Это относится и к другим общим понятиям, включая «бытие». Эти взгляды подробно развернуты в полемике с перипатетиками в первой части «Мудрости озарения». Вместо перипатетической «формы» (*сūra*) он пользуется термином *хай'а* «фигура», подразумевая под ним акцидентальную совокупность частей или составных элементов.

<sup>5</sup> Ас-Сухравардī использует три основных термина, группирующихся вокруг «отрицательного» (темного) полюса базовой оппозиции «свет-тьма». Это, во-первых, собственно «тьма» (*зулма*). Основные производные от него — *музлим* и *зулмāнийй*; оба я передаю термином «темный». *Зулма* «тьма» выражает в наиболее общем смысле оппозицию свету и определяется как «отсутствие света».

Во-вторых, термин *гāсиқ* «мрачный», играющий роль прилагательного, а также выступающий в субстантивированном виде и тогда обладающий множественным числом (*гавāсиқ*). Этот термин применяется для обозначения тел (субстанций), которые, будучи «темными» (*зулмāниййа*) в самих себе, в силу этого являются «мрачными». «Мрачные» субстанции уже представляют собой, по-видимому, нечто, а не просто отсутствие света, поскольку служат носителями акцидентальных светов, могут задерживать свет (они насылают мрак, будучи не просто «мрачными» в себе, но и

«омрачающими» другое — вспомним, что *ḡāsiq* является именем действителя), служат «преградой» на пути движения других субстанций.

В-третьих, термин *zilīl* «тьень». Под «тьенью» в самом общем виде ас-Сухравардī понимает аспект «нужды» (*ifṭiqār*) нижестоящего в вышестоящем (менее совершенного в более совершенном, следствия в причине). Именно тень, отбрасываемая Первым, Приближенным светом (вторым в порядке существования после первоначала, Света светов) и вызванная его меньшим совершенством в сравнении со Светом светов, порождает «мрачные» субстанции.

<sup>6</sup> Слово *‘adam*, которое в современном арабском употребляется только в паре с масдаром как его отрицание, в языке классической философии имело собственный терминологический статус. Оно выступало в двух оппозициях: *буджūd-‘adam* «существование-несуществование» и *малака-‘adam* «свойство-лишенность». Вторая пара выражает известные перипатетические категории, когда лишенность свойства (напр., слепота) может приписываться только тому, что способно обладать самим свойством (зрением), и, следовательно, не может приписываться (к примеру) камню, хотя тот и не зряч. Ас-Сухравардī специально оговаривает, что тьма не является такой лишенностью, употребляя множественное число слова *‘adam* (*a‘dām*). Аш-Шахразūrī [Шахразури, 1372: 289] и за ним Қутб ад-Дīн аш-Шйрāзī [Ширази, 1380: 277–278] указывают, что Шейх озарения полемизирует с перипатетиками, которые не считали возможным приписать воздуху тьму (т.е. сказать «воздух темный»), поскольку тот в силу разреженности не способен быть носителем света, а значит, не обладает свойством быть светлым и, следовательно, не может быть лишен этого свойства. Это мнение неверно, говорят комментаторы ас-Сухравардī: открыв ночью глаза и ничего не увидев, мы скажем, что вокруг тьма, неважно, будет ли перед нами стена, гора или воздух. Оба при этом ссылаются на «древних» как на источник такого толкования тьмы как отсутствия, или лишенности света. Если проводить этот взгляд до конца и считать «темнотность» чистым отсутствием, небытием, мы получим нечто вроде платоновского взгляда на материю как небытие, ведь у ас-Сухравардī именно «темнотность» равна субстанциальности, или телесности как таковой, взятой без всех светлых и темных фигур (см. также примеч. 16 и текст оригинала к нему).

<sup>7</sup> Или — в издании Корбена стоит *إ* «или», Х. Зияи в [Шахразури, 1372] и [Suhrawardī, 1999] дает чтение *ي* «и», в [Ширази, 1380] стоит также *إ*. Объяснения разночтений отсутствуют, я перевожу по Корбену.

<sup>8</sup> Обратим внимание на это рассуждение. Если всерьез принять определение субстанции, которое дает ас-Сухравардī, приравнивая субстанцию и тело, то окажется, что субстанция — нечто наличествующее наряду со светом и независимое от света. Ведь субстанция не порождена светом, а вместе с тем представляет собой нечто самостоятельное (обладает онто-

логической независимостью от света) и, более того, способное противодействовать свету (она приглушает свет или вовсе задерживает его: именно поэтому субстанции являются «мрачными»). В таком случае мы неизбежно должны сделать вывод о дуализме Сухравардиевой мысли, поскольку субстанциальность, равная темнотности, окажется самостоятельным началом, противостоящим началу световому.

Однако заимствованный язык фальсафы нельзя принимать за чистую монету, как если бы он и выражал суть собственных взглядов Шейха озарения: этот язык служит скорее завесой, чем-то наподобие «преграды» на пути к ним. Вскоре ас-Сухраварди скажет (см. {111}), что субстанция небытийна; это вполне согласуется с его стремлением осмыслить мир как светоносный, о чем я говорил во вступительной статье к этому переводу.

<sup>9</sup> Этот абзац написан языком, наиболее приближенным к языку фарабиево-авиценновской онтологии возможного. Если принять его всерьез, окажется, что акцидентальный свет — возможный (*мумкин*), но не необходимый (*ваджиб*), т.е. не существующий (*мавджуд*), и что существовать он может только *благодаря* мрачной субстанции, в которой «нуждается» (*ифтақара 'илā*) и которая, следовательно, служит его «причиной» (*'илла*). Однако этот язык нельзя принимать в подлинном значении его терминов. Уже в следующем абзаце все встает на свои места: свет является не следствием (*ма'лӯл*), а причиной. Об этой проблеме см. также примеч. 19.

<sup>10</sup> В изданиях [Sohrawardi, 1952] и [Ширази, 1380] в этом месте добавлено слово «большинство» (*аксар*). Х. Зияи отмечает, что оно фигурирует лишь в «некоторых» (some) рукописях [Suhrawardi, 1999: 181, примеч. 5], указывая на две (см.: [Suhrawardi, 1999: 190, примеч. 7] и [Шахразури, 1372: 287, примеч. 407]) и давая чтение без слова *аксар* «большинство». Без этого слова фраза означает, что *все* темные фигуры (а не *большинство* темных фигур) служат следствием света. Такая трактовка согласуется с общим ходом мысли ас-Сухраварди и имеет текстуальное подтверждение: см. примеч. 15 и имеющиеся там отсылки. Я перевожу по чтению, предложенному Х. Зияи.

<sup>11</sup> Имеется в виду перипатетическое определение тела как обладающего размером (тремя измерениями).

<sup>12</sup> Ас-Сухраварди говорит, что размер как таковой равен субстанциальности, однако никакое реальное тело (преграда) не обладает размером как таковым, но всегда — конкретным (*мутахассис* «обособленным», т.е. именно своим, индивидуальным) размером. В таком случае размер уже — нечто дополнительное к субстанциальности как таковой, т.е. то, что в терминологии Шейха озарения именуется словом «фигура». Это положение согласуется с общим тезисом ас-Сухраварди о нереальности субстанциальных форм и о том, что любое реальное тело — лишь собрание «фигур».

<sup>13</sup> Иными словами, одно тело (преграда), взятое именно как тело, не обладает ничем, что сделало бы его причиной другого тела, превратив то тело в его следствие; в теле как таковом нельзя найти оснований для того, чтобы выстроить взаимную причинность в цепочке тел.

<sup>14</sup> Субстанциальность может иметься как таковая только в уме; в вещах, т.е. реально, она всегда наличествует как множество субстанций, различающихся фигурами. Таким образом, субстанциальность зависит от фигур, поскольку без них не было бы отдельных вещей и нельзя было бы говорить ни о реальных множественных субстанциях, наличествующих в мире, ни о субстанциальности как таковой, служащей понятием ума. Если бы теперь оказалось, что фигуры зависят от субстанции, мы получили бы порочный круг. См. также примеч. 10.

<sup>15</sup> Субстанции нуждаются в фигурах, а фигуры зависят от чего-то другого, нежели субстанция (см. примеч. 14). Этого достаточно, чтобы сделать вывод о том, что свободный свет — единственная причина всего, поскольку ничего другого, кроме света, не остается, а акцидентальный свет не отличается сам по себе от свободного света («явленность акцидентальных светов не проистекает от чего-то дополнительного в отношении их, когда бы в самих себе они были скрытыми: они явлены по своей истинности» {117}; «если представить акцидентальный свет свободным, он окажется явленным в самом себе самому себе» {120}). Так ас-Сухравардī приходит к выводу о том, что свет составляет единственную реальность мира, идя на этот раз не от исходной интуиции, а исследовав мир и его строение в терминах, предложенных фальсафой, и подвергнув это понимание критике.

<sup>16</sup> Ас-Сухравардī напоминает, что общее понятие «субстанция» не имеет никакого коррелята в самих вещах.

<sup>17</sup> Шейх озарения подчеркивает, что субстанциальность как таковая — фикция ума и не наличествует вне его. Вместе с тем он не объявляет иллюзией внешний мир, воспринимаемый чувствами и не являющийся исключительно световым. Он говорит, что воспринимаемые вещи внешнего мира — это всегда именно «фигуры», или «очертания» (т.е. то, что в фальсафе считается акцидентальным), к которым мы примысливаем субстанциальность и формы, причем эти фигуры и очертания — следствия света (см. примеч. 10). Тогда оказывается, что акцидентальность света вовсе не означает, что он зависит от своего вместилища-субстанции; выясняется, что, хотя слабый и потому акцидентальный свет нуждается в некоторой «подпорке», в своем вместилище-преграде, само это вместилище обусловлено не чем иным, как светом. Так ас-Сухравардī возвращается к своей магистральной линии осмысления мира как светоносного.

<sup>18</sup> В классической арабской философии говорили о трех «измерениях» (бу'д, мн. аб'ād): ширина, высота и глубина, — и шести «направлениях»

(*джиха*, мн. *джихāt*): вправо-влево, вверх-вниз, вперед-назад (легко видеть, что направление — это «половинка» измерения, получающаяся при взгляде вдоль соответствующей оси из точки, где располагается наблюдатель). Именно обладание тремя измерениями конституирует тело (см. примеч. 11), поэтому отрицание направлений (и, следовательно, измерений) равно отрицанию телесности.

<sup>19</sup> В этой фразе трижды употреблен предлог *ли-* (все три случая даны в транслитерации), который имеет значение цели; я передаю его здесь русским предлогом «для». *Ли-* имеет также значение причинности и тогда переводится «благодаря», «в силу». И то и другое значение употребимо в философской литературе, причем в контексте фарабиево-авиценновской онтологии возможного второе даже более ожидаемо, чем первое. Что касается данной фразы, то она составлена так, что ничто не мешает, вообще говоря, прочитать ее, имея в виду второе значение *ли-*: «Акцидентальный свет — не свет благодаря себе, ибо существует благодаря другому, а значит, он — свет именно благодаря другому».

Обратим внимание на два положения, которые уже были высказаны ас-Сухравардī: во-первых, акцидентальный свет является «фигурой для другого» {109}, и во-вторых, нуждается в субстанции, поскольку «гнездится» в ней {110}. Выражением «гнездится в...» я перевожу арабское *қā'im би-*, и такой перевод представляется мне совершенно правильным в контексте {110}. Однако предлог *би-*, как и предлог *ли-*, имеет также значение причинности (когда мы переводим его «в силу», «благодаря»), и в философской литературе оно не менее употребимо, чем значение места (т.е. когда *би-* переводится, как здесь, предлогом «в»). Выражения *қāма би-* в разных вариантах: *қā'im би-зāти-хи* «существующий благодаря самому себе», *қā'im би-зайри-хи* «существующий благодаря другому» и т.п. являются терминами фарабиево-авиценновской онтологии возможного, имевшими широкое хождение и за пределами собственно философии. Исходя только из значения терминов и не принимая в расчет общий ход мысли ас-Сухравардī, положение, высказанное в {110}, можно было бы трактовать и так: акцидентальный свет нуждается в субстанции, поскольку существует благодаря ей (а не «гнездится в ней»).

Таким образом, разбираемая фраза, как и высказанное в {110} положение о том, что акцидентальный свет нуждается в субстанции, предоставляет возможность двойного прочтения. Эти прочтения соответствуют двум, принципиально разным трактовкам (Сухравардиевой и фальсафной) этих кажущихся простыми положений и формул. Конечно, эта двусмысленность существует только в оригинале и не может не потеряться в переводе, вот почему необходим этот пространственный комментарий.

Отношение ас-Сухравардī к перипатетизму (*машиш'ийа*) вряд ли можно считать однозначным. С одной стороны, как сам он говорит в {3}, до



«Мудрости озарения» и даже одновременно с ее написанием он «сочинил другие [книги] на манер перипатетиков, подытожив их положения». Если бы до нас дошли только эти произведения ас-Сухравардī, мы могли бы с полным основанием считать его последователем фальсафы. С другой стороны, «Мудрость озарения» заполнена критикой в адрес перипатетиков, причем это касается как отрицания основополагающих положений аристотелевской философии (неприятие гилеморфизма, отрицание понятия материи, формы, категории бытия и т.д.), так и частных.

Из этой сокрушающей критики исключен Ибн Сīнā, к которому ас-Сухравардī питает величайший пиетет и на словах, и на деле (в его тексте много скрытых авиценновских цитат, он перенимает положение о *ḫads* «интуиции» и т.д.). Если бы мы судили об истории арабской философии только по тексту «Мудрости озарения», мы бы решили, что Ибн Сīнā не относится к последователям фальсафы. Это, конечно, было бы ошибкой постольку, поскольку, как известно, Авиценна сочинил книгу «на манер перипатетиков» куда больше, чем сам ас-Сухравардī. Но вместе с тем авиценновская онтология возможного (ранее разрабатывавшаяся ал-Фārābī) и его положение об интуитивном познании, конечно же, выделяют Ибн Сīну из числа «ортодоксальных» перипатетиков, поскольку эти учения являются самостоятельными и не основываются на аристотелизме. Интересно, что ас-Сухравардī не может заимствовать авиценновскую онтологию возможного, поскольку считает категорию «существование» фикцией ума; и тем не менее соответствующая терминология им используется, а само учение присутствует как фон рассуждений.

Я думаю, что именно этим объясняется возможность второго, фальсафного прочтения данной фразы (как и некоторых других): Шейх озарения использует терминологию, которую разрабатывали ал-Фārābī и Ибн Сīнā, употребляет те же обороты, однако смысл, который он вкладывает в них, противоположен этому фальсафному прочтению. Для ас-Сухравардī «свет для другого» — прежде всего свет, и он не может оказаться «светом *благодаря* другому», если это «другое» — «мрачная субстанция». Об этом см. также примеч. 9 и 15.

У аш-Шахразūrī и Қутб ад-Дīна аш-Шīрāzī, комментирующих ас-Сухравардī, соответствующие отрывки текста можно прочитать и так и эдак, поскольку их рассуждения с не меньшей виртуозностью, чем у самого Шейха озарения, составлены двузачно, причем создается впечатление, что комментаторы никак не пытаются эту двузачность преодолеть, если не сохраняют ее намеренно.

Интересно, что Х. Зияи, судя по предлагаемому им переводу (Accidental light is not light **in** itself, since its existence is **in** another. Thus, it can only be light **due** to another — (выделено мной. — А.С.) [Suhrawardi, 1999: 79]), не видит различия между этими двумя прочтениями (тем более вряд ли осо-

знает их противоположность), поскольку смешивает их: в первых двух случаях он переводит *ли-* как *in* «в», а в последнем — как *due* «благодаря», — никак не комментируя эту фразу.

<sup>20</sup> В силу двузначности предлога *би-* этот термин, вообще говоря, можно перевести и как «стоящий (=существующий) *благодаря* своей самости», и как «стоящий (=существующий) *в* своей самости» (об этой двузначности см. примеч. 19). Предлагаемый перевод имеет два преимущества: он органично совмещает в русском ту двузначность, что столь же органична в арабском (другой подобный пример перевода см. в примеч. 27); он избегает термина «существование» (неоднократно говорилось, что ас-Сухравардī не признает его оправданность) и естественно использует идею стояния, наиболее адекватную смыслу арабского термина.

<sup>21</sup> Қутб ад-Дйн аш-Шйрāзй указывает, что в имеющихся хождение рукописях в этом месте стоит *'анāниййа*, однако в рукописи, скопированной с той, что была авторизована Шейхом озарения, указано *'анā'иййа* [Ширази, 1380: 283].

<sup>22</sup> Ключ к пониманию всего данного абзаца — правильно расставленные кавычки у местоимения *хува* «он(о)»; поскольку в оригинале знаки препинания отсутствуют, это создает трудность толкования ввиду многозначности *хува*, выступающего и в роли связки, и в роли местоимения. В этом толковании я опираюсь на разъяснения Қутб ад-Дйна аш-Шйрāзй (см.: [Ширази, 1380: 283]).

Суть дела заключается в противопоставлении первого и третьего лица, «я» и «он(о)». Яйность — это «я», первое лицо, тогда как о своем подобии «я» с необходимостью скажет «оно», поскольку подобие «я» не включено в яйность. «Я» и «оно» не могут быть одним и тем же, даже если мы утверждаем, что одно — подобие другого. Такое различие «я» и «оно» и построенное на нем заключение имеют смысл только при обсуждении самосознания яйности, поскольку в случае осознания других вещей и сами постигаемые вещи, и их подобия — равно третье лицо (*хува* «оно») в отношении яйности, и здесь тезис о постижении через подобие не опровергается данным рассуждением.

<sup>23</sup> *Его самого* — в оригинале *ли-нафси-хи*, букв. «его души». В предыдущем абзаце речь шла о *зāt* «самости» и *'анā'иййа* «яйности». Эти три термина ас-Сухравардī употребляет здесь как синонимы.

<sup>24</sup> *Всегда с тобой* — этим оборотом передаю арабское *лā тағйбу* 'ан букв. «ты не отсутствуешь в отношении...». Обратим внимание, что ас-Сухравардī говорит о самосознании и об осознании факта самосознания как неотъемлемых от человека.

<sup>25</sup> Здесь речь идет не о постижении вообще, а о само-постижении: ас-Сухравардī еще раз подчеркивает, что самосознание и осознание факта

самосознания неразрывны. Если бы в постижении самости участвовали перечисленные органы, то сам этот факт не был бы скрыт от нашей самости: постигая саму себя, самость тем самым знает, что именно она и постигает себя, а значит, знает себя постигающую. Это самообращение самопостижения служит необходимым следствием чистоты самопостижения: если самость постигает себя только собой и ничем иным, сама от себя она никогда не скрыта.

<sup>26</sup> Этот термин фактически синонимичен термину *қā'im би-зāти-хи* (см. примеч. 20): независимое — это то, что состоялось само по себе. Субстанциальность как чистое совершенство не может состояться сама по себе, поскольку нуждается в фигурах, будучи сама небытийной (см. примеч. 17 и {111}); отсутствие нужды в субъекте и вместилище — отрицательные характеристики, сами по себе не конституирующие вещь.

<sup>27</sup> Здесь та же двусмысленность предлога *ли-*, что обсуждалась выше (см. примеч. 19). *Мудрик ли-зāти-хи* можно прочесть в смысле «постигающий свою самость», а можно — «постигающий благодаря своей самости». Оба прочтения слиты в этой формуле, причем слиты, думаю, намеренно, поскольку в данном случае оба верны: самость постигает именно себя и именно благодаря себе и ничему иному. Исходя из этого, даю русский перевод «самопостигающий», который также совмещает эти два смысла: постижение благодаря самому себе и постижение себя.

<sup>28</sup> Иначе говоря, любой, кто наделен способностью самопостижения, является самим собой благодаря своей самости (яйности) и только благодаря ей. Шейх озарения принимает как данность наличие разных самостей, разных «я», никак не обосновывая их множественность. Между тем в этой множественности следовало бы видеть загадку, поскольку способность постижения есть не что иное, как свет, а абсолютная простота света не предполагает его умножение.

<sup>29</sup> *Как бы это ни расценивать: это* — то есть предполагаемую оппонентами-перипатетиками и опровергнутую ас-Сухравардī стратегию постижения, будь то через подобие (нечто «дополнительное» к самости) или через что-то еще, что может быть названо атрибутом (*сифа*) самости (знание, оказывающее в душе человека, но не тождественное самой душе, и т.п.). Все эти стратегии чувственного или рационального познания составляют альтернативу интуиции, поскольку, с точки зрения защитников этих стратегий, способность постижения не тождественна всей самости, как не тождествен ей и результат познавательной деятельности. В противоположность этому, при интуитивном постижении «я» (т.е. самости) все эти аспекты не просто тождественны, они суть одно и не могут быть отличены друг от друга даже в понятии. Ас-Сухравардī вслед за Ибн Сīной показывает, что интуиция составляет автономную, особую и независимую от других способностей постижения, которая одинакова для всех людей.

<sup>30</sup> Иначе говоря, «я», явленное самому себе, никак не специфицировано, не отличено от «я», для которого оно явлено: это строго и полностью одно и то же. Такое понимание яйности хорошо согласуется с пониманием «я» как чистого света, который и есть чистая явленность.

<sup>31</sup> Иначе говоря, постижение всех других вещей — нечто дополнительное в отношении самости, в отличие от постижения ею самой себя. Далее, самость может постигать или не постигать другие вещи («подготовленность» акцидентальна, говорит ас-Сухравардī), в отличие от постижения самой себя, которое неотъемлемо от самости: саму себя самость не может не постигать.

Постижение есть не что иное, как явленность, а явленность и есть свет. Понятно, что световая самость, просто в силу того, что она — свет, всегда явлена. Но для того, чтобы осуществилось постижение другой вещи, должна возникнуть световая сопряженность, свет самости должен как-то соединиться с постигаемой вещью, которая как таковая, т.е. именно как вещь, также является светом, поскольку все, что не-свет — небытийно. Такая сопряженность называется *ишрāқ* «озарение». Она всегда имеется между Светом светов и всеми прочими светами: все светы озарены Светом светов, что означает, что они всегда явлены ему (или, иначе, что Свет светов знает их). Однако для световой самости человека установление такой сопряженности (озарения) требует особых усилий, оно не дано изначально, поэтому ас-Сухравардī говорит об акцидентальности постижения всех прочих вещей.

<sup>32</sup> Термин *'инниййа* был предложен в ходе перевода греческих философских текстов на арабский как один из вариантов передачи термина *ousia* и сохранил многозначность последнего. Я использую для перевода *'инниййа* слово «сущность», которое не задействовано в передаче целого куста терминов, выражающих тот или иной тип схватывания вещи (*зāт* «самость», *хақīқа* «истинность», *мāхиййа* «чтойность», *нафс* «душа», «сама [вещь]», *кунх* «суть», *фардиййа* «индивидуальность» и др.). В данном случае ас-Сухравардī хочет сказать, что, если самость — это некая сущность, для которой самопостижение служит ее действием, то сама она уже имеется до постижения, а значит сама она как таковая не постигнута, т.е. неизвестна, что противоречит предположению о том, что она постигает себя. Иначе говоря, самость не может быть сущностью, которая действует, поскольку это ведет к логической нелепости в силу того, что свойство, конституирующее вещь-субстанцию (самопостижение), оказывается действием этой вещи, а значит, логически отделимо от вещи, так что вещь оказывается лишеной свойства, которое ее конституирует. Самость может быть только светом (свет — не субстанциальная сущность), и только так, согласно Шейху озарения, можно объяснить факт самосознания.

<sup>33</sup> *Предписание* — в оригинале *ḍābit* букв. «нечто упорядочивающее». Ас-Сухравардī не может дать *ta'rif* «определение» или *rasm* «описание», поскольку те должны отвечать правилам аристотелевской логики (быть соответственно родо-видовым или построенным через род и собственные признаки), тогда как такие высказывания о вещах, с точки зрения Шейха озарения, сомнительны в принципе (общие понятия — фикция, субстанциальных форм нет) и невозможны в отношении света, для которого нет ни рода, ни видового отличия, ни каких-либо признаков. Поэтому приводимое высказывание «схватывает» свет, давая понять, как может быть кратко выражена основополагающая интуиция света как чистой явленности. Принятый перевод для *ḍābit* — «правило» (Х. Зияи передает *ḍābit* словом *rule*), но здесь это слово явно не подходит.

<sup>34</sup> Эта формула суммирует положения, высказанные и подкрепленные доказательствами выше: см. {110} и примеч. 9, а также примеч. 15.

<sup>35</sup> Ас-Сухравардī вновь возвращается к тезису о том, что свет нельзя понимать как субстанциальную вещь, и подтверждает, что свет — чистая явленность; ниже он будет подробно опровергать само основание понимания вещей как субстанциальных, показывая его самопротиворечивость. Это необходимо Шейху озарения постольку, поскольку он стремится выстроить понимание мира как упорядоченности светоносных вещей.

<sup>36</sup> Когда мы говорим о чем-то «вещь» и, далее, определяем эту вещь (указываем ее чтойность), мы выстраиваем некоторые конструкции в уме, которые не имеют никакого коррелята вовне. Подробное обоснование этого — в первой части «Мудрости озарения», а также в нижеследующем {119}.

<sup>37</sup> В [Sohrwardi, 1952], [Шахразури, 1372] и [Suhrawardi, 1999] — هذا اجرى الطرائق في اثبات المطلوب, [Ширази, 1380] — احدى الطرائق, причём Қутб ад-Дйн аш-Шйрāзй указывает на встречающийся «в одной рукописи» вариант هذا آخر الطريق; такое выражение имеется в собственном в тексте (не в приводимом тексте «Мудрости озарения») комментария аш-Шахразурй [Шахразури, 1372: 301]. Первые два чтения близки по смыслу; перевожу по [Sohrwardi, 1952]. Суть в том, что {118} служит кратким суммарным изложением уже высказанных аргументов.

<sup>38</sup> *Неким бытием* — следует читать *неким суцим*, поскольку термин *вуджӯд* «бытие», «существование» в арабских философских текстах нередко замещает *мавджӯд* «сущее». В следующей фразе мы уже имеем *мавджӯд* «сущее».

<sup>39</sup> *Необходимо существующий* — ас-Сухравардī употребляет сокращенный вариант термина, которым в онтологии фальсафы, доведенной до своего полного развития Ибн Сйной, обозначалось Первоначало (Бог): *вāджиб ал-вуджӯд ли-зāти-хи* «необходимо существующее благодаря самому себе». Все остальные вещи, взятые в аспекте существования, именовались *вāджиб ал-вуджӯд ли-зайри-хи* «необходимо существующее благо-

даря другому». «Необходимость» (*вуджуб*) здесь равна «существованию» (*вуджуд*), так что можно было бы сказать, что все, что существует, необходимо, и наоборот: все дело в том, что вызывает эту необходимость, сама вещь (что верно только для Первоначала) или нечто иное (причина вещи, что верно для всех прочих вещей).

<sup>40</sup> Ас-Сухравардӣ имеет в виду формулу, заявленную в последнем предложении {113}.

Sohrawardi, 1952. — *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi* [par] Henry Corbin. Prolégomènes en français et éd. critique. Téhéran, Institut franco-iranien, 1952. Vol. <1>.

Suhrawardi, 1999. — *Suhrawardī. The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishrāq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge & Hossein Ziai*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999.

Ибн Манзур. — *Ибн Манзур*. Лисāн ал-‘араб (Язык арабов). Т.1–15. Бейрут: Дар сādир, [б. г.].

Ширази, 1380. — *Ширāзӣ, Қутб ад-Дин*. Шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ Сухравардӣ (Комментарий к «Мудрости озарения» ас-Сухравардӣ) / Ред. ‘Абдаллāх Нурāнӣ и Махдӣ Муҳаққиқ. Тегеран: Му’ассаса-и мутāла‘āt-и исламӣ, 1380.

Шахразури, 1372. — *Шахразӯри*. Шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ (Комментарий к «Мудрости озарения») / Ред. Х. Зияи. Тегеран: Му’ассаса-и мутāла‘āt ва таҳқӣқāt-и фархангӣ, 1372.

**Реза Акбарийан**

(Университет Имама Джа'фара ас-Садика, Иран)

**«ПЕРВООСНОВНОСТЬ<sup>1</sup> СВЕТА» СУХРАВАРДИ  
И «ПЕРВООСНОВНОСТЬ БЫТИЯ» МУЛЛЫ САДРЫ:  
ОТ «СУЩЕГО» К «ОБЪЕКТИВНЫМ СВЕТОВЫМ  
ИСТИНАМ»<sup>2</sup>**

В исламской мысли существуют три крупные философские школы, каждая из которых имеет свои основные принципы и фундаментальные положения. Это школы Ибн Сины, Сухраварди и Муллы Садры. Основным предметом философской рефлексии Ибн Сины является бытие. Его онтология зиждется на метафизическом различии чтойности и бытия. Значение этого положения для Ибн Сины так велико, что он строит значительную часть своего метафизического и космологического дискурса на его основе.

Воззрения Сухраварди и Муллы Садры на действительность отличаются от воззрений Ибн Сины. Шейх озарения делает основой своей метафизики проблему света и тьмы. По его мнению, единственное, что может быть названо истиной и что не нуждается в определении, в силу своей совершенной очевидности, есть свет. Он имеет здесь в виду истину света, а не его понятие. Различение истины света и понятия света крайне существенно, так как без этого никак нельзя правильно понять суть философии озарения Сухраварди. Несомненно, что правильное понимание философии озарения непосредственно зависит от познания истины света, ее места [в этой философии] и ее разновидностей<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Первоосновность — *aṣālat*; можно перевести также как «подлинность», «чистопородность» (примеч. пер.).

<sup>2</sup> Настоящая публикация представляет собой перевод первой части обширной статьи проф. Р. Акбарийана «Аṣāлат-и нӯр дар Сухравардӣ ва аṣāлат-и вуджӯд дар Муллā Садрā», опубликованной в сборнике Маджму'а-йи мақалāt-и нахустин кунгура-йи байн ал-милалӣ Шихāб ад-Дин Сухравардӣ (Шайх-и ишрāқ) (Занджāн, 2001: Интишārāt-и дāнишгāх-и Занджāн. Т. 1, с. 1–41) (примеч. пер.).

<sup>3</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres philosophiques et mystiques. Textes édités avec prolégomènes en français par Henry Corbin. Réédition anastatique. T. II, Téhéran–Paris: Académie Impériale Iranienne de Philosophie et Dépositaire Librairie Adrien Maisonneuve. 1976, c. 117.*

Свет нельзя рассматривать как простой синоним бытия, каким его считают некоторые<sup>4</sup> [в силу нескольких причин]. Во-первых, потому, что наука о светах (*'илм ал-анвар'*)<sup>5</sup> рассматривает [многие] свету, а не [один] свет, тогда как философия Муллы Садр, которую поистине можно назвать «философией бытия», имеет дело с истиной бытия [а не бытий]. Сходство Муллы Садр и Сухраварди в том, что оба ставят в центре своего философского дискурса объективную истину (=реальность) (*хақиқат-и айнийя*), а не понятие света или понятие бытия. Различие же их в том, что Сухраварди, исходя из [положения] о первоосновности света (или, точнее, первоосновности светов), ставит в центр своего философского дискурса «световые истины» (или, согласно используемому им самим в «Философии озарения» термину, «божественные свету») <sup>6</sup>, тогда как Мулла Садр, исходя из [положения] о первоосновности бытия, сосредоточивается на рассмотрении истины бытия<sup>7</sup>.

Во-вторых, потому, что, с точки зрения Садр, бытие является единой истиной, в которой, однако, можно выделить разные ступени интенсивности, но [выделить] таким образом, что ее единство не отрицает множественности ее ступеней, а множественность ее ступеней не нарушает ее единства, тогда как свет в философии озарения представляет собой множество световых истин, отличающихся друг от друга с точки зрения их интенсивности.

В-третьих, потому, что Сухраварди однозначно отрицает возможность наличия у бытия какого бы то ни было референта (*миқдāқ*) вне ума. С его точки зрения, чтойность и бытие отнюдь не являются двумя разными внешними аспектами, один из которых — отвлеченный (*и'тибāри*), а другой — первоосновной (или: подлинный. — Я.Э.<sup>8</sup>) (*ақил*), тогда как спор о первоосновности бытия и относительности чтойности в философии Муллы Садр является следствием метафизического различия чтойности и бытия.

Ответы Муллы Садр и Сухраварди на основной вопрос философии, что такое бытие, отличаются от ответа Ибн Сины, ответ которого, в свою очередь, отличается от ответа Аристотеля<sup>9</sup>. Ибн Сина считает «первой фи-

<sup>4</sup> Кажется, именно так считал покойный Сейид Мухаммед Казим 'Ассар (ум. в 1976 г.) (см.: *Nasr S.H. Three Muslim Sages*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1964, с. 184, п. 27).

<sup>5</sup> В своем предисловии к «Философии озарения» Сухраварди использует именно этот термин (см.: *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*. Т. II. Р. 10 (§ 4)).

<sup>6</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, т. II, с. 106.

<sup>7</sup> *Садр ад-Дин аш-Ширāзи (Муллā Садрā)*. Аш-Шавāхид ар-рубубийя. Ред. С. Дж. Аштийāни. Техрāн: Марказ-и нашр-и дāнишгāхи. 1360 г.х., с. 16–17.

<sup>8</sup> Т.е. имеет референт вонне (*примеч. пер.*).

<sup>9</sup> См.: *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, т. II. С. 117. Ср.: *ас-Садрā*. Шавāхид, с. 16–17; *Ибн Сина*. Аш-Шифā': ал-Илахийāt. Қум: Мактабат ал-Мар'ашй, 1404 г.х., с. 14–15; *Аристотель*. Метафизика. 1028b.



лософией» науку о бытии и делит бытие на необходимое и возможное<sup>10</sup>. Согласно его мнению, предметом первой философии является сущее постольку, поскольку оно сущее, без какого-либо ограничения, природного или математического<sup>11</sup>.

Садра и Сухраварди также определяют «первую философию» как науку о бытии, а ее предмет — как «сущее, постольку, поскольку оно сущее». По их мнению, сущее, которое представляет собой не что иное, как внешнюю действительность, и является предметом «первой философии». Разумеется, потом, после утверждения положения первоосновности бытия в философии Садры или первоосновности света в философии Сухраварди, можно будет представить в качестве основного предмета философии соответственно бытие или свет (точнее, свет), ибо тогда будет установлено, что внешняя действительность, которую принято именовать «сущим», есть не что иное, как «истина бытия» или «световые истины». Однако до утверждения этих двух положений нельзя провозглашать бытие или свет предметом философии. Воззрения Сухраварди и Муллы Садры на действительность отличаются от воззрений Ибн Сины. Воззрение последнего на сей счет зиждется на положении о различии чтойности и бытия. Рассматривая бытие в качестве метафизического элемента, отличного от чтойности, и деля сущее на необходимое и возможное, он одновременно вводит понятие сущего как нечто указывающее (*мушйр*) на само сущее, поскольку бытие как таковое, без учета [какого-либо] другого аспекта, нельзя разделить на необходимое и возможное. По его мнению, то, что можно разделить на необходимое и возможное, есть понятие бытия, в аспекте его указывания на сущее, которое может обладать или не обладать чтойностью. В этом смысле мы можем утверждать, что Ибн Сина остается в пространстве аристотелевской метафизики, непосредственным предметом исследования которой является сущее, тогда как бытие рассматривается ею лишь опосредованно и как нечто вторичное<sup>12</sup>. «Сущее» есть понятие, указывающее на действительность в целом и упроченное в точке, противоположенной небытию, и, так сказать, являющееся его противоположностью (*нақид*). Оно охватывает все, от первого не движущегося двигателя (согласно терминологии Аристотеля) и бытийно необходимого по своей самости (согласно терминологии Ибн Сины) до отделенных [от материи] и материальных истин, и также от субстанций до акциденций и от самостей до их состояний. Когда внешняя дей-

---

<sup>10</sup> Аристотель также считает метафизику наукой о бытии, однако [при этом] он считает бытие субстанцией. По мнению Аристотеля, [термин] «сущее» указывает на аспект бытия, который соответствует индивидууму и, в качестве метафизического элемента, является основой философского анализа.

<sup>11</sup> *Ибн Сйнā*. Аш-Шифā': ал-Илахиййāt, с. 13.

<sup>12</sup> *Izutsu T.* The Fundamental Structure of Sabzawārī's Metaphysics // *Hājj Mullā Hādī Sabzawārī*. Sharḥ Ghurar al-farā'id aw Sharḥ Manzūma ḥikma. Qismat-i umūr-i 'amma wa jawhar wa 'arḍ. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Anjuman-i Āthār wa Mafākhir-i Farhangī, 1384/ 2005, с. 23.

ствительность отражается в уме в виде посылки (*қадиийа*), то понятие сущего выполняет в ней роль предиката.

В качестве общего понятия, указывающего на действительность целиком, понятие сущего, разумеется, используется не только в философии Ибн Сины или Аристотеля.

Всякая философия рассматривает действительность. Философов отличает друг от друга мнение о том, что именно является сущим вовне. Аристотель полагает, что вся действительность целиком подпадает под категории субстанции и акциденции, [при этом] считая, что все, что является внешней действительностью, представляет собой обладающую бытием чтойность (*мāхиййат-и мавджӯда*). Ибн Сина же делит действительность на необходимую и возможную, не признавая, что она целиком подпадает под определение обладающей бытием чтойности. По его мнению, возможно представить вовне одно сущее, которое является чистым бытием и лишено чтойности, и другое, которое составлено из бытия и чтойности. Определяя [бытийно] необходимое, он говорит: поистине, его чтойность есть его чтойность (*анниййа*), тогда как возможное он определяет как чету, составленную из чтойности и бытия. Поэтому говорится, что Ибн Сина использует понятие «сущее», которое указывает на основу действительности и может быть либо чтойностным (*мāхувӣ*) либо не чтойностным.

По общему мнению всех философов, предметом философии является основа действительности (*асл-и вāке 'иййат*). Однако философы расходятся в своем понимании того, что представляет собой эта действительность. Приступая к исследованию ее, философ либо полагает референтом сущего само бытие, рассматривая чтойности как абстрагированные пределы его уровней (как это делает Мулла Садра), либо принимает за такового референта получаемые (=постигаемые) вовне чтойности, которые [в свою очередь] представляют собой не что иное, как сильные и слабые (более или менее интенсивные) истины света (как это делает Сухраварди), либо же утверждает, что действительность имеет два вида бытия — возможное, которое является зависимым бытием, и необходимое, которое наделяет бытием возможное (как это делает Ибн Сина), либо же, наконец, рассматривает действительность как совокупность отдельных чтойностей (как это делает Аристотель).

Из вышесказанного следует, что ключевую роль в онтологии Аристотеля и Ибн Сины играет термин «сущее», а не термины «бытие» или «свет». Согласно умственному анализу (*таҳлил 'ақлӣ*)<sup>13</sup>, сущее есть актуально обладающая бытием, или истинно осуществленная, чтойность<sup>14</sup>. Переход от

<sup>13</sup> Т.е. философскому определению (*примеч. пер.*).

<sup>14</sup> Мы здесь имеем в виду чтойность в ее наиболее широком смысле, а именно то, посредством чего вещь есть то, что она есть (=тождественна самой себе) (*мā бихи аш-шай' хува хува*). В этом наиболее общем смысле чтойностью обладает как объективная истина

сущего к свету является особенностью ишракинской тенденции Сухраварди. Кладя в основу своей философии озарения принцип первоосновности света — или, точнее, первоосновности светов — и, тем самым, превращая разговор о понятиях, свойственный традиционной [школьной] философии, в разговор об объективной действительности, он постоянно подчеркивает необходимость различения [понятия] сущего, принадлежащего к числу умственных абстракций<sup>15</sup> и получаемого путем использования силлогизма и применения умственных усилий, и объективных и данных вовне световых истин (явленных как себе самим, так и другому и постигаемых знанием присутствия).

Строя свою метафизику на основе того, что явлено [вовне], а не на основе [некой совокупности] понятий — таких как «вещь», «сущее» или «необходимость», — Сухраварди рассматривает структуру истины таким образом, что непосредственным объектом нашего познания становится сама действительность<sup>16</sup>. Он не начинает изложение своей философии анализом структуры системы понятий, используемых нами для описания действительности, как, по его мнению, поступают Ибн Сина и его последователи. Данный подход лежит в основе особых метафизических и эпистемологических воззрений Сухраварди.

Такая постановка философских проблем свойственна, разумеется, не только Сухраварди. Мулла Садр, положивший в основу своей метафизики положение о первоосновности бытия и, следуя ему, обратившийся от рассмотрения понятий (которым занималась прежняя философия) к рассмотрению бытия, делает это положение стержнем своего философского дискурса. При этом, переходя от рассмотрения сущего к рассмотрению бытия, Садр не делает сочетание бытия со чтойностью причиной нужды возможного и его отличия от необходимого. Вместо чтойностной возможности он рассматривает бытийную возможность; вместо различия между референтами понятий «необходимое» и «возможное», каждый из которых принято называть «сущим», анализирует различие между ступенями истины бытия<sup>17</sup>. Считая недостаточным различение чтойности и бытия и разделение сущего на необходимое и возможное для разъяснения устройства мира бытия, он делает положение о предшествовании бытия чтойности основой своего «доказательства правдивых» (*бурхāн ас-сиддйқин*) и, таким образом,

---

(=реальность), так и божественная самость. Именно эта чтойность имеется в виду, когда говорят: «Чтойность Истинного есть Его то-ность».

<sup>15</sup> Т.е. так называемых «вторичных умопостигаемых» (*ма'қулāt сāниййā*) (примеч. пер.).

<sup>16</sup> См.: *Sohravardi Sh. Y. Őuvres*, t. II, 64, с. 106.

<sup>17</sup> Понятие сущего в философии Ибн Сины включает в себя как необходимое, так и возможное, тогда как в трансцендентной философии Муллы Садры истина бытия включает в себя лишь разные ступени бытия, от высших до низших. См.: *ас-Садрā*. Аш-Шавāхид, с. 16–17.

ставит доказательство Ибн Сины в контекст своей концепции первоосновности бытия, тем самым освобождая себя от необходимости делить сущее на необходимое и возможное, вытекающей из положения о первенстве чтойности. Важность различения сущего и бытия можно в полной мере оценить, лишь рассмотрев место этого положения в трансцендентной философии Муллы Садры. Непосредственное обращение к бытию, то есть к действию бытия, является отличительным признаком философской рефлексии Садры и его школы. Переворот, осуществленный Садрой в области метафизики, стал возможным именно благодаря этому различению.

Переход Сухраварди с [позиций] обычной [школьной] философии<sup>18</sup> на [позиции] философии озарения был обусловлен как его ишрамитскими воззрениями, так и его расхождением с воззрениями Ибн Сины и аль-Фараби. Философия озарения — или, согласно определению самого Сухраварди, наука о светах — зиждется, в первую очередь, на вкушении (*завк*)<sup>19</sup> и совлечении завесы (*каушф*)<sup>20</sup>. По его мнению, послышки, основанные на вкушении и совлечении завесы, являются интуитивными послылками (*қадъй̄-и видждāни*). Независимо от [наличия или отсутствия] логических доказательств, эти послышки находят подтверждение в опыте прежних философов, совершавших схожее мистическое странствие и исповедовавших схожие воззрения<sup>21</sup>.

Относительно ряда частных вопросов Сухраварди признает методы и положения перипатетиков состоятельными<sup>22</sup>, однако, когда дело касается основополагающих принципов и философского странствия как такового, то он выбирает свой особый путь. Таким образом, некоторые из исследуемых в перипатетической философии проблем могут рассматриваться в качестве предварительных посылок науки о светах. Эти предварительные послышки включают в себя как проблемы, которыми занимались перипатетики (как, например, невозможность бесконечного ряда), так и проблемы, посредством разбора которых Сухраварди поправляет воззрения перипатетиков, исходя из основных положений своей философии озарения (как, скажем, то, что он говорит, разбирая умственные (=отвлеченные) способы рассмотрения, в контексте отрицания авиценновского различения чтойности и бытия и аристотелевского различения материи и формы).

Во всех своих работах Сухраварди отождествляет истину с непосредственно познаваемыми нами объективными истинами, а не с так называемыми

<sup>18</sup> Очевидно, автор имеет в виду перипатетизм, в том виде, в каком он представлен в «Исцелении» Ибн Сины и некоторых общих компиляциях (*примеч. пер.*).

<sup>19</sup> Т.е. интуиции ума (*примеч. пер.*).

<sup>20</sup> Т.е. внезапное узрение истинного положения дел (*примеч. пер.*).

<sup>21</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. II, с. 10.

<sup>22</sup> Там же, с. 13.

ми умственными аспектами рассмотрения<sup>23</sup> (*u'tibārāt-u 'aqlī*) (как то: бытием, единством, формой, материей и т.п.). Ввиду этого, он обращается к рассмотрению так называемых интуитивных посылок, свидетельствующих о его личном опыте озарения. Эти зиждущиеся на личном опыте озарения послышки на самом деле ближе к [философии] Аристотеля, чем к мысли Ибн Сины, хотя мнение Сухраварди относительно того, что возможно познать без посредника, расходится с мнением последнего, ибо Аристотель признает лишь чувственный опыт.

Вместе с этим, с точки зрения Сухраварди, одного лишь свидетельства недостаточно для философии озарения — она нуждается и в рациональной основе. Можно сказать, лейтмотивом этой философии является положение о том, что мистик, лишенный способности умственного анализа, является несовершенным мистиком, так же как философ, лишенный мистического опыта, является несовершенным философом<sup>24</sup>. В «Философии озарения» Сухраварди выдвигает принцип фундаментальной взаимной связи между мистическим опытом и логическим доказательством в качестве ключевого принципа своего философствования<sup>25</sup>. Поэтому всякий раз, когда он говорит о своем собственном мистическом опыте или обращается к мистическому опыту других мистиков и философов, Шейх озарения подтверждает положения и принципы своей философии при помощи рациональных доказательств.

В действительности, поскольку доказательства Сухраварди являются несомненными доказательствами, интуитивный и чувственный опыт играет в них непрямую роль. Согласие интуитивного ощущения и мистического откровения и свидетельствования с заключениями доказательства могут только подтвердить вероятность правильности этого доказательства; последнее слово в философии, однако, остается за твердым рациональным доказательством. Следовательно, посредством опыта можно установить ложность некоторой идеи или воззрения, но нельзя положительно установить их истинность.

В своей «Философии озарения» Сухраварди пользуется описанным выше методом<sup>26</sup>. Эта книга никоим образом не является мистическим трудом или отчетом о мистических опытах автора — напротив, она представляет собой философское сочинение, в котором суждения выносятся при помощи

---

<sup>23</sup> Собственно, получаемыми в результате такого рассмотрения отвлеченными понятиями (*примеч. пер.*).

<sup>24</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. II, с. 12–13.

<sup>25</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. I, с. 361.

<sup>26</sup> В своем предисловии к «Философии озарения» Сухраварди говорит: «Эта наша книга предназначена для ищущих обожествления и [дискурсивного] рассмотрения, но не для [тех] дискурсивно рассматривающих, которые не обожествились или не стремятся к обожествлению. И мы согласны разбирать эту книгу и ее тайны только с обожествившимся знатоком или ищущим обожествления» (там же, т. II, с. 13).

рациональных доказательств, основанных на первичных необходимо истинных посылах. В рамках своей попытки заменить перипатетическую философию философией озарения, прежде чем разъяснить сущность истины света и ее части и разновидности, Сухраварди в третьем разделе третьей главы первой части «Философии озарения» (озаглавленном «О некоторых суждениях относительно тонкостей философии озарения») <sup>27</sup> дает развернутую критику перипатетизма. Этот раздел на деле представляет собой критику философии Ибн Сины и аль-Фараби и перечень некоторых наиболее существенных ложных воззрений его предшественников, вместе с подробными доказательствами их ложности. Сухраварди в этом разделе разрушает некоторые ключевые положения философии Ибн Сины и аль-Фараби, чтобы, таким образом, получить возможность заложить твердое основание для своей науки о светах. Например, он показывает, что перипатетическое понимание философского определения по сути делает знание невозможным. Его целью при этом является заложение основания для своей теории о знании присутствия. Он также подробно излагает свои придиричivé замечания касательно разработанной Ибн Синой и аль-Фараби системы аспектов умственного рассмотрения, утверждая, что такие понятия, как чистое бытие, чистая чéйтность, вещьность, истина, самость, единство, возможность, субстанциальность, являются лишь аспектами умственного (=отвлеченного) рассмотрения, лишенными какой-либо реальности [вовне], если их рассматривать отдельно от самой вещи. Разумеется, что существуют частные цвета, единичные частные вещи и индивидуированные сущие, однако целокупный цвет, целокупное единство, целокупное бытие являются лишь аспектами умственного рассмотрения и отвлеченными понятиями <sup>28</sup>. Это воззрение, в свою очередь, зиждется на мистическом подходе, которому свойственна первичная обращенность к действительности и который связан с вопросом о различии приобретаемого знания (*'илм-и хусули*) и знания присутствия (*'илм-и худури*).

Важным вкладом Сухраварди в разработку проблемы универсалий (*умур-и 'амма*) и, шире, в исламскую философскую мысль вообще стал осуществленный им подробный разбор воззрения Ибн Сины о добавленности бытия к чéйтности как в уме, так и вовне: как показал Шейх озарения, Авиценна полагал, что структура мысли соответствует структуре действительности и что, следовательно, бытие и чéйтность представляют собой два аспекта, различающиеся друг от друга как в уме, так и вовне.

Сухраварди не допускает истинность такого соответствия даже гипотетически. Его отрицание внешней реальности бытия и полагание последнего чистой абстракцией, кстати, тоже зиждется на [положении о] различии

<sup>27</sup> Там же, с. 61.

<sup>28</sup> Там же, с. 64.

[чтойности и бытия]. После Сухраварди все мусульманские философы учитывали это различие, так что никого из них нельзя назвать последователем воззрения Ибн Сины о добавленности бытия к чтойности как в уме, так и вовне. Даже Мулла Садра и его последователи, говорящие о первоосновности бытия, признают истинность доказательства Сухраварди применительно к их учению.

Таким образом, в некотором аспекте философия озарения согласуется со школой первоосновности бытия, ибо как одна, так и другая считает отрицание метафизического различия между чтойностью и бытием фундаментальным принципом философского дискурса, а в некотором другом — расходится с нею, ибо учение Садры построено на другом принципе, который был неведом Сухраварди.

Полагание Сухраварди, что бытие относится к числу аспектов умственного рассмотрения<sup>29</sup> и лишено реального, отличного от чтойности, референта вовне, известно под именем теории «первоосновности чтойности». Нельзя отрицать, что эта теория имеет отношение к сухравардиевскому пониманию чтойности. Несомненно также, что его мнение относительно возможности постижения чтойности вовне отличается от той теории, которую Мулла Садра, споря с ним, именует «первоосновностью бытия и отвлеченностью чтойности». Однако, пожалуй, будет правильнее определить воззрение Шейха озарения как «первоосновностью объективных вещей» (*aṣṣālat al-a'yān*), ибо он видит действительность как совокупность объективных частных вещей, явленных как себе, так и другому. Речь идет о глубокой осведомленности о непосредственном присутствии объективных частных вещей, будь это присутствие чувственным или смысловым (=умственным), а также об отсутствии веры в метафизическое разделение чтойности и бытия. Как мы знаем, в философии Муллы Садры положение о первоосновности бытия и отвлеченности чтойности является частным следствием разделения внешнего мира на бытие и чтойность.

Кутб ад-Дин Ширази вкратце объясняет сущность разногласий между Сухраварди и перипатетиками<sup>30</sup> (то есть аль-Фараби, Ибн Синой и их последователями) следующим образом:

«О сути разногласий между последователями перипатетиков, полагающими, что бытие чтойностей добавлено [по отношению] к ним как в уме, так и вовне, и их оппонентами, считающими, что оно добавлено к ним только в уме, но не вовне»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Т.е. отвлеченных понятий (*примеч. пер.*).

<sup>30</sup> Под перипатетиками здесь имеются в виду последователи аль-Фараби и Ибн Сины, поскольку в философии самого Аристотеля подобное различение бытия и чтойности не имеет места.

<sup>31</sup> *Кутб ад-Дин аш-Ширāзи*. Шарх ҳикмат ал-ишрāқ. Ред. М. Муҳаққиқ. Техрāн: Анджуман-и мафāхир ва асар-и фарханги. 2001, с. 182.

Таким образом, Сухраварди приписывает последователям перипатетиков следующее суждение: поскольку мы можем представить некую чтойность, при этом сомневаясь в ее внешнем существовании, то следует различать бытие и чтойность как в уме, так и вовне<sup>32</sup>. Кроме того, полагание последователей перипатетизма, что бытие является наиболее общим из всех вещей, говорит о том, что чтойность и бытие не могут быть чем-то единым<sup>33</sup>. Ибн Сина выстраивает всю свою метафизическую систему на основе такого подхода к бытию<sup>34</sup>.

Сухраварди, споря с этим подходом, ставит два важных вопроса. Во-первых, говорит он, если между внешней субстанцией и ее бытием существует объективное различие, то в таком случае, поскольку субстанция существует благодаря своему собственному бытию, оказывается, что она существует благодаря чему-то пришедшему к ней извне. Следовательно, чтойность некоторым образом должна иметь бытие до получения ею бытия, а ее бытие также должно иметь бытие — и так до бесконечности<sup>35</sup>. Приводимые Сухраварди в опровержение этого утверждения Ибн Сины доказательства тонки, и он возвращается к этой проблеме в ряде мест<sup>36</sup>.

Следует спросить: имеют ли эти придирики Сухраварди какую-либо связь с тем, что на самом деле утверждали Фараби, Ибн Сина и их последователи? Кутб ад-Дин приписывает перипатетикам утверждение, что всякому умственному (=субъективному) различию соответствует некое различие действительное (=объективное)<sup>37</sup>. Садр ад-Дин Кунави в одном из своих писем к Насир ад-Дину Туси задает тому вопрос, говорит ли разделение вещи [в уме] на бытие и чтойность о ее реальном разделении вовне<sup>38</sup>. В своем комментарии к «Указаниям и наставлениям» Ибн Сины Туси это отрицает. Но [, невзирая на это отрицание,] такое внешнее разделение, как явствует из выражений, которые приводит Сухраварди, критикуя перипатетиков, в действительности признается ими.

Следует также задаться вопросами: что собственно имеет в виду Ибн Сина, различая [в вещи] чтойность и бытие? Когда Кунави говорит о реальном различии (наличие которого, в свою очередь, отрицает Туси), о котором из двух различий, собственно говоря, идет речь? Далее, когда Сухраварди критикует утверждение Ибн Сины о различии бытия и чтойности, то какой из двух смыслов различия он подвергает своим нападкам?

<sup>32</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. II, с. 65.

<sup>33</sup> Там же, с. 64–65.

<sup>34</sup> Там же, с. 67.

<sup>35</sup> Там же, с. 65.

<sup>36</sup> Там же, с. 64–72; 182–202, а также: *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. I, с. 21–26; 340–371.

<sup>37</sup> *Аи-Ширāзӣ*. Шарҳ, с. 185–186.

<sup>38</sup> *Садр ад-Дин ал-Кунави ва Насир ад-Дин ат-Тусӣ*. Мурāсалāt. Ред. Гудрун Шуберт. Байрут: Джам'ийят ал-мусташирӣн ал-алмāниййа 1416/1995. С. 23.



Различие чтойности и бытия [вещи] вовне можно представить двояко, причем оба вида различия являются действительными и истинными. Во-первых, можно предположить, что чтойность и бытие являются двумя отличающимися друг от друга внешними истинами. Во-вторых, можно предположить, что всякая возможная вещь имеет вовне два различных метафизических аспекта, от одного из которых абстрагируется (или: извлекается. — Я.Э.) чтойность, а от другого — бытие. Отвечая на вопрос Кунави в своем комментарии к «Указаниям», Гуси отрицает различие в первом смысле и приписывает Ибн Сине утверждение различия во втором смысле. Подразумеваемое Ибн Синой под различием чтойности и бытия — это различие во втором смысле. Это различие Авиценна делает основополагающим принципом своей философии, тогда как Сухраварди, в свою очередь, отрицает его.

Причина разногласий Сухраварди с Ибн Синой заключается не в том, что первый неправильно понял второго (что дало бы возможность утверждать, что возражения Шейха озарения Авиценне не имеют отношения к словам последнего), — напротив тому, они являются следствием того, что Сухраварди установил новые принципы и начала и отыскал новый способ философствования, который можно охарактеризовать как переход от понятия сущего к световым истинам. Сухраварди полагал, что вместо [подробного] рассмотрения понятий, занимавшего главное место в философии до него, следует обратиться к рассмотрению световых истин, уделяя основное внимание именно ему. Несомненно, что Ибн Сина недостаточно четко различает понятие сущего и объективную истину бытия, в отличие от позднейших философов, которые учли возражения Сухраварди.

Никто из мусульманских философов не считал, что чтойность и бытие отделимы друг от друга вовне. Высказывания Ибн Сины на сей счет в ряде мест весьма запутанны, поэтому позднейшие философы пытались внести в этот вопрос бóльшую ясность. Этот процесс на востоке [мусульманского мира] совершился, в частности, благодаря усилиям Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди.

Такие мыслители, как Ибн Рушд, однако, не постигли этого. Последний превратно понял слова Ибн Сины, а Фома Аквинский, следовавший по стопам Аверроэса, заключил, что Ибн Сина считает бытие акциденцией самости. Этот вывод — более крайний, чем мнение самого Ибн Сины. Таким образом, одно из существенных различий в истории развития философии на [мусульманском] Востоке и латинском Западе заключается в том, что на Востоке великие философы — такие как Сухраварди — правильно поняли смысл слов Ибн Сины, хотя и не одобрили его мнение, тогда как в латинской философии, в силу превратного понимания этого смысла Ибн Рушдом, в течение тринадцатого — четырнадцатого веков шли жестокие споры о том, имеет ли место реальное различие между самостью (=эссенцией)

и бытием или нет. Фома Аквинский признавал существование такого различия, но некоторые другие — скажем, Дунс Скот — наоборот, отрицали его. По крайней мере один [латинский] философ, Эгидий Римский (Aegidius Romanus), полагал, что между самостью и бытием не только существует различие [в уме], но что они отделимы друг от друга и вовне. По его мнению, это воззрение является важным доводом в пользу состоятельности теологии [как науки].

Воззрения Ибн Сины относительно различия чтойности и бытия тесно связаны с его воззрениями о возможном, то есть о различии необходимого и возможного. [С другой стороны,] для того, чтобы должным образом представить, как Сухраварди понимал различие чтойности и бытия, а также добавленность бытия к чтойности в качестве акциденции, следует сравнить его взгляды со взглядами Ибн Сины.

Ибн Сина, исходя из различия чтойности и бытия, делит всех сущих на необходимые и возможные. Возможное одинаково относится к бытию и небытию, то есть оно может существовать и может не существовать. Для того, чтобы склонить его к бытию, необходима некая действенная причина, которая превратила бы возможное в необходимое. Ибн Сина не утверждает, что вначале вовне упрочивается и утверждается, как возможное, некая чтойность, которой затем, посредством [действенной] причины, сообщается бытие. Однако он с несомненной очевидностью показывает, что конечное сущее, состоящее из чтойности и бытия, не может являться причиной собственного бытия. Напротив, его бытие должно иметь свое начало в другом источнике, то есть Творце и Дарителе бытия. В этой связи Ибн Сина говорит: «Чтойность любой вещи отлична от ее бытия (тойности), и последнее является смыслом, добавленным к этой вещи извне, так как человечность человека отличается от его бытия»<sup>39</sup>, а также: «Все, что имеет чтойность, имеет причину, ибо бытие является смыслом, добавленным к ней (чтойности) извне»<sup>40</sup>.

С метафизической точки зрения, это воззрение, прежде всего, представляет собой попытку корректировать привычное аристотелевское деление всякого материального сущего на материю и форму. Ибн Сина полагает, что простого сочетания формы и материи недостаточно для получения объективного сущего. Это его утверждение ставит под вопрос истинность воззрения Аристотеля на сущность объективного бытия вещей. Поэтому в своем «Исцелении», анализируя связь материи и формы, Ибн Сина приходит к выводу, что как одно, так и другое соотнесено с действенным разумом<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Ибн Сина*. Ат-Та'лиқāt. Ред. 'А. Бадави. Техрāн: Мактабат ал-а'лām ал-ислāmī, 1404 л.х. С. 143.

<sup>40</sup> Там же, с. 185.

<sup>41</sup> *Ибн Сина*. Аш-Шифā': ал-Илахиййāt. 2:4; 4:1; см. также: *он же*. Ат-Та'лиқāt, с. 67.

Следует иметь в виду, что, согласно этому воззрению, бытие является не образующим фактором (=составляющим) вещи, наподобие материи и формы, а сопряжением или соотношением ее с Богом. Именно эту сопряженность или соотношенность подразумевает под именем акциденции Ибн Сина, когда он говорит, что бытие является акциденцией<sup>42</sup>. Акцидентальность бытия — важный предмет [для размышлений], завещанный Авиценной своим духовным потомкам. Скажем, Ибн Рушд понимает бытие как обычную акциденцию и поэтому критикует Ибн Сину<sup>43</sup>. Однако такое понимание воззрения Ибн Сины превратно, ибо он считает, что вовне чтойность и бытие являются одним целым. Сам Авиценна в своих «Добавлениях» (*Ат-та'лиқāt*) [к Метафизике «Исцеления»] различает эти две разновидности акциденции, поясняя, что [, называя бытие акциденцией,] он не имеет в виду такую акциденцию (скажем, белизну), которая проникает в свою субстанцию<sup>44</sup>.

Сухраварди, подобно Ибн Рушду, не признает ни различия между чтойностью и бытием, ни добавленности бытия к чтойности. Однако при этом он не возвращается к точке зрения Аристотеля, а выбирает другой путь, отличный от пути Стагирита и Аверроэса. Он согласен с Аристотелем и Ибн Рушдом, что то, что существует вовне, есть сами вещи, а не сущие вещи (выше мы назвали это воззрение «первоосновностью объективных вещей»). Но, поскольку он также отрицает различие между материей и формой, утверждаемое им отличается от утверждаемого Аристотелем и Ибн Рушдом, так как различие между материей и формой является одним из основных принципов философии Стагирита. Шейх озарения не признает ни материю, ни форму, считая тело простой истиной и воплощением про-тяжения.

Кроме того, Сухраварди считает внешние объективные вещи не чем иным, как истиной света. По его мнению, то, что действительно есть вовне, есть не что иное, как божественные светы, которые постигаются посредством озарения. Аристотель и Ибн Рушд же полагают, что чувственно воспринимаемые вещи состоят из материи и формы и постижимы не иначе, как посредством чувства.

Сухраварди, исходя из положения о первоосновности объективных вещей и утверждая первоосновность света, отказывается признать составленность [возможной] вещи критерием нужды возможного [во внешней причине] и его отличия от необходимого. Вместо различия между референтами понятий «необходимое» и «возможное», оба из которых характеризуются как «сущие», он рассматривает различие между нуждающимися (*фақир*)

<sup>42</sup> *Ибн Сīнā*. Аш-Шифā': ат-Ṭабīb'иййāt, с. 27; он же. Ат-Та'лиқāt, с. 143, 185–186.

<sup>43</sup> *Ибн Рушд*. Тафсир Ма' ба'д ат-Ṭабīb'а. Техрāн: Ҳикмат, 1377 г.х. Т. 1. С. 313; 315.

<sup>44</sup> *Ибн Сīнā*. Ат-Та'лиқāt, с. 143.

и ненуждающимся (*занӣ*). Считая различие чтойности и бытия и деление сущего на необходимое и возможное недостаточным для объяснения причины нужды мира в Боге, Сухраварди кладет в основу своего доказательства бытия Бога положения о первоосновности света и различии между нуждающимся и ненуждающимся и, благодаря этому обновлению, освобождается от необходимости делить сущее на необходимое и возможное, а также выпутывается из уз «чтойностной возможности» (*имкән-и маҳувӣ*).

Ибн Сина считает, в онтологическом аспекте, понятие возможного результатом умственного разделения чего-то актуально сущего. Однако, по его мнению, это разделение не требует признания того, что нечто актуально сущее вовне описано неким внешним качеством, именуемым «возможностью», наподобие тому как некая объективно данная вещь может быть описана внешним качеством — например, белизной. Напротив, оно требует признания наличия некой реальной внешней связи между вещью и ее причиной.

В свою очередь, Сухраварди, в соответствии со своим воззрением на истину света, полагает, что такое разделение в отношении бытия не необходимо. На основе этого воззрения он объясняет [характер] связи между причиной и следствием в терминах света, приходя к выводу, что следствие представляет собой не что иное, как нужду [в причине], зависимость [от нее] и связь с ней, лишенную какой-либо самостоятельной самости и оно-сти, кроме связи с причиной и зависимости от нее. По мнению Шейха озарения, причина относится к следствию как сильный (более интенсивный) свет относится к слабому (менее интенсивному), таким образом, что последний представляет собой не что иное, как сопряжение озарения (*идāфа-и ширāқиййа*) первого.

*Перевод с персидского Я. Эшотса*

**Jad Hatem**

(*Saint-Joseph University, Lebanon*)

## SUHRAWARDI'S PHENOMENOLOGY OF IPSEITY

### I

Suhrawardî is a philosopher and a mystic, a man from a faraway time (twelfth century) and a thinker who belongs to an outdated intellectual context. Hence his philosophy requires that we mingle with it in a lively manner. Calling him a Phenomenologist is a way of creating a link. If our approach is lively enough, we can avert the risks of anachronism.

There's already a convergence between Suhrawardî's philosophy of illumination and Phenomenology, in that they both originate from the notion of manifestation. I suggest showing that his intuitions could benefit from Michel Henry's material Phenomenology's insights.

Suhrawardî claims that being is divided into light and non-light. Light is self-sufficient (*ghanî*), it rests in itself. When it is not a quality for another than itself, it is separate (*mujarrad*) and pure. When it is a quality for another, it is becoming (*nûr 'ârîḍ*). As for what is not light in itself, it is either not a quality for another than itself, and is hence called the dark substance (*ghâsiq*)<sup>1</sup> that doesn't exist in itself (H,<sup>2</sup> § 111), or it is a quality for another than itself, and it is then obscurity (*zulmâniyyat*). The bodies, *barâzikh*,<sup>3</sup> are what remains even when light has withdrawn. They are dark by essence, although from some, stars for instance, light is never absent, a becoming light of which they are the support (*hâmil*). It is to say that, even though this light doesn't originate from them, it remains in them (H, § 109–110). Where does it originate from, then? From a superior substance which is the donor of lights (H, § 110).

When it comes to incorporeal or pure (*maḥḍ*) light, it doesn't dwell in a body, and therefore doesn't call for a designation (H, § 112). It is to say that it is as little

---

<sup>1</sup> The word is Koranic and connotes evil: *min sharri ghâsiq idhâ waqaba* (113:3).

<sup>2</sup> Suhrawardî. *Kitâb Hikmat al-ishrâq* // idem. *Opera metaphysica et mystica*. Vol. II. Éd. H. Corbin. Téhéran–Paris: Adrien Maisonneuve, 1952.

<sup>3</sup> Another Koranic word (23:100; 25:53; 55:20), which means, in different contexts, barrier, interval, or isthmus.

seized by the senses than it is by representation. Would it be unconscious? No, answers Suhrawardī: “Nothing that has an essence of which it is not unconscious is a being of the night, for its essence is evident to it. It cannot be a dark state in something else, since even the luminous state is not self-subsistent light, let alone the dark state. Therefore, it is a pure incorporeal light you cannot show at”.<sup>4</sup>

In the margin of representative self-phenomenality, which implies a gap, stands something else, an immediate self-seizure, a subjectivity that is directly instructed by itself, a seeing that doesn’t call for demonstration or deduction. We are hence in the vicinity of Michel Henry’s philosophy. The Frenchman concedes luminosity to transcendent phenomenality, whereas he reserves the metaphor of the night for the immanent phenomenality, the embrace of self-affection, since it operates without any distance, hence without any visibility (which seems more appropriate than a light that couldn’t be seen). However, one can wonder if the word *phenomenality* is appropriate for an act of showing that doesn’t call for light, even if it is black. But is it an act of showing? There isn’t even time here for a gesture or the movement of a forefinger. Self-affection’s absolute is given in one go each time. It is convenient to be sure about the validity of the comparison, to know, in other words, whether the Persian truly objects to a transcendent phenomenality. Here’s how the text goes on: “The self-subsistent, self-conscious thing does not apprehend its essence by an image of its essence in its essence. If its knowledge is an image and if the image of its ego is not the ego itself, the image of the ego would be an ‘it’ in relation to the ego. In that case, that which was apprehended would be the image. Thus it follows that while the apprehension of its ego is precisely its apprehension of what it is itself, its apprehension of its essence would also be the apprehension of something else — which is absurd” (H, § 115; PI. 80).

The word *image* is a translation of *mithāl*, which connotes the idea of a similarity, a similarity that implies otherness, and hence the dimension of an exteriority where the same alienated is deployed, since, as Henry explains it, to put oneself in images with the purpose of seeing oneself isn’t possible unless there is a phenomenological distance, meaning the opening of a horizon of transcendence in which occurs the scission between the seer and the seen. The essence of phenomenality being reduced to ecstasy, the ordeal of oneself is left to the work of intentionality. Because the image of oneself is only produced within the distance from the self, it is not life itself that is shown, but its opposite. Indeed, there are only images within the world (MV,<sup>5</sup> 131) insofar as it is the center of the outside, by opposition to life, which is forever constrained to immanence. Of the living, the image will always present the “external appearance, a content without con-

<sup>4</sup> H, § 114; quoted (with modifications) from: Suhrawardī. *The Philosophy of Illumination*. Provo: BYU Press, 1999. [Hereafter *PJ*] P. 79.

<sup>5</sup> *Henry M. C’est Moi la Vérité*. Paris: Seuil 1996 [hereafter *MV*].

tent, at once opaque and empty" (MV, 276). We see how precious is Suhrawardî's preciseness. The image's otherness makes of a self, that is put in images, a *he*, in other words, a simulacrum which can't be expected to lend knowledge about that living, not even an ipseity. And Suhrawardî specifies that becoming an image of himself, is, to the knower, equivalent to establishing a duality, which is impossible, since nothing becomes other than itself!<sup>6</sup> Which foretells Henry's theory of passivity, according to which ipseity is desperately related to itself.

Let's consider how Henry, in his turn, excludes all images from ipseity: "The self is only possible as pathetically submerged in itself without ever posing itself in front of itself, without pro-posing itself in some visible form (sensory or intelligible) or another. Such a Self, foreign to any apparition of itself in the world, is what we are calling a radically immanent Self, a Self neither constituted by, nor the object of thought, without an image of self with nothing that might assume the aspect of its reality. It is a Self without a face, which never lets itself be envisaged. It is a Self in the absence of any perceptible Self, such that this absence of any perceptible Self or thought constitutes the Self's veritable Ipseity, as well as everything possible on the basis of it. It is only because no image of itself is interposed between it and itself, in the manner of a screen, that the Self is thrown into itself unprotected and with such a violence that nothing can defend it from that violence any more than from itself".<sup>7</sup>

Beneath the language of violence, one should recognize the immediate revelation of the self that precedes all representation and makes Suhrawardî say: "Moreover, if its apprehension of itself were by an image and it did not know that this was an image of itself, it would not know itself. If it did know that was an image of itself, it must have already known itself without an image. How could something be conceived to know itself by something superadded to itself — something that would be an attribute of it?" (H, § 115; PI, 80). No acknowledgement without knowledge, no representation without presentation (which doesn't mean: no representation without self-representation). In Eckhart's terms, the morning knowledge (without images) is a condition for the vesperal knowledge (by image).<sup>8</sup>

What Suhrawardî calls subsistence in oneself doesn't only refer then to the subject's absoluteness or autarky, but to the immanence to oneself as well. Which explains what he says about self-luminescence as offering a self-knowledge that doesn't involve the exteriority of the image. Subjectivity (*anâ'yyat*) is defined as the possession of immediate self-revelation (H, § 116). One should specify that this parousia, as Henry would call it, doesn't have a character of discontinui-

<sup>6</sup> *Suhrawardî*. Kitâb al-mashâri' wa l-mutârahât // *idem*. Opera metaphysica et mystica. Vol. I. Éd. H. Corbin. Téhéran–Paris: Adrien Maisonneuve, 1952. P. 474.

<sup>7</sup> MV. P. 188–89; the English translation from: *Henry M. I am the truth, Toward a Philosophy of Christianity*. Stanford: Stanford University Press, 2003. P. 149.

<sup>8</sup> Cf.: *Henry M. L'Essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963. P. 412.

ty, as if self-revelation occurred on demand or at occasions. It is permanent and absolute, as is Henry's self-affection, since it is light in itself and cannot stop being so. Ipseity knows no syncope and undergoes no ellipse: "You are never unconscious of your essence or of your apprehension of your essence" (H, § 116; PI, 80). What about the body? Suhrawardī practices a radical phenomenological reduction (which he calls *tajarrud bi-l-dhāt*,<sup>9</sup> ipseity abstracting itself from all that is not itself, from matter for instance), and does so literally: he brings man to light (his alias being the phenomenological *me*), and the latter doesn't include bodily organs, something that Suhrawardī elucidates by calling for a sort of eidetic variation: "Although you may cease to feel any or every part of your body, and some bodily parts may even become annihilated, yet a human being's life and perception does not decline on account of this (...). You may be cut off from any bodily or contingent perception but will remain cognizant of yourself and know yourself without recourse to any phenomenal thing".<sup>10</sup> Isn't this a sort of eidetic variation, of a Platonic type, that Suhrawardī uses? "You never lack information about your own act of being. Even in a state of drunkenness, you lose awareness of your members, but you still know that you *are* and that you have an essence. Think again: where is your ipseity? How is it? What is it? You will be aware that you are not in the body, and that your essence is known to you without an intermediary through an immediate feeling".<sup>11</sup> It follows that in Suhrawardī's cogito, the apprehension of the self is continuous (H, § 116).<sup>12</sup> That is the phenomenological meaning and the condition of the science of presence (*'ilm hudûri*) as an intuitive, non-predicative knowledge, a principle itself of the knowledge that requires images (*'ilm şuwari*). The feeling of the self based on the apodicticity of the *I am* rests no more upon a conversion of the spirit, or upon the subject's act of making of himself an object of thought, than it needs the services of the intellect as a Peripatetic agent and of the act of abstracting things from their form, since it rests entirely on the identity of what is manifesting itself and of what is manifested: *huwa al-zâhir li-nafsihi bi-nafsihi* (H, § 116) — without any possible addition of thing or characteristic. Suhrawardī's immanent self-knowledge reminds us strongly of Henry's feeling of oneself — identity between what feels and what is felt (EM, 580) — which is not less immanent. Will we find in Suhrawardī's work Henry's idea of affection revealing affection?<sup>13</sup> It is

<sup>9</sup> *Suhrawardī*. Kitâb al-talwihât // *idem*. Opera metaphysica et mystica. Vol. I. Éd. H. Corbin. Téhéran-Paris: Adrien Maisonneuve, 1952. P. 115.

<sup>10</sup> *Suhrawardī*. Partaw-Nâme // *idem*. Opera metaphysica et mystica. Vol. III. Éd. S.H. Nasr. Téhéran-Paris: Adrien Maisonneuve, 1976. P. 23. Cf.: *idem*. The Book of Radiance. Trans. Hossein Ziai. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1998. P. 24.

<sup>11</sup> *Suhrawardī*. Bustân al-qulûb // *idem*. Opera metaphysica et mystica. Vol. III. P. 363. Cf.: *idem*. Kitâb al-talwihât. P. 116.

<sup>12</sup> Cf. also: *Suhrawardī*. Hayâkil al-nûr // *idem*. Opera metaphysica et mystica. Vol. III. P. 86.

<sup>13</sup> On love that feels itself, see: EM. P. 580. What he reveals is himself and nothing else (EM. P. 693).



true that the term *shu'ûr*, in the formula *al-jawhar al-shâ'ir bi-dhâtihî*,<sup>14</sup> that could be translated as *the substance that feels itself*, fits that role, but it requires that we keep in mind the nuance of consciousness. Though, if we search correctly, we will find the equivalent of the affective cogito, where Suhrawardî, in his effort of putting aside the need for exteriority and of affirming the science of presence, declares that, when man feels pain, what he apprehends is not conveyed through the image of pain or that of the cut-off member: it is the ablation itself that is known.<sup>15</sup> "The truth of pain, says Henry, is the pain itself" (EM, p. 677).

## II

Henry calls ontological monism the theory, which he challenges, according to which the being is only a phenomenon if it is distanced from the self, so that the alienation would be the essence of manifestation. That would tend to establish then a "dualism of the being and of its own image" (EM, 83). That is true for man and for the cosmos, it is also true of God: "The being of God would be nothing else than the *Ungrund*, not only the most obscure but also the most abstract, and, as such, something totally unreal, if he weren't submitted in his turn to the conditions that open and define the field of phenomenal existence and of true spirituality", if he didn't produce "facing to him (...) his own image" (EM, 84). For Henry, as for Suhrawardî, God's self-revelation is produced in pure interiority. Self-affection, for Henry, is conceived as an embrace; and, for Suhrawardî, as self-luminescence. Henry's words about God's exteriorization in an image refer to Fichte's *The Way towards a Blessed Life*. My feeling is that it would have been more judicious to call for Schelling's work with which Fichte is debating. It is indeed in *Philosophy and Religion* that the thematic of the auto-revelation of God is formulated, through an independent but rebellious image, a spectacular exteriorization that cannot be confused with a self-division,<sup>16</sup> since God means to unveil himself totally in his reflection.

With whom can we oppose Suhrawardî's intuition? In other words, who, among his contemporaries, could appear as a promoter of ontological monism? The answer is: the greatest genius of all, Ibn Arabî, the Doctor Maximus. The idea is found in the first chapter, devoted to Adam (as a representant of the human specie), of the *Bezels of Wisdom*, where it is said that "God (*al-Ḥaqq*) wished to see his essence (*'ayn*) in a universe that encompasses all of reality, so that his own secret is manifested to him. Indeed, the vision that a thing has of itself through itself is not similar to the vision it has of itself in another that stands as a mirror, because it appears then in an image offered by the watched support,

<sup>14</sup> *Suhrawardî*. Kitâb al-mashârî' wa l-muṭârahât. P. 474.

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 485.

<sup>16</sup> *Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke. Stuttgart: Cotta, 1856–1861. Vol. VI. P. 31–33. Cf.: *Hatem J.* Schelling. L'angoisse de la vie. Paris: L'Harmattan, 2009. Ch. I.

without the existence of which it could not have been able to reveal itself".<sup>17</sup> The support-mirror designates the world on which the image will be projected. It is clear that the image is that of God or, to be more precise, that of a deep reality of God, designated by the word essence, a reality that is not visible without exteriorization, even though, as it is said in the same page, it would be that of God's countless Names. This allusion to the Names, added to the title of the chapter, shows that God's image is Man himself, the being in which the Names reflect.

To give the reason of the creation of the world, the mystics usually refer to a *ḥadīth qudsī* (in other words, a divine speech reported by a Prophet, but not part of a revealed book) according to which God would have said: "I was a hidden treasure; I desired to be known (*u'raf*), which is why I brought the creatures (*khalq*) to life, which made them know me".<sup>18</sup> Although Ibn 'Arabī often uses this saying, and even though he has it in mind here, it is not what he professes now. In the *ḥadīth*, God is only the object of knowledge, whereas in the *Bezels of Wisdom*, he's at once the subject and the object of knowledge, the world and man serving merely as mediators. What matters to him is to be known by himself, and not to be known in general. But obviously he can't reach self-knowledge without going through the element of exteriority, without alienating himself in an image of himself, which is precisely what Suhrawardī judges to be at once unworthy of God and impossible, since the essence lacks nothing, even in terms of knowledge, because the essence is itself that self-knowledge. But, before getting to the Persian, the Andalousian's text invites us to specify one point. The word I've translated into essence in the sentence: "God (*al-Ḥaqq*) wished to see his essence (*'ayn*) in a universe that encompasses all of reality so that his own secret is manifested to him" means also source and eye. By *source*, it is suggested that he desired to see his own origin, the power of the absolute self-production. By *eye*, it is signified that he projected the organ of vision in a way that the image sees him as much as he sees it, or, in other words, that God and his image are by turns subject and object. But that an image can see, that is what Suhrawardī and Henry would find even more absurd. It is simply the right match to the error of treating the self as a thing, furthermore deprived of ipseity; here, it is the thing that is mistaken for a self. But what is not light doesn't have self-awareness, nor does it have an awareness of what is other, the former being a condition of the latter (H, § 121). Suhrawardī stands then in an ontological dualism (in Henry's sense) that separates the living from the non-living and distinguishes their respective phenomenality. Since whatever has no interiority is deprived of ipseity and hence of self-luminescence, its phenomenization obeys then another principle ruled by spatial-temporality, exteriority and representation. In Suhrawardī's words: "It is different [than with self-luminescence] when it comes to exterior things,

<sup>17</sup> *Ibn Arabī*. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Le Caire, 1946. P. 48–49.

<sup>18</sup> *Al-Daylamī*. 'Aṭf al-alif al-ma'lūf 'alâ al-lâm al-ma'tûf. Cairo, 1962. P. 25–27.

because, in this case, the image and its object are both a *he (huwa)*" (H, § 115). And these things, precisely because they can't be revealed to themselves (Suhrawardî gives actually the example of body parts that can only be examined by means of a dissection<sup>19</sup>), require the help of life they're deprived of. The *bar-zakhs*, unable to produce each other, since they are "night and death", need the light that makes them particular and without which they would be nothingness (H, § 111). But the words *life*, *light* and *self-revelation* are interchangeable: "Pure light is alive, and every living thing is a pure light" (H, § 121; PI, 84). "Anything that apprehends its own essence is a pure light, and every pure light is evident to itself and apprehends its own essence" (H, § 118; PI, 82). No dissection here, because there's no self-division, no objectivity. "You can't part from yourself, and designate yourself as a *he*".<sup>20</sup> Being light, the phenomenon is also phenomenality.

### III

A second inquiry would determine Suhrawardî's mystical ascension as a reduction to essence in spite of his presentation of the imaginal world. The meeting with the angel must be understood as a recall and an evidence of the weak self-affection, not as the space of an ecstatic intentionality. It would be the purpose of a third inquiry to proceed to a phenomenological approach of Suhrawardî's God, designated as the Light of Lights, a self-luminescent living (H, § 128) who, out of generosity (*jûd*), effuses His grace on all (H, § 144). Since it possesses the original and absolute self-revelation (what Henry would have called the strong self-affection), this light can only produce light by itself (§ 135). We'll look at this another time.

Henry dedicates a part of the *Essence of Manifestation* to Master Eckhart whom he presents as a thinker of immanence (Husserl thought he could appropriate him too<sup>21</sup>). I hope I have shown that Suhrawardî could also pass for a precursor on a decisive point of radical phenomenology. A Henryan reading of the Persian contributes to finding him a place within contemporary thought. I endorse the just appreciation that Gabrielle Dufour-Kowalska makes of Henry, reader of Eckhart: "When the philosopher appropriates somebody else's thought, and grants him/her within his own thought a privileged field of resonance, he is then capable, more than any other, of liberating a discourse that is prisoner of the past and of restituting its internal creativity".<sup>22</sup>

<sup>19</sup> *Suhrawardî*. Partaw-Nâmeh. § 27; *idem*. Al-Alwâh al-'imâdiyya. § 30 (*Suhrawardî*. Opera metaphysica et mystica. Vol. IV. P. 50).

<sup>20</sup> *Suhrawardî*. Al-Alwâh al-'imâdiyya. § 31.

<sup>21</sup> See: *Cairns D.* Conversations with Husserl and Fink. Den Haag: Nijhoff, 1976. P. 91.

<sup>22</sup> *Dufour-Kowalska G.* Michel Henry. Passion et magnificence de la vie. Paris: Beauchesne, 2003. P. 199.

**Roxanne D. Marcotte**  
(University of Queensland, Australia)

## SUHRAWARDĪ'S REALM OF THE IMAGINAL

Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (d. 587/1191) introduced a new “imaginal” world — a *mundus imaginalis* (a term coined by Corbin) about half a century earlier than Ibn ‘Arabī (d. 638/1240).<sup>1</sup> In his *Ḥikmat al-Ishrāq* (The Philosophy of Illumination), Suhrawardī writes: “I myself have had trustworthy experiences indicating that there are four worlds”, helping him refute the philosophers’ thesis that there were only three.<sup>2</sup> Corbin explains that the imaginal world “possesses

---

<sup>1</sup> For a biography of Suhrawardī, cf.: *Marcotte R.D.* Suhrawardī al-Maqtūl — the Martyr of Aleppo // *al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, 22.2 (2001). P. 395-419; cf.: *Marcotte R.D.* Suhrawardī // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2007). Edited by Edward N. Zalta. (Summer 2008 edition.) Available online: <<http://plato.stanford.edu/entries/suhrawardi>>. For a discussion of the imaginal world, cf.: *Corbin H.* Spiritual Bodies and Celestial Earth. Translated by Nancy Pearson. Princeton: Princeton University Press, 1977. P. 135-43; cf.: *Morris. J.W.* Divine “Imagination” and the Intermediate World: Ibn ‘Arabī on the Barzakh // *Postdata*, 15.2 (1995). P. 104-9. Available online: <[http://escholarship.bc.edu/james\\_morris/5](http://escholarship.bc.edu/james_morris/5)>.

<sup>2</sup> *Suhrawardī. Ḥikmat al-Ishrāq*, in: *idem.* Majmū‘ah-yi Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq. 3 vols. Vol. 2. Edition and French introduction by Henry Corbin. Tehran: Mu‘assasah-yi Muṭāli‘āt va Taḥqīqāt-i Farhangī, 1372/1993 (reprint of 2<sup>nd</sup> ed., 1976). § 247. P. 232. Lines 2-4; cf. (*Sagesse Orientale*, 149; cf. with the French translation in: *Sohrawardī. Le livre de la sagesse orientale. Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq. Commentaires de Qoṭboddin Shīrāzī et Mollā Ṣadrā. Translation and notes by Henry Corbin, edition and introduction by Christian Jambet.* Paris: Verdier, 1986. P. 319-20 and 408-9 [hereafter, *SO*]); cf.: *Suhrawardī. The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-Ishrāq*, with English translation, notes, commentary and introduction by John Walbridge and Hossein Ziai. Provo: Brigham Young University Press, 1999 [hereafter, *PI*]. These are the world of intelligences, or *Jabarūt*, the world of souls, or *Malakūt*, and the visible world of material bodies (*ajrām*), or *Mulk*. Cf.: *Suhrawardī. I’tiqād al-Ḥukamā’*, in: *idem.* Majmū‘ah-yi Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq. Vol. 1. Edition and French introduction by Henry Corbin. Tehran: Mu‘assasah-yi Muṭāli‘āt va Taḥqīqāt-i Farhangī, 1372/1993 (reprint of 2<sup>nd</sup> ed. 1976). P. 262-72, especially § 12; P. 270. L. 1-2; cf.: *Suhrawardī. Partū Nāmāh*, in: *idem.* Majmū‘ah-yi Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq. Vol. 3. Edition and Persian introduction by Seyyed Hossein Nasr, French introduction and commentary by Henry Corbin. Tehran: Mu‘assasah-yi Muṭāli‘āt va Taḥqīqāt-i Farhangī, 1372/1993 (reprint of 2<sup>nd</sup> ed. 1977). P. 2-81, especially VIII, § 72, P. 65. L. 3-11; cf.: *Sohrawardī. The Book of Radiance. A Parallel English-Persian Text*, edited and translated with introduction by Hossein Ziai. Costa Mesa: Mazda Pub., 1998.

its own reality and its own noetic function, and the world that corresponds to it has, on its own accord, its ontological reality".<sup>3</sup> The introduction of a truly independent imaginal world addressed particular ontological and eschatological issues raised by the existence of a number of difficultly accountable manifestations and by the posthumous fate of souls.<sup>4</sup>

In the *Ḥikmat al-Ishrāq*, the world of intelligences is mentioned as the world of the dominating (*qāhirah*) lights, the world of (celestial and human) souls is identified with the world of the ruling (*mudabbirah*) lights,<sup>5</sup> the world of bodies (*mulk*) is the third world, divided into two corporeal realms (*barzakhiyān*), one for the celestial spheres and one for the sublunar elements,<sup>6</sup> and finally, the imaginal world which is described as a world of "luminous and tenebrous suspended forms" (*ṣuwar mu'allaqah ḡulmāniyyah wa mustanīrah*).<sup>7</sup> Suhrawardī writes about this fourth imaginal world in the following manner:

"In the [fourth world of luminous and tenebrous suspended forms], the damned are tormented. The jinn and demons result from these souls and suspended images (*al-muthul al-mu'allaqah*). The estimative happiness (*al-sa'ādāt al-wahmiyyah*) is also there. These suspended images may be renewed and destroyed like the images in mirrors and the imaginative faculty (*takhayyulāt*). The managing lights of the spheres may create them to serve as the loci (*maḡāhir*) in which they are made evident in barriers (*barāzikh*)<sup>8</sup> to the chosen ones. Those created

<sup>3</sup> Corbin also adds that "it seems that Suhrawardī has been the first to systematically establish the 'regional' ontology of that intermediary universe ... this *mundus imaginalis* ('*ālam al-mithāl*) ... the *jism mithālī*, for example, the subtle body is an *imaginal* body, but not an 'imaginary' body." Cf.: Corbin *H. En Islam iranien*. 4 vols. 2<sup>nd</sup> edition. Paris: Gallimard, 1991. Vol. II. P. 60; cf.: *idem*. *Histoire de la philosophie islamique*. 2<sup>nd</sup> edition. Paris: Gallimard, 1986. P. 92.

<sup>4</sup> See the commentary and the notes of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī: *Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī. Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* [with Mullā Ṣadrā's glosses]. Edited by Asad Allāh Harawī Yazdī. Tehran: facsimile 1315/1895–7. P. 352. L. 1–13 (*SO*, 319–20) and P. 517. L. 10–9 (*SO*, 408–9); cf. and: *Mullā Ṣadrā. Al-Ta'liqāt 'alā Ḥikmat al-Ishrāq*. Tehran: facsimile of Harawī. PP. 348 (*SO*, 544–5) and 518 (*SO*, 654–5); cf.: *Walbridge J. The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition of Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. P. 148–59.

<sup>5</sup> These would be attached to the celestial spheres and the human bodies, cf.: *Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī. Risālah fī Taḡḡiq 'Ālam al-Mithāl* [...] (Epistle on the Reality of the World of Image). Edited and translated by John Walbridge in: *idem. The Science of Mystic Lights*. P. 200–71, especially P. 241.

<sup>6</sup> The bodies of spheres and elements, cf.: *Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī. Risālah fī Taḡḡiq 'Ālam al-Mithāl*. P. 241. Miṣbah Yazdī notes that the Illuminationists proved the existence of another world called "the world of immaterial figures (*ashbāḥ mujarradah*) or of suspended forms (*ṣuwar mu'allaqa*)", an intermediary world between the intellectual world and the corporeal. This was called the world of *barzakh*, or "imaginal" world ('*ālam al-mithāl*). Cf.: *Yazdī M. An Introduction to Muslim Philosophy*. Part 6. P. 104–5.

<sup>7</sup> *Suhrawardī. Ḥikmat al-Ishrāq*. § 247. P. 232. L. 2–3 (*PI*. P. 149); cf.: *ibid.* § 259. P. 242. L. 10 — P. 243. L. 8 (*PI*. P. 155).

<sup>8</sup> Variant reading of Walbridge and Ziai, "in barriers", is omitted in Corbin's edition.

by the managing lights (*al-mudabbirāt*) are luminous and are accompanied by a spiritual munificence (*ariyaḥiyyah rūḥāniyyah*). The fact that these images (*muthul*) have been witnessed and cannot be attributed to the common sense indicates that being opposite [of the perceived object] is not an absolute condition of beholding; vision alone is dependent on it because being opposite is one sort of removal of veils.

The above-mentioned world we call ‘the world of incorporeal figures (*al-ashbāḥ al-mujarradah*)’. The resurrection of images (*amthāl*),<sup>9</sup> the lordly figures (*al-ashbāḥ al-rubbāniyyah*), and all the promises of prophecies (*nubuwwah*) find their reality through it. Certain intermediate souls possess illuminated suspended figures (*al-ashbāḥ al-mu‘allaqah al-mustanīrah*) whose loci are the spheres (*aflāk*). These are the numberless angels in their classes — rank upon rank in accordance with the levels of the spheres. But the sanctified godly sages may rise higher than the world of the angels.”<sup>10</sup>

The fourth imaginal world, a substance made of figures (*ashbāḥ*), forms and images thus operates like an intermediary realm, or an “isthmus”, between the world of pure light and the physical world of darkness. It lies somewhere between the physical world and the world of the species and of Platonic Forms (the horizontal lights). It may perhaps lie at the lower threshold of the world of souls. There, entities somehow possess an existence of their own, with some prior to their coming into existence in the world. Images found in the imaginal world are not embedded in matter. The imaginal world is best viewed as a plane of “ghosts, of the forms in mirrors, dreams, and worlds of wonder beyond our own” which light can existiate.<sup>11</sup> The imaginal world provides the material for the miraculous and the “metahistorical” (another term coined by Corbin) visions of Imams. It is where eschatological forms and images will perhaps be existiated for the souls of the deceased, so that they may continue to perfect their souls, as well as where elements not fitting conveniently into the Peripatetic hylomorphism (Aristotle) scheme are found. Suhrawardī did not, however, systematically develop the concept of the imaginal world, something his followers sought to address.

In his *Risālah fī Taḥqīq ‘Ālam al-Mithāl* (Epistle on the Reality of the World of Image), an expansion of discussions already broached in his commentary on Suhrawardī’s *Ḥikmat al-Ishrāq*, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311), for example, tries to work out some of the philosophical implications of a fourth world of images.<sup>12</sup> He locates this world between the worlds of bodies and of souls,

<sup>9</sup> Corbin’s and Quṭb al-Dīn’s texts read “of bodies”, rather than images.

<sup>10</sup> *Suhrawardī. Ḥikmat al-Ishrāq*. § 247. P. 232. L. 2 — P. 234. L. 3 (*PI*. P. 149–50) and § 248. P. 234. L. 4 — P. 235. L. 3 (*PI*. P. 150).

<sup>11</sup> *Walbridge J.* *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*. Albany: State University of New York Press, 2000. P. 26.

<sup>12</sup> *Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī. Risālah fī Taḥqīq ‘Ālam al-Mithāl*. P. 206–9; cf.: *ibid.* P. 209–11; cf.: *ibid.* P. 154–59.

somehow more immaterial than the former and less than the latter. At times, the imaginal world is coextensive with our world (as when we see its manifestations in miracles). At other times, the souls of the dead are manifested in one of the spheres of the planets, such that “the World of Image seems to be wrapped around our world, with its ground being our heaven”.<sup>13</sup> Šadr al-Dīn al-Shīrāzī, better known as Mullā Šadrā (d. 1050/1640), admits the existence of an immaterial world, but disagrees with Suhrawardī regarding the nature of imaginal forms, which “are present in the soul, as soon as the soul, using imagination, produces imaginal forms. Those [forms] are not in a world outside the soul by the effect of something other than the soul”.<sup>14</sup> In his *al-'Arshiyyah* (Wisdom of the Throne), Mullā Šadrā, however, defines the imaginal power of the soul as “a substance whose being is actually and essentially separate from this sensible body”.<sup>15</sup>

In what follows, we would like to explore some elements of Suhrawardī's fourth imaginal world to help us better understand the “suspended” forms (*šuwār mu'allaqah*) he associates with the imaginal world, the location of the imaginal world in the cosmological understanding of the time, and the eschatological role he attributes to the suspended forms and the imaginal world.

### The Suspended Forms

The luminous and tenebrous suspended forms Suhrawardī associates with the imaginal world appear to possess, at least, two different statuses. First, imaginal forms can be equated with the traditional Peripatetic forms that are grasped by individual human souls, as products of their faculty of imagination. This faculty also seems to play an important role in the philosophical explanation of the manifestations of the divine that can occur in the few chosen ones, like the Prophets. The ruling celestial (*mudabbirah falakiyyah*) lights, or the celestial souls, can, for instance, create imaginal suspended images (*muthul mu'allaqah*) in those chosen individuals in order that these manifestations may become accessible to them, resembling what happens in mirrors or in the imaginative faculties (*takhayyulāt*).<sup>16</sup> The luminous and tenebrous imaginal or suspended forms also provide the means by which the miserable souls experience pain and the souls of those who have achieved a certain degree of perfection experience imaginative

<sup>13</sup> Walbridge. *The Science of Mystic Lights*. P. 150.

<sup>14</sup> Zarean M.J. *Sensory and Imaginal Perception according to Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā)*: An Unpublished MA Thesis. Montreal: McGill University, 1994. P. 79–80.

<sup>15</sup> Mullā Šadrā *al-Shīrāzī*. *al-'Arshiyyah*. Edited by G. Ahanī. Isfahan, 1341/1961. P. 248. For an English translation, see: Morris J.W. *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*. Princeton: Princeton University Press, 1981. P. 89–258.

<sup>16</sup> Suhrawardī. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 247. P. 232. L. 5. — P. 233. L. 1 (*PI*. P. 149–50). Cf.: *ibid.* § 246. P. 231. L. 1–2 (*PI*. P. 149).

happiness (*sa'ādāt wahmiyyah*) in the afterlife.<sup>17</sup> While resurrection would, on the whole, be but spiritual, Suhrawardī can now envision it partaking in some sort of corporeality, even if merely imaginative. These forms, therefore, play an eschatological role, permitting the fulfillment of the promises of prophecy, as well as the imaginative resurrection of bodies.<sup>18</sup>

Suhrawardī attributes a second, more metaphysical status to the suspended forms (*ṣuwar mu'allaqah*), or what he sometimes calls suspended bodily forms (*ṣayāṣī mu'allaqah*). These forms are distinct from the mental forms or representations that abstraction generates and are part of what Suhrawardī calls the “world of immaterial figures” (*‘ālam al-ashbāh al-mujarradah*).<sup>19</sup> These are not the Platonic forms or self-subsisting Ideas, as he indicates in a number of passages of the *Ḥikmat al-Ishrāq*.<sup>20</sup> Some of the suspended forms, Suhrawardī informs us, are “tenebrous (*ḡulmāniyyah*) and others are luminous (*mustanīrah*)”.<sup>21</sup> The perception, by the human soul, of the various degrees of luminescence of those forms in the afterlife becomes the measure of the soul’s promised rewards or punishments. Hence, the souls of those who have reached a certain level of purification (*su'adā*), whether it be intellectual or spiritual, can perceive luminous forms, while those whose souls have remained miserable (*ashqiyā*) can only perceive tenebrous forms.<sup>22</sup>

The capacity of souls to perceive those forms varies: the more the soul has progressed in its detachment from everything bodily and material and has ascended to the luminous (the intellective), the more it is able to receive those forms, whose most perfect manifestation is equated with utmost luminosity. Their reception equally depends on the extent of the soul’s moral character which assists souls in the development and the acquisition of a receptive capacity that will allow certain human beings to perceive, in this world, suprasensible realities, as well as determine the eschatological fate of their souls.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 247. P. 232. L. 3–5 (*PI*. P. 150). For a comparison of Avicennan and Suhrawardian eschatology, cf.: *Marcotte R.D.* Resurrection (*ma'ād*) in the Persian *Ḥayāt al-Nufūs* of Ismā'īl Muhammad Ibn Rīzī (fl. ca. 679/1280): The Avicennan Background // *McGinnis J.*, with the assistance of *D. Reisman* (eds.). *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*; Proceedings of the Second Annual Avicenna Study Group. Leiden: Brill, 2004. P. 213–35, especially P. 215–9.

<sup>18</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 248. P. 234. L. 4–5 (*PI*, 150) (demonstration which Mulla Ṣadrā will view as unsuccessful); cf.: *Corbin*. *Histoire*. PP. 297–8, 261, 475.

<sup>19</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 248. P. 234. L. 4–5 (*PI*. P. 150).

<sup>20</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 94. P. 92. L. 6. — P. 93. L. 6 (*PI*. P. 65–6); cf.: *ibid.* §§ 165–71. P. 155. L. 3. — P. 165. L. 1 (*PI*. P. 107–11); cf.: *ibid.* §§ 172–3. P. 109. L. 5. — P. 110. L. 13 (*PI*. P. 111–2).

<sup>21</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 246. P. 230. L. 10. — P. 231. L. 1 (*PI*. P. 149).

<sup>22</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 246. P. 231. L. 1–2 (*PI*. P. 149). Mulla Ṣadrā notes that Suhrawardī understands the forms that are promised in the other world in a number of ways: as forms attached to a celestial body, forms attached to some material place of manifestation, or forms as pure intelligibles. Cf.: *Mulla Ṣadrā*. *Ta'liqāt*. P. 913 (*SO*. P. 652).

<sup>23</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 244–5. P. 229. L. 10. — P. 230. L. 9 (*PI*. P. 148–9).



Moreover, suspended forms can also inhere and be manifested in this world. In the *Ḥikmat al-Ishrāq*, Suhrawardī notes: "Since these suspended forms (*ṣayāṣī mu'allaqah*) are not in the mirrors or in something else and do not possess a substratum, therefore, it is possible that they may have a place of manifestation in this world. Perhaps, they can even move from their [different] places of manifestation".<sup>24</sup> He believes that "amongst these [forms] are a variety of djinns and demons (*shayāṭīn*)".<sup>25</sup> The latter are produced by suspended forms and souls (most probably, after death).<sup>26</sup> These forms may sometimes be out of human reach, while at other times, they are felt as corporeal entities with which one may struggle (for example, jinns and demons). The latter manifestations and experiences help establish that these forms are not mere mental representations that occur in the faculty of *common sense* (*ḥiss mushtarak*),<sup>27</sup> but that their reality is corroborated by their physical and worldly manifestations. By appealing to the existence of this fourth world, Suhrawardī is thus able to account for a number of this worldly manifestations like jinns and demons.<sup>28</sup>

More generally, however, the locus of these suspended forms remains the human soul. This is because these forms, which may be imaginative representations of hidden realities (*mughayyabāt*), require the existence of some sort of corporeal, albeit subtle locus in order to be existentially instantiated as particular forms. Suhrawardī is quite categorical that the suspended images (*muthul mu'allaqah*) that are "seen" in dreams are "all self subsisting images" (*kullu-hā muthul qā'imah*).<sup>29</sup> These are "true" visions witnessed not only during sleep, but also while awake. In this particular context, the imaginal forms, as suspended forms, acquire a certain type of independent existence. Their real essence lies somehow outside the human mind or the human soul whose faculties only act as the receptacle: the soul becomes the "locus (*mazhar*) of the suspended forms".<sup>30</sup>

But how does one experience those suspended forms? According to Avicenna, imaginative and intellective forms are grasped as a result of the rational soul's process of abstraction. Suhrawardī, however, emphasizes the soul's passivity and capacity for receiving those (imaginal) suspended forms without resorting, at least in the initial stage of perception, to abstraction, although those forms are, nonetheless, integrated into, and made a part of the process of representation (itself within a more general process of intellection). The perception of suspended forms (not intelligible forms) occurs through the perception of particulars. These are perceived either through the "presence" (*ḥuḍūr*) of particulars

<sup>24</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 246. P. 231. L. 2–4 (*PI*. P. 149).

<sup>25</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 246. P. 231. L. 4 (*PI*. P. 149).

<sup>26</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 247. P. 232. L. 1–9 (*PI*. P. 149–50).

<sup>27</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 246. P. 231. L. 8. — P. 232. L. 1 (*PI*. P. 149).

<sup>28</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 248. P. 234. L. 4–5 (*PI*. P. 150).

<sup>29</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 240. L. 8–10 (*PI*. P. 147).

<sup>30</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 260. P. 244. L. 5 (*PI*. P. 155).

to the soul or through the “presence” of particulars to a matter or an entity which is present (*hādir*) to the soul, such as the imaginative forms (*ṣuwar khayāliyyah*).<sup>31</sup> Although Suhrawardī here departs from the traditional Avicennan position by postulating the existence of suspended forms, he explains that their perception is analogous to the perception of imaginal forms: both are integrated into representation. Their perception, however, is no longer the product of a process of imprinting or of abstraction. Rather, perception now results from the “presence” to the soul of forms, which exist at a loftier metaphysical level.

### The Survival of the Imaginative Faculty

Suhrawardī appears to introduce his fourth, imaginal, world, in part, to account for the posthumous retribution promised to souls by the religious tradition. In the realm of the imaginal world, souls are able to experience their imagined posthumous felicity or damnation.<sup>32</sup> Since retribution is often described in sensitive terms, some of the internal faculties responsible for representation, such as the imaginative faculty, would need to survive in the afterlife. Suhrawardī writes that the function of the faculty of imagination permits some souls, for example, those of the innocent or the simple-minded, to attain an imaginative happiness.<sup>33</sup> In a similar fashion, it would also account for the imaginative nature of misery experienced by some of the miserable souls. Suhrawardī envisions human souls being able to attach themselves to a subtle body that would guarantee the proper posthumous functioning of their imaginative faculty and allow the soul to make use of an imaginative faculty and experience imaginal sensibilia.

This is not as far-fetched an extrapolation, from what is found in Avicenna’s Peripatetic eschatology, as it may sound. Avicenna alluded to the possibility, for some individual souls, to imagine or to witness (*tushāhid*) imaginative forms (*ṣuwar khayāliyyah*) in the afterlife with the help of the celestial bodies, the latter serving as their (bodily) instruments (*ālah*).<sup>34</sup> The theologian Fakhr al-Dīn al-

<sup>31</sup> *Suhrawardī*. al-Mashāri‘ wa al-Muṭārahāt // *idem*. Majmū‘ah-yi Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq. Vol. 1. P. 194–506, especially § 210. P. 487. L. 15–16.

<sup>32</sup> Suhrawardī “envisions an entire, objective existing ‘other world,’ a world of ‘images’ (*muthul*) and ‘disembodied spectres’ (*ashbāh mujarrada*), where certain souls receive their ‘imagined *eudaemonia*’ in the hereafter” (*Davidson H.A.* Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. New York: Oxford Univ. Press, 1992. P. 175, n. 225; cf.: *Fazlur Rahman*. Dream, Imagination and ‘Ālam al-Mithāl. *Islamic Studies* 3 (1964): 167–180, especially P. 168–71).

<sup>33</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 247. P. 232. L. 2. — P. 234. L. 3 (*PI*. P. 149–50).

<sup>34</sup> *Avicenna*. al-Shifā’: al-Ilāhiyyāt (1–2). Eds. Georges C. Anawati, Sa’id Zayd et al., revised and introduction by Ibrāhīm Madkūr ([reprint [?]] of Cairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li-Shu’ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyyah, 1380/1960. 2 vols]; Iran [?]: n.p., n.d.). Ch. IX. § 7. P. 431. L.17. — P. 432. L. 8; cf.: *idem*. *The Metaphysics of the Healing. A parallel English-Arabic Text*, translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University, 2004.

Rāzī (d. 606/1209), a contemporary of Suhrawardī, did not reject the possibility of the survival of the imaginative faculty after the death of the body and its separation from corporeality, as divine retribution would depend on its survival (or part of it).

Like Avicenna and Fakhr al-Dīn al-Rāzī before him, Suhrawardī concedes that the posthumous survival of the faculty of imagination requires some sort of bodily locus, whether in this world or in the afterlife. In the *Talwīḥāt*, he explores at least two possible solutions to explain the existence of a bodily locus that would allow the soul's imaginative faculty to continue to function in the afterlife. One solution would consist in positing a pneumatic body in the air, as a kind of compounded body of vapor and smoke, which could act as a locus for the products of the active imagination. Suhrawardī rejects, however, this solution as being devoid of foundation, since what is found in the air cannot maintain a state of equilibrium, as it becomes hotter or colder according to its proximity to, or distance from sources of heat and cold.<sup>35</sup>

Suhrawardī views more positively another solution proposed by scholars (left unidentified) that consists in positing the existence of a celestial body (*kawn jirm samāwī*) that would serve as a substratum (*mawḍū'*) for the products of the imaginative faculty. This allows the souls of the intermediary group and those of the ascetics "who have attained [a relative] happiness, [to] perceive by means of their faculty of active imagination wondrous and pleasant images and forms with which they experience pleasure".<sup>36</sup> These imaginal forms possess a quality and an intensity they did not have in this world, qualities that are associated with the celestial realm, since perception within that realm is nobler than perception, in this realm, of worldly bodies. Hence, the forms, like the celestial body itself, would not suffer corruption.<sup>37</sup> It is still not, however, the real happiness experienced by those who are able to access the realm of pure intelligence and the superior happiness of those who are in the proximity of God (*muqarrabūn*).

The possibility of an attachment of some part of the human soul with a celestial body in the afterlife raises a number of issues: What type of correspondence should exist between the number of souls and the celestial body? How could there be more than one soul attached to a single celestial body, while each celestial body is ruled over by its own celestial soul? To the latter issue, Suhrawardī offers the following solution. While there is a celestial body that serves as the

<sup>35</sup> *Suhrawardī*. al-Talwīḥāt al-Lawḥiyyah al-'Arshīyyah // *idem*. Majmū'ah-yi Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq. Vol. 1. P. 20–121, especially § 61, P. 89. L. 8–15. Interestingly enough, these are objections that echo Avicenna's objections against Thābit Ibn Qurrā and the Galenic notion of *pneuma*.

<sup>36</sup> *Suhrawardī*. al-Talwīḥāt. § 61. P. 89. L. 15. — P. 90. L. 1–2.

<sup>37</sup> *Suhrawardī*. al-Talwīḥāt. § 61. P. 90. L. 3–5; cf.: *idem*. Ḥikmat al-Ishrāq. § 244. P. 230. L. 2–5 (*PI*. P. 148–9); cf.: *ibid*. § 141. P. 132. L. 6–10 (*PI*. P. 94); cf.: *Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī*. Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq. P. 509 (*SO*. P. 403, n. 2 and n. 3).

substratum for every faculty of imagination (*takhayyul*), “it is not far-fetched that there should be, for many souls, a single body in which each one of them would contemplate (*yushāhid*) the forms”.<sup>38</sup> Suhrawardī may have followed here Avicenna’s speculation found in his commentary on the pseudo-*Theology* of Aristotle where he wrote: “If what we think about our souls is true, that is, that they have an attachment with the celestial souls such that they would be, for example, like mirrors for them — a single mirror that would be common to many that look at it — then it is possible that [...]”.<sup>39</sup> In his commentary, Avicenna alludes to the possibility for many souls to be associated with a single celestial body (*jirm*). This seems to be precisely the position Suhrawardī adopts. He acknowledges that human souls do not possess the ability to move that particular celestial body, as celestial bodies are moved by their own individual and celestial souls, which impart on them their will. Hence, no possibility exists for human souls to influence other souls, each having their own will.<sup>40</sup>

### The Sphere of Zamharir

But how does Suhrawardī conceive of such a celestial body and where might it be located within the traditional Peripatetic cosmological system? In one passage, he mentions what he terms a “barrier” (*barzakh*), what appears to correspond to the particular receptive celestial sphere he has in mind:

“As for the miserable souls (*ashqiyā*), they do not have a relation with these noble bodies<sup>41</sup> which possess luminous (*nūrāniyyah*) souls, and the faculty [of representation] makes them require a bodily imagination (*takhayyul jirmī*). *It is not impossible that below the Sphere (falak) of the Moon and above the Sphere (kurrah) of Fire, there exists a spherical body which would not be pierced through [and] which would be of the species of its soul (huwa naw‘ nafsi-hi). It would be a body (barzakh) [located] between the ethereal (athīrī) and elemental (‘unṣurī) worlds, becoming a substratum (mawḏū‘) for the products of their imaginative faculty. [Miserable souls] would imagine, by means of [this body], their bad deeds as images (muthul) of fire and snakes.*”<sup>42</sup>

<sup>38</sup> *Suhrawardī*. al-Talwīḥāt. § 61. P. 90. L. 9–10; cf.: Michot J. La destinée de l’homme selon Avicenne: Le retour à Dieu (*ma‘ād*) et l’imagination. Lovanii: Aedibus Peeters, 1986. P. 186, n. 144.

<sup>39</sup> *Avicenna*. Tafsīr Kitāb Uthūlūjiyā // ‘*Abd al-Rahmān al-Badawī* (ed.), Aristū ‘inda al-‘Arab. 2<sup>nd</sup> edition [Cairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1947]. Kuwait: Wakālat al-Maḥbū‘āt, 1978. P. 37–74, especially P. 72. L. 7–8; cf.: *Vajda G.* Les notes d’Avicenne sur la «Théologie d’Aristote» // *Revue Thomiste*, 51 (1951). P. 346–406, especially Ch. VIII. § 4. P. 404.

<sup>40</sup> *Suhrawardī*. al-Talwīḥāt. § 61. P. 90. L. 10–11.

<sup>41</sup> The celestial bodies.

<sup>42</sup> *Suhrawardī*. al-Talwīḥāt. § 61. P. 90. L. 15–19; cf.: *idem*. Hayākil al-Nūr. Edition, introduction and commentary by Muḥammad ‘Alī Abū Rayyān. Cairo: al-Maktabah al-Tijārī al-Kubrā, 1957. Ch. V. P. 78. L. 3–5 (Arabic); cf.: *Suhrawardī*. Hayākil-i Nūr // *idem*. Majmū‘ah-yi Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq. Vol. 3. P. 84–108, especially § 32. P. 104. L. 4–5

With the help of this barrier, or celestial body, or sphere,<sup>43</sup> miserable souls would, therefore, be able to perceive imaginatively the pains and the torments they have been promised in the Qur'ān, like the burning of scorpions or the pains experienced by drinking from the Zaqqūm.<sup>44</sup> In this passage and the one introduced earlier (both from the *Talwīḥāt*), Suhrawardī does not identify this particular sphere whose existence he postulates.

In *Rūzī bā Jamā'at-i Sūfiyān* (A Day with a Group of Sufis), however, Suhrawardī describes a hierarchical cosmological scheme that now includes a new sphere whose role may serve to account for a numerical correspondence between the existing two higher spheres, the Sphere of Spheres and the Sphere of the Fixed Stars, that lie above the last of the seven spheres (planets) and what lies below them.<sup>45</sup> To the question, "Why is the body of the Sun bigger and brighter than the other stars?", the Sufi master replies, "Because it is in the middle ... If you count the seven planets, the Sun is in the middle. And just as there are two spheres above the seven, there are two other spheres below them, Ether and Zamharīr", both associated with the world of elements and situated below the sphere of the Moon.<sup>46</sup>

The term Zamharīr is Qur'ānic (Q 76:13). The term was also used in the meteorology of the Ikhwān al-Safā', who divided the air of the sublunar region into three layers: first, the higher layer of Ether (*athīr*), heated by contact with the lunar circle; second, the middle layer of Zamharīr, extremely cold; and finally, the lower layer of Nasīm, the moderate temperature.<sup>47</sup> For Avicenna, Zamharīr does not constitute a sphere per se, but only one of the layers of the elements that are loci of extreme coldness.<sup>48</sup> For Suhrawardī, the sphere of Zamharīr, and in some passages along with Ether, would now serve as bodily substratum for the

(Persian) cf.: *Sohravardi*. L'Archange empourpré. Quinze traits et récits mystiques. Translation from Persian and Arabic by Henry Corbin. Paris: Fayard, 1976. P. 370–1 [hereafter, *AE*] (P. 60); see translation found in: *Kuspinar B*. Ismā'īl Ankaravī on the Illuminative Philosophy. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996. P. 53–250, especially P. 192.

<sup>43</sup> In various passages, Suhrawardī uses all three terms.

<sup>44</sup> The infernal tree with exceedingly bitter fruits, mentioned in the Qur'ān. Cf.: *Suhrawardī*. al-Talwīḥāt. § 61. P. 90. L. 19. — P. 91. L. 1.

<sup>45</sup> Under Saturn, Jupiter, Mars, the Sun, Venus, and Mercury. Cf.: *Suhrawardī*. *Rūzī bā Jamā'at-i Sūfiyān* // *idem*. Majmū'ah-yi Mušannafāt-i Shaykh-i Ishrāq. Vol. 3. P. 242–250, especially § 4. P. 244. L. 10. — P. 245. L. 3 (*AE*. P 370–1) and: *ibid*. § 6. P. 245. L. 18. — P. 247. L. 11 (*AE*. P. 373); and: *Thackston W.M.* (trans.). *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*. London: Octagon Press, 1982. P. 45–6 [hereafter, *MV*]; cf.: *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 150. P. 138. L. 9. — P. 139. L. 1 (*PI*. P. 99).

<sup>46</sup> *Suhrawardī*. *Rūzī bā Jamā'at-i Sūfiyān*. § 5. P. 245. L. 5–7 (*AE*. P. 371; *MV*. P. 46).

<sup>47</sup> *Nasr S.H.* *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge: Harvard University Press, 1964. P. 85–6 [based on: *Ikhwān al-Safā'*. *Rasā'il*. 4 vols. Cairo: 'Arabiyyah Press 1928. Vol. 2. PP. 57–9, 66, 67–9, 70–3].

<sup>48</sup> *Avicenna*. *al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt*. Edition and introduction by Muḥammad Dānish-Pazhūh. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihirān, 1364/1985. Ṭab'īyyāt. Ch. 5. P. 305. L. 15. — P. 307. L. 12.

images and forms available to posthumous souls, although it too is “connected to the elemental world”.<sup>49</sup>

Suhrawardī does not specify if he limits the existence of suspended forms only to the particular sphere of Zamharīr or Zamharīr and Ether (a second sphere) as would seem to be implied in the passage from the *Rūzī bā Jamā‘at-i Sūfiyān*. One might argue that Suhrawardī envisioned different roles for these two spheres that could be associated with the various fates of souls, for example, Ether for the (relatively) happy and Zamharīr for the miserable souls who do not enjoy any relation with the higher noble spheres, as the latter is situated closer to sublunar matter.<sup>50</sup> This would be consistent with the hierarchy of celestial bodies he establishes according to their respective nobility (*sharaf*) and could thus make it possible for souls to attach to different celestial bodies, in accordance with the level of their spiritual developments (not only Zamharīr and Ether).<sup>51</sup> Suhrawardī remains, however, inconsistent when he discusses the ethereal realm. At times, he makes Ether and Zamharīr independent spheres, located below the Sphere of the Moon, or, as in the passage above, both being connected to the elemental world. At other times, he distinguishes between the different types of separated (*mufāraqah*), ethereal (*athīrīyyah*), and elemental (*‘unṣuriyyah*) entities,<sup>52</sup> noting that, just like the intellective substance is nobler than the soul,<sup>53</sup> the ethereal entities (*athīrīyyāt*) are nobler than the elemental entities (but without specifying their number).<sup>54</sup> In light of these few indications, Suhrawardī may be including Zamharīr among the elementals, but viewing it now as an independent celestial body or sphere capable of being the locus for the suspended forms (at times, alongside Ether).

### The Realm of the Imaginal

Suhrawardī may be attempting to identify a specific realm — one or even two spheres — with whose assistance sensitive perceptions occur in the form of imaginal representations, the soul being able to imagine the forms and images of pleasant or unpleasant things.<sup>55</sup> While this remains in line with Peripatetic specu-

<sup>49</sup> *Suhrawardī*. *Rūzī bā Jamā‘at-i Sūfiyān*. § 6. P. 245. L. 18. — P. 247. L. 11 (*AE*. P. 373).

<sup>50</sup> *Suhrawardī*. *al-Talwīḥāt*. § 61. P. 91. L. 1–4; cf.: *Michot*. *La destinée de l’homme selon Avicenne*. P. 200, n. 36.

<sup>51</sup> He also considers plausible some of the indications found in the Qur’ān that allude to such degrees, for example, that Paradise is located in the fourth Heaven or that it is the width of the heavens and the earth. Cf.: *Q*. 57:21.

<sup>52</sup> *Suhrawardī*. *al-Mashāri‘*. § 169. P. 433. L. 14–15. In Avicenna, the different elements occupy different levels (*tabaqāt*) (higher and lower) and are not defined as spheres. Cf.: *Avicenna*. *al-Najāt*. *Ṭabī‘iyyāt*. Ch. 5. P. 305. L. 15. — P. 307. L. 12.

<sup>53</sup> *Suhrawardī*. *al-Mashāri‘*. § 134. P. 389. L. 9–10.

<sup>54</sup> He notes that this is mentioned in Aristotle’s *On the Heavens* (*al-Samā‘*), cf.: *Suhrawardī*. *al-Mashāri‘*. § 170. P. 435. L. 11–12.

<sup>55</sup> *Suhrawardī*. *al-Talwīḥāt*. § 61. P. 90. L. 1–2.

lations, from at least the time of Avicenna onwards, as we have briefly noted, one would be tempted to conclude that here lies the realm of the independent imaginal world that Suhrawardī proposes.

Suhrawardī, however, alludes to the fact that celestial spheres possess faculties, similar to those of the human body, that are associated with suspended forms. While celestial spheres do not become the substratum of these forms (which do not inhere in a body), Suhrawardī does note that: “Those who have attained an intermediate bliss and the ascetics whose worship is pure may escape to the world of the suspended images, whose locus (*mazhar*) is some of the celestial barriers (*ba‘d al-barāzikh al-‘ulwiyyah*)”.<sup>56</sup> Suhrawardī appears to allude to the existence of more than one celestial barrier, or sphere, which would act as loci for the perception of suspended forms. These celestial barriers or spheres could well be the elemental spheres of Zamharīr and Ether, but nothing would preclude them to be associated with all of the celestial spheres. This could help account for the fact that different degrees of luminosity can be associated with suspended forms, some being loftier than others.<sup>57</sup> Celestial spheres would become the (subtle) material substance that posthumous souls would require for the actualization of imaginative forms, in a way that is not dissimilar to the psychic *pneuma* that serves as the (subtle) material locus for the internal faculties.<sup>58</sup> The various celestial spheres may perhaps constitute different modalities of the imaginal world. Suhrawardī does not, however, provide any clear indication that this could not be the case.

The Avicennan Peripatetic tradition, with the importance it attributed to the faculty of imagination, set the conditions for a theory of imaginal perception in the afterlife that provided necessary elements for the later introduction, by Suhrawardī, of an independent imaginal world of suspended forms. The existence of such an imaginal world builds on allusions and speculations already present in the latter philosophical tradition with which Suhrawardī's work dialectically engages. With Suhrawardī, the imaginal world of suspended forms now serves a variety of functions: soteriologically, it guarantees the future salvation of souls; cosmologically, it may be one (or two) independent sphere or barrier (perhaps even all luminous celestial bodies) that can nicely fit into traditional Peripatetic cosmology; epistemologically, it guarantees the possibility of posthumous perceptions and prophetic knowledge; and ontologically, it can provide an explanation for the existence of such things as the jinn and demons, for it is in this imaginal world that immaterial figures occur. Here seems to lie one of the many original contributions of Suhrawardī.

<sup>56</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 244. P. 230. L. 1 (*PI*. P. 148); cf.: in the “lofty citadels”, that is, the celestial bodies (*al-barāzikh al-‘ulwiyyah*) — *ibid.* § 252. P. 237. L. 5–6 (*PI*. P. 152).

<sup>57</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. § 259. P. 243. L. 5–8 (*PI*. P. 148).

<sup>58</sup> *Suhrawardī*. *al-Mashāri‘*. § 210. P. 487. L. 19. — P. 488. L. 1; cf.: *ibid.* § 210. P. 488. L. 10–11.

**John Walbridge**  
(Indiana University, USA)

## **THE DEVOTIONAL AND OCCULT WORKS OF SUHRAWARDĪ THE ILLUMINATIONIST<sup>1</sup>**

It was not uncommon for Islamic metaphysicians to attribute the motions of the celestial bodies and spheres to angels. It was rather less common for them to actually pray to those angels. And one would scarcely expect such prayers to be copied in madrasas and then be recopied for the personal use of Islamic rulers. Yet such is the case with the curious magical prayers of al-Suhrawardī.

The mystical philosopher Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī (d. 1191) was known as Shaykh al-Ishrāq, “Master of Illumination,” or al-Maqtūl, “the one who was killed,” to distinguish him from his contemporary Shihāb al-Dīn ‘Umar al-Suhrawardī, the Sufi leader in Baghdad known for his Sufi handbook *‘Awārif al-Ma‘ārif* and the founder of the Suhrawardiya order. The two are often confused by bibliographers, scribes, and people who really ought to have known better, such as Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, the author of the most widely used commentary on our Suhrawardī’s famous *Ḥikmat al-Ishrāq*, “The Philosophy of Illumination”.<sup>2</sup> Given that the two authors were writing on similar topics at about the same time, it is not surprising that their works are also sometimes confused, especially shorter and less known works. In the case of our Suhrawardī, there is the further factor that he led a wandering life, was executed for his views, and had no appointed disciple to organize his literary remains.

### **The Biographical and Manuscript Evidence**

Our best bibliographical source on Suhrawardī’s writings is Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, writing about a century after his death. Shahrazūrī wrote a biographical dictionary of earlier philosophers, known either as *Ta’rīkh al-Ḥukamā’*,

---

<sup>1</sup> The present article is partly extracted from an unpublished study of the manuscript and historical evidence for the works and lives of al-Suhrawardī and the earlier members of the Illuminationist school.

<sup>2</sup> *Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī*. Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq. Ed. Asad Allāh Hirātī. N.p. [Tehran] 1313–15/1895–97. P. 3.



“History of the Sages,” or more properly *Nuzhat al-Arwāh*, “The Delight of Spirits”. This work contains a long biography of Suhrawardī, by far our best source on his life, within which is a bibliography of some fifty works supposedly by Suhrawardī. Shahrazūrī himself does not seem to have had access to an authoritative list of Suhrawardī’s works, for he says at the end of the list, “These are all of his works that have reached me or whose names I have heard. There may be other things that have not reached me.”<sup>3</sup>

Elsewhere, in the introduction to his commentary on Suhrawardī’s *Hikmat al-Ishrāq*, he mentions that he learned of Suhrawardī during his scholarly wanderings and that the learned were anxious to acquire copies of his poetry and wise sayings and to learn his philosophical methods.<sup>4</sup> To the extent that this is not to be read as formulaic, it indicates that Suhrawardī’s works were known mainly by repute in the second half of the thirteenth century or that, at any rate, they were not available systematically. The manuscript evidence bears this out. There are few surviving manuscripts from before the last third of the thirteenth century when the Jewish philosopher Ibn Kammūna seems to have popularized al-Suhrawardī.<sup>5</sup> With the exception of a collection of mystical and philosophical texts containing ten Persian works of Suhrawardī that was completed in 1261, the earliest surviving attempt at a comprehensive collection of his works is a manuscript copied in the early 1330s in Baghdad.<sup>6</sup>

About half the titles in Shahrazūrī’s list can be identified with surviving works. A few more items are attributed to Suhrawardī in various manuscripts with varying degrees of plausibility, though almost any of these could be works from Shahrazūrī’s list under other (or no) titles. Some are probably or certainly misattributions, in many cases being works that possibly or certainly belong to

<sup>3</sup> *Shams al-Dīn al-Shahrazūrī*. *Nuzhat al-arwāh*, in: *Spies O.* (ed.). *Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqtul*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1935. P. 102; *idem*. Ed. S. Khurshid Aḥmed. 2 vols. Hyderabad, Deccan: Dā’irāt al-Ma’ārif al-‘Uthmāniya, 1396/1976. Vol. 2. P. 129; *idem*. Ed. ‘Abd al-Karīm Abū Shuwayrib. [Tripoli, Libya]: Jām’iyat al-Da’wa al-Islāmiya al-‘Ālamīya, 1398/1978; reprinted Paris: Dar Byblion, 2007. P. 381; *idem*. Ed. Muḥammad-‘Alī Abū Rayyān. 1<sup>st</sup> ed. Alexandria: Dār al-Ma’rifā al-Jami’a, 1414/1988. P. 609.

<sup>4</sup> *Shahrazūrī*. *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*. Ed. Hossein Ziai. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993. P. 7; trans. in: *Suhrawardī*. *The Philosophy of Illumination*. Ed. John Walbridge and Hossein Ziai. P. xlii–xliii.

<sup>5</sup> Y. Tzvi Langermann (Ibn Kammūna at Aleppo // *Journal of the Royal Asiatic Society* 3/17/1 (2007). P. 1–19) surveys the scanty evidence of influence of al-Suhrawardī’s writings before the second half of the thirteenth century and speculates that Ibn Kammūna found his writings in Aleppo while he was working there as an ophthalmologist and brought them back to Baghdad.

<sup>6</sup> This is Ragip Paşa 1480, discussed in detail below. The earliest Suhrawardī manuscript I know of is Vatican arab. 873, a copy of *al-Lamahāt* dated 588/1192, about the time of Suhrawardī’s death. This is one of the works that ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī mentions seeing and being disappointed by. He also mentions that Suhrawardī put occult letters between the sections of his books. See: *Langermann*. Ibn Kammūna. P. 4–6.

‘Umar al-Suhrawardī in Baghdad. Shahrazūrī’s list contains a number of titles that seem to refer to devotional or occult works<sup>7</sup>:

17. *al-Raqīm al-Qudsī*, “the sacred Inscription.”

34. *al-Tasbīhāt wa-Da‘awāt al-Kawākib*, “praises and invocations of the planets.”

Several manuscripts list this as two distinct items.

35. *Ad’iya Mutafarriqa*, “various invocations.”

37. *al-Da‘wa al-Shamsīya*, “the solar invocation.”

38. *al-Wāridāt al-Ilāhīya*, “the divine litanies.”

39. *Takhayyurāt al-Kawākib wa-Tasbīhātuhā*, “auguries and praises of the planets.”

41. *Kutub fī ‘l-Sīmiyā’ tunsab ilayhi*, “books on white magic attributed to him.”<sup>8</sup>

43. *Tasbīhāt al-‘Uqūl wa’l-Nufūs wa’l-‘Anāšir*, “praises of the intellects, souls, and elements.” One manuscript of Shahrazūrī identifies this as two items.

And indeed among the manuscripts we find a few curious works that seem to correspond to these titles. Only a few pages have been published. Because it is not usually possible to be sure exactly which of Shahrazūrī’s titles belong to the works that we find in manuscript, I have lumped them in my bibliographical study into two categories: *ad’iya mutafarriqa*, “miscellaneous prayers,” and *wāridāt ilāhīya*, “divine litanies.” In addition, one set of prayers does seem to match a specific title: *Tasbīhāt al-‘Uqūl wa’l-Nufūs wa’l-‘Anāšir*, “praises of the intellects, souls, and elements.” Complicating the matter are a number of catalogue entries for manuscripts that I have not been able to examine. Usually these do not provide enough information to identify the text. There is also something called, with variations, *al-Awrād al-Suhrawardīya*, which are litanies either by or attributed to ‘Umar al-Suhrawardī and which themselves have commentaries. It is thus likely that of the score or so of manuscripts that I know of purporting to contain prayers by Suhrawardī, some will turn out to be misidentified. It is also virtually certain that other copies or other such texts exist in inadequately catalogued *majmū‘as*.

However, lest the best be the enemy of the good, I will proceed here on the basis of a small group of Istanbul manuscripts that I have seen. As we will find, such works are compatible with Suhrawardī’s philosophical and religious views.

<sup>7</sup> The numbering of titles comes from certain Istanbul manuscripts, but the numbers are probably not part of Shahrazūrī’s original text.

<sup>8</sup> *Sīmiyā* has various senses, but it is distinguished from *sihr*, sorcery, which is certainly condemned by Islamic law. Ibn Khaldūn (al-Muqaddima. Ed. De Slane. Vol. 3. P. 137–38; trans. Franz Rosenthal. P. 171) remarks that the term originally applied to the whole science of talismans but that in his day the Sufis used it to refer specifically to letter magic; cf.: *MacDonald D.B. and T. Fahd. Sīmiyā // Encyclopaedia of Islam*. 2<sup>nd</sup> ed.

### Suhrawardī's Occult Prayers

Let us first consider an example chosen because it is short, the *Da'wat al-Ṭibā' al-Tāmm*, "Invocation of the Perfect Nature." I quote the prayer in full:

أيها السيد الرئيس والملك القديس الروحاني النفيس، أنت الأب الروحاني والولد المعنوي  
التمثل بإذن الله بتدبير شخصي المبتهل إلى الله—عزّ فضل إله الألهة—في تكميل  
نقصي اللابس من أنوار اللّهوتية أسناها الواقف من درجات الكمال في أعلاها. أسألك  
بالذي منحك هذا الشوق العظيم ووهبك هذا الفيض الجسيم ألا ما تجليت لي في أحسن  
المظاهر وأريتنني نور وجهك الباهر وتوسّطت لي عند إله الألهة بإفاضته بنور الأسرار  
ورفعت عن قلبي ظلمات الأسرار بحقه عليك ومكانته لديك. تم.

*O thou chief master and holy king, precious spiritual being, thou art the spiritual father and mystic son entrusted by the leave of God with the care of my person, he who prays devoutly to God—Great is the bounty of the God of gods!—for the rectification of my deficiencies. Thou art clothed in the most splendid of the divine lights and standest in the loftiest degree of perfection. I beseech thee by that One who granted thee this mighty longing and bestowed upon thee this corporeal emanation to reveal thyself to me in the best of manifestations, to show me the brilliant light of thy face, and to mediate for me before the God of gods by the emanation of the light of mysteries, to lift from my heart the shadows of the veils by the right that He hath upon thee and His station before thee.*

If this prayer is to be successful in summoning the visible presence of one's perfect nature, some preparation is required:

إذا أردت يظهر عليك فاجتنب أكل الحيوان وجرّد عن العلائق و الزم الصلوة والصوم  
وطهر لباسك وهو الموقّق والغني.

*If you wish him to appear before you, shun the meat of animals, cast off attachments, devote yourself to ṣalāt, and purify your clothes. It is He who gives success and aid.<sup>9</sup>*

The *ṭibā' tāmm*, according to Mu'īn's *Farhang-i Fārsī*, is "a luminous essence associated with each human being created before his birth that accompanies him from the day of his birth and is responsible for protecting him, and when the day of his death arrives, this luminous twin attaches to him."<sup>10</sup> In Suhrawardī's system this would be an immaterial light, which is to say a mind

<sup>9</sup> Ragıp Paşa 1480, f. 314a17–22. Other extant manuscripts are Ankara, Milli 4558/8, f. 88a; Istanbul, Topkapı Sarayı Ahmet III 3217, f. 212a; and Istanbul, Topkapı Sarayı Ahmet III 3232, ff. 73a–b.

<sup>10</sup> *Muḥammad Mu'īn*. *Farhang-i Fārsī*. Tehran: Amīr Kabīr, 1376/1997. Vol. 2. P. 2207. S.v. *Ṭibā'*, quoting some earlier source.

and thus a living being. He mentions this being in his *Mashāri'* in connection with Hermes Trismegistus:

فإذا سمعت أنبذقليس و أغاناذيمون و غيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم،  
و لا تظننّ أنهم يقولون إنّ صاحب النوع جسم أو جسمانيّ أو له رأس ورجلان، و إذا وجدت  
هرمس يقول إنّ دائماً روحانيّة ألفت إليّ المعارف، فقلت لها من أنت؟ فقالت أنا طباعك التامة،  
فلا تحمله على أنّها مثلنا...

“When you hear Empedocles, Aghathadaeom, and others referring to the masters of species, you must understand what they mean and not imagine that they are saying that the master of the species is a body or corporeal or that it has a head and two feet. Thus you find Hermes saying, “A spiritual essence cast knowledge into me, so I said to it, ‘Who are you?’ It replied, ‘I am your perfect nature.’” Do not claim that it is like us.”<sup>11</sup>

Here the *ṭibā' tamma* is clearly the Platonic Form or archetype of the human species. As for Suhrawardī's prayer, the vocabulary is that of the “science of lights” of his *Ḥikmat al-Ishrāq*: “God of gods” (for *nūr al-anwār*), emanation, divine lights, degrees of perfection, and so on. Second, this prayer is part of a magical operation, expressed in terms that are partly religious and partly philosophical.

Let us now look more systematically at these texts and the manuscript evidence for them.

### The Manuscript Evidence 1: Ragip Paşa 1480

The closest thing we have to a comprehensive edition of Suhrawardī's works in an early manuscript is Ragip Paşa 1480, copied in a professorial scrawl by one Badr al-Nasawī in 731–35/1330–34 in the Niẓāmīya and Mustanṣarīya madrasas in Baghdad. This manuscript contains eighteen works of Suhrawardī, including all the major philosophical works, a number of minor Arabic works, two of the Persian allegories, and some of the prayers. Its importance was recognized early, for it was copied in 865/1461 for the palace library of the Ottoman Sultan Mehmet II; the latter manuscript is now Topkapı Sarayı Müzesi, Ahmet III 3217. It contains the following four short devotional or occult works:

3. ff. 182a–b: *al-Taqdīsāt*, “the Sanctifications”

<sup>11</sup> *Al-Suhrawardī*. *al-Mashāri'* wa'l-Muṭārahāt. § 193 // Corbin H. (ed.). *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī*. *Majmū'a-yi Muṣannafāt*. Tehran: Anjuman-i Shāhānshāhī-yi Falsafa-yi Irān, 2535/1976. Vol. 3. P. 463–64. The subject is discussed at length at: *Pseudo-Majrīfī*. *Ghāyat al-Ḥakīm: Picatrix of the Latins*. Ed. Helmut Ritter. Berlin: B.G. Teubner, 1933. 3. 6. P. 187–94, including an elaborate description of the ceremony Hermes conducted to summon up the *ṭibā' tamm*.

4. f. 182b: *Min da'awātihi ayḍan*, “another of his invocations”  
 14. ff. 313b–314a: *Min Wāridātihi*, “one of his litanies”  
 15. ff. 314a: *Da'wat al-Ṭibā' al-Tāmm*

The last we have already seen, but I will consider the others in turn.

*Al-Taḡdīsāt*, “the Sanctifications,” corresponding to Ahmet III 3217/4, ff. 174b–175a. An invocation or sanctification (*taḡdīs*) in succession of seventeen levels of divine intellects and holy souls, beginning with Bahman, the first intellect, and descending through the ten spheres, the intellects responsible for the material forms, and the souls of the prophets and saints. This could be Shahrazūrī's *Tasbīḥāt al-'Uqūl wa'l-Nufūs wa'l-'Anāšir*. The content of the work is Illuminationist, both in its terminology and in its invocation of Platonic Forms under the Illuminationist title *arbāb al-ṭilamsāt*, and is startlingly pagan in its prayers to the celestial bodies. It is not magical, however, in that the content simply praises the angelic intellects rather than summoning their presence or requesting some boon.

تقدیس بهمن نور العقل الأول. أقدس عبد الله وحجاب الله الأعظم نور الله الأكبر صنع الله  
 العلى المثال الأول القدیس الأقرب ملك الملائكة رئیس الأصحاب القاهرة كخداء الملکوت  
 فی حضرة الله نور بهمن...  
 العقل السابع. أقدس لتعظیم الله المور القاهر الشدید البهیّ الجمیل الصبیح صاحب الحسن  
 والمحبة کامل العشق القدیمی المشرق المضيء، ربّ الزهرة التي هي ظلّه، والقدس عبد الله  
 الطالع الزهرة الغراء الصبيحة المشرقة البهينة [كذا] ذات الملاحه والطف والنظافة و  
 السخاء والكمال والعطف والأعتدال والمودة والحاق والحسن والغناء والأز والطرب و  
 الطرب والبهيجة وأثنى وعلى شخصه النیر ونفسه الشریفة وأقدس مسكنه العالی المقدس  
 الکریم.

*The Sanctification of the Bahman Light, the first intellect. I sanctify the servant of God, the mightiest veil of God, the greatest light of God, the highest creation of God, the first archetype, the nearest holy one, king of the angels, chief of the privy companions, sheriff of the Kingdom in the presence of God, Bahman Light...*

*The seventh intellect. I sanctify for the glorification of God the overflowing light, strong, splendid, beautiful, comely, possessor of love and affection, perfect in passion, eternal, shining and bright, the Lord of Venus, which is his shadow. I sanctify the ascendant servant of God, Venus, glorious, bright, shining, splendid, she who possesses sweetness, grace, purity, munificence, love, a fair visage, she who is melodious, musical, and joyful. I praise his shining person and his noble soul. I sanctify his lofty, holy, and generous station.*<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Ragıp Paşa 1480/3, f. 182a1–5, 25–28.

*Min da 'awātihi ayḍan*, “another of his invocations,” corresponding to Ahmet III 3217/5, ff. 175b–76a. This is a more conventional prayer of half a dozen lines praising God and asking for detachment from the world. The language is generally philosophical and Illuminationist with some faux-Syriac words (“*al-ragha-būt*”) but without specific Islamic references.

إلهي وإله جميع الموجودات، يا واجب الوجود وفانض الجود، يا جاعل الأرواح وفاعل  
الأشباح، منك الرّهوت واليك الرّغوت، خلّصنا عن العلائق الجسمانيّة ونجّنا عن العوائق  
الظلمانيّة، وطهّرنا عن رجس الهيولى إلى مشاهدة أنوارك... فسبحان الذي بيده ملكوت كل  
شيء واليه ترجعون.

*My God and the God of all existents. O necessary existent, dispenser of grace, maker of spirits, and creator of forms. From Thee is the realm of terror and to Thee the realm of desire. Purify us from corporeal connections, and deliver us from the impediments of darkness. Purify us from the defilement of matter that we might behold Thy lights... Glorified is He in whose hand is the Kingdom of all things, and to Him shall ye return.*<sup>13</sup>

*Min wāridātihi*, “one of his litanies,” corresponding to Ahmet III 3217/9, ff. 211a–212b, is a similar prayer to God, written in strongly Illuminationist language.

سبحانك مبدع الكلّ أوّل الأوائل مبدئ المبادئ موجد جميع الماهيات مظهر كل الهويات  
مسبّب الأسباب ربّ الأرباب فعّال العجائب وما هو أعجب من العجائب متفنّ اللطائف وما  
هو أطف من اللطائف إله العقول الفعّالة الدّوات المجرّدة عن الموائد والأمكنة والجهات التي  
هي الأنوار القاهرة المفارقة من جميع الوجوه هم الكاملون الأقربون ... أسألك أن تفيض  
عليّ أنوارك المشرقة وتكلمني بمعرفة أسرارك الشريفة...

*Exalted art Thou, originator of all, first of the first, origin of origins, giver of existence to all quiddities, manifester of all identities, causer of causes, lord of lords, doer of miracles and of that which is more miraculous than any miracle, proficient in subtleties and that which is yet more subtle than any subtle thing! O lord of the active intellects, of the essences abstracted from all matter, place, and dimension, of them that are the triumphal lights. Incorporeal in all respects they are perfect and nigh unto Thee... I ask Thee to pour out upon me thy blazing lights and to teach me the knowledge of the noble mysteries...*<sup>14</sup>

While the prayers of Ragip 1480 are not especially long or magical, they do tend to establish that Suhrawardī wrote such things and give us some grounds for crediting the authenticity of other such works.

<sup>13</sup> Ragip Paşa 1480/4, f. 182b.

<sup>14</sup> Ragip Paşa 1480/14, f. 312b23–26, 214a14–15.

## Manuscript Evidence 2: Ayasofya 2144/1 and Ahmet III 3271/4

These two manuscripts contain a set of occult and magical prayers. Ayasofya 2144 is an occult *majmū‘a* of nine items, including texts on the magical powers of the Qur’ān, ethics, and spiritual chivalry by al-Tha‘ālibī, Ṭughrā’ī, Ibn al-Mu‘ayyad al-Nasafī, Ibn Sīnā, and others.<sup>15</sup> It was copied in mid-October 652/late October 1254, sixty-three years after Suhrawardī’s death, by one Sulaymān b. Mas‘ūd b. al-Ḥasan. It is thus one of the earliest surviving manuscripts of any work of al-Suhrawardī. Ahmet III 3271/4 was copied half a century later in Kashan in 708/1308 at the end of a volume containing three of Suhrawardī’s philosophical works. The scribe remarks that “These noble prayers were copied from a vile (*fī ghāyat al-suqm*) manuscript. God willing, they have been copied correctly.” Since this latter manuscript is missing both the first and last items found in Ayasofya 2144, perhaps part of the *suqm* of its exemplar was that it had lost pages at the beginning and end. At any rate, it was not copied from the Ayasofya manuscript, which is still clear and in excellent condition. The contents are as follows:

*al-Raqīm al-Muqaddas*, Ayasofya 2144/1, ff. 1b5–7a8; missing in Ahmet III 3271.<sup>16</sup> A meditation on the unity of God in which the Sun plays an important role as a symbol of God. The language is unmistakably Illuminationist. There is a reference at Ayasofya 2144, f. 3b15 to “*dhāt al-abrāj hayākil al-nūr*,” perhaps an allusion to Suhrawardī’s *Hayākil al-Nūr* and *Risālat al-Abrāj*, thus tending to confirm the authenticity of the latter.

اقرأ رقيمك أيها الطلسم البشري فإن رقيمك لوح الله المحفوظ، بالإنتقان، قدس الله والنير  
الأعظم على أحد الأفقين وجرّد الذّكر أنّ مواقف الذّكر يشهدها إلا أن ليس بذّي بال عند الله  
صلوة من لم يوجّه الوجه المجرّد ولا يرضى ربك بعمل لغيره فيه سهم...

*Read thine inscription, O thou human talisman, for thine inscription is without doubt in the Preserved Tablet of God. Sanctify God and the great luminary in one of the two horizons. Purify thy mention of God, for minds bear witness to the occasions of such mention. God will pay no heed to the prayer of one who has not turned thither a face sanctified from the world, nor will thy Lord be satisfied with any action or with any act in which another has a portion.*<sup>17</sup>

<sup>15</sup> For a detailed description see: Ritter H. *Philologika* ix: Die Vier Suhrawardī: Ihre Werke in Stambuler Handschriften // *Der Islam* 24–25 (1937–38). P. 56–57.

<sup>16</sup> Baghdādī (*Baghdādī*. *Īdāḥ al-Maknūn* 1, col. 582, the supplement to Kātib Çelebi’s *Kashf al-Zunūn*) mentions *al-Raqīm al-Awwal*, which he unambiguously attributes to our Suhrawardī. However, the opening words are different, so it is presumably a different work.

<sup>17</sup> Ayasofya 2144/1, f. 1b5–8.

*Awrād al-Istibṣār*, Ayasofya 2144/1, ff. 7a9–7b17; Ahmet III 3271/4, ff. 183b–184b1. A prayer for illumination using the language of *Hikmat al-Ishrāq* and invoking God and the angelic intellects. I translate the beautiful invocation of the Sun and the refrain that is repeated six times.

جعل الله النّير الأعظم وسيلةً وسلطاناً وألقى بنوره عليه وأتاه ملك حضانر الأجسام  
وصيره مالك رقاب المتجسّدين وأكّد الحجّة على العالمين وجعله واسطة النّظام ومتّم الحياة  
وسبب الفصول واللّيل والنّهار التمسّت منه مقسّدات النّفوس فحاطبته أن يا أيّها الشخص  
الأنور الذي بدا وجهه إلى أبيه. سل واهب العقل والوفاة الحياة وقل: ارفع ذكر النّور وإيد  
اهل النّور وأرشد النّور إلى النّور.

*God hath made the supreme luminary a sovereign instrument and hath cast His light upon him. He hath brought unto him the sovereignty of the corporeal domains<sup>18</sup> and made him master of those who are in bodies. By him hath He made clear the proof to all the worlds. He hath made him the means of order, the perfecter of life, the cause of seasons, of night and day. The holy souls seek to converse with him, saying, O thou most luminous person, whose face is ever to his father, beseech the giver of mind and death and life and say:*

[Refrain] *Exalt the remembrance of light, aid the people of light, and guide the light unto the light.*<sup>19</sup>

*Wārīd al-Waṣīyya al-Kabīra*, Ayasofya 2144/1, ff. 8a1–10b12; Ahmet III 3271/4, ff. 184b1–188a8. Suhrawardī invokes his “father,” his celestial archetype (*ṣāhib al-ṭilism*), asking to be delivered from darkness into the realm of divine light, and seems to allude to the composition of *Hikmat al-Ishrāq*. The language is unquestionably Illuminationist. The bulk is general spiritual counsel to his followers.

يا من ملكه الله طرفاً من الدّنيا، أما تدري أنّ الرّاجي ثبات هذه الزّائلة كمن أراد أن يخيط  
النّهار على ثوبه كيلا يزول، ومن أراد أن يثبت به الظّل بالوتد لا يكتسب بالزّائل ما يرقم  
عليك وباله.

*O thou to whom God hath granted possession of some part of the world below, dost thou not know that he who seeks stability in this ephemeral realm is like one who tries to stitch the day to his robe lest it pass away or one who wants to stop the shadow with a peg? Acquire not the ephemeral whose evil end will be inscribed against thee!*<sup>20</sup>

*Awrād al-Anwār*, Ayasofya 2144/1, ff. 10b13–13a16; Ahmet III 3271/4, ff. 188a9–191b6. This prayer begins with a plea for deliverance in a time of trial,

<sup>18</sup> Reading *ḥazā'ir* for *ḥadā'ir*.

<sup>19</sup> Ayasofya 2144/1, ff. 7b7–13.

<sup>20</sup> Ayasofya 2144/1, f. 9b10–13, Ahmet III 3271, f. 186b10–13.



then the voice shifts to God proclaiming his own majesty as the source of the light that illumines and vivifies the worlds. The terminology and theological structure are those of *Hikmat al-Ishrāq*. There is an extended passage in praise of Bahman, the first light.

ما قضيت أمراً أكرم لدي من بهمن نور، هو أول من أبدعته وألقيت في ذاته مثال كمالي  
فأبدعت به الأعلين على نظام وصير الأعلين كلهم عقل ونور انعكست الأشعة في العوالي  
فتضاعفت الأضواء، فقدرت بها أعداد النازلين نظر الأمر إلى سلطان مولاه.

*I have ordained nothing nobler before me than the light Bahman. He was the first that I created. Into his essence I cast the image of my perfection. By him I created the archangels in their order. Since the archangels are every one intellect and light, the rays are reflected in these lofty beings. Thus, the lights are redoubled and by them are ordained the individuals beneath them in their contemplation of the sovereignty of their master.*<sup>21</sup>

*Wārid al-Taqdīs li-Kulli Mawqif [Kabīr*<sup>22</sup>], Ayasofya 2144/1, ff. 13a17–16a15; Ahmet III 3271/4, ff. 191b7–194b10. Formal praise of God that quickly moves into Illuminationist language, including a reference to God as Ahura Mazda (*Ūrmazda Adhār Kayhān*). After that it continues with praise of the first light Bahman, occasionally using other Persian terminology from *Hikmat al-Ishrāq* such as *kadkhudā*, *isfahbadh*, and *kaywān*. The prayer goes on to praise the angelic minds associated with the fixed stars and the planets.

أقدس لتعظيم الله النور الفاهر الشديد ذي العزة والقوى والغلبة والعظيمة والبصيص  
النأذ، رب المريخ هو ظله، وأقدس عند الله الطابع المريخ الفاضل الشجاع الغالب الظافر  
صاحب القهر والسطوة والبأس الشديد النار الموقد والضوء المهيب ذو الحر واليبس  
والقوة والسلطة، وأثني على شخصه النير ونفسه الشريفة.

*I sanctify for the glorification of God that awful triumphant light, the possessor of great might and and strong power, of triumphant victory, of penetrating luster, the lord of Mars, whose shadow it is. I sanctify the obedient servant of God, Mars, the virtuous, the courageous, victorious and triumphant, possessor of triumph and pomp, of great fortitude, kindled fire, awe-inspiring luminary, possessor of freedom and might, of power and sovereignty. I praise his luminous person and noble soul.*<sup>23</sup>

*Wārid al-Tidhkār*, Ayasofya 2144/1, ff. 19a2–19b5; Ahmet III 3271/4, ff. 198a8–198b15. A prayer affirming the sincerity of devotions, invoking various celestial beings as witnesses and support.

<sup>21</sup> Ayasofya 2144 ff.12b16–13a3, Ahmet III 3271, f. 191a2–7.

<sup>22</sup> Omitted in Ahmet III 3271.

<sup>23</sup> Ayasofya 2144 ff. 14b9–14, Ahmet III 3271, f. 193a3–9.

*Wārid Taqdīs al-A'lā li-Kull Yawm*, Ayasofya 2144/1, ff. 19b6–20b12; Ahmet III 3271/4, ff. 199a1–200b1. A prayer of praise of God in which He is praised as unique and as the supreme lord and creator of all other beings, in the process describing His relationship to the various elements of the cosmological system of *Ḥikmat al-Ishrāq*.

*Wārid Taqdīs al-Shams li-Yawm al-Aḥad* or *Hūrakhsh-i Kabīr*, Ayasofya 2144/1, ff. 20b13–21b7; Ahmet III 3271/4, ff. 200b2–201b3. A prayer in honor of the Sun, for Sunday.

أهلاً بالحيِّ النَّاطِقِ الأَنُورِ والشَّخْصِ الأَطْهَرِ والكوكبِ الأَزْهَرِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ وَتَحِيَّاتِ اللَّهِ  
وَبَرَكَاتِهِ أَيُّهَا النَّيِّرُ الأَعْظَمُ والسَّيِّدُ الأَشْرَفُ والطَّايِعُ لمبدعه المتحرِّكِ في عَشْقِ جلالِ باريه  
بحركةِ فلكه المتبرِّئِ عن قبولِ الخرقِ والكونِ والفسادِ والحركةِ المستقيمةِ، أنتَ هورخش  
الشَّدِيدِ قاهرِ الغسقِ رئيسِ العالمِ ملكِ الكواكبِ سيِّدِ الأشْخاصِ العلويةِ فاعلِ النَّهارِ بأمرِ اللَّهِ.

*O thou most great luminary, noblest wandering star, obedient to his creator, moving in love of the glory of his maker by the motion of his orb, an orb that is beyond any rent, any generation, corruption, or linear motion. Thou art mighty Hūrakhsh, vanquisher of dusk, chief of the universe, king of planets, master of the ones on high, bringer of day by the command of God.*<sup>24</sup>

*Wārid Taqdīs Yawm al-Ithnayn li'l-Qamar*, Ayasofya 2144/1, ff. 21b8–22a4; Ahmet III 3271/4, ff. 201b4–202a7. A prayer for Monday in honor of the Moon. It invokes various occult properties of the Moon and asks its intercession with God in obtaining enlightenment.

*Wārid Taqdīs Yawm al-Thālithā' li'l-Mirrikh*, Ayasofya 2144/1, ff. 22a5–22b4; Ahmet III 3271/4, ff. 202a8–202b10. A prayer for Tuesday invoking Mars and using language appropriate to Mars' traditional association with war.

*Wārid Taqdīs Yawm al-Arba'ā' li'l-'Uṭārid*, Ayasofya 2144/1, ff. 22b5–23a4; Ahmet III 3271/4, ff. 202b11–203a13. A prayer for Wednesday sanctifying Mercury. The attributes invoked mostly relate to intelligence and knowledge.

*Wārid Taqdīs Yawm al-Khamīs li'l-Mushtarī*, Ayasofya 2144/1, ff. 23a5–23b10; Ahmet III 3271/4, ff. 203a14–204a7. A prayer for Thursday invoking Jupiter under the name “Hurmus”—that is, Ahura Mazda, for whom Jupiter is named in Pahlavi, not Hermes. The qualities attributed to him relate to wisdom and justice.

<sup>24</sup> Ayasofya 2144, ff. 20b14–21a2, Ahmet III 3271, f. 200b3–9. This prayer has apparently been published twice, first by Muḥammad Mu'īn (in *Majalla-yi Āmūzish wa-Parwarish* 24), and then by Najaf-Qulī Ḥabībī (in: *al-Suhrawardī*. Majmū'a-yi Muḥannaḥāt-i Shaykh-i Ishrāq. Tehran: Parwarishgāh-i 'Ulūm-i Insānī wa-Muṭālī'āt-i Farhangī, 1380/2001. 4 vols. Vol. 4. P. 9–10, n. 2).

*Wārid Taqdīs Yawm al-Jum‘a li’l-Zuhra*, Ayasofya 2144/1, ff. 23b11–24a9; Ahmet III 3271/4, ff. 204a8–204b8. A prayer for Friday addressed to Venus. Venus is referred to as “Üzmān,” a name I have not traced. The qualities attributed to her relate to love and femininity.

*Wārid Taqdīs Yawm al-Sabt li’l-Zuḥal*, Ayasofya 2144/1, ff. 24a10–24b13; Ahmet III 3271/4, ff. 204b9–205a14. A prayer for Saturday invoking Saturn, named in the text “Kayān,” for “Kaywān,” an old Persian name for Saturn. He is invoked in terms of wisdom, dignity, and solitude with reference to cold and dryness being under his rule.

*Faṣl* on how to speak with the planets, Ayasofya 2144/1, ff. 24b14–26b15; missing in Ahmet III 3271. This chapter is apparently part of the preceding set of *awrād* and gives instructions on how to speak with the seven planets, respectively Saturn, Jupiter, Mars, the Sun, Venus, Mercury, and the Moon. It concludes with cabbalistic symbols for each of the seven planets.

\* \* \*

Again, there seems little reason to question the authenticity of these texts. The manuscripts are early and correspond plausibly with titles in Shahrazūrī’s list. The doctrines and style are compatible with those of *Hikmat al-Ishrāq*.

### Manuscript Evidence 3: Isolated Items

A significant number of manuscripts contain prayers, bits of verse, and the like attributed to Suhrawardī.

*Min kalimāt* [sic] *al-mawsūma bi’l-Taqdīsāt*. In Esad Efendi 3688/10, f. 62b, the only manuscript I have seen, this is a single prayer of a few lines. There is a manuscript in Cairo of three folios, followed by commentary by one Muḥammad al-Isfārā’īnī, that presumably contains more. At any rate, the text that I have seen is a vaguely Illuminationist prayer similar in style to the ones above. Since it is attributed to “Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī” there is nothing to link it incontrovertibly to our Suhrawardī. The manuscript actually has texts by both Suhrawardīs, but since it is mixed in with wise sayings attributed to al-Ḥallāj and various ancient philosophers, it is most likely our Suhrawardī.

يا إلهي وإله جميع الموجودات من المعقولات والمحسوسات، يا واهب النفوس والعقول  
ومخترع ماهيات الأركان والأصول، يا واهب الوجود وفايض الجود، يا فاعل القلوب  
والأرواح وجاعل الصور والأشباح، يا منور الأنوار ومدبر كل دوار، أنت الأول الذي  
لا أول قبلك وأنت الآخر الذي لا آخر بعدك.

*O my God and the God of all existents, intelligible and visible! O Giver of souls and intellects, deviser of the quiddities of the elements and principles! O Giver of existence and emanator of grace! O Maker of hearts and spirits, shaper of forms and images! O Enlightener of lights, manager of every orb! Thou art the First before whom there is none, and Thou art the Last, after whom there shall be none!*

A number of other manuscripts contain works said by their catalogers to be prayers or other devotional works of Suhrawardī. That is what they may be, or they may be works by ‘Umar Suhrawardī, spurious or pseudonymous works, versions of the “Forty Names,” of which I will say more below, or other things entirely. In one case, what is cataloged as a prayer is actually Suhrawardī’s best known poem written out as prose.<sup>25</sup> In the absence of further information, I list these for whatever they are worth:

Buhar 320/2a, c, in a manuscript of a Zoroastrian commentary on *Hikmat al-Ishrāq*.

Istanbul, Atatürk, Ergin 953/17 (= 224).

Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi 1006.

Tehran, Sinā 286/2, ca. 916/1510.

Damascus, Zāhīrīya 8734, ff. 44–71.

Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, Emānet Hazinesi 1006.

London, British Library Supp. 825/3.

Mecca, Maktabat al-Ḥaram 3877/9 *Ad’iya*. P. 253–55.

Paris, Bibliothèque Nationale 3954, ff. 56b–57a.

Streiche 360, 9, 1.

Vienna 1750, ff. 111b–173a [?], late 10th/17th century or later.

### **Magic and the Invocation of Celestial Intellects**

What then are we to make of these texts, particularly those that invoke the celestial intellects rather than God? There are obvious parallels in the genre known as *istiḥdār* or *istinzāl*, “summoning of spirits,” a branch of *sihr*, magic or sorcery, and therefore an art forbidden by Islamic law. Ḥājji Khalīfa writes,

“The science of bringing down (*istinzāl*) and conjuring (*istiḥdār*) of spirits in the forms of wraiths (*qawālib al-ashbāh*) is one of the branches of the science of magic. If you control jinn or angels so as to attain your desires by their means without making them take bodily form in your presence, it is called the science

<sup>25</sup> Ragıp Paşa 1480/4, ff. 182b; Ahmet III 3217/5, f. 176a. The poem is “*Abadan taḥinnu*,” in *kāmīl* rhyming in *ḥu*. The text is found in the biographies of al-Suhrawardī by al-Shahrazūrī, Ibn Khallikān, Ibn Abī Uṣaybi’a, as well as in other later biographies. It is translated in De Slane’s translation, in *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary* (Paris: Oriental Translation Fund, 1843. Vol. 4. P. 156).

of incantations (*al-‘azā’im*). If the jinn take bodily form in your presence so that you can perceive them, it is called the science of conjuring (*istiḥdār*), whether or not you attain your desires by means of them. Only the prophets are able to conjure the celestial angels, but there is disagreement as to whether other are able to conjure the earthly angels.”<sup>26</sup>

Such ceremonial invocations of the celestials play a major role in the greatest classic of Islamic magic, pseudo-Majrīfī’s *Ghāyat al-Ḥakīm*, the *Picatrix* of the Latins, as well as later magical works, such as the *Shams al-Ma‘ārif* attributed to al-Būnī. And, indeed, the biographers are clear that Suhrawardī was skilled in magic and alchemy, which feature in some of the most entertaining stories about him. On the other hand, the stories told about him are more like the miracles of Sufī saints than the dark deeds of sorcerers motivated by greed and lust for power. In one he smashes a large Badakhshān ruby, obviously the product of alchemy, to show that his poverty was a matter of choice. In another, when a man from whom he has bought a lamb demands more money while pulling on his arm, the arm comes off in a spray of blood and the man runs away in terror, ridding Suhrawardī of an annoyance. In a third story, he entertains his disciples in a jeu d’esprit by summoning up the towers of Damascus above the southern horizon of Aleppo. This is very different from the purposes to which the *Picatrix* puts such invocations, matters to do with inheritance, mixing with kings, love affairs, and the like.<sup>27</sup>

Most of Suhrawardī’s texts relating to the celestial spirits are strictly devotional, addressing praise to them as exalted beings with near access to God. These texts are, to use his term, *taqdīsāt*, sanctifications. What al-Suhrawardī is really interested in is talking to the spirits of the planets, an exercise that makes perfect sense given the structure of his philosophical system, in which mystical apprehension of the celestial lights is a tool for understanding the metaphysical structure of the universe. It is, to be sure, a rather strange thing for a Muslim to be doing, since it borders on polytheism, but Suhrawardī, like the Late Antique pagan Neoplatonists, would surely protest that he was simply giving due reverence to the greatest of God’s servants, doing something little different than the formal greeting given to Muslim saints at their shrines. In fact, he is doing theurgy, something with very deep and continuing roots in the Platonic tradition.<sup>28</sup> His prayers are very similar to those of Proclus addressed to the celestial bodies.

<sup>26</sup> *Hājī Khalīfa*. *Kashf al-Zunūn*. Istanbul: Maarif Matbaasi 1941. Vol. 1. Col. 80, apparently a quote from *Miftāḥ al-Sa‘āda*. cf.: *T. Fahd*. Istinzāl; *Siḥr // The Encyclopaedia of Islam*. 2<sup>nd</sup> ed.

<sup>27</sup> *Pseudo-Majrīfī*. *Ghāyat al-Ḥakīm*. 3. 6–9. P. 198–253.

<sup>28</sup> On the Islamic interpretation of philosophical paganism as Sabianism, see my *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism* (Albany: State University of New York Press, 2001), P. 24–42. On theurgy and its relation to Neoplatonism, see: *Kingsley P.* *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Oxford:

### The Forty Names

There is an exception to the rule that Suhrawardī's magical texts are not practical, a protean occult text known as *al-Arba'ūn Isman al-Idrīsīya*, *al-Asmā' al-Idrīsīya*, *Sharḥ al-Arba'īn Isman*, *Khawāṣṣ al-Arba'īn Isman*, and other similar titles. It is variously attributed to our Suhrawardī, 'Umar, 'Alī, and Aḥmad al-Suhrawardī, and the like, but most commonly and exasperatingly just to "Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī." It is not, so far as I know, found in early collections of Suhrawardī's works, and the Persian commentary that also circulates widely attributes it to 'Umar al-Suhrawardī in Baghdad. Thus, its attribution to our Suhrawardī is very uncertain, at the least. However, because it is mentioned so often in connection with him, I will briefly discuss it here.<sup>29</sup>

The text is a commentary on a prayer attributed to the Prophet Idrīs, which is to say Enoch or Hermes, consisting of forty short invocations of various names, starting with *سبحانك لا إله إلا أنت يا رب كل شيء و وارثه*, "Exalted be Thee, there is no God but Thee, the lord and inheritor of all things." The underlying prayer clearly predates this particular text. Al-Majlisī's *Biḥār al-Anwār* (Vol. 92. P. 168–69), contains a version taken from a little collection of prayers in the *Muhaj al-Da'awāt* of Ibn Tāwūs (589/1193–664/1266). The latter claims to have found this particular prayer in the *Faql al-Du'ā'* of Sa'd b. 'Abd Allāh al-Ash'arī al-Qummī (d. ca. 300/912), who in turn says that he found it attributed to al-Ḥasan al-Baṣrī. In its most common form, each of these sentence-long invocations is followed by instructions for using it to gain various ends. The first, for example, if said seventeen times while facing the person of the king, will gain the king's attention and favor. The text is extremely variable. Copyists clearly felt free to add commentary and instructions and to modify the text in various ways. The elaborations might be as simple as added instructions—in the case of the first invocation, several sources add instructions for using it against an enemy—the addition of more or less elaborate introductions, usually mentioning that it is "transmitted," *manqūl*, from Suhrawardī, or elaborate commentaries. There are versions with introductions giving seven or eight conditions for the invocations to be effective in their intended use. At least one manuscript discusses the "eight fives," how the eight groups of five names might be used in similar ways. There are translations into Turkish and Persian. The whole thing is less a text set down by its author than the sort of urban myth that floats around

---

Oxford University Press, 1995. P. 301–305. On the relationship of magic and philosophy in the Renaissance, see: *Yates F.A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

<sup>29</sup> There is also another text entitled *Muqaddama fī Khawāṣṣ Manāfi' Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, found in at least two manuscripts—Adana 140/11, ff. 85a–87a, 1162/1756 and Istanbul, Esad Efendi 3704, ff. 69b–70b—which deals with the powers of the names of God and their numerical values.

the internet—where, not surprisingly, a search for *al-asmā' al-idrīsīya* turns up nearly four thousand items. In manuscript it is typically found in private collections of popular occult texts.

There is nothing in the text to especially associate it with our Suhrawardī. It is a typical example of '*ilm al-khawāṣṣ*, the science of the occult properties of the names of God, or *sīmiyā'*, and the language is totally Islamic. On those grounds, it would seem more natural to associate it with 'Umar al-Suhrawardī, a more normal Sufi. However, it is interesting that many copyists had no reservations about associating such a text with our Suhrawardī, presumably on the basis of his lingering reputation as a magician. It is also a warning against underestimating the role of the occult in popular Islamic culture. Anyone who works with Islamic manuscripts will know that occult texts show up everywhere: collections of popular occult texts, items included in collections of otherwise perfectly orthodox material, spells in the margins and flyleafs of other books, sometimes with the notation that they are *mujarrab*, shown by experience to be effective, as is the case with a spell against the plague that I found in several Ottoman manuscripts. Clearly, the occult was a continuing interest of Islamic civilization, and the fact that classic occult texts are still being published shows that the interest has not ended.

### **Illuminationism and the Ottoman State Ideology**

The presence of these prayers, and more generally the presence of royal copies of almost all the key Illuminationist works, in the Ottoman royal libraries is an indication of the significance of this school for the Ottoman imperial ideology, particularly in the age of Fatih Mehmet. The exact role of this philosophy in the self-image of the Sultans is something for Ottomanists to investigate, but their concern for it is easy to document in the manuscript record and too pervasive to attribute to the chances of library acquisition. It certainly undermines any image of the Ottomans as simple *ghāzīs* committed to the spread of legalistic orthodoxy. It can be documented in manuscript acquisition, commission of independent works, copying, and pedagogical use over at least a four century period running from the time of Mehmet II down to the very close of the age of manuscripts. This is a theme that requires more exposition and investigation than can be included here, so I will confine myself to a few examples.

*Acquisition.* The prime example of discerning early Ottoman acquisition of Illuminationist manuscripts is Ragıp Paşa 1480, the collected edition of Suhrawardī's works copied by a scholar in Baghdad in the early 1330s. Although it presently resides in the relatively late Ragıp Paşa collection, it clearly was in royal hands earlier since a copy of it was made for the library of Mehmet II. This does not fall into the category of self-evidently valuable plunder like, for exam-

ple, illustrated Timurid manuscripts. Its value is only recognizable to an informed scholar. Another example is Veliüddin 2050, a manuscript of al-Shahrazūri's *al-Shajara al-Ilāhīya*, an independent compendium of Illuminationist philosophy written about ninety years after al-Suhrawardī's death and one of the most important works of the school. This particular manuscript was copied by a Jewish scribe in Sivas from an autograph in 1288 and is, as far as I can determine now, the most important manuscript of this work. Finally, there is the fact that almost all the early manuscripts of the works of Ibn Kammūna, the Jewish philosopher who evidently played a key role in popularizing the works of al-Suhrawardī in the third quarter of the 7th/13th century, are in Ottoman libraries.

*Commissioning.* Illuminationist works commissioned by the sultans are rarer but do exist. The prime example is the *Ḥall al-Rumūz* of 'Alī al-Biṣṭāmī, known as Muṣannifak, "the little writer," a prominent scholar associated with the court of Mehmet II. The work is a commentary on a disputed work of al-Suhrawardī, the *Risālat al-Abrāj*, "Treatise on towers," also known as *al-Kalimāt al-Dhawqīya* from its opening words.<sup>30</sup> The autograph is, appropriately, in the Fatih Mosque collection, no. 2611. The list of such works will certainly grow as we learn more about Ottoman philosophy.

*Copying.* Though these occult prayers seem not to have been copied often, various versions of the *Forty Names* were constantly copied; I know of more than a hundred manuscripts of various versions, and I have no doubt there are many more. The other works of Suhrawardī and his followers—notably including the Jew Ibn Kammūna—were copied down to the very end of the age of manuscripts. Veliyüddin 2050, the early manuscript of Shahrazūri's *Shajara*, for example, seems to have been rediscovered in the eighteenth century, for there are at least five copies made between the early eighteenth and early nineteenth centuries. I know of Illuminationist manuscripts of both Turkish and Iranian provenance made after World War I.

*Pedagogy.* For the most part the works of al-Suhrawardī and his early followers were advanced, and occult works were not used as textbooks, but both al-Suhrawardī's *Ḥikmat al-Ishrāq* and particularly his short *Hayākil al-Nūr* were copied for student use. The latter work appears in many Ottoman textbook compilations.

<sup>30</sup> The work is an allegory in Arabic resembling Suhrawardī's *al-Ghurba al-Gharbīya*. Its authenticity has been questioned by some modern scholars (see: *Pourjavady N. Mas'ala-yi Intisāb-i Risālat al-Abrāj* ba Shaykh-i Ishrāq // *idem. Ishrāq wa 'Irfān: Maqāla-hā wa Naqd-hā*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1380/2001. P. 95–113). However, the manuscripts seem to consistently attribute it to Suhrawardī, so I see no justification for questioning its authenticity. At any rate, Muṣannifak thought it was Suhrawardī's.



### Conclusions and Comments

1) *Diversity of manuscripts.* One lesson that I have drawn from looking through some four hundred Illuminationist manuscripts is that there are lessons not to be drawn from printed books. People wrote things in flyleaves. I have seen things ranging from a little debate about whether Ibn Kammūna converted to Islam (and thus should receive the normal blessing due a dead author) to the record of a disastrous flood in a forgotten village and the death of half a dozen members of the owner's family from the plague.

2) *Incompleteness of published literature.* In the case of Suhrawardī, a little more than half of his surviving work is published, with the gaps including minor works, works like ours that do not fit in somehow, and the logic and physics of two of his four major philosophical works. Of the commentaries and derivative works the situation is far worse. Moreover, popular works that were obviously widely read have not been published, or at any rate exist only in unscholarly and inaccessible popular editions.

3) *Patterns of Islamic intellectual life.* In the manuscripts texts tend to come in families, so that, for example, particular groups of philosophical texts tend to occur together, thus indicating a perceived intellectual affinity.

4) *Importance of popular, occult, and 'secret' literature.* There is a large body of popular pious and occult literature ranging from the charm against the plague and a little story about a woman who spoke only in quotations from the Qur'an to large number of magical and astrological literature. We read the classics, but there are many works that premodern Muslim readers obviously knew, read, and copied that we barely know. We certainly do not appreciate the importance of this literature to Muslim readers. We certainly know almost nothing of its importance to al-Suhrawardī.

**Shahram Pazouki**

*(Iranian Institute of Philosophy, Iran)*

**THE EAST OF SUHRAWARDĪ AND THE WEST  
OF HEIDEGGER:  
A COMPARATIVE STUDY  
OF HEIDEGGER'S AND SUHRAWARDĪ'S VIEWS  
ON THE ANCIENT GREEK PHILOSOPHERS**

In one of his works Heidegger casts doubt about the beginning of a dialogue between the Eastern and Western thinkers because their languages, or in Heideggerian words, their houses of being are different.<sup>1</sup> However, in his message sent to the symposium of “Heidegger and Asian Thought”, he said: “Again and again it has seemed urgent to me that a dialogue take place with the thinkers of what is to us the Eastern world”.<sup>2</sup> In fact, Heidegger’s works and ideas, and particularly his interest in Far Eastern thought, provide the ground for this dialogue, and materialize this necessity. Of course, this dialogue will come to fruition only when both sides speak *dialogically*. There is indeed a difference between the interpreting of and penetrating into philosophers’ views and communicating with them sympathetically (*dialegethai*).<sup>3</sup>

Suhrawardī and Heidegger had such dialogues with their predecessors and achieved a lot of unachievable findings. It is hoped that the comparison of these two thinkers, whose bases and ends of their philosophical thoughts are different from each other, will be a useful, although small, step forward in paving the way for this dialogue.

First we proceed to discuss Suhrawardī’s views. The philosophers of the ancient Greece have had a peculiar status in the history of Islam, since their ideas have been interpreted in different ways. These philosophers have been mentioned in different books, ranging from Shahristānī’s book, *Milal wa nihāl*, in the 6<sup>th</sup> century A. H., to Quṭb al-Dīn Ashkiwārī’s *Mahbūb al-qulūb* in the 11<sup>th</sup> cen-

---

<sup>1</sup> Heidegger M. *On the Way to Language*. Trans. P. D. Hertz. Harper and Row Publishers, 1971. P. 5.

<sup>2</sup> Parkes Gr. (ed.). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. P. 7.

<sup>3</sup> Heidegger M. *What is Philosophy*. Trans. W. Kluback and J. T. Wilde. London: Vision, 1972. P. 67.

ture, as if they had communication in some way with one of the prophets, and in Shahrīstānī's words, their philosophy had been adapted from the prophets' niche of prophecy (*mishkāṭ al-nubuwwah*). Undoubtedly, such an interpretation, which is against the generally accepted data of the science of history, appears incorrect. Phenomenologically speaking, however, it should be noted that they were concerned simply with philosophy irrespective of historical details. And since they believed that religion is related inextricably to philosophy, they were after a prophetic wisdom. In fact, philosophy lacking a relationship to prophethood was absurd to them. Hence, it has been said that, for example, "Thales of Miletus benefited from Torah's niche of prophecy",<sup>4</sup> or that "Empedocles lived at the time of Prophet David and got knowledge from him".<sup>5</sup>

On the contrary, Bīrūnī without trying to have dialogue with the ancient Greek philosophers calls their era — due to lack rational thinking — the ignorant period of Greece.<sup>6</sup>

Another view in this respect is that of the Muslim Peripatetic philosophers. They belittled the symbolic language of the early Greek philosophers and considered it worthless and irrational. That is why they did not pay attention to what the Greeks said.

The last view belongs to Suhrawardī and his followers, including the later Illuminationist (*Ishrāqī*) philosophers such as Mullā Ṣadrā.<sup>7</sup>

We will proceed to deal with Suhrawardī's ideas, in detail. Suhrawardī considers himself as an heir to a perennial and profound wisdom, that is, Illuminationist wisdom (*ḥikmat al-ishrāq*). He begins to comment on this philosophy favorably because, as Quṭb al-Dīn Shīrāzī, the famous commentator of *ishrāqī* philosophy, says, the meaning of real wisdom had been forgotten in the course of time.<sup>8</sup> By real wisdom, Suhrawardī means the one that God has granted to His people and that He has deprived the others of; a wisdom which is completely different from the common one among the scholars in his time. The common and official wisdom of that period was a false and inefficient one, causing people to deviate from the way of the Truth. The wisdom of the Peripatetics or the followers of the first teacher, Aristotle, shares the same feature for it enjoys incorrect principles and false problems. Suhrawardī's main claim for posing the Illuminationist philosophy is the revival of the real meaning of wisdom or Sophia, which,

<sup>4</sup> *Shahrīstānī*. Kitāb al-Milal wa al-Niḥāl. Ed. Muḥammad Badran. Cairo, 1364 A.H. Vol. 2. P. 68.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 72.

<sup>6</sup> *Bīrūnī*. Ta'rīkh al-Hind. Haydarābād, n.d. P. 18.

<sup>7</sup> Mullā Ṣadrā, in a chapter on "the origination of the world", in his treatise *Fī al-ḥudūth* (*Ṣadrā*. *Fī al-ḥudūth*. Ed. S.H. Mūsawīyan. Tehran: SIPRI, 2000. P. 152–241) deals with the ancient Greek thinkers; however, his discussion has been exactly adapted from Suhrawardī's works, of course, without including his allusions to the East.

<sup>8</sup> *Quṭb al-Dīn Shīrāzī*. Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq al-Suhrawardī. Ed. A. Nūrānī and M. Moḥaghegh. Tehran, 2001. P. 3–5.

in his view, is an intuitive wisdom, based on spiritual wayfaring, but which has been replaced by the Peripatetic philosophy for the time being.<sup>9</sup>

Suhrawardī considers this period as the worst and the most destitute period, as there is no mystical unveiling; and all the paths of contemplation are blocked. At this time, some people who are ambitious call themselves philosophers and mislead the seekers of wisdom. Accordingly, in response to the question of who a real philosopher is, Suhrawardī divides philosophers into eight groups.<sup>10</sup> This classification is made in terms of the degree of a philosopher's involvement in gnosis (*'irfān*) and mystical wisdom on the one hand and in philosophical thought and reasoning on the other. Suhrawardī considers a philosopher a perfect man and a vicegerent (*khalīfa*) of God if he gets involved in both intuitive mystical knowledge and rational thinking.

In this way, Suhrawardī tried to trace the fountain of wisdom which he believes is a profound and God-given one that existed all the times, i.e. *philosophia perennis*, and since it is a luminous wisdom, it can be attained in the East, i.e., where the sun rises. However, Suhrawardī is not referring to the geographical East; rather, he means the true East which is the place of the illumination and radiation of the light of the Truth. Thus the wisdom rising from there is Illuminationist one (*ishrāqī*). Nevertheless, the question is: "Where is the East?" This is Suhrawardī's main problem. In his quest for the East, Shaykh Ishrāq Suhrawardī goes to the ancient Greece, and from there, to the ancient Iran. In his eyes, these places comprise the Eastern side of the Truth, i.e., the place where the Truth's light rises. He was mainly concerned with the ancient Greece and Iran. Regarding the ancient Iran, he briefly says that, in that period, there existed a branch of the perennial Sophia. From among the Iranian sages living in the time of Zoroaster onwards, he points to sages such as Jamasf and Buzurjmīhr as the carriers of this wisdom. The Oriental philosophy of the ancient Iran, as we will see, has continued its life in the Islamic world in Islamic Mysticism (Sufism), and among great Sufi Shaykhs, whom Suhrawardī calls Divine philosophers. Unlike the Peripatetics, he pays more attention to the pre-Aristotelian philosophers. In his view, the philosophy of the ancient Greece is intuitive (*dhawqī*) and Oriental which has come to its end with Plato, and which has been degenerated in Aristotle. Therefore, in contrast to Fārābī and Ibn Sīnā, Suhrawardī believes that Aristotle represents the decline of Greek philosophy rather than its perfection.

Suhrawardī considers himself the heir of Plato and his predecessors, i.e., the early Greek philosophers. He maintains that his way is the way of real wisdom, with Plato as its master. It is also the way of the sages living before Plato, including the father of philosophers, Hermes, as well as the prominent figures and pil-

<sup>9</sup> *Suhrawardī Sh. Y. Hikmat al-ishrāq // Corbin H.* (ed.). *Collected Works of Suhrawardī*. Vol. 2. Tehran, 1977. P. 10.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 11–12.

lars of philosophy, Empedocles and Pythagoras.<sup>11</sup> Like most historians of philosophy In Islam, Suhrawardī considers some ancient Greek philosophers as prophets or as people benefiting from the prophets' niche. Since he does not place Aristotle at this high position, while respecting him, he does not believe it right to appreciate Aristotle so much so that other Greek philosophers are downgraded in comparison to him.

Suhrawardī believes that the reason for the ancient Greek philosophers' being ignored is that their words are symbolic; therefore, "what others claim to have rejected in relation to their ideas only pertain to the outward aspect of their words rather than to their deep and hidden meanings and no one can reject symbols."<sup>12</sup> It was this very attention to language that persuaded Suhrawardī to enter a dialogue with the early Greek thinkers, and discover their hidden messages amidst their words.

The language of ancient Greek philosophers, which was symbolic and represented their state of insight and illumination, turned into Aristotle's language of discourse and reasoning. From then onwards, the decline of Greek philosophy began and its dawn turned into dusk. Thus the Aristotelian philosophy, which entered the world of Islam and was continued by Muslim Peripatetics, was Occidental in Suhrawardī's words. However, though the Oriental philosophy of ancient Greece did not continue in the Occidental philosophy of Fārābī and Ibn Sīnā, in the Islamic world, it was revived and renewed in Islamic Mysticism (Sufism). Suhrawardī argues that the elders of Sufism have travelled "the path of the people of wisdom and reached the fountain of Light."<sup>13</sup>

After this brief review of Suhrawardī's ideas, it is the time to touch upon Heidegger's ideas. He treads a different path in his study of the early Greek thought. Perhaps no thinker in our time has ever attached as much importance to ancient Greek philosophy as Heidegger. Nor has anyone tried to find a way into ancient Greek philosophers' ideas through entering a dialogue with them in the same way that he has. As Heidegger himself asserts concerning the Anaximander Fragment: "We cannot demonstrate the adequacy of the translation by scholarly means . . . Scholarly proof will not carry us far enough. We can only reflect on the translation by thinking through the saying. But thinking is the poetizing of the truth of Being in the historic dialogue between thinkers."<sup>14</sup> Heidegger's contemporaries, like those of Suhrawardī, usually evaluate the philosophy of the ancient Greece on the basis of Aristotelian interpretation and argumentation, and maintain that, since this philosophy is still a raw and irrational school of thought,

<sup>11</sup> Ibid. P. 10.

<sup>12</sup> *Suhrawardī*. Talwīḥāt // *Corbin H.* (ed.). Collected Works of Suhrawardī. Vol. 1. Tehran, 1976. P. 113.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> *Heidegger M.* The Anaximander Fragment // *idem*. Early Greek Thinking. Translated by D.F. Krell. P. 57.

it is of a primitive nature. The same thing happened in the Latin period, too. According to Heidegger, in this way and on the basis of this interpretation, “the Greeks become essentially a higher type of Hottentots, whom modern science has left far behind.”<sup>15</sup>

But the question is: “Why does he appreciate the early Greek era so much?” If we pay more attention to history, we see that the great thinkers are sensitive to their time. Obviously, Heidegger, too, is a great suffering thinker of the end of the modern era, a critical period that, as Heidegger himself in line with the German poet Hölderlin admits, is a destitute time. He declares that this era is coming to an end in the following way: “Western history has now begun to enter into the completion of that period which we call the modern.”<sup>16</sup> It is a period in which Being has completely lost its meaning and nihilism which has turned into the inevitable destiny of the West, has cast its shadow all over the world from there. Heidegger talks about the darkness of the world at the end of this era. He speaks of the period of “the night of the world” as the time of hardships and distress, and maintains that “at this night’s midnight, the destitution of the time is greatest.”<sup>17</sup> The thinkers’ most important task at this time is to understand this distress. In fact, the most distressful feature of this period is failing to understand such hardships.

Heidegger’s attention to the period of the ancient Greece is rooted in this point. If the sun of Being has set, and if the period of darkness has started and is dominating the entire world, one might ask: “Where did this dusk start from?” Where is West? In fact, the darkness dominating the modern era tempted Heidegger to seek for the place of sunset (“das Abendland”, meaning West) and the cause of this dusk. On his way, he reaches the ancient Greece where the West started. Therefore, Heidegger’s interest in Greek philosophy, in his own words, is not due to his wishing to portray a picture of the ancient Greece as one of the periods of humankind’s history. Nor is it due to his personal interest in the Greek people or his ambition for advancing academic studies of them. His most important, indeed single purpose for having dialogue with the Greek philosophers in their own language, as he says, is finding the source of a thought determining the destiny of the West. It is because of his belief in such *Geschick* (“fate”) that the Greek people became Greek in the historical sense of the word (*Geschichtlich*).

When talking of the East and the West, Suhrawardī does not have the geographical sense of these words in mind; likewise, Heidegger notes that by Greek, he is not referring to a specific people or nation. For the latter, being Greek

<sup>15</sup> Heidegger M. *An Introduction to Metaphysics*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale UP, 1987. P. 15.

<sup>16</sup> Heidegger M. *Nietzsche*. Trans. F. A. Capuzzi. Vol. 4. New York: Harper and Row, 1982. P. 28.

<sup>17</sup> Heidegger M. *What are Poets for // idem. Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971. P. 93.

means the beginning of a fate in history in which man and Being have obtained a new meaning.

The modern era is in fact the expansion and realization of the same thought beginning at the end of the Greek era. Here, Heidegger makes a distinction between the early and late Greece, and maintains that the early Greek philosophy did not turn the West into the West due to what it was at the beginning; rather, it exerted its influence through what it became at the end. In other words, this trend of thought changed the history of the West only when it turned into philosophy and, as a result, dominated the Western world. This was specifically done through translating Greek works into Latin, which Heidegger considers “the first stage in the process by which we cut ourselves off and alienated ourselves from the original essence of Greek philosophy.”<sup>18</sup> At that time, the dialogue with Greek philosophy was ended all through Western philosophy. Accordingly, in Heidegger’s view, “all Western history since is in a manifold sense Roman and never Greek.”<sup>19</sup>

Philosophy in this sense is essentially Western because, in the sense intended by Heidegger, it is Greek. He views the early Greek thought as being based on *Logos* and *mythos*, and thus being non-philosophical. Early Greek thinkers such as Heraclites and Parmenides were not philosophers; they were rather higher than philosophers, since they were still speaking in harmony with *Logos*. They were so close to Being (*sein*) that they conceived of man (*Dasein*) as the place (*Da*) of the disclosure of Being (*sein*). Truth, knowledge and language, thought and art were also understood in such a horizon of proximity with Being. The advent of Greek Sophism paved the way for the emergence of philosophy. The first philosophers who trod this path were Socrates and Plato. According to Heidegger, the change of the definition of the Truth in Plato’s thought caused a change in Greek thinking. This change has continued to exert its influence throughout the history of philosophy until the modern era. For example, with Plato, the thoughts concerning the Being of beings turned into a philosophical thought, and the first distinctions between Being and beings, and man and Being came to the fore.

On the other hand, a discursive thinking of Being was born. It should be noted that Heidegger mostly interprets Plato in Aristotelian sense. Greek philosophy came to its peak of grandeur with these two great philosophers. They founded a kind of thinking which was pretty far from the reality of Greek thinking at a time which Heidegger calls the great period of Greece. It was philosophy standing at a distance from *Logos* and moving in the direction of logic and demonstrative thought.

<sup>18</sup> Heidegger. *An Introduction to Metaphysics*. P. 13.

<sup>19</sup> Heidegger M. *The Metaphysics as History of Being // idem. The End of Philosophy*. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1973. P. 13.

Heidegger's difference from Suhrawardī at this point lies in the fact that Suhrawardī highly estimates Plato and regards him as representing the perfection of the ancient Greek philosophy, and Aristotle as the founder of discursive philosophy, while according to Heidegger, Plato and Aristotle are the founders of philosophy in the sense of rational thinking about Being. In Suhrawardī's eyes, one of the objections that can be raised against Heidegger pertains to his evaluation of Plato and Aristotle. Suhrawardī sees Plato in the Eastern horizon, while Heidegger sees him in the Western one. Like him, Heidegger sees the specific language of the Greeks as one of the main reasons for the inability to understand the thinking of the Greeks and for the resulting misunderstandings. He maintains that their language is a non-rational language and the Greeks have attained Being through a fundamental poetic experience.<sup>20</sup> This is the language of Being risen from *Logos*; it is ambiguous and incomprehensible to those people who, according to Heraclitus, are deaf to *Logos* and have no dialogue with it. In this respect, Heidegger resorts to Heraclitus's statement equating knowledge (*Sophia*) with speaking the language of *Logos*. Accordingly, he says that one cannot understand the Greek thought unless he is able to hear their language as they themselves spoke and understood it.

I conclude this paper by saying that Suhrawardī's interest in the early Greek philosophy lies in the extinction of the light of wisdom in his time, and the appearance of the so-called philosophers instead of true sages. Therefore, in his search for true philosophy (*ḥikmah*) he refers to his predecessors and in this way, he reaches for the East and the Eastern wisdom in ancient India, Iran and ancient Greece, as well as for Sufism in Islam. He says that in order to find the beginning of true wisdom (*Sophia*), we should return to the way of the earlier philosophers who were the people of insight and illumination (*nūr*). In Islam, those who travelled along the path of Sufism inherited this wisdom from them. In fact, these sages are the only people who can save us from the grief of nostalgia in such a destitute (in Suhrawardī's and Heidegger's words) time.

Nevertheless, Heidegger, who finds himself living in the dark modern age, searches the past to find the origin of the West. He, too, believes that the true thinking cannot be sought unless one remembers the past. In his quest of the West, he reaches for the Greek thought. In Heidegger's own words, he has come to the same land in which the planted seed grew into a vast desert that is fast expanding to dominate the entire world. He invites us to accept a thinking in future that, unlike the ancient Greek thinking, is not philosophical or rational, but is similar to poetry in essence. Considering the above-mentioned points, we see that these two thinkers, Suhrawardī and Heidegger, meet each other in the land of the ancient Greece.

---

<sup>20</sup> Heidegger. *An Introduction to Metaphysics*. P. 14.



**Jaakko Hämeen-Anttila**  
(University of Helsinki, Finland)<sup>1</sup>

**SUHRAWARDĪ'S WESTERN EXILE  
AS ARTISTIC PROSE**

It is often said that creative artistic prose did not exist in Classical Arabic literature, or that it ended with the early *maqāmas*, or, finally, that it concentrated on form at the expense of content. This ignores many movements in Classical Arabic literature: the novelistic tendencies in *adab* collections, experiments with the *risāla*, and post-Ḥarīri narrative *maqāmas*.<sup>2</sup>

Sometimes, too, especially in philosophy and mysticism, one can find hidden texts of literary interest considered to be outside the scope of *belles lettres* that have not been sufficiently recognized in histories of literature. One such case is Shihāb al-Dīn (al)-Suhrawardī's (d. 587/1191) *Qiṣṣat al-ghurba al-gharbiyya* (The Tale of the Western Exile), his only Arabic allegory. Suhrawardī's literary production was partly written in Persian, partly in Arabic. His more technical works were mainly composed in Arabic, whereas all his shorter allegories are, with this one exception, in Persian. *The Western Exile* is, briefly, a philosophical allegory of an immortal soul's descent into, and ascent from the material world. Without going into detail, the basic allegorical equations link the West to the material world, the East (and Yemen) to the spiritual world, and 'Āṣim, the companion of the first-person narrator, to the intellect.

From a literary point of view, the text might, at first sight, seem to contain all the supposed weaknesses of Late Classical Arabic prose. It is built around Qur'ānic quotations and laden with allegorical meanings. The narrative has its context in a literary universe, not in the real world: *The Western Exile* is a text built on other texts and its ties with reality are slight. One might think that it is a learned tractate, breathing the thin air of mysticism and philosophy. It is, however, a vivid text, full of evocative imagery with more than a touch of surrealism and the absurd. On closer inspection, it also turns out to be innovative and ex-

---

<sup>1</sup> I wish to thank my students with whom in autumn 2006 I read Suhrawardī's *Qiṣṣat al-ghurba al-gharbiyya* and whose comments, especially those by Mr. Janne Mattila, M.A., often provided inspiration.

<sup>2</sup> See Hämeen-Anttila. *Short Stories*; Hämeen-Anttila. *Essays*; Hämeen-Anttila. *Maqāma*. P. 178–296, 328–359.

perimental, as it is in marked contrast with earlier stories of similar content.<sup>3</sup> Had such a text been written within the Western literary tradition it would automatically have been considered literature.

In the following, I will give a new translation of the text and discuss its structure and some of its literary features. The translation is made exclusively from the Arabic text. The older translation by Thackston is often led astray by the anonymous Persian translation printed together with the Arabic text in Corbin's edition, and also Corbin's French translation now and then actually translates the Persian text.<sup>4</sup> It should be emphasized that the Persian translation and commentary are not always accurate, which is not only shown by their evident mistakes<sup>5</sup> but also in the acknowledged uncertainties in the explanations of several passages (e.g., § 25: *shāyad ke ḥaml bar ... kunī*). The purpose of my article is, however, not to study the philosophical content of the text<sup>6</sup> but to discuss the literary devices used by the author and the text's internal movements.

In quoting the Qur'ān, I use A.J. Arberry's translation as my basis but freely modify it according to need. I have marked the Qur'ānic quotations in bold face, beginning from § 1. Often Suhrawardī modifies the Qur'ānic expressions to place them in a new context,<sup>7</sup> which complicates the marking of the exact lengths of the quotations and causes some ambivalence. I have also marked inexact quotations which will have been recognized as Qur'ānic by the first audience. Less obvious and uncertain quotations and allusions, as well as overall resemblances, are in italics. In the translation bracketed numbers refer to the Qur'ān (Surah: verse).

## Translation

### *In the Name of God*

The master and leader, learned gnostic, peerless in his time and the master of his epoch, shaykh Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, may God hallow his soul and illuminate his grave, has said:

Glory be to God, the Lord of the Worlds, and peace be upon His servants whom He has chosen, especially upon our lord Muḥammad, the Chosen, and his family and all companions.

<sup>3</sup> I mainly have in mind Sufī ascent stories, such as that of Bāyazīd-i Bisṭāmī (cf., e.g., 'Aṭṭār. *Tadhkirat al-awliyā'* I. P. 172–176; Arberry. *Muslim Saints*. P. 105–110), or philosophical allegories such as Avicenna's *Ḥayy ibn Yaqzān*.

<sup>4</sup> See: Thackston. *Philosophical Allegories*. P. 112–124; Corbin. *Oeuvres philosophiques*. P. 274–297; Corbin. *L'Archange*. P. 265–287.

<sup>5</sup> Cf., e.g., the explanations for al-Hādī and al-Khayr in § 3.

<sup>6</sup> For this, the reader is referred to the French translation and notes by Henry Corbin which are extremely valuable, although Corbin's synthetic view of the philosophy of illumination (*ḥikmat al-ishrāq*) sometimes made him read more into the text than is actually there.

<sup>7</sup> E.g., § 7 *idhā akhrajnā aydiyanā lam nakad narāhā* < Q 24: 40 *idhā akhrajā yadahū lam yakad yarāhā*.

To begin: When I saw the tale of *Ḥayy ibn Yaqzān*, I found it, despite its wonderful spiritual sayings and profound allusions, devoid of intimations which beckon towards the Greatest Experience which is the Great Overwhelming (79: 34), treasured in the Divine Books, deposited in the philosophers' symbols and hidden within the tale of *Salāmān and Absāl*, which has been compiled by the author of *Ḥayy ibn Yaqzān*.

This is the secret upon which are arranged the stations of Sufis and those who receive visionary intuitions. There are no allusions to this in the tractate of *Ḥayy ibn Yaqzān* except at the end of the book where it is said: "oftentimes some individuals emigrated towards Him", etc., until the end of the text.<sup>8</sup>

I wished to mention to a noble brother of ours some of this secret in the form of a tale, which I have titled the tale of the Western Exile. In God I trust in my endeavours.

### *Beginning of the story*

§ 1 I was travelling with my brother *Protector* ('Āṣim)<sup>9</sup> from Transoxania to the Maghreb, to catch some birds on the banks of the Green **Abyss**.<sup>10</sup>

§ 2 All of a sudden, we came to<sup>11</sup> **the City whose people are evildoers** (4: 75). I mean the city of Qayrawān.

§ 3 *When its inhabitants perceived*<sup>12</sup> *that we had come upon them unexpectedly and that we were children of the old man* known by the name of Guiding, the son of Good, the Yemenite,

§ 4 *they surrounded and captured us*, putting us in chains and iron shackles. They imprisoned us at the bottom of a *well* (22: 45), infinitely deep.

§ 5 **The neglected well** was filled with life by our presence. Above, there was a **lofty**<sup>13</sup> **palace** (22: 45) with numerous towers.

§ 6 It was said to us: "**It will not be held against you**"<sup>14</sup> *if you ascend to the palace naked in the evening. But in the morning you cannot evade falling back to the bottom of the pit* (12: 10)."<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Corbin. Avicenne. P. 81 (Arabic text) (§ 24).

<sup>9</sup> The name may have been taken from Q 11: 43, a verse which is quoted several times in the text. The word *āṣim* also occurs in Q 10: 27, alluded to in § 31, and Q 40: 33.

<sup>10</sup> The word *lujja* 'abyss' forebodes the use later in the text (§ 7) of Q 24: 40, where we have *baḥr lujjī*. The only other attestation of this rare word in the Qur'ān comes in Q 27: 44, in the story of the Queen of Sheba.

<sup>11</sup> Note that *waqa'a* applies to both horizontal ("come to") and vertical ("fall") movement.

<sup>12</sup> The verb *aḥassa* seems consciously selected: the travellers have fallen into the world of the senses.

<sup>13</sup> The edition vocalizes *mushayyad* here but one should read it alongside the Qur'ānic *mashīd*.

<sup>14</sup> This is a frequent Qur'ānic expression (e.g., Q 2: 158). From here on, the dual is often replaced by the plural, but this seems to be a grammatical mistake with neither philosophical nor literary significance.

<sup>15</sup> The idea of the nocturnal ascent of the soul during sleep derives from Q 39: 42.

§ 7 At the bottom of the *well* there was **darkness above darkness; when we put forth our hands, well nigh we could not see them** (24: 40).

§ 8 *Yet at evening times we used to climb up* to the palace and look from a window at the open space. Oftentimes doves came to us from the thickets of Yemen to tell us about the state of the holy meadow. At other times, we were visited by Yemeni lightning which flashed on *the right, eastern side* (cf. 28: 30) and told us about the nocturnal events<sup>16</sup> of Najd. The fragrance of arāk added emotion to our emotion. We became filled with emotion and yearned for our homeland.

§ 9 *Whilst we were ascending at night and descending at day*, we saw on a moonlit night how the **hoopoe** (cf. 27: 20) entered through the window and saluted us. It carried in its beak a note, sent **from the right bank of the water-course, in the sacred hollow, coming from the tree** (28: 30).<sup>17</sup>

§ 10 **It said to us: “I have comprehended a way for your salvation and I have come to you from Sheba with a sure tidings** (27: 22). That will be explained in this letter of your father.”

§ 11 We read the note, and it said: “It is from your father Guiding.” It read: **“In the Name of God, the Merciful, the Compassionate** (27: 30). We aroused longing in you but you did not long. We summoned you but you did not set forth. We signalled to you but you did not understand.”

§ 12 He (i.e., our Father) addressed me in the note, saying: “O you, if you wish to be saved with your brother, then you two must not tire of travelling determinedly. **Hold fast to our rope** (3: 103) which is the Dragon’s Tail of the holy sphere, the master of the regions of eclipse.

§ 13 **When you come to the Valley of the Ants** (27: 18), dust the lowest part of your garment and say: *Praised be God who brought me to life after having made me dead*<sup>18</sup> **and to Whom is the uprising** (67: 15). *Then cause your family to perish* (cf. 29: 31)

§ 14 and kill **your wife who belongs to those bygone** (29: 32; 15: 60). Go where you are told to **because the last remnant of these will be cut off in the morning**<sup>19</sup> (15: 66). **Embark the ship and say: ‘In the Name of God shall be its course and berthing**<sup>20</sup> (11: 41).”

§ 15 In the note he explained all that was to happen on the road. The **hoopoe** went before us until *the sun* (cf. 27: 24) was above our head and we arrived at the edge of the shade. **We boarded the ship which ran with us amid waves like**

<sup>16</sup> The word *ṭawāriq* may also refer to nocturnal travellers (fem. pl.), as understood by the Persian translator (*rāh-āyandagān*).

<sup>17</sup> The allusion to the Burning Bush gives the impression that the message comes from God even though, as later explained, it originates merely from a lower emanation.

<sup>18</sup> I.e., non-existent. The expression is Qur’ānic.

<sup>19</sup> The edition reads here *muṣhibīna* which seems to be a printer’s error.

<sup>20</sup> Note that the two *basmalas* frame §§ 11–14 as a unit.

**mountains** (11: 42). We wanted to ascend *Mount Sinai* to visit the hermitage of our father.

§ 16 **The waves came between me and my child, and he was among the drowned** (11: 43).

§ 17 I knew that **the promised time of my people was the morning: was the morning not nigh** (11: 81)?

§ 18 I also knew that **the city that had been doing deeds of corruption (21: 74) would be turned uppermost nethermost and stones of baked clay, one on another, would be rained on it** (11: 82).<sup>21</sup>

§ 19 When we arrived at a *place where waves hit against each other* (cf. 18: 61) and waters were rolling *I took my wet nurse who had given me breast, and threw her into the sea* (28: 7).

§ 20 We had been travelling on a **ship** (*jāriya*, 69: 11) **which had planks and palm-cords** (54: 13). **We made a hole in the ship** (18: 71) **being afraid of a king behind us who was seizing every ship by brutal force** (18: 79).

§ 21 **The laden ship** (26: 119)<sup>22</sup> had sailed with us by the island of *Gog and Magog* (cf. 18: 94), to the left<sup>23</sup> of **Mount al-Jūdī** (11: 44).

§ 22 I had with me **some satans who worked before me** (34: 12) and under my command was **the Fount of Molten Brass** (34: 12). So **I said** to the satans: **“Blow!” until it became like fire** (18: 95). **I set up a rampart** (18: 94) so that I was separated from them.

§ 23 **Thus, the promise of my Lord became fulfilled** (18: 98).

§ 24 On the road I saw the skulls of *Ād and Thamūd*. *I wandered in that region which was fallen upon its turrets* (22: 45).

§ 25 I took *the two burdens*<sup>24</sup> along with the spheres and put them, together with the satans, into a round bottle which I had myself made<sup>25</sup> and which had stripes on it, like circles.<sup>26</sup>

§ 26 I crossed the rivers in the centre of the sky (or: I cut the rivers from the liver of the sky).

§ 27 When water was cut off from the mill, *the building* (cf. 2: 22) collapsed and air was freed into the air.

§ 28 I cast the sphere of the spheres on the skies so that it ground the sun and the moon and the stars.

<sup>21</sup> The metaphor of rain links this destruction scene to a storm.

<sup>22</sup> Also Q 36: 41 and 37: 140.

<sup>23</sup> There may be a faint allusion here to Q 20: 80.

<sup>24</sup> *Ath-thaqalayn* (Q 55: 31). Here the term does not seem to refer to satans and mankind as it is usually understood. What the exact reference is remains unclear.

<sup>25</sup> I read *fī qārūratin šana' tuhā ana mustadīratin* (for the edition's *mustadīratan*).

<sup>26</sup> Corbin (*L'Archange*. P. 285, footnote 28) comments: “Commence avec ces strophes une série d'événements obscurs exprimés en images grandioses et apparemment incohérentes (...) Mais l'important est de saisir intuitivement les étapes...”

§ 29 I was freed from fourteen coffins and ten tombs from which the shadow of God emanates so that **I**<sup>27</sup> **was drawn gently** (25: 46) to holiness **after He had set the sun to be a guide to it** (25: 45).

§ 30 Then I encountered **God's path** and realized **that this was my road, straight** (6: 153).

§ 31 **A chastisement of God** had enveloped (12: 107) **by night** (7: 4)<sup>28</sup> my sister-consort<sup>29</sup> and she spent the night **in a dark portion of the night** (10: 27; 11: 81),<sup>30</sup> feverish and haunted by nightmares that resulted in a serious *fit* (cf. 69: 7).

§ 32 *Then I saw a lamp containing oil, and from it flowed light which spread to all corners* (cf. 55: 33) *of the house* (cf. 24: 36). *Its niche was illuminated and its inhabitants lit up from the illumination of the sun's light above them* (cf. 24: 35).<sup>31</sup>

§ 33 I put the lamp into the mouth of a dragon<sup>32</sup> which rested in the tower of a water wheel. Below, there was a Red Sea<sup>33</sup> and above, stars. The places where their rays fell were only **known to the Creator and those firmly rooted in knowledge** (3: 7).

§ 34 I saw that the lion and the bull had disappeared and the bow and the crab had been folded within the fold of the spheres' revolution. The scales remained balanced when the Yemenite star rose from behind thin clouds composed of what the spiders of the elementary world's corners had knit in the world of generation and corruption.

§ 35 We had some small cattle with us. These we left in a desert where earthquakes destroyed them and the lightning's fire fell upon them.

§ 36 When the distance had been crossed, the road cut off and **the oven boiled** (11: 40; 23: 27) from the conical shape, I saw the celestial bodies. I came to them and heard their tunes and melodies. I learned their songs, and their sounds reverberated in my ears like the sound of a chain drawn across a solid rock. My sinews<sup>34</sup> were almost cut and my joints torn apart by the rapture I felt. This went on until the clouds dispersed and the membrane was torn.

<sup>27</sup> The subject of the verb *yaqbiḍunī* remains unclear to me, if it is not the shadow. God does not take an active role in this allegory. Corbin (*L'Archange*. P. 277) translates "qu''elle [c.-à.-d. ombre, JHA] est attirée".

<sup>28</sup> Also Q 7: 97; 10: 50.

<sup>29</sup> I take *ukhtī wa-ahlī* to refer to one person, *ahl* being a common euphemism for wife. This seems to be corroborated by the singular form *akhadhat'hā* and the Persian translation which (like Corbin) ignores the word *ahlī*. For sister-consorts and incest in general, cf.: *van Gelder*. *Close Relationships*.

<sup>30</sup> Also Q 11: 81; 15: 65. In Q 10: 27 we also have the verb *ughshiyā*.

<sup>31</sup> Cf. Q 24: 35.

<sup>32</sup> Many of the following words also have an astrological meaning: *Tannīn* 'Draco', *Burj* 'constellation', *Dūlāb* 'Aquarius', etc.

<sup>33</sup> (*Baḥr qulzum*). Note that the Red Sea should be *Baḥr al-qulzum*, although the mistakes in grammatical details in Suhrawardī's text make it possible to ignore this irregularity.

<sup>34</sup> Suhrawardī here plays with the double meaning of the word *awtār*, which also means 'strings'.

§ 37 I emerged from **the cavities** (9: 57) and **caves** (cf. Surah 18) until I had passed **the chambers** (49: 4), heading for *the Fountain of Life* (cf. 18: 86). I saw the great *rock* (18: 63) on the top of a hill, like a great mountain. I asked the *fish* (7: 163; 18: 63)<sup>35</sup> which had assembled in *the Fountain of Life*, enjoying and taking pleasure in the great, overtowering mountain's shade: "What is this mountain? What is this great *rock*?"

§ 38 **One of the fish took its way in the sea, burrowing** (18: 61), and said: "**This is what you were seeking** (18:64).<sup>36</sup> This hill is *Mount Sinai* and the *rock* is your father's hermitage." I asked: "What are these *fish*?" He replied: "They are your likes. You are sons of one father. To them happened like unto you. They are your brothers."

§ 39 When I heard and realized this, I embraced them. I rejoiced in them and they rejoiced in me. I climbed the hill and saw our father, a grand old man. **The heavens and the earth were well nigh split asunder** (19: 90) *through the revelation of his light* (cf. 7: 143). *I remained baffled and confused* (cf. 7: 143) because of him but I went to him. He greeted me and I prostrated myself before him and was almost annihilated in his radiant light.

§ 40 I cried for a while and lamented to him the imprisonment of Qayrawān. He said to me: "Come now! You have freed yourself, except that you must return to the Western imprisonment because you have not as yet completely laid aside your chains." When I heard his words, I lost my mind. I sighed and yelled like one who is on the verge of ruin and I pleaded with him.

§ 41 He answered: "The return is now inevitable. But I give you glad tidings of two things. One is that when you have returned to your imprisonment, you may come to us and ascend easily to our paradise whenever you want to. The second is that in the end you will be free in our presence<sup>37</sup> and you will totally leave all the Western regions."

§ 42 I rejoiced in what he said. Then he said to me: "Know that this is *Mount Sinai*. Above this hill is **Mount Sīnīn** (95: 2), the abode of my father, your grandfather. In relation to him, I am no more than you are in relation to me.

§ 43 We have further ancestors, until the lineage ends with the king who is the greatest ancestor and has no ancestor or father. We are all his slaves, from him we borrow our light and take our fire. To him belongs the greatest splendour, the loftiest majesty and the most dominant light. He is the highest of high, the light of light and above light, for all eternity, past and future. He is manifest to all things and **all things perish, except His face** (28: 88)."

<sup>35</sup> Cf. also Q 18: 61.

<sup>36</sup> Note that Suhrawardī uses a singular form, whereas the Qur'ān has a plural (*mā kunnā nabghī*).

<sup>37</sup> The first good tidings refers to "our paradise" (*jannatinā*), the second to "our presence" (*janābinā*). The two words are orthographically very close, and one might speculate on reading *jannatinā* in both places. The Persian translation, however, does not support this emendation.

§ 44 In the middle of this tale my state changed and I fell from on high into the **pit** (101: 9) among people who were not believers and was again imprisoned in the Maghreb. Yet there stayed with me a pleasure which I cannot explain. I wailed and supplicated and sighed because of the separation. That comfort passed as quickly as dreams.

§ 45 May God save us from the captivity of Nature and the chains of matter. And say: **“Praise belongs to God. He shall show you His signs and you will recognize them. Thy Lord is not heedless of the things you do”** (27: 93). And say: **“Praise belongs to God. Nay, but most of them have no knowledge”** (31: 25). Prayers be upon His prophet and all his family.

*The end of the Story of the Western Exile.*

### Analysis

On a structural level, the text may be analysed in terms of a *qaṣīda*. It contains a prelude, culminating in § 8, full of terminology familiar from Arabic *na-sīb*, as noticed by the Persian commentator (*in hame be-rasm-e ‘arab gufte-ast*). The two travellers and the listing of place names (§§ 1–2) are topoi of *qaṣīda* poetry, and the ruined well wherein the two are confined (§§ 5–7) echoes the theme of *aṭlāl*. The following section (§§ 9–15), with its nightly visitor, takes up the motive of *ṭayf al-khayāl*, the visit of the dream image. In the *qaṣīda*, the aim of these parts is, at least according to Ibn Qutayba (*Shi‘r* 14–15), to generate sympathy and commiseration for the poet and a similar motive may be seen behind the description of the pitiful condition of the travellers, imprisoned in the well and only occasionally rising to temporary freedom.

With § 15, we come to the next main structural element of the *qaṣīda*, the *riḥla*. As in many *qaṣīdas*, the *riḥla* here becomes the focus of the whole text and concentrates more on the description of the hardships suffered by the traveller than on the animal or vessel on which he journeys.

The *riḥla* section (§§ 15–36) is divided into three. §§ 15–21 describe a voyage by sea. This part ends with the sinking of the ship (§ 20) and, in the next paragraph, a reference in the past tense<sup>38</sup> to the sea voyage. In §§ 22–25 the journey continues through wild and barren countries, and in §§ 26–36 this changes into following God’s path (§ 30). The section on seafaring (§§ 15–21) and the beginning of the next section, §§ 22–23, are heavily loaded with Qur’ānic quotations and move on very rapidly.

Finally, with § 37, we come to the *qaṣd*, the final part of the *qaṣīda*. This is the least convention-bound part of the *qaṣīda*, but it often refers to the patron towards whom the poet has been travelling, overcoming the hardships of the

<sup>38</sup> *Qad marra*. Neither Thackston nor Corbin give attention to the particle *qad*. Another inverted temporal sequence, marked by *qad*, is found in § 31, see below.



road. Both in Suhrawardī's story and in a typical *qaṣīda*, the tone is that of positive anticipation of a future reward, which sweeps away the hardships of the journey and consoles the poetic "I" on the misery he had undergone in the earlier sections.

Thus, one may see the *qaṣīda* structure behind *The Western Exile*. Yet, the dominant feature of the text is not its relation to Arabic poetry but its dependence on the Qur'ān. As already indicated, the vivid central part of the text mainly consists of Qur'ānic quotations which are present throughout the text. The Qur'ānic references circulate around five theme clusters:

Lot — the Evil City — punishment;  
 Solomon — Yemen — message;  
 Dhul-Qarnayn — the Island of Gog and Magog — quest;  
 Noah — al-Jūdī — perilous voyage;  
 Moses — Mount Sinai — ascent.

The references to the story of Lot and the Evil City dominate in §§ 2–5: the ruined campsite of a *nasīb* is identified with the Evil Cities that are, in a metaphorical sense, ruined (they represent the lifeless sublunar world) and, on the Qur'ānic level, will be ruined after divine punishment has fallen upon them. The references begin in § 2 with a quotation from the Qur'ān (4: 75), which refers to the contemporaries of the prophet Muḥammad. The three words actually quoted also allude to the words of the Qur'ān just before them (*Rabbanā akhrijnā min hādhihi l-qaryati*, etc. "O Lord, bring us forth from this city...") which are not quoted by Suhrawardī. They set the tone for the whole allegory, which describes salvation from the material world. *The Western Exile* is a story of exodus.

Later, allusions to the Evil City of Lot take central stage. In §§ 3–4, the Traveller and his companion are presented in a way reminiscent of the arrival of Lot's angelic guests in, e.g., Q 11: 78, even though there are no exact lexical links. The celestial origin of the two resembles that of Lot's guests, and the reaction of the citizens of Qayrawān is similar to that of the people of Sodom. The general equation of Qayrawān with all evil cities is continued in §§ 4–5, which allude to Q 22: 45. Here, the scene is set according to Qur'ānic terms: Suhrawardī takes both the deep well and the lofty palace from the vocabulary of this verse, thus achieving a link to the Qur'ānic stories without explicitly referring to the sinfulness of the inhabitants of the city. Furthermore, in § 5 he makes the first allusion to astronomical themes by referring to the towers of the palace, using a word of ambivalent meaning (*abrāj* 'towers/constellations').

In § 7, Suhrawardī makes an allusion to the sea,<sup>39</sup> which is to be the central image in the *riḥla* section (§§ 15–21), by quoting Q 24: 40, a verse which is per-

<sup>39</sup> Already in his Preface, Suhrawardī had selected the word *al-tamma* (Q 79: 34) for the secret about which he is to speak. The word is traditionally (e.g., *al-Bayḍāwī*. Anwār. V: 173, a.l.) understood to mean 'catastrophe' but the root ṬMM denotes flooding water (see: *Ibn Manzūr*. Lisān s.v.).

haps the most vivid description of marine perils in the Qur'ān. Again, Suhrawardī half hides his allusion, which makes it all the more pointed. He quotes that part of the verse which speaks about the overwhelming darkness but leaves unquoted the description of the sea itself. But his reader could not have missed his intention, especially as the Qur'ānic verse contains the rare word *lujjī*, derived from *lujja*, which was already prominently alluded to in § 1. Finally, in § 8 there is another half-hidden allusion, this time to Q 28: 30 and Moses.

Thus, the beginning (§§ 1–8), like the overture of an opera, introduces all the main themes of the text. Later, the text takes these up one by one. References to Lot and the Evil City are used in §§ 13–14, 18, 24, and 31; the sea voyage is the theme of §§ 15–21; §§ 33–36 elaborate on astronomical themes; and the *qasḍ*, §§ 37–43, centres on Mosaic allusions.

Allusions to Noah dominate the description of the sea voyage. Except for a passing allusion in § 36, he is alluded to only in §§ 14–21. In § 14, the travellers board the ship, and § 21 mentions al-Jūdī, the mountain where Noah's ark ultimately stuck. Thus, Suhrawardī takes the whole voyage of Noah and builds on it the central part of his story, adding elements from the travels of Moses, part of whose peregrinations with the mysterious al-Khiḍr are set on the sea in the Qur'ān.

The Traveller and his companion pass through the watery (§§ 15–21) and the earthy elements (§§ 24–25). Fire is briefly brought into the picture in § 22 with the mention of fire-born satans (*jinn*) and the fire-like molten brass. When “air was freed into the air” (§ 27), the Traveller and his companion have traversed the world of the four elements. At the same time, Qur'ānic quotations become shorter and rarer, giving way to astronomical, or astrological, themes. These lead to a rebirth (§ 36), described in terms familiar from both Sufi and other mystical traditions: being chopped into pieces and then re-emerging as a new man.

The new status of the Traveller is manifested in his continuing the journey alone. In § 35, the first-person plural is used for the Traveller and his companion, ‘Āṣim, for the last time.<sup>40</sup> It seems that the process of a solitary journey had already started in § 22, and from here on the narrative is mainly told in the first-person singular. § 31 returns to a more distant past,<sup>41</sup> to a time when the sister-consort — if I am correct in my interpretation, see footnote 29 — had been attacked by fever and nightmares. It would seem that the sister-consort is identical with the Traveller's brother, ‘Āṣim. The change of the companion's sex may reflect the illogical, or rather supralogical, nature of the story from here on. Reason is left behind, like Lot's wife in the Qur'ānic story. Similarly, Muḥammad had to give up his companion, al-Burāq, during the final stage of the *mi'rāj*. In the same paragraph occurs the last allusion to Lot and the Evil City. After this, the ascent

<sup>40</sup> Note especially the use of the singular in the quotation in § 38, cf. footnote 36.

<sup>41</sup> Note again the inverted temporal sequence indicated by the use of *qad*, cf. § 21.

continues unhindered. Having passed through light, with an allusion to the Verse of Light (Q 24: 35),<sup>42</sup> the Traveller hears heavenly music and is reborn. This re-birth leads to the final ascent.

The middle sections of the story, especially §§ 13–36, baffle the mind. The Traveller performs enigmatic deeds, sinking a ship and killing innocent people. He seems to be travelling with merely one companion, but all of a sudden there are relatives and others around, beginning with a, presumably elderly, nanny. The enigmatic deeds reflect the irrational behaviour of the mystical co-traveller of Moses, al-Khiḍr, in Surah 18. The irrational behaviour begins in § 13 where the Traveller is advised to kill his family, or wife, if we take *ahl* here in this sense. This continues in § 19 when the Traveller throws his wet nurse into the sea. The use of the rare word *al-yamm* marks this clearly as an allusion. The relevant passage in the Qur'ān (Q 28: 7) speaks of Moses' mother suckling her child and being instructed to throw the baby into the sea to save him from the Pharaoh. Suhrawardī turns the tables, and it is the (grown-up) child who throws his wet nurse, i.e., mother, into the sea, not to save her but to cause her to perish.

Reason, already baffled by the events of the first stage of the *riḥla*, is finally overcome when the Traveller encounters, in § 30, God's path. The journey may thus be seen as an escape from reason. The nonsensical events in §§ 32–35 could belong to the confused and confusing nightmares of the sister-consort which make her (him?) unable to follow the Traveller. In contrast to the companions who come and go and seem to be allegories of worldly passions and bodily attributes, reason is not finally done with, though. (S)he remains behind, in the grip of fever and nightmare, but presumably rejoins the Traveller once he is back from the final ascent. This, at least, seems to be implied by the promise given in § 12. During the story, the status of reason undergoes changes. In the initial "*nasīb*", reason is the co-prisoner of the Traveller. During the hard "*riḥla*", he is a companion, but in the final, ecstatic ascent, (s)he has become a hindrance that must be left behind, to wait for the Traveller's return.<sup>43</sup>

The *qaṣīda* has given the text its structure and the Qur'ān much of its vocabulary. Yet, in moving the narrative along, the primary tool seems to be free association. Thus, e.g., the verb in § 26 (*fa-qaṭa'tu l-anhār* "I crossed the rivers") associates with 'cutting (off)' and leads in § 27 to *inqaṭa'a l-mā'u* "water was cut off", which further produces the idea of water being cut off from a mill. This causes the building to collapse — the word *binā'* probably associating with Q 2: 22, where this word is equated with *samā'*. This associates with the collapse

<sup>42</sup> The astral reference in Q 24: 35 seems to be used by Suhrawardī as a starting point for the astrological allusions in §§ 33–36.

<sup>43</sup> This tallies with the usual Sufi doctrine of reason, which is an aid in the beginning of the Path but later becomes a shackle.

of the sky with its rotating, mill-like movement which grinds the celestial bodies in § 28 and becomes a machine of eschatological horrors.<sup>44</sup>

In § 39, comes a striking association, one of the text's most intriguing allusions. The Qur'ānic verse 19: 90 is directed against those who claim that the Merciful has a child. Here, Suhrawardī describes the goal of the Traveller in anthropomorphic terms (father, old man) but at the same time alludes to a passage which strongly reprimands those who claim that a parental relation exists between God and any being. The father in Suhrawardī's story is, of course, not God Himself, but a lower emanation, as explained at the end (§§ 42–43), yet the reader will have had the feeling that it is God who is addressing the Traveller and his companion, and this feeling will have been strengthened by the reference to Q 28: 30 in § 9.<sup>45</sup>

If this is a conscious allusion, one should be able to explain it. It might be a delicate disavowal of the basic metaphor of the story, warning that the reader should not take the allegory at face value. On the other hand, we may instead have here an unconscious association. Suhrawardī has been breaking one of the most basic rules of Islam, not to describe God in anthropomorphical terms. In § 39, after a most anthropomorphic description (“[I] saw our father, a grand old man”) Suhrawardī uses one of the strongest Qur'ānic condemnations of anthropomorphic description, in connection with a Mosaic scene of utter confusion, lexically linked to the Sufī technical term *ḥayra* (here, § 39, *mutaḥayyir*). This is the *ḥayra* one meets with when overstepping the limits of reason and continuing the ascent. Translated into logical language, this paragraph in both cases disavows the metaphorical language used throughout the story and reminds the reader that (s)he is reading an allegory, but, again, without explicitly saying so. Instead of a coarse direct admonition, Suhrawardī uses a subtle allusion, perhaps so subtle as to have evaded the author himself.<sup>46</sup>

If this allusion is unconscious, it shows how Suhrawardī is working with free association, or, better, how free association is working with Suhrawardī. In the Surrealistic movement, automatic writing proceeding from associations was considered to generate texts of a higher level of reality than ordinary, premeditated writing would do. Such a technical approach would have been strange to Suhrawardī, but the sequences of free association do produce a somewhat similar result. The Qur'ānic quotations carry the narrative along through lexical associa-

---

<sup>44</sup> A similar association is found in § 15, where the Qur'ānic expression *fī mawjīn ka-l-jibāl* introduces the word *jibāl*, associated with Mount Sinai, thus introducing a Mosaic theme into a Noachical scene. Likewise, the word *bayāt* in § 30 leads to a reference to *bayt* in § 31.

<sup>45</sup> Cf. footnote 17.

<sup>46</sup> A similar half-conscious self-critique may also be found in the extremely obscure and ambiguous § 33, where Suhrawardī quotes part of Q 3: 7. This verse criticizes those who turn to the obscure verses of the Qur'ān instead of the unambiguous ones. Again, Suhrawardī alludes to a whole verse by quoting only a part of it.

tions. The quotations are selected by the author, but they in their turn govern the story.

An intricate web of allusions and free associations characterizes the text. The learned quotations do not place the author in any straightjacket but, on the contrary, lend vividness to his narrative and propel the story on. In fact, the liveliest passage with the most vivid description and rapid movement is at the same time the most heavily dependent on the Qur'ān. At least two thirds of §§ 13–24, and especially the storm scene in §§ 16–21, are based on the Qur'ān. The quotations mean that the Qur'ānic text reverberates throughout *The Western Exile*: the narration is intensive, as Suhrawardī does not need to elaborate on his allusions. He can use his words very economically: short sentences are layered with meaning, thanks to the recurrent allusions. The stories of Moses and Noah are not told in *The Western Exile* but the allusions nevertheless draw their Qur'ānic stories into the narrative.

Is *The Western Exile* an innovative piece of literature? According to the widespread opinion of late prose being of inferior value and stagnant, it should not be. Yet, on closer inspection, it proves to be built on an intricate web of allusions, with ever-changing allegorical relations between the text's characters and the world. The Qur'ānic quotations are not there to give prestige to a religious text but form the very essence of the text, the whole narrative being built on, and governed by them. It seems that sometimes the events are derived from free association with the vocabulary of the quotations, or from their immediate context in the Qur'ān.

*The Western Exile* is also innovative in terms of genre. It is difficult to classify the text. In its way, it is a unique absurd allegory, borrowing its basic structure from Arabic poetry but working on Qur'ānic material to convey a mystico-philosophical meaning.

*The Western Exile* is not an unoriginal piece of literature. On the contrary, it is an evocative story challenging the reader to follow its windings through an ever-changing set of allegories and a labyrinth of quotations. In a certain sense, the story resembles a dream voyage through a fluid reality. Read as it stands, *The Western Exile* is a fine piece of experimental prose.

### Bibliography

- Arberry A.J. (transl.). *The Koran. The World's Classics*. Oxford, 1964.
- Arberry A.J. (transl.). *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar. Persian Heritage Series 1*. London, 1966.
- '*Atfār Farīd al-Dīn*. Tadhkirat al-awliyā'. Ed. R.A. Nicholson. 2 vols. London, 1905–1907.
- al-Bayḍāwī*. *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*. 5 vols. Beirut: s.a.

- Corbin H.* (trad.). *Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, Shaykh al-Isrâq: L'Archange em-pourpré. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe.* Paris: Fayard, 1976.
- Corbin H.* *Avicenne et le récit visionnaire.* Paris: Verdier, 1999.
- Corbin H.* (éd.). *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihaboddin Sohravardi.* II. Repr. Téhéran, 2001.
- van Gelder G.J.* *Close Relationships. Incest and Inbreeding in Classical Arabic Literature.* London–New York, 2005.
- Hämeen-Anttila J.* MAQAMA. A History of a Genre. *Diskurse der Arabistik 5.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- Hämeen-Anttila J.* The Essay and Debate (*al-Risāla and al-Munāẓara*) // *Allen R., Richards D.S.* (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature in the Post-Classical Period.* Cambridge: CUP, 2006. PP. 134–144, 431–432.
- Hämeen-Anttila J.* Short Stories in Classical Arabic Literature: The Case of Khālid ibn Ṣafwān and Umm Salama // *Behzazi L. and Behmardi V.* (eds.). *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose.* Beirut: Texte und Studien. Vol. 112. Beirut: Orient Institut, 2009. P. 35–54.
- Ibn Manẓūr.* *Lisān al-‘arab.* Ed. ‘Alī Shīrī. 18 vols. Beirut, 1408/1988.
- Ibn Qutaybah.* *al-Shi‘r wa-l-shu‘arā’.* Ed. M.J. De Goeje. Leiden: Brill, 1904.
- Thackston W.M.* (trans.). *Suhrawardī. The Philosophical Allegories and Mystical Treatises. A Parallel Persian-English Text.* Costa Mesa: Mazda, 1999.

**Mehdi Aminrazavi**

(University of Mary Washington, USA)

**HOW AVICENNIAN  
WAS SUHRAWARDI'S THEORY  
OF KNOWLEDGE?<sup>1</sup>**

In what follows, I will argue that, despite apparent differences and adherence to two different schools of thought, Ibn Sina and Suhrawardi essentially offer the same theories of knowledge. It will be argued that Ibn Sina's Peripatetic orientation and Suhrawardi's *ishraqi* perspective have both maintained and adhered to the same epistemological framework while the philosophical languages, in which their respective epistemologies are discussed, are different. Of particular interest in our investigation is to show that both masters have adhered to a hierarchy of knowledge which is as follows:

1. Knowledge by definition;
2. Knowledge by sense perception;
3. Knowledge through *a priori* concepts;
4. Knowledge by presence;
5. Knowledge through direct experience: mysticism.

To begin with, the question of epistemology is inevitably intertwined with the ontological scheme upon which a philosophical school is built. In this regard, both Ibn Sina and Suhrawardi follow the same ontological structure although the "fabrics" of their ontologies are different, for Ibn Sina it is Being and for Suhrawardi it is light. It is this similarity, which allows us to engage ourselves in a comparative study of their respective views on the question of knowledge.

Ibn Sina and Suhrawardi both adhere to a hierarchical ontology whose various levels are emanations from One source. For Ibn Sina, this source is the *wājib al-wujūd* whom he equates with pure Being and for Suhrawardi it is pure light whom he refers to as the Light of Lights. Since it is only the Absolute Truth (God), which knows Itself absolutely, it then follows that the knowledge by all other beings of the Absolute is relative. While the relativity of knowledge in an act of cognition with regard to the knowledge of God is self-evident, how it is

---

<sup>1</sup> This is a revised version of the article, which was first published in the *Philosophy, East & West*, April, 53:2 (2003), P. 203–214.

that the knower comes to know the object of its cognition is complex and subject to debate.

Both masters begin by discussing the place and significance of empiricism and rationalism in acquiring knowledge. Since particulars are known only through the senses, it can be concluded that knowledge on its most basic and concrete level is that which is acquired through the sense perception. Ontologically speaking, as we move away from Ibn Sina's pure Being and Suhrawardi's Light of Lights, abstraction and purity decreases and the hierarchy solidifies until it loses its purity completely and that is the material domain where particulars are. Therefore, since particulars represent the knowables on the lowest level, the means by which particulars are known, i.e. sense perception, are of the least significance insofar as epistemology is concerned.

### 1. Knowledge by definition

Sense perception is the basis for knowledge by definition, a method elaborated upon by both philosophers and criticized severely by Suhrawardi who realized the limited scope of it in providing us with knowledge. According to Peripatetics, an existent being consists of an essence and existence and all attributes are merely accidental. In a chapter entitled "Destruction of the Rules of Definition",<sup>2</sup> in his *Hikmat al-ishrāq*, Suhrawardi criticizes the Peripatetics for the distinction they made between "general essence" (*jins*) and "differentiae" (*faṣl*). Also, in *al-Muṭārahāt*<sup>3</sup> and *al-Talwīhāt*<sup>4</sup> he offers his criticism of knowledge by definition as an inadequate means of cognition and argues that a good definition is one that is not only inclusive of the essence but also includes the attributes, which Suhrawardi regards to be "other constituent elements."<sup>5</sup>

This radical departure from the Aristotelian approach implies that, since all the constituent elements or attributes of an existent being cannot be known, the object in question can therefore never be defined properly. In three sections of the *al-Talwīhāt*, "Essential Nature," "Description," and the "Fallacies in the Construction and Use of Definition",<sup>6</sup> Suhrawardi discusses the shortcomings of knowledge through definition. Also, in the *al-Muṭārahāt*<sup>7</sup> Suhrawardi maintains that Ibn Sina is mistaken in attributing a major epistemic role to definition, since simple entities (*ḥaqā'iq basīṭah*), such as colors, do not lend themselves to definition. Suhrawardi's treatment of the problem of definition is not limited to his

<sup>2</sup> *Sohrwardi. Opera Metaphysica et Mystica*. 3 vols. Eds. H. Corbin and S.H. Nasr. 3<sup>rd</sup> edition. Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993. Vol. 2. P. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.* Vol. 1. P. 17.

<sup>4</sup> *Ibid.* Vol. 1. P. 199.

<sup>5</sup> *Ibid.* Vol. 1. P. 14.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 116.



Arabic works — in some of his Persian works, such as *Partaw-nāmah*<sup>8</sup> and *Hayākil al-nūr*,<sup>9</sup> he continues to stress that an acceptable definition is one in which the genus, species and differentia, as well as all other existing attributes, are included and not only the essence, as Aristotle and his followers have indicated. In his major work *Hikmat al-ishrāq*, Suhrawardi sums up his criticism of the Peripatetics' theory of definition and states:

“He who mentions a number of essentials cannot be certain that there may be not another essential which he has ignored. The commentator and critic should inquire (of his certainty), and if he says that were there another essential, we would have known it, (we should say) there are many attributes that are unknown to us... The truth of things is known only when all of the essentials are known, and if there be another essential that we are unaware of, then knowledge of that thing is not certain. Thus, it becomes clear that the limits and the definitions (*hadd*), as the Peripatetics have accepted, will never become possible for man. The master of the Peripatetics (Aristotle) has confessed to this existing difficulty. Therefore, the limit and definition cannot exist except in regard to those items whose collective body is an indication of particularity.”<sup>10</sup>

## 2. Knowledge by sense perception

Both Ibn Sina and Suhrawardi react to Aristotle's notion of sense perception but it is interesting to see how their approach differs. Ibn Sina's critique reduces empiricism to rationalism by showing that sense perception necessitates *a priori* concepts in order to be functional. Before analyzing Ibn Sina's critique of sense perception, let us see what the “First Teacher” has to say about this. Aristotle states:

“Out of sense-perception develops what we call memory, and out of frequently repeated memories of the same thing comes experience. For multiple memories make up a single experience. From experience, in turn — i.e. from the universal, now stabilized in its fullness within the soul, the one standing over and against the many, as a single identity running through them all — arise the skill of the craftsman and the knowledge of the scientist — skill in the realm of what comes to be; and knowledge in the realm of what is. In short, these states of knowledge are neither in us in their determinate form, nor derived from a priori, higher states of knowledge. Rather, they emerge from sense perception — as in a battle a rout is stopped if one man makes a stand, and then another, until the company is regrouped. And the soul is so constituted as to be capable of this.”<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Ibid. Vol. 3. P. 2.

<sup>9</sup> Ibid. Vol. 3. P. 85.

<sup>10</sup> Ibid. Vol. 2. P. 21.

<sup>11</sup> Aristotle. Posterior Analytics. II. 19. 100a 4–14.

Relying on the above argument, Ibn Sina directs his criticism at the assumptions that sense perception makes, that is, if repeated instances of observation give rise to a conclusion, there must be more primitive and fundamental concepts, which allow observation and inference from sense perception to be made. Empiricism therefore, for Ibn Sina, is of a lower order since it has to rely upon rationalism. On this, Ibn Sina states:

“These are the assumptions which are warranted neither by reason alone nor by senses alone but which can be known by the two working together. Thus, when the senses always find the same behavior in a given thing, or see the same state always having the same outcome, reason can recognize that this is by no means the result of chance. Otherwise, the same pattern would not be repeated, and the observed pattern would not be the commonest. Examples are the burning of fire and the purging of bile by scammony.”<sup>12</sup>

Suhrawardi’s approach, though different than Ibn Sina’s, bears some similarity to it. In the *Hikmāt al-ishrāq*, he elaborates on the inadequacy of sense perception in a chapter entitled “On the Evidence that Peripatetic Principles Necessitate that Nothing Can Be Known or Defined.”<sup>13</sup> Having offered a number of arguments, Suhrawardi concludes with the following: “The simple truths, such as colors, can only be known by sense perception, these truths neither lend themselves to analysis nor description.” It is from this conclusion that Suhrawardi draws his second inference against the Peripatetics’ concept of definition that is, knowledge of these simple truths are private, exclusive and non-verifiable by outsiders.

### 3. Knowledge through *a priori* concepts

Suhrawardi, having demonstrated the inadequacies of knowledge by sense perception, then offers an argument which brings him and Ibn Sina closer together. In fact, both philosophers seem to realize the need for a pre-cognitive ability which is based on *a priori* concepts and which serves as the fundamental epistemic ground. One of the many arguments Ibn Sina offers in this regard is his ontological argument for the existence of God. He maintains that, since God is incorporeal, it cannot be known by the senses and therefore either God cannot be known or it can be known through some other way. He then argues that, since we know God, it follows that empiricism fails and rationalism or mysticism may be other available alternatives. Ironically, as we will see, rationalism and mysticism are unified in what Ibn Sina calls “Oriental philosophy” (*al-ḥikma al-mashriqiyyah*) and Suhrawardi calls “experiential wisdom” (*al-ḥikma al-dhawqiyyah*). Ibn Sina and Suhrawardi, who seem to agree with regard to the above, proceed to

<sup>12</sup> *Ibn Sīnā*. Dānīsh-nāma-yi ‘Alā’ī. Ed. M. Mishkāt and M. Mu‘īn. Tehran: Tehran Univ. Press, 1353. A.H.s. P. 111.

<sup>13</sup> *Sohrawardi*. Opera. Vol. 2. P. 73.

maintain that, if sense data are synthesized by the mind and the construction of new conceptual and intellectual schemes is made possible in the mind, there have to be more basic and primitive concepts which constitute the mind and are not made by it. L.E. Goodman argues<sup>14</sup> that Ibn Sina offers two lines of arguments against empiricism and for rationalism. The first is similar to Hume's criticism of induction and the second one is concerned with the location of concepts in our anatomy. Induction, Ibn Sina argues, is merely universalization of finite experiences which does not lead to universally true conclusions, nor does it imply necessity.<sup>15</sup> Regarding a physical location for rational knowledge, Ibn Sina states that it can not be in the body since it is a single simple truth and indivisible. Therefore, it can not have a physical location and be material, for that would make it divisible. On this Ibn Sina states:

“One thing of which there is no doubting is that a man has something in him, some substance responsive and receptive to conceptual ideas, and we argue that the substance which is the seat of these ideas is not a body and does not depend for its existence on a body, even though in a certain sense it is a power in a body, or a form to a body. For, if the locus of our concepts were a body, or any sort of extended thing, such ideas would have to be located either in a single, indivisible part of it, or in some divisible part. But the only thing that is indivisible in a body is a point ... and a point is a final limit of a line, or of an extended body in a particular location; it can not be separated from that line or body, allowing something else to exist in it, as opposed to existing in that body...

So suppose now that conceptual ideas were located in some divisible body. It would follow that they would be divided when that body was divided, and their parts would be either homogeneous or heterogeneous. If homogeneous, how could they be conjoined to form something different from themselves, for the whole as such is not the same as its parts, unless it is the sort of whole that is augmented by mere addition to its measure or its number, not by a specific form. If a concept could be formed in this quantitative way, it would be some figure or number. But not every idea is a mere shape or number. That would make concepts nothing more than images and not conceptual at all. Concepts, in fact, as you know, can not be treated as formed of homogeneous parts. How could they be, when one part of a concept implies another, and is in turn implied by a third... Obviously ... the part of a concept can not be heterogeneous unless it is as the parts of a definition: genus and differentia... And since every portion of a body in principle is infinitely divisible, genera and differentia would have to be so as well, if ideas were materially embodied... But it is well established that genera

<sup>14</sup> Goodman L.E. *Avicenna*. London: Routledge, 1992. P. 136. Also, for Ibn Sina's rational intuition, see: Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 1988. P. 19, n. 15; 49 n. 22; 50 n. 1; 55–6; 62; 159–76, and: Davidson H.A. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. New York: Oxford Univ. Press, 1992. P. 95–103.

<sup>15</sup> *Ibn Sīnā. Al-Shifā'*: Burhān. Ed. A. 'Afifi. Cairo, 1956. P. 93–98, 222–224.

and differentia, the components of the definition of a single thing, do not go on forever but are finite in every sense – and, if they were not, they certainly could never be gathered up in a single body!”<sup>16</sup>

Suhrawardi also addresses the subject of knowledge through innate ideas in his *Ḥikmat al-ishrāq*<sup>17</sup> by showing the place and significance of rationalism among four different modes of cognition. He argues that in order to know something one has to know it at least partially, otherwise a thing that is completely unknown can never be known. If partial knowledge of an object or subject is required prior to its knowing, then it follows that that which is known must have come to be known through prior knowledge of the known and so on. This process, which can go on *ad infinitum*, Suhrawardi maintains, is impossible and, therefore, the only explanation is that there are innate ideas, which provide the required pre-knowledge of that which one seeks. As Suhrawardi states:

“Human knowledge is either innate (*fiṭriyyah*) or it is not. Whenever in recognizing an unknown, if focusing one’s attention [i.e. sense perception] and referring to one’s heart is not sufficient, and if it is not an affair that can be known through the vision (*mushāhadah*), which is a characteristic of the great *ḥakims*, then necessarily in knowing we need pre-given knowledge ... and the process, if carried out in certain order, will lead to the innate ideas.”<sup>18</sup>

Having briefly discussed Ibn Sina’s and Suhrawardi’s theories of knowledge by sense perception, definition and rationalism, we can now summarize them as follows: both philosophers recognize the epistemological significance of sense perception and its by-product, knowledge by definition, as well as innate ideas. Furthermore, these two modes of cognition are interdependent, each one relying on the other one. As Suhrawardi says:

“All definitions inevitably lead to those *a priori* concepts which themselves are in no need of being defined; if this were not the case there would result an infinite succession.”<sup>19</sup>

To further emphasize the limited role and place of empiricism and rationalism, Suhrawardi states:

“As we observe the sensible world through which we gain certainty of their states of affairs, we then base a thorough and precise science on this basis (mathematics, astronomy). By analogy, we observe certain things in the spiritual domain and then use them as a foundation upon which other things can be based. He whose path and method is other than this will not benefit from this and soon will be plunged into doubt.”<sup>20</sup>

<sup>16</sup> *Ibn Sina*. *Al-Shifa: De Anima*. Vol. 2. Ed. and trans. F. Rahman. Oxford: Oxford University Press, 1952.

<sup>17</sup> *Sohrwardi*. *Opera*. Vol. 2. P. 18.

<sup>18</sup> *Sohrwardi*. *Opera*. Vol. 2. P. 104.

<sup>19</sup> *Ibid*.

<sup>20</sup> *Ibid*. P. 13.

#### 4. Knowledge by presence

Now that we have established how knowledge of the external world is determined, let us go further and investigate how knowledge of one's self is attained, a knowledge that is regarded by Ibn Sina and Suhrawardi to be the necessary condition for the attainment of any knowledge. The theory that addresses this epistemological concept is referred to as "knowledge by presence", a perspective which both Ibn Sina and Suhrawardi elaborate upon.

Traditionally, the theory of knowledge by presence is identified with Suhrawardi and is regarded to be his major contribution to Islamic philosophy. However, I am inclined to say that the theory of knowledge by presence in its early forms is found in Ibn Sina's philosophy. Ibn Sina's concept of knowledge by presence, as will be shown, is not as refined as Suhrawardi's, who makes it the centerpiece of his epistemology.

Ibn Sina distinguishes between two cognitive (self-consciousness) processes with regard to the knowledge of the self. The first one he calls *al-shu'ūr bi'l-dhāt* (consciousness in itself) and the second one *al-shu'ūr bi'l-shu'ūr* (consciousness through consciousness).<sup>21</sup> One's self-consciousness, Ibn Sina argues, is a continuous stream whose beginning and end are unknown. "Our self-consciousness occurs in an unqualified sense," Ibn Sina states and goes so far as to say that "my self-consciousness is my very existence."<sup>22</sup> This is a major claim since it implies the following:

- A. Self-consciousness is that which constitutes the identity of a person.
- B. To be conscious of oneself is "to be".

Ibn Sina then turns to the underlying epistemological questions by asking how it is that one is conscious of himself at all times and all places? Furthermore, by what means does this self-consciousness is the consciousness of itself, an argument which is remarkably similar to Suhrawardi's on the distinction between self-consciousness and consciousness through consciousness. Ibn Sina tells us, the fact that I perceive myself as myself is not verifiable either by outsiders or by myself. How do I know that I am who I think I am? In order for me to recognize myself, I have to have known myself prior to the act of recognition. Even if I am to recognize myself through the accidental attributes of the self, i.e. the body, etc., I have to know that it is this self which matches this body and this knowledge has to be present to the self at all times.

The knowledge of myself, therefore, has to be of a primary nature, an *a priori* concept which knows itself through itself directly and without mediation and it is in this sense of knowing that *al-shu'ūr bi'l-shu'ūr* is arrived at. Ibn Sina maintains that, had this not been the case, we would have had to assume that the self knows itself through something else, i.e. A, but A through which the self is

<sup>21</sup> *Ibn Sīnā*. *Al-Ta'liqāt*. Ed. A. Badawi. Cairo, 1973. P. 160–161.

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 79.

known can only be known through **B** and this process can continue *ad infinitum*.<sup>23</sup> F. Shayegan in her analysis of Ibn Sina's argument states:

“One can conclude that ‘self-consciousness’ is the pre-judgment state of grasping of existence and ‘consciousness through consciousness’ is the judgment of cognition of existence.”<sup>24</sup>

Whereas clearly the theory of knowledge by presence exists in its early form in Ibn Sina, whereby the self is conscious of itself through itself, it is Suhrawardi who brings this theory to its fruition and treats it extensively. Suhrawardi offers three arguments for knowledge by presence<sup>25</sup> which in a sense are elaborations and elucidations on Ibn Sina, who equates the consciousness of one's self with the reality of one's self.

Suhrawardi's first argument, which can be labeled as I/It distinction, is as follows: if my knowledge of myself is not direct and unmediated, i.e. my knowledge of my headache, then I have come to know myself through something other than myself, i.e. X. Since clearly X is not I but a representation of the I, it then follows that I have come to know my I through what is not my I and this is a contradiction. As Suhrawardi states:

“A thing that exists in itself (*al-qā'im bi 'l-dhāt*) and is conscious of itself does not know itself through a representation (*al-mithāl*) of itself appearing in itself. This is because if, in knowing one's self, one were to make a representation of oneself, since this representation of his ‘I-ness’ (*anā'iyyah*) could never be the reality of that ‘I-ness’, it would be then so that representation is ‘it’ in relation to the ‘I-ness’, and not ‘I’. Therefore, the thing apprehended is the representation. It thus follows that the representational apprehension of ‘I-ness’ would be exactly what is the apprehension of ‘it-ness’ (*huwa*), and that the apprehension of the reality of ‘I-ness’ would be exactly the apprehension of what is not ‘I-ness’. This is an absurdity. On the other hand, this absurdity does not follow in the case of apprehension of external objects, for the representation and that to which that representation belongs are both ‘it's’.”<sup>26</sup>

Suhrawardi's second argument relies on the necessity of the existence of a precognitive knowledge of the self if the self is to be known at all. If the self is not known directly then it must have been known indirectly, i.e. through X. This, however, implies that when I “see” X, I realize that this is the representative of the self, a clear indication that I must have already known myself — otherwise

<sup>23</sup> *Shayegan F.* Avicenna on Time. Ph.D. diss., Harvard University, 1986. P. 24.

<sup>24</sup> *Ibid.* P. 24.

<sup>25</sup> For an extensive discussion of Suhrawardi's theory of knowledge by presence see the following works: *Ha'iri Yazdi M.* The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence. New York: SUNY Press, 1993. P. 43–114; *Amin Razavi M.* Suhrawardi and the School of Illumination. London: Curzon 1997. P. 102–117; *Dinani Gh.* Shu'ā'i andīsha wa shuhūd dar falsafā-yi Suhrawardī. Tehran: Hikmat, 1364.

<sup>26</sup> *Sohrawardi.* Opera. Vol. 2. P. 111.

I would not recognize its representation. If one is seeking that which is completely unknown to him, then one will not recognize it even if one comes upon it. From this it follows that the self is either completely or partially known to itself. On this Suhrawardi states:

“Indeed, that which is unknown to you, if it becomes known, then how do you know that it is what you sought? For, inevitably either [your] ignorance remains, or [your] prior knowledge of it existed, so that it could be known as such [...] For, that which is sought, if it is unknown from all aspects, it could never be known.”<sup>27</sup>

Suhrawardi argues that if the self knows itself through its representation A, then the question can be raised as to how the self knows that A represents the self? If this knowledge is not direct then it should be through some other representation of A, such as B. But the same problem arises with regard to B which can be said to have known itself through C and this process can go on *ad infinitum*, which Suhrawardi considers to be impossible. Therefore, from his second argument, he concludes that the correct mode of knowledge is one by which the self comes to know itself through its mere presence.

Suhrawardi's third and final argument for knowledge through self-awareness or knowledge by presence is from attributes.

“Indeed, the thing which necessarily exists and which is self perceived does not know itself from a representation of itself, in itself. If it knows [itself] through its representation, and the representation of I-ness is not itself, then in regard to it [I-ness], it is the one perceived and it is the representation at that time. The perception of I-ness must be, by itself, the perception of that which it, itself, is, and must be the perception of itself, by itself, just like the perception of other than itself, — and that is impossible — in contrast to the external representation, and that which it has of it are both of it. Moreover, if it is through a representation, it, itself, did not know it was a representation, and thus then it knew itself through representation. And how was it? It imagines that it knows the very thing by that which is attributed to itself from outside. It is an attribute of it. If it is judged according to every super-added attribute to itself, then it is a knowledge of other than itself. It already knew itself before all attributes and the like. It did not know itself through attributes which are super-added.”<sup>28</sup>

In this argument, which is a modified version of the previous two arguments, Suhrawardi once again establishes the impossibility for the I to know itself through its representation. If the self comes to know itself through its representation, then it ought to have known itself — otherwise, how did the self know that it is this representation which matches this self? Furthermore, knowing oneself through one's representation would lead to a succession of contingent dependent representations that continues *ad infinitum*.

<sup>27</sup> Ibid. P. 110.

<sup>28</sup> Ibid. P. 111.

## 5. Knowledge through direct experience: mysticism

A direct result of knowledge by presence is that it paves the path for mysticism to be taken seriously by both masters.<sup>29</sup> For Ibn Sina, who devotes the fourth chapter of his *al-Ishārāt wa 'l-tanbīhāt* to Sufism and *'irfān* (he uses these terms interchangeably), mystical knowledge is not only a possibility but a necessary consequence of asceticism. Ibn Sina distinguishes between an ascetic, a worshiper and the knower, and states:

“The name ‘ascetic’ is reserved for one who shuns the delights and goods of this world. The name ‘worshiper’ is reserved for one who persists in exercising worship by prostration, fasting and what resembles them. The name ‘knower’ is reserved for one who disposes one’s thought toward the sanctity of divine power, seeking the perpetual illumination of the light of the truth into one’s innermost thought.”<sup>30</sup>

Ibn Sina disregards asceticism and piety through worship alone as “a kind of business deal”<sup>31</sup> and considers the context within which asceticism and worship take place to be the determining factors in the final outcome of these activities. If asceticism and worship are performed on utilitarian grounds, then they are inconsistent with what he calls “the proper objective of the knower”. This objective, Ibn Sina states, is one which only the true seeker may pursue. He says: “The knower seeks the First Truth not by anything other than *Itself* and prefers nothing to the knowledge and worship of *It* alone.”<sup>32</sup>

Ibn Sina, in a clear and radical departure from the principles of the Peripatetic philosophy, advocates two stages for the attainment of truth through direct experience. The first is the stage of willingness (*al-irādah*) or, as some Sufis have called it, *himmah*, to be followed by the second stage, spiritual exercises. The latter consists both of asceticism and such traditional Sufi practices as the invocation of divine names (*dhikr*), prayer, etc. Ibn Sina then in a detailed manner explains the stations and states of the spiritual path and alludes to various types of knowledge that are attained through asceticism and other spiritual exercises. Some of those that Ibn Sina discloses are traditionally considered to be too esoteric to reveal to the uninitiated. In his “On the Stations of the Knowers”, he puts the number of stations and the states of the path as twenty seven.<sup>33</sup> In a chapter entitled “On the Secrets of Signs”,<sup>34</sup> Ibn Sina offers a prescription for the spiritual illnesses of the soul, which range from abstinence from food to the observa-

<sup>29</sup> For more information on Ibn Sina’s view on mysticism see: *Inati Sh.C. Ibn Sina on Mysticism*. London: Kegan Paul, 1996. P. 81.

<sup>30</sup> Quoted from: *Inati*. *Ibn Sina on Mysticism*. P. 81.

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 82.

<sup>32</sup> *Ibid.* P. 83.

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 81–91.

<sup>34</sup> See: *ibid.* P. 92.



tion of various spiritual substances. For those who doubt the presence of a mystical dimension or "Oriental Philosophy" in Ibn Sina's thought,<sup>35</sup> "On the Stations of the Knowers" leaves no doubt regarding the presence of a mystical component in Ibn Sina's philosophy.

The attainment of knowledge for Suhrawardi too, as we have discussed, is hierarchical with the direct and unmediated mode of cognition being the most desirable one. Suhrawardi in his numerous Persian Sufi narratives<sup>36</sup> has discussed the spiritual path at great length and in detail, stating:

"Know that the 'I' (*nafs nāṭiqah*) is of a divine substance, which the powers and engagements of the body withdrew from its abode. Whenever the soul is strengthened through spiritual virtues and the body is weakened through fasting and not sleeping, the soul is released and unites with the spiritual world."<sup>37</sup>

Suhrawardi, whose choice of titles for his mystical narratives is based on traditional Sufi themes, in a highly metaphorical language reveals his esoteric epistemology. This epistemological doctrine, which is discussed throughout Suhrawardi's Persian writings, resembles to a great degree Ibn Sina's esoteric views, as it can be seen in the following passage in the *Bustān al-qulūb*:

"Know that there are two tendencies in your 'I', just as there are in the body. One tendency is toward the spiritual world, from which it attains knowledge and benefits, and that is called scientific and theoretical knowledge. The other tendency aims at the corporeal world, from where it attains perfection and that they call practical knowledge."<sup>38</sup>

Like Ibn Sina, Suhrawardi distinguishes between practical and theoretical knowledge, each of which pertains to a different domain. The knowledge of the incorporeals for Suhrawardi is only possible if one is engaged in austere forms of asceticism, in particular hunger, as Suhrawardi says: "Know that the foundation of asceticism is hunger."<sup>39</sup> The spiritual and intellectual prescriptions of both Ibn Sina and Suhrawardi coincide, both acknowledging that asceticism leads to the opening of the intellectual intuition, the highest form of knowledge possible for mankind. Suhrawardi in an explicit language offers the following instructions:

"I asked the Shaykh, 'I do not have that insight. What is the solution?' The Shaykh said, 'You have indigestion. Fast for forty days and then drink laxative, so that you may vomit and your eyes may open.' I asked, 'What is the prescription for that laxative?' He said, 'The ingredients of that are attained by you.'

<sup>35</sup> For more information, see: *Gutas D. Ibn Tufayl on Ibn Sina's Eastern Philosophy // Journal of the American Oriental Society*, 120 (2000).

<sup>36</sup> See: *Sohrwardi. Opera. Vol. 3*, and the introduction of S.H. Nasr to Suhrawardi's Sufi narratives. Also see: *Kazem Tehrani. Mystical Symbolism in Four Treatises of Suhrawardi. Ph.D. diss., Columbia Univ., 1974.*

<sup>37</sup> *Sohrwardi. Opera. Vol. 3. P. 107.*

<sup>38</sup> *Ibid. P. 373.*

<sup>39</sup> *Ibid. P. 396.*

I said, ‘What are the ingredients?’ He said, ‘Whatever is dear to you, of wealth, property, possessions, and the pleasures of the body and such things, are ingredients of this laxative. For forty days, eat pure but little food... If you must use the bathroom soon, then the medicine has been effective, your sight will be illuminated, and if the need arises, fast for another forty days and use the same laxative, so that it may work this time. If it does not work, apply it time and time again, until it works...’

I asked the Shaykh, ‘Once the inner eye is opened, what does the seer see?’ The Shaykh said, ‘Once the inner eye is opened, the external eyes and lips should be shut and the five external senses should be silenced. The inner senses should begin to function so that if the patient grasps, he may do so through the inner hand and if he sees, he sees with the inner eye and if he hears, he hears with the inner ear and if he smells, he smells with the inner sense... [then] he sees what he sees and when he sees.’<sup>40</sup>

Concerning mysticism, both Ibn Sina and Suhrawardi follow the same path and even predict that the same set of ascetic practices may lead to the same result. Their respective views on mysticism are neither conjecture nor relying on a single passage, as Gutas states, “on the basis of a single paragraph in Ibn Sina’s prologue to the *Shifā*’, Ibn Tufayl has created the following fiction... ‘the truth, however, is something else and it is contained in Ibn Sina’s other book’.”<sup>41</sup> The fact is that mysticism, both in its philosophical and practical sense, is a component of the philosophical edifice of Ibn Sina and Suhrawardi, and the type of knowledge that is attained through mysticism is regarded by both philosophers to be the purest form of knowledge — one, which is clear, distinct, unmediated and direct. The knowledge attained through mysticism for Ibn Sina and Suhrawardi is not only informative but transformative as well, a quality which both philosophers allude to in a very specific and clear language, leaving no doubt that mysticism is an inseparable and integral part of the philosophical schools of Ibn Sina and Suhrawardi.

<sup>40</sup> Ibid. P. 248.

<sup>41</sup> Gutas D. Ibn Tufayl on Ibn Sina’s Eastern Philosophy. P. 231.

## **Mohammad Fanaei Eshkevari**

*(Imam Khomeini Education and Research Institute, Iran)*

### **SOHRAVARDI AND THE QUESTION OF KNOWLEDGE**

Shihab al-Din Yahya Sohrawardi, known as *Shaykh al-Ishraq* (the Master of Illumination), was born in Sohraward, a village close to the city of Zanjan in northwestern Persia, in the year 549/1154. After his preliminary education he went to Maragheh and studied Islamic sciences under Majd al-Din Jili. He then went to Isfahan, where he benefited from the teachings of Zahir al-Din Farisi. Sohrawardi spent a major part of his life traveling, meeting many sages and Sufis from whom he acquired a high degree of knowledge and spirituality. At one point in his life he traveled to Mardin in Anatolia, and it is said that he spent some time in the courts of the Seljuk kings. Finally, Sohrawardi went to Damascus and settled in Aleppo, where he received a warm welcome from the city's ruler, Malik Zahir. Sohrawardi's philosophical thoughts, expressed in the wake of Gazali's harsh criticism of philosophy, as well as his novel ideas, careless statements, and persuasive power offended the sensibilities and incited the jealousy of other clerics. Malik Zahir's intercession was of no use, and in the year 587/1191, at the age of 36, Sohrawardi was executed in prison, ostensibly for heresy but more likely due to political reasons.

History indicates that Sohrawardi manifested both philosophical and mystical tendencies from a very young age. In his treatise *Fī hālāt al-tufūliyyah* ("On the State of Childhood"), he speaks of his own spiritual journey and the light and knowledge he received during his childhood under the guidance of his spiritual master. He was a person of seclusion and asceticism (*zuhd*), who spent extensive time in prayer.

Sohrawardi produced around fifty works, and his masterpiece is considered to be *Hikmat al-ishrāq* ("Illuminative Wisdom"). This book contains Sohrawardi's philosophical views and spiritual findings and is the primary text of reference in Illuminationist Philosophy. It covers both the discursive and the visionary dimensions of Sohrawardi's philosophy. Sohrawardi claimed that this book was given to him by the angel Gabriel in a single instant, saying that without guiding light from this angel the book cannot be understood by the reader. In order to study this book, one must refer to a vicar of God (*khalīfat Allāh*), who has the

knowledge contained in this book. In addition, before reading this work one should pursue an ascetic lifestyle of purification for 40 days (2/259).<sup>1</sup> The book covers logic, metaphysics or the science of light, angelology, cosmology, psychology, and eschatology from an Illuminationist viewpoint. It is impossible to summarize Sohrevardi's philosophy in this article. My intention instead is to briefly examine Sohrevardi's epistemology. Before beginning this examination it is necessary to talk a little about the nature of what is called Illuminationist Philosophy.

### **Illuminationist Philosophy**

Prior to the appearance of Illuminationist Philosophy, Peripatetic philosophy, represented by thinkers such as Farabi, Ibn Sina, and Ibn Rushd, was the dominant philosophy in the Islamic world. Peripatetic philosophy is rooted in speculative reason and Aristotelian syllogistic logic and marginalizes or pays no attention to mystical ideas and experiences. Mystics/Sufis of that era rejected reason or at least did not rely upon reason and logic, emphasizing instead the spiritual journey and immediate vision (*shuhūd*) of reality. Ghazali's harsh attack on philosophy is an example of the struggle against philosophy that existed in this era; this attack went far in the weakening or destruction of philosophy among Sunni Muslims.

Sohrevardi, inspired by Islamic teachings on the importance of both reason and spirituality and benefiting from the philosophical and mystical heritages of Islamic culture and other ancient traditions such as those of Greece and Persia, attempted to revive and reconstruct a system of wisdom which in his view was identical with the perennial wisdom of prophets and sages. He revived an intellectual-spiritual tradition that prophets and sages, such as Zoroaster, Hermes (or Idris, the father of wisdom), Pythagoras, Agathodaimon, Asclepius, Empedocles, Socrates and Plato had taught, synthesizing their teachings and the teachings of Muslim philosophers and mystics, as well as the teachings of the Qur'an and Hadith, into one unique system.

According to Sohrevardi, this wisdom had always been present among ancient nations, including Indians, Persians, Babylonians, Egyptians and Greeks, until the time of Plato, as well as among Sufis in the Islamic world. Through Greek philosophers this wisdom came to Dhu 'l-Nun Misri and Sahl al-Tustari, and from Zoroaster and other Persian sages like Kayumarth, Faridun, Kaykhusraw, Jamasp, and Buzurgmehr, it came to Sufis, such as Bayazid Bastami and Hallaj. Finally, these two traditions met each other in the person of Sohrevardi.

Sohrevardi did not accept rationalistic thinking as it was presented by the Aristotelian philosophy; therefore his philosophy is in part a criticism of Peripa-

---

<sup>1</sup> The first of these numbers indicates the volume number of *Oeuvres Philosophiques et Mystiques*, and the second number refers to the page number.

tetic tradition. However, he did not deny all aspects of this philosophy; rather he accepted many of its principles. He himself was a master on Peripatetic philosophy, and some of his works are devoted to the explanation of this philosophy. He was even to some extent influenced by Ibn Sina in his discovery of Illuminationist Philosophy and use of symbolic language. However, the founding of Illuminationist Philosophy in the Islamic world can be attributed to none other than Sohrawardi, for Ibn Sina's Oriental Wisdom (*al-hikma al-mashriqiyyah*) is not substantially different from Peripatetic philosophy.

Illuminationist Wisdom is a wisdom that is given to the worthy souls, whether these individuals are found in the East or West. Thus, some Greek philosophers are Illuminationists, even though the source of this wisdom is in the East. This wisdom, or theosophy, is true philosophy. Reason is important, but the key to obtaining true knowledge is found in the purification of heart. Illuminationist Wisdom unifies rational/natural theology, historical/revealed theology, and the mystical theology of the Islamic tradition into one system, which is nourished both by reason and by the religious/mystical life. This wisdom is not limited to certain individuals or nations; rather its door is open to all who travel this path.

In this view, wisdom is defined as assimilation with God to such an extent as is humanly possible to attain. Assimilation is accomplished through constant effort, by disobeying the dictates of passions, detaching oneself from that which is other than God and by seeking knowledge. As a cold piece of iron can become white-hot by being in fire, a human being can become enlightened due to his proximity to the source of light and become wise by drawing near to the Absolute Wisdom. As prophet Mohammad said: "He who worships Allah sincerely for forty days, the springs of wisdom flow from his heart to his tongue."

Illuminationist Wisdom is centered on light and marginalizes darkness. Sohrawardi strongly rejects Manichean dualism and polytheism (2/111). His sources are the teachings of the prophets, and he refers extensively to the verses of the Qur'an. The concept of light and its opposite, darkness, is frequently mentioned in the Qur'an. The most famous verse in this regard is the Light Verse, which says: "Allah is the light of heavens and earth" (al-Nur/25:34). Another verse talks about the illumination of earth by the light of God (al-Zumar/39:69). In many verses light is used as a symbol for wisdom, knowledge, guidance, life, insight, revelation, and luminosity, which are set in opposition to ignorance, darkness, death, blindness, deviation, etc.

### **Epistemological Principles of Sohrawardi**

Sohrawardi's writings do not contain a systematic discussion of epistemology. However, in a number of different places in his works, Sohrawardi deals with epistemological questions. By gathering and analyzing pertinent passages, we

can outline the general features of his epistemology and arrange them in a systematic way.

The first step of Sohrevardi's epistemology is his rejection of radical skepticism. This kind of Cartesian doubt is not reasonable; and if it occurs, there is no logical way to escape from it. In order to dismiss this kind of skepticism, Sohrevardi asks whether the skeptic thinks that his position is right or wrong, or is he skeptical about it? If he thinks that his position is right, then he believes in a true statement and is no longer a radical skeptic. If he thinks that his position is wrong, then again he rejects radical skepticism. If he is skeptical even about his position regarding skepticism, one can ask whether he has doubt about his doubt, or if he is certain about it. If he is certain about his doubt, then he accepts a truth, and if he is doubtful about his doubt, then discussion with such a person is useless and he must be treated in another way (1/212).

Rejection of skepticism means that one is never without some certain knowledge. The second step of Sohrevardi's epistemology naturally follows the rejection of radical skepticism and is the premise that self-evident truths exist, meaning that there are some fundamental truths that are not based on any other truth (1/211). If all statements are based on other statements, it leads to infinite regress. Without some basic knowledge, no knowledge is possible; therefore, in Sohrevardi's view, there must be some basic self-evident truths, which serve as foundations for other knowledge (2/18).

### Knowledge by Presence

The third step is the declaration that knowledge is of two types: knowledge by correspondence (*al-'ilm al-ḥuṣūlī*) and knowledge by presence (*al-'ilm al-ḥuḍūrī*). In knowledge by correspondence, there is a mediator between the knower and the object known. In this kind of knowledge, the knower does not have immediate access to the object of knowledge; rather his awareness of the object is through the image of that object in his/her mind. In turn, knowledge by presence is direct knowledge in which the object known is identical with the knower or at least it is present to the knower.

Sohrevardi relates that at one time he found himself frustrated in his efforts to solve the problem of knowledge. At this point Aristotle appeared to him in a dream-vision, telling him that the key to solving the problem of knowledge is paying attention to knowledge by presence, and that the true sages are those who have acquired this type of knowledge (1/72–74). The primary instance of this knowledge is self-knowledge. In a lengthy discussion Sohrevardi argues in various ways that self-knowledge does not depend on any mediator, such as an image or a form; for in that case one would be aware of the image or form, not of himself. In other words, what "I" know in knowledge by correspondence is "it," not "I"; the image is "it," not "I" (1/487).

If I had knowledge of myself via an image of myself, how would I know that the image corresponds to myself? To know that an image is an image of myself I must already know myself, in which case I see that the image corresponds to myself, realizing that this is my image. But if I have no knowledge of myself except through an image, how will I realize that this image corresponds to myself? Moreover, if my essence knows itself through its image, it means that essence knows itself through its attribute/accident, and this is absurd. Essence knows itself before knowing any attribute (2/111). Again, knowledge through a form is universal/general, for the form is applicable to many instances; but self-knowledge is particular and cannot be universal (1/484). Therefore, self-knowledge is immediate and identical with the self.

The soul itself is presence, never absent from itself; this awareness is identical with the soul. However, this does not mean that the soul knows everything about itself; nor does it necessitate the soul knowing the external and internal parts of its body (2/112). Humankind knows itself constantly and is not unaware of itself in any moment: this knowledge does not depend on body. Sohravardi in his *Partaw Nāmeḥ* writes: “Know that you may forget each part of your body ... and you may neglect each body and accident (*‘araq*), but you never forget yourself, and you know yourself without knowing these things. Thus, your essence is not any of these” (3/23). This is, according to Sohravardi, a proof of the immateriality of the soul. He continues: “You call yourself ‘I,’ and you can refer to parts of your body as ‘it,’ and whatsoever you can call ‘it’ is different from the one in you who says ‘I’; for whatever is ‘it’ for you is not ‘I’ of you ... thus you are beyond all these” (3/23). Another proof of the immateriality of soul is that humankind is able to perceive abstract meanings; if it were corporeal it would not be able to perceive abstract meanings.

According to Sohravardi, the soul’s knowledge of itself and its faculties and immaterial realities is immediate and by presence. The knowledge of other immaterial realities, such as angels, is of the same type. Knowledge of God is also immediate. God’s self-knowledge is identical with His essence, and His knowledge of other things is by illumination; God knows them directly, not through their forms or images; they are themselves God’s knowledge.

The most fundamental principle of Sohravardi’s philosophy, and since his time a fundamental principle of Islamic philosophy in general, is knowledge by presence. According to some accounts, self-evident truths also depend on this knowledge. Without self-awareness, no knowledge is possible. Furthermore, self-knowledge is immediate, does not depend on any other knowledge and is not acquired knowledge. Knowledge by correspondence depends on knowledge by presence, because knowledge by correspondence is knowledge via concepts or forms, and our knowledge of concepts and forms is immediate, not via other concepts or forms; otherwise we would face an infinite regress. Therefore, all conceptual knowledge depends on immediate knowledge.

One of the characteristics of immediate knowledge is that it is immune from error. Error takes place when a mental form does not correspond to its object. Because in knowledge by presence there is no mental form, and knowledge and the object known are in some way united, there is no place for correspondence or non-correspondence, and thus talk of error is irrelevant.

### Sense Perception

The fourth step in Sohrawardi's epistemology is that sensory perception is one of the sources of knowledge. Our senses are our means of knowing the physical world. Sohrawardi maintains that sensory perception is innate (*fitri*) knowledge and the foundation of our knowledge of the external world (2/104). We know physical objects only by our senses. There are five external senses (the senses of touch, hearing, sight, taste, and smell) and five internal senses (*sensus communis* (*al-hiss al-mushtarak*), fantasy (*khayāl*), apprehension, which is the sense that feels particular inner meanings (*wahm*), imagination (*mutakhayyilah*), and memory (*ḥāfiẓah*)). However, he holds that there is no reason why the number of senses should be limited to ten (3/27–31 and 2/203; 208).

One of the sensory perceptions is visual perception (*ibṣār/ru'yah*). Here Sohrawardi departs from the Peripatetic tradition and says that seeing is a kind of knowledge by presence. When seeing, the soul connects itself to the object seen and finds it in its presence. He rejects the theory of *inṭibā'* and the theory of *khurūj al-shu'ā'*. According to the theory of *inṭibā'*, when one sees, a ray of light radiates from the physical object to the pupil of the eye, in which the form of the object will be imprinted. The form is then reflected in the *sensus communis*, before being seen by the soul. According to the theory of *khurūj al-shu'ā'*, one sees an object when a ray of light from the eye radiates on the external object in a conic way. However, Sohrawardi says that seeing occurs in neither of these two ways—namely, that nothing goes out from the eye and nothing enters it. In his view, vision takes place through the illumination of the physical object when it is in front of the eye. When the luminous object is in front of the eye and there is no barrier between them, the soul embraces it and sees it by illumination (2/99, 34 and 1/486).

### Rational Perception

The fifth step in Sohrawardi's theory of knowledge is the recognition of rational perception (*idrāk al-'aqlī*). Sensory and imaginary perceptions are particular perceptions and belong to senses and memory, but rational perception is the function of reason/intellect and is abstract and universal. Sohrawardi believed in Plato's Ideal World, but his interpretation of universals is Aristotelian (2/15, 160). Sohrawardi argues that universals cannot exist in reality, for anything that



truly exists must be particular and distinguished from other things (2/17). Universality attributed to ideas or *arbāb al-anwā'* is not conceptual and logical universality (2/160); rather this universality is existential and inclusive.

Sohravardi distinguishes two types of universal concepts: general concepts of quiddities (*al-māhiyyāt*), such as the concepts of human being and horse, and abstract concepts, such as the concepts of existence and contingency. The former have individual instances in reality, but the latter are only in the mind; they are secondary intelligibles (2/64–73). Therefore, the concept of existence is a mental concept with no reality in the external world. If we suppose that the concept of existence has reality outside the mind, then we must say that existence has existence; the same is true with regard to the existence of existence. Hence, if we suppose that existence exists, it leads to an infinite regress. Therefore, existence is only *i'tibārī*, a mental construct (1/348). On the basis of this argument, Sohrawardi postulates the priority of quiddity/essence over existence (*aṣālat al-māhiyyah*).

Sohravardi gives two criteria for distinguishing mentally constructed concepts from real ones. His first criterion is that “anything whose existence in the external world necessitates the repetition of its species, i.e., leads to infinite regress, must exist only in the mind and not in the external world.” His second criterion is that “every attribute which is impossible to separate from its subject is constructed by mind” (1/22, 24 and 2/69). We must distinguish between real attributes and mental attributes of things; whiteness and blackness are real, but attributes like contingency and substantiality exist only in the mind.

Four centuries later another Iranian philosopher, Sadr al-Din Shirazi, criticized this argument and established the theory of the priority of existence (*aṣālat al-wujūd*) over essence. In his analysis, Shirazi makes a distinction between the concept and the reality of existence. He holds that it is essential for existence to be real and that the reality of existence is an external reality by itself, not through another existence. Here we must distinguish between logical concepts, which exist only in mind, and philosophical concepts, which describe external reality.<sup>2</sup>

## Logic

Since Illuminationist Philosophy accepts rational thinking, it attaches importance to logic and considers it the method employed in rational thinking. Therefore, in his major works Sohrawardi deals with logic. In his view, all our knowledge is not self-evident. We are unaware of many things which are possible to know, and we learn some things which were previously unknown to us. Nor,

<sup>2</sup> See: *Fanaei Eshkevari M.* Ma'qul-i Thānī. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute, 1997. Chapter 2.

however, is all our knowledge acquired. In order to acquire knowledge we need some basic self-evident knowledge. Therefore, some of our knowledge is self-evident and some of it is acquired. Logic is a discipline that shows how to increase our knowledge through deducing what is unknown from what is known. Furthermore, it teaches us how to avoid fallacies. In discussing different aspects of logic, Sohrevardi criticized Peripatetic philosophers and put forth some novel ideas.

According to Peripatetic epistemology, definition is the only way of knowing general non-self-evident concepts. Through self-evident concepts we define unknown concepts. The best definition in this view is what is called a complete definition (*al-ḥadd al-tāmm*) and consists of genus and differentia. The genus is the general essential property and the differentia is the specific essential property of an essence. Sohrevardi criticizes the Aristotelian theory of definition (2/18–21), asking how someone can find the differentia of a thing if he/she does not know its reality. Furthermore, he asks, how can we make sure that we have included all essentials of a given thing? Thus, many definitions that philosophers have offered are inadequate. For example, they define substance only negatively. Simple realities, such as the soul and other immaterial objects, do not have known differentia. Definition by necessary properties (*lawāzīm*) is problematic as well. How can we know these properties? Defining them through other necessary properties leads to infinite regress.

In order to construct a useful definition of a thing, maintains Sohrevardi, one must list the qualities (*ṣifāt*) that together define the subject. An example of this would be defining a bat with the phrase “the bird that gives birth.” We know these qualities by sense and intuition. Thus, not only essential concepts but also qualities or attributes are useful in defining something. Not everything is composed of genus and differentia—accidents are one such example. For example, color is a non-composite accident (*‘araḍ basīṭ*) which cannot be defined by genera and differentia. The Aristotelian theory of definition is not applicable in cases such as this (2/73). But, according to Sohrevardi, these non-composed realities are known immediately by the senses, and composed objects are known by knowing their parts. Some realities are known only by intuition or illumination.

### **Illuminative Knowledge**

The sixth step in Sohrevardi’s epistemology is achieving illuminative knowledge. As mentioned above, according to Sohrevardi, we know the material world through our external senses. We know mental and abstract phenomena through reason and on the basis of self-evident truths, universal concepts and logical rules. How then can we know immaterial and spiritual realities? Sohrevardi holds that we can know these realities through internal vision. On the basis of

knowledge by presence and through the purification and cleansing of the heart one can attain this kind of vision. Knowledge by presence in mystical knowledge and internal vision plays a similar role to self-evident truths in speculative knowledge; purification and piety has a function comparable to the laws of logic. In a sense, mystical knowledge of immaterial realities is the expansion and deepening of knowledge by presence.

In Illuminationist philosophy knowledge is light. This accords with the *hadith* that says: "Knowledge is a light that God puts in the heart of whomever He wills." Light is evident in itself and illuminates other things (2/113). Nothing is clearer than light, therefore, light does not need any definition (2/106). As light has different degrees of intensity, so knowledge is of varying degrees. Sensory perception is one degree of this light, and discursive knowledge and mystical knowledge are other degrees. The human soul is an immaterial light due to its own self-knowledge, for whatever has self-knowledge is an immaterial light (2/110). Therefore, the soul, like any other immaterial being, is light; and this is the reason why it is fascinated by seeing light and hates darkness.

To the Illuminationist philosopher, mystical vision is the best path to the truth, even though discursive method is valid in its own right. In Sohravardi's visionary dream, Aristotle tells him that people of vision, such as Plato, Bayazid Bastami and Sahl al-Tustari, were true sages and that he prefers them over rationalistic philosophers (1/70–74). Sensory data is the basis for scientific theories (astronomers, for example, use sensory data to study the stars), and the spiritual observations of mystics are likewise valid and serve as the foundation for illuminative wisdom and mystical knowledge of trans-physical realities.

Shahrzouri, a commentator of Sohravardi's *Illuminative Wisdom*, says that science is of two kinds: knowledge by spiritual taste (*dhawqī*) and discursive knowledge (*baḥthī*). Knowledge by taste is the direct vision of immaterial realities, not through thinking, argument and definition, but through illuminative lights and God's grace, following purification; and this was the way of the sages before Aristotle. This wisdom weakened and disappeared with the post-Aristotelian philosophers, since Aristotle engaged them in discussions and quarrels. In addition, other factors, particularly the desire for superiority, prevented them from paying attention to this kind of wisdom (2/5).

Real wisdom is seeing and reaching the Upper World through ascending and connecting with the archetype of humanity through the archangel Gabriel. This wisdom comes from the world of holiness to those who deserve it and enters this world. The illumination of holy lights envelops the wayfarer sage and makes him unaware of himself. This is the eternal holy wisdom which is the foundation of all of genuine traditions of wisdom. Sohravardi claims that in a revelatory rapture he witnessed the world of light and luminous essences, which was the very world that Plato, Zoroaster and Kaykhusraw had witnessed.

Only through works of devotion, casting off worldly attachments and living a mystical and religious life, can one achieve this wisdom. This disengagement from worldly charms must be cultivated to such an extent that one not only liberates himself from seeking pleasures of the flesh but also is easily able to escape from the bonds of his/her corporeal frame. Sohrawardi believes that Plato had this ability and maintains that the one who is not capable of escaping his/her body whenever he/she wishes does not deserve to be called a sage (1/113, 503). One must become similar to the world of lights and spirits in order to be able to witness them. The material world is the realm of darkness, and real knowledge is not found there. Therefore, in order to seek knowledge, one must leave this world and migrate to the world of lights. These realities can be known only by inner senses, and these senses are only enlivened when one turns away from this world. When one does this, one witnesses the Divine lights and embarks on a journey which has no end.

Sohrawardi gives five practical suggestions for the wayfarer on this journey: 1) fasting and experiencing hunger, for all calamity is from overeating; 2) night vigils; 3) remembrance of God and recollection of His names by the tongue, heart and whole being; 4) following a spiritual guide (*murshid/pīr*), who guides and observes the practices of the wayfarer; 5) acquiring moral virtues such as truthfulness, compassion and sincerity (3/396–401). Truths will be seen by the one who practices these disciplines and the gateways of heaven will be opened for him.

According to Sohrawardi, the human soul is light and acquires proximity to the source of light and gains more light through obedience and journeying along the Path. Subsequently the wayfarer's knowledge and being reach perfection, for knowledge and being are the same. Since God is the source of all lights (*nūr al-anwār*) and is the most intensive light, His knowledge is all-encompassing and infinite.

Salvation/happiness is a result of the spiritual journey, inward purity and the cleansing of the heart from vice and pollution. Through these things, the Divine eternal light illuminates the soul and covers it with its everlasting blessing. Enveloped by this light, one gains happiness and cheerfulness, and things come under his control. His prayers are heard and he receives healing power. The higher stages of this experience bring an indescribable peace and tranquility that is called *sakīnah* in the Qur'an. At these stages one hears delicate voices from paradise and gains certainty of the heart (*yaqīn al-qalb*) (3/314–332).

Sages and Sufis are those who found true wisdom and arrive at the source of light. They are separated from the world, liberated from disturbing memories and always remember God. They pray through the night, recite the Qur'an and enjoy subtle thoughts, continuing their practice of obedience until they receive divine light and peace, and experience the state of annihilation and, eventually, double annihilation (1/111–114).

Beginners on this journey receive transient light and joy; those who are mid-way enjoy permanent light and joy and achieve knowledge of the unseen; those who have attained the goal enter through the gate into the luminous chamber, seeing all of the world of lights and receiving the annihilating light (1/50 and 2/252–254).

From the standpoint of his Illuminationist wisdom, Sohrawardi introduces four groups of sages/philosophers. The highest sage is the one who is perfect in both rational and mystical wisdom. He is the *qutb* (pole), the Imam, and spiritual leader, which gives him the right to have external/social leadership as well. He is the perfect man and the proof of God. Beneath him is the one who is master of mystical wisdom and mediator of rational philosophy. Then follows the one who is master in mystical wisdom though not a person of rational philosophy. The earth is never without such a person. The lowest is the one who is expert in rational philosophy but not in mystical wisdom. This group of people does not deserve spiritual and social leadership. The best times of history are the periods when a man of God has leadership and its worst times are when such a person does not have leadership (2/11–12).

Reason is imperfect without mystical vision, but it is useful as an introduction to mystical wisdom and protects one from being misled on the spiritual journey (1/361). Therefore, Sohrawardi's Illuminationist Wisdom starts with logic. Logic, however, is not the goal: vision is stronger than reason. The mystical way of life is necessary, for without it mystical vision is impossible (3/317). Sohrawardi claims that his philosophy was formed through mystical revelation, not through reason, and that only later did he rationalize and systematize it, mainly for the sake of others (2/1).

Sohrawardi divides reality into two realms, which he calls variously — light and darkness, the realms of knowledge and ignorance, and presence and absence. God is pure light, and the physical world is the realm of darkness. The human body belongs to the world of darkness, and the soul belongs to the world of light. In this life, the soul is in the cage/prison of body and far from its homeland. Its happiness lies in shedding itself of the body and returning to its real home. By living a spiritual life and detaching oneself from material concerns one becomes able to fly from the Occident of matter to the Orient of light (2/252 and 3/107). The Illuminationist sage attempts to become independent of his/her body before death, transferring the soul into the realm of light and attaining salvation.

One of the characteristics of Illuminative Philosophy is the extensive use of symbolic language. In some of his writings, especially some of his Persian works, Sohrawardi presents his philosophy through symbolic narratives. In his *Risālat al-tayr* and *Ṣafīr-i Sīmurgh* he talks about spiritual flying; in *Qissat al-ghurbat al-gharbiyyah*, the spiritual leader Hadi Ibn Khayr Yamani guides the lost wayfarer. In *'Aql-i surkh* he speaks of a hawk that soars into the heavens, seeing wonders and becoming aware of the secrets of mountain *Qāf*. In *Rūzī bā*

*jamā'at-i šūfiyān*, Sohrawardi also teaches the principles of journey towards wisdom, truth and light, and, in *Risālat fī ḥaqīqat al-‘ishq*, he writes of the presence of love in all things.

### Imaginal World

With regard to the hierarchy of being, Sohrawardi divides reality into four realms: 1) the world of sovereignty (*‘ālam al-jabarūt*) or intellects (*al-‘uqūl*), 2) the world of celestial and human souls (*‘ālam al-malakūt*), 3) the imaginal world (*‘ālam al-muthul*), and 4) the material world (*‘ālam al-mulk*), which includes the spheres and the physical elements.

Sohrawardi claims that he unveiled these worlds through a genuine mystical experience. The most important of these realms in regard to our present purposes is the third realm, the imaginal world (or *mundus imaginalis*, as Henry Corbin has called it). This realm is one of Sohrawardi's great contributions to spiritual cosmology, and he calls it by various names including *nākujā-ābād* ("Land of nowhere"). It is a world of wonders where the mysterious cities of Jabulqa, Jabulsa and Hurqalya are located.

This theory of the imaginal world is one of the essential elements of Sohrawardi's philosophy, on which many of his epistemological and cosmological views are based. The imaginal realm, which is beyond matter, time and place, is the realm of immaterial forms and it is the origin of the forms and shapes of the material objects. Objects in this world have form and shape, but not material content. Images in mirrors, imaginary forms and the images in dreams, as well as those of genies and devils, belong to this world. Only those souls who lead an ascetic life, pass the mysterious cosmic mountain *Qāf* and find enlightenment are able to experience this world. The imaginal realm is a real world and should be distinguished from the realm of images which exists only in the human mind. By creative imagination we can apprehend the imaginal world.

Sohrawardi's imaginal world must also be distinguished from the ideal world of Plato. Plato's Ideas are unchangeable luminous realities, whereas Sohrawardi's forms are without substance and have manifestations in the material world. Sohrawardi explains resurrection, formal visions and the miracles of saints in terms of this world (2/229–235).

To sum up, Sohrawardi, like other philosophers, accepts self-evident truths, sensory perception and the principles of logic as foundations of speculative thinking and, thus, accepts speculative philosophy. However, he sees knowledge by presence as the key for solving the problem of human knowledge and gives a new interpretation of sensory perception and of some principles of logic. He maintains that speculative philosophy is valid but insufficient, and, like mystics, believes that purification of heart, attention to God and pious life is the only way to achieve experiential knowledge and ultimate salvation and happiness. Thus,

he offers a comprehensive epistemology in which human beings by means of their primordial awareness, sensory perceptions, reason, purification, and illumination can attain knowledge of self, the world and God, thereby achieving perfection. On the basis of this epistemology, he offers a vision of the world that is comprised of different realms. Above and beyond the world is God, who is absolute light. Farthest from this source of light, at the lowest level of the world, is the physical world. Between these two are other realms of reality, which benefit from the light according to their proximity to its source. Human beings, through the wisdom and obedience, can ascend from the dark world of nature towards the worlds of light.

### Bibliography

#### *Source*

*Sohravardi Sh. Y.* Oeuvres philosophiques et mystiques. Vols. 1–3. Edited by H. Corbin and S.H. Nasr. Tehran: Iranian Academy of Philosophy, 1976–77.

#### *Other Consulted Works*

*Aminrazavi M.* Suhrawardi and the School of Illumination. London: Curzon, 1997.

*Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. Paris: Gallimard, 1964.

*Fanaei Eshkevari M.* ‘Ilm-i Ḥudūrī. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute, 1996.

*Fanaei Eshkevari M.* Ma‘qul-i Thānī. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute, 1997.

*Ha’iri M.* The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence. Albany, NY: SUNY Press, 1992.

*Nasr S.H.* Three Muslim Sages. Delmar, NY: Caravan Books, 1976.

*Nasr S.H.* Suhrawardi // *Sharif M.* (ed.). A History of Muslim Philosophy. 2 vols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1963–1966. Vol. 1. P. 372–398.

*Ziai H.* The Illuminationist Tradition // *Nasr S.H., Leaman O.* (eds.). History of Islamic Philosophy. 2 vols. London–New York: Routledge, 1996. Vol. 1. P. 464–495.

**Hamed Najj**  
(*Isfahan University, Iran*)

**IBN KAMMŪNA:  
A JEWISH PHILOSOPHER  
IN THE SCHOOL OF ILLUMINATION**

The development of thought and contemplation throughout the human history has always abounded with numerous ups and downs, the recognition of which depends on the reconsideration of historical, social and political events. It is quite certain that the evolution in political and social systems has played a part in booming or slumping the trends in thought and knowledge. In the Islamic world, political events such as the substitution of the Abbasid dynasty for the Omayyad rule and later the collapse of the Abbasids' long-term rule, the overthrow of the Gurkhanian reign and other political upheavals were influential turning-points in Islamic thought. Meanwhile, the downfall of the Abbasids' autocratic reign and the dominance of the Buddhist Mongolian rulers over the Islamic world made an appropriate background for new thoughts to appear. Additionally, the scientific authority of Khāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and the profound knowledge of Allāma Ḥillī caused the foundations of Shi' thought to become stronger than ever. Also, considering the fact that the Mongolian rulers did not believe in Islam, they paved the way for other beliefs and religions to emerge.

One of the thinkers who took advantage of this open situation and presented his opinions was Ibn Kammūna. Following the compilation of the book *Tanqīh al-Abḥāth*, in which he tried to prove the legitimacy of Judaism, he lost his social honour in Muslim community and became a figure famous for his critical opinions of Islamic thoughts. His name accompanied his famous book throughout the history of Islamic thought. Ibn al-Fuwaṭī, one of his contemporaries, after narrating the story about people's riot against him says:

فامر الشحنة بالنداء في بغداد بالمباكرة في غد إلى ظاهر السور لإحراق ابن كمّونة، فسكن  
العوام، ولم يتجدد بعد ذلك له ذكر. واما ابن كمّونة فانه وضع في صندوق مجلّد وحمل  
إلى حلة وكان ولده كاتباً بها فأقام أياماً وتوفى هناك.

“The police invited the residents of Baghdad to gather early next morning outside the city walls in order to burn Ibn Kammūna and after that the mob was appeased. No one mentioned him again. Ibn Kammūna immigrated to



the city of Ḥilla carrying a copy of his book with him while his son served him as his secretary. He lived there for a while and passed away there.”

For this reason, some of the scholars of his period wrote the very same opinions of his in their books in order to maintain them from being ruined. Some of them even dishonestly plagiarized his writings. Philosophers like Mullā Jalāl al-Dīn Dawwānī from the school of Shiraz and Mīr Dāmād and Mīr Sayyid Aḥmad ‘Alawī ‘Āmilī from the school of Isfahan have referred to his works.

There are two or three points worth mentioning here

1) All the works by Ibn Kammūna, except for *Tanqīh al-Abḥāth* and his treatise regarding the differences between Rabbinites and Qaraites, can be counted as the philosophical links in the chain of Islamic thoughts. The importance of his works and thoughts becomes more obvious when we notice the fact that great philosophers such as Shahrazūrī in *al-Shajarah al-Ilāhiyah* and Qutb al-Dīn Shīrāzī in *Durrat al-Tāj* have paid special attention to the concepts obtained from Ibn Kammūna’s opinions.

2) The works written by other Jewish philosophers are greatly influenced by Mu’tazilism or Neo-Platonism, for instance the book called *Jāmi’*, written by Yūsuf Baṣīr is under the influence of Mu’tazilite thought or Ibn Gabirol’s book called “The Fountain of Life” is influenced by Neo-Platonists’ views. On the contrary, Ibn Kammūna’s books are under the influence of Avicenna’s notions that are sometimes blended with Illuminate (*ishrāqī*) implications, as he was also familiar with the works of Shaykh al-Isḥrāq. Thus, his ideas are sometimes unsteady and accompanied by some sort of creativity but surely his works are devoid of the originality found in Abū Barakāt al-Baghdādī’s work, named *al-Mu’tabar*, also they are not similar to the works by such Jewish philosophers as Mūsā b. ‘Azra (Moses Ibn Ezra) and Ibn Maymūn (Moses Maimonides), whose books are regarded as very influential in the history of Jewish thought. Ibn Kammūna’s works, by contrast, are merely new versions of Avicenna’s thoughts.

3) Unfortunately, due to the fact that the philosophical books written in the period between Avicenna and Khāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī have not received considerable attention of scholars and publishers and, as a result, the works of this period have not been printed nor deeply analyzed, it is not easy to recognize the major trends of this era and the direction of the course through which thoughts and notions were moving. It is expected that, by taking efficient scientific steps, the future researchers will provide a clearer image of the originality of thoughts presented by the thinkers of this period and demonstrate the sources and works from which Ibn Kammūna’s thoughts stem.

In what follows, we’ll briefly review Ibn Kammūna’s biography and works and then make a few remarks concerning *al-Kāshif*.

‘Izz al-Dawla Abū Riḍā S‘ad Ibn Najm al-Dawla Maṣṣūr Ibn S‘ad Ibn Ḥasan Ibn Hibat Allāh Ibn Kammūna al-Isrā’īlī al-Baghdādī, who is well-known as Ibn

Kammūna, was one of the thinkers of the thirteenth century. He was born in a Jewish family in Baghdad and soon, due to the exigencies of his period, started to study the common sciences of his time. Following the collapse of the Abbasid caliphate in Baghdad in 656/1258, when the Mongols took power in Islamic world, the Jews managed to take important government positions and it was during this time that Ibn Kammūna and his son were given some significant official posts. Among the biographical books there is only very brief mention of him in the book *al-Hawādith al-Jāmi'a wa Talkhīs Majma' al-Ādāb fī Mu'jam Al-Alqāb* written by Ibn al-Fuwaṭī.

There are about 30 works created by Ibn Kammūna, among which *al-Kāshif* is the biggest and the most significant and his commentary on Suhrawardī's *al-Talwīḥāt* is the most sophisticated and complex. Having a position compatible with Suhrawardī's, in his commentary on *al-Talwīḥāt* he attempts to illustrate the principles of Illuminate philosophy, while in *al-Kāshif*, which was written 9 years later, he demonstrates his own opinions in an independent manner.

*Al-Kāshif* includes the following three sections: logic, natural sciences and metaphysics. The materials presented in these sections in some parts lack logical coherence, though. Yet it is one of the most significant and valuable philosophical works originated after some of the popular Peripatetic works, such as *al-Shifā'*, *al-Taḥṣīl*, *Bayān al-Haqq*, and Ṭūsī's *Sharḥ al-Ishārāt*. As a very brief and summarized review we can count the following defects and weaknesses in *al-Kāshif*:

1) The arrangement of the materials in logic sometimes suffers a sort of rational confusion and requires additional issues to be included before or after some entries so that the presentation of the materials might receive a smooth and logical order. For instance:

- The discussion of *imperfect boundary* should not be given after the discussion of *essential boundary* and *conceptual boundary*.

- His presentation of the issues like *The One, the perfect and the imperfect* within the discussion of *contradiction* and concluding that the two concepts of *oneness* and *plurality* are not *opposite*, is not appropriate.

- His presentation of the divisions of *opposition* does not follow a logical coherence.

- His discussion of the issues of *joy* and *pain* does not have a logical methodology.

- His presentation of this issue that “*it is unlikely to consider two necessary existents under one species*” is not located in a proper position.

- His discussion of *Alive* as one the attributes of Allah has been preceded.

- His diction while expressing some issues especially without giving an introduction is immature. For instance, his discussion of time and place.

2) In the section of logic, the writer has made some serious mistakes, among which are these:

- In the conclusion of the third mode of the second figure, he makes this mistake: although one of the premises of syllogism is particular, its conclusion is negative universal, while it should be negative particular.

- While presenting the fourth mode of the second figure, he has made several mistakes in the formats of both premises and conclusion.

- While proving the conclusion of the second figure through assumption, he makes a mistake.

Unlike Ibn Kammūna, Quṭb al-Dīn Shīrāzī has presented all these materials in the most precise way and has made no such mistakes.

3) His diction is not clear and strong, while defining the philosophical concepts, like the way various objects are marked by different kinds of oppositions.<sup>1</sup> In some parts his wordings and sentence structures are not sound and accurate, for instance in some places he writes: «ونحن الذى يظهر لنا» instead of «والذى ظهر لنا» or he writes «وهذا كله وامثاله من الحادث تحقق انها اسباب وانما يتم تحقيق ذلك مما ينضم من القران والاحوال التى توجب الحدس المفيد لليقين».<sup>2</sup>

Also in some parts, his exaggerated conciseness prevents the reader from a full understanding. For instance: while proving the second figure, he mentions the general rules and does not pose the details or he does not express different modes separately.

4) He has made some mistakes in using some Arabic terms, which stems from his weakness in Arabic lexical and morphological sciences.

5) He has made a mistake in creating logical divisions like dividing God's attributes in 7 categories, while they are 6 or 8.

Despite all above-mentioned weaknesses in this book, all materials expressed in the sections natural sciences and metaphysics have been penetrated and reflected in the greatest Persian encyclopedia of Illuminate philosophy, called *Durrat al-Tāj*, written by Quṭb al-Dīn Shīrāzī and, surprisingly, Shirazi has made no mention of Ibn Kammūna and *al-Kāshif* while narrating the translation of these two sections in his book.<sup>3</sup> Let us have a quick look at a couple of passages of these two works:

*Al-Kāshif*. P. 124. ويجوز صدور الاشياء والكثيرة عن الواحد الحقيقي اذا كان بعضها صادراً عنه بتوسط صدور بعض؛ وباختلاف الآلات والقوابل والحيثيات والشرائط لا يمتنع في العقل أن يصدر عن الواحد. ولكن

*Durrat al-Tāj*. Vol. 3. P. 41. وجائز باشد صدور اشياء كثره از واحد حقيقى چون بعضى صادر باشد ازو به توسط صدور بعضى. وبا اختلاف آلات، وقوابل، وحيثيات وشرائط ممتنع نيست عقلاً، كى از

<sup>1</sup> *Al-Kāshif*. P. 101.

<sup>2</sup> *Al-Kāshif*. P. 250.

<sup>3</sup> This has already been pointed out in the article written by Professor Sabine Schmidtke and Dr. Reza Pourjavadi: Quṭb al-Dīn Shīrāzī's *Durrat al-Tāj* and its Sources // *Journal Asiaticque* 292 i-ii 9 (2004). P. 309–328.

واحد زائد بر واحد صادر شود. ولكن اين بحقيقت صدور نباشد الا از كثرى، نه از واحدی من حيث انه واحد.

والفرق بين العشق *Al-Kāshif*. P. 435. والشوق: ان العشق هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما هي المعشوقة، والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه غير متمثلة من آخر كما يتفق ان يتمثل في الخيال ولا تكون متمثلة في الحس. فكل مشتاق فانه قد نال شيئاً ما، وفاته شيء ما، وفاته شيء، ولهذا لم يجز أن يصدق على الواجب أنه مشتاق وجز أن يصدق عليه انه عاشق.

و الفرق میان *Durrat al-Tāj*. Vol. 5. P. 74 عشق وشوق انست کی عشق ابتهاج است به تصور حضرت ذاتی که معشوق است، وشوق حرکتی است که تتمیم این ابتهاج کند، چون صورت متمثل باشد از وجهی، و غیر متمثل از وجهی دیگر، چنانکه اتفاق میافتد کی متمثل باشد در خیال، متمثل نباشد در حس، بس هر مشتاقی چیزی را دریافته باشد، و چیزی ازوفوت شده. و از این است که جایز نیست کی بر واجب صادق شود کی مشتاق است، و جایزست کی صادق شود برو کی عاشق است.

It is worth saying that Ibn Kammūna himself has quoted various materials from the books like Ibn Sīnā's *al-Shifā'* and *Risālat fī 'l-'Ishq*, Bahmanyār's *al-Taḥṣīl* and Ṭūsī's *Sharḥ al-Ishārāt* and other books, but has not pointed to the sources or their writers.<sup>4</sup> Here are a few instances:

وما هو مقبول من *Al-Kāshif*. P. 349. الشرع ولا سبيل لنا الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وذلك هو الذى للبدن عند البعث، وهو المعاد البدنى. وخيرات البدن وشروره معلومه.

يجب ان يعلم أن المعاد *Al-Shifā'*. P. 423. منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة.

ولا يجوز مفارقة *Al-Kāshif*. P. 458-459. هذا العشق لشيء من الموجودات، اذ لو فارقتها لاحتاجت الى عشق آخر به يستحفظ هذا العشق عند وجوده، اشفاقاً من عدمه، ويسترده عند فواته قلقاً لبعده؛ ولصار احد العشقين معطلاً.

Ibn Sīnā's *Risālat fī 'l-'Ishq*. P. 376. فواجب اذا وجود هذا العشق فى جميع الموجودات المدبره وجوداً غير مفارق البتة، والا لاحتاجت الى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلى عند وجوده اشفاقاً من عدمه، ويسترده عند فوqe قلقاً لبعده، ولصار احد العشقين معطلاً.

<sup>4</sup> For more detail on this, see my introduction on the new edition of *al-Kāshif*. Published by Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, and the Iranian Institute of Philosophy in 2009 (*'Izz al-Dawla Ibn Kammūna*. *Al-Kāshif* (Al-Jadīd fī 'l-ḥikma). Edited with an Introduction by Hamed Najj Isfahani).

*Al-Kāshif*. P. 472. ومن عناية البارئ جلّت  
عظّمته أن الماده لما امتنع قبولها لصورتين  
معاً، وكان الجود الالهى مقتضياً لتكميلها  
باخراج ما فيها بالقوة من قبول الصور الى  
الفعل، قدر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع  
فى الطفين تخرج فيه تلك الامور من القوة الى  
الفعل واحد بعد واحد، فتصير الصور فى جميع  
ذلك الزمان موجودة فى موادها، والمادة  
كاملة بها.

Ṭūsī's *Sharḥ al-Ishārāt*. Vol. 3. P. 318.  
وكان الجود الالهى مقتضياً لتكميل المادة  
بإبداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة  
من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف  
حكمته زماناً غير منقطع فى الطفين، يخرج  
فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد  
واحد فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان  
موجودة فى موادها و الماده كاملة بها.

### References

- Ibn Sīnā*. Kitāb al-Shifā': Metaphysics. Ed. G. Anawati, I. Madkour, and S. Zayed. Cairo: al-Hay'a al-'amma li-'l-kitāb, 1960.
- Ibn Sīnā*. Risāla fī 'l-'ishq. Qum, 1979.
- Ibn al-Fuwaṣṣī*. al-Ḥawāḍith al-Jāmi'a. Ed. M.R. Shaybī. Baghdad, 1932.
- Ibn Kammūna*. Azaliyyat al-Nafs. Ed. I. Barkhah. Tehran, 2007.
- Ibn Kammūna*. Al-Kāshif (Al-Jadīd fī 'l-ḥikma). Ed. H. Nājī Isfahānī. Tehran, 2008.
- Khāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*. Sharḥ al-Ishārāt wa 'l-Tanbīhāt. 3 vols. Tehran, 1982.
- Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī*. Durrat al-Tāj. Ed. M. Mishkāt. 5 vols. Tehran, 1951.

**Мухаммад б. ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани**  
**КНИГА О РЕЛИГИЯХ**  
**И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ**  
(*Китāб ал-милал ва-н-ниҳал*)\*

**Предисловие**

Абу-л-Фатх Мухаммад б. ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани (ум. в 548/1153 г.) — широко образованный мусульманский ученый, известный *мутакаллим* аш‘аритской школы, автор многочисленных сочинений по теологии и философии. Перс по происхождению (родом из г. Шахрастан, на севере Хурасана, в Иране), аш-Шахрастани получил признание во всем мусульманском мире как искусный полемист, философ и авторитетный историк религий и религиозно-философских учений.

Самое известное сочинение аш-Шахрастани — *Китāб ал-милал ва-н-ниҳал* («Книга о религиях и религиозно-философских учениях», написана в 521/1127 г.). О популярности этого сочинения в Иране говорят многочисленные переводы его на персидский язык, наиболее ранний из сохранившихся переводов (под названием *Таңқӣҳ ал-адилла ва-л-‘илал фӣ тарджамат Китāб ал-милал ва-н-ниҳал*) выполнен в 843/1440 г. для тимуридского правителя Шахруха. О популярности *Китāб ал-милал ва-н-ниҳал* свидетельствует и давняя прочная рукописная традиция этого сочинения. В Институте восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург) хранится полный список *Китāб ал-милал ва-н-ниҳал*, который считается одним из самых ранних (переписан в 631/1233 г.) из сохранившихся списков.

Как первоклассный памятник мусульманской историографии, *Китāб ал-милал ва-н-ниҳал* давно привлекает внимание ориенталистов. Сочинение неоднократно издавалось в Европе, Иране, Египте, Турции, Индии. Оно переведено (помимо персидского) на турецкий, немецкий, английский, французский и — частично — русский языки.

Сочинение состоит из двух частей. Первая часть посвящена описанию внутренней истории ислама<sup>1</sup>. Во второй части изложены религии и религиозно-философские учения древних — иудеев, христиан, магов, зороастрий-

---

\* Предисловие, перевод с арабского, комментарии С.М. Прозорова.

цев, манихеев, сабиев, брахманов, выдающихся греческих и мусульманских философов, верования приверженцев разных языческих культов<sup>2</sup>.

Отличительными чертами сочинения аш-Шахрастани являются описательный характер и лояльность в изложении основ различных верований и учений. В отличие от своих предшественников, в первую очередь ал-Багдади (ум. в 1037 г.) и Ибн Хазма (ум. в 1064 г.), апологетическими трудами которых он пользовался, автор *Kitāb al-milāl wa-n-niḥāl* не занимается «опровержением» описываемых учений, заботясь главным образом о логичном и системном изложении материала.

Предлагаемый перевод главы о магах снабжен обширными комментариями и примечаниями, основанными на проработке оригинальных арабских источников и специальной научной литературы, и предназначен для широкого круга исследователей, интересующихся духовным наследием народов Востока, но не имеющих возможности непосредственно обращаться к арабским текстам.

Значение содержащихся в этой главе материалов определяется двумя обстоятельствами. С одной стороны, они дают представление об уровне просвещенности ученой элиты средневекового мусульманского общества, а с другой стороны, позволяют исследователям шире посмотреть на процесс формирования господствующих идей в более ранних обществах и их преемственности. Возможно, они приведут к корреляции сложившихся в науке представлений о магах-огнепоклонниках.

Данный перевод был выполнен и комментарии к нему составлены в середине 1990-х годов. Они отражают то положение в области исследования зороастризма, которое существовало в России и за рубежом в те годы.

Перевод был выполнен по изданию М. Бадрана: *аш-Шахрастānī*. Китāб ал-милал ва-н-ниḥāl. Муджалладāt I–II. Таṣḥīḥ Муḥаммад Фатḥ Аллāх Бадрāн. Ал-Қаҳира: 1370–1375/1950–1955 (в косых скобках указаны соответствующие страницы арабского текста этого издания). Выборочно было использовано также старое издание У. Кюретона: *Shahrastani. Kitab al-Milal wa al-Nihal. (Book of Religious and Philosophical Sects). V. I–II. Ed. W. Cureton. L., 1842–1846*. Цитаты из Корана приводятся в переводе И.Ю. Крачковского, по изданию: Коран. М., Наука, ГРВЛ, 1963.

При подготовке к изданию комментариев я учел уточнения и рекомендации петербургского ираниста А.И. Колесникова, который, кроме того, любезно указал мне на исследования Амузгара-Тафаззули и Choksy, посвященные рассматриваемой в этой главе сочинения аш-Шахрастани тематике.

*Часть вторая*  
**[Древние религии и верования]**

*Глава вторая*  
**Маги**

**Имеющие подобие Писания**

**Перевод**

Мы уже разъяснили, как удостовериться в истинном Писании, и показали разницу между истинным Писанием и подобием Писания, и что Свитки, которые были у Ибрахима — мир ему! — были подобием Писания, а в них — знания умозрительные и знания практические.

Что касается умозрительных знаний, то это — констатация обстоятельства сотворения и первоздания<sup>3</sup> и соразмерности всего сотворенного с образом действия Аллаха в отношении порядка и благоустройства, из чего следует Его предвечная мудрость и в чем исполняется Его беспредельная воля. Далее, констатация (божественного) распределения и руководства сообразно с этим, чтобы каждый вид и категория (сотворенного) соразмерялись с Его окончательным, непреложным решением, а Его руководство, овладевающее миром, воспринималось соразмерно с Его известной готовностью. Знание всякого знания не минует этих двух видов (констатации). Это — в словах Всевышнего: «Хвали же имя Господа твоего Высочайшего, Который сотворил и соразмерил, Который распределил и руководил...» (Коран 87:2–3). Он — велик Он и славен! — возвестил об Ибрахиме — мир ему! — «...Который меня создал, и Он ведет меня по прямому пути...» (Коран 25:78) и о Мусе — мир ему! — «(Господь наш тот), Кто дал каждой вещи ее строение, потом вел по прямому пути» (Коран 20:50/52).

Что касается практических знаний, то это — очищение душ от грязи сомнений, поминание Аллаха Всевышнего исполнением культовых обязанностей, отказ от мирских вожделений и предпочтение вечного блаженства будущей жизни. Полнота будущей жизни («возвращения») достигается только с соблюдением этих двух «столпов» (ислама), — я имею в виду совершение очищения и произнесение слов исповедания веры. Совершение всякого действия не минует этих /230/ двух видов (предписаний). Это — в словах Всевышнего: «...Преуспел тот, кто очистился, и помянул имя Господа своего и помолился. Да, вы предпочитаете жизнь ближайшую, а будущая лучше и длительнее...» (Коран 87:14–17).

Далее, Он сказал — да возвеличится говорящий! — «Поистине, это — в свитках первых, свитках Ибрахима и Мусы!» (Коран 87:18–19). Ясно, что



содержащееся в свитках есть именно то, что содержит в себе эта *сура*. В действительности это — подлинное чудо.

### **Маги, приверженцы двух «начал» («дуалисты»), манихеи и прочие их общины**

Огнепоклонничество (*ал-маджусийа*)<sup>4</sup> называют важнейшей религией, величайшим вероисповеданием, поскольку оно было пророческой миссией после Ибрахима ал-Халила — мир ему! Вообще-то оно не было подобным халиловской миссии и его не утверждали силой, могуществом, властью и мечом, подобно ханифскому вероисповеданию<sup>5</sup>, поскольку все иноплеменные цари придерживались вероисповедания Ибрахима — мир ему! — и все подданные, кто был в стране во время (правления) каждого из них в отдельности, исповедовали религии своих царей. У их царей был «авторитетный источник», это — верховный жрец<sup>6</sup>, т.е. ученейший из ученых, старейший из мудрецов, по повелению которого они издают (указы), которому они не противятся, исключительно к мнению которого они обращаются и которого они почитают как почитают султаны современных халифов.

Миссия израильтян большей частью была в стране аш-Шам и на западе от нее; немного это распространилось до страны персов.

Во времена Ибрахима ал-Халила — мир ему! — (религиозные) общины сводились к двум категориям. Одна из них — сабии, другая — ханифы.

Сабии<sup>7</sup> говорили: «В (вопросах) познания Аллаха Всевышнего, познания повиновения ему, его повелений и заповедей мы нуждаемся в посреднике. Однако этот посредник должен быть духовным, не телесным, и это — из-за праведности духовных существ, их чистоты и их близости к Верховному Господу. Телесный же — человек, подобный нам: он ест то, что едим мы, пьет /231/ то, что пьем мы, и подобен нам по сущности и по облику»<sup>8</sup>. Они говорили: «А ведь если вы покоритесь человеку, подобному вам, по истине, тогда вы будете в убытке» (Коран 23:34/36).

Ханифы говорили: «В (вопросах) познания и повиновения мы нуждаемся в посреднике человеческого рода, положение которого по чистоте, непогрешимости, (божественному) содействию и мудрости выше (положения) духовных существ; который подобен нам в человеческой природе, но отличается от нас духовной сущностью. Ведь Откровение воспринимается взором духовной сущности, а обращается к роду людскому взором человеческой природы. Это — в словах Всевышнего: «Скажи: „Я ведь человек, подобный вам; ниспослано мне откровение о том, что бог ваш — Аллах единый“» (Коран 18:110). Он — да возвеличится славословие его! — сказал: «...Скажи: «Хвала Господу моему! Разве я только не человек — посланник?»» (Коран 17:93/95).

Затем, вследствие того, что к сабиям не нашло пути довольствование чистыми духовными существами, старание приблизиться к ним самим и воспринять их самих, община обратилась к их [небесным] храмам, а это — семь планет и часть неподвижных звезд<sup>9</sup>. Прибежище сабиев Набатеи, Фарса и ар-Рума — планеты, а прибежище сабиев Индии — неподвижные звезды. Мы расскажем об их учениях подробно, по мере возможности, при содействии Аллаха Всевышнего. Иногда они отказывались от небесных храмов в пользу фигур, которые не слышат, не видят и не приносят им никакой пользы<sup>10</sup>. Первая община это — звездопоклонники, вторая — идолопоклонники.

Вследствие того, что ал-Халилу — мир ему! — было поручено разбить оба учения соответственно обеих общин и утвердить великодушное, удобное ханифство, он протестовал против идолопоклонников словом и делом, разбивая (их) словом и разбивая (их) делом. И сказал он своему отцу Азару: «Отец мой, почему ты поклоняешься тому, что не слышит и не видит и не приносит тебе никакой пользы?» (Коран 19:42/43)<sup>11</sup> — читай эти *айаты* до «И превратил он их в обломки, кроме главного у них...» (Коран 21:58/59). Это — принуждение /232/ действием, принуждение замолчать ломанием. И он завершил это, как сказал Аллах Всевышний: «Это — Наш довод, который Мы даровали Ибрахиму против его народа. Мы возвышаем степенями тех, кого желаем. Поистине, Господь твой — мудрый, знающий!» (Коран 6:83).

Он начал с признания ложными учений звездопоклонников в форме согласия, как сказал Всевышний: «И так Мы показываем Ибрахиму власть над небесами и землей...» (Коран 6:75), т.е. как Мы даровали ему довод, так Мы показываем ему место поклонения. И он принуждал приверженцев небесных храмов путем согласия в начале и противодействия в конце, чтобы принуждение было более убедительным, а принуждение замолчать — более сильным. Да, Ибрахим ал-Халил — мир ему! — не был многобожником, говоря: «Это — Господь мой!» (Коран 6:76)<sup>12</sup>, как не был он и лжецом, говоря: «Нет, он сделал это, главный из них этот...» (Коран 21:63/64)<sup>13</sup>. Вести речь в виде принуждения — иное, нежели вести ее в виде взятия обязательства на себя. И когда он представил довод и показал место поклонения, он утвердил ханифство, которое есть важнейшее вероисповедание и величайший религиозный закон, а это — истинная религия.

Все пророки из его потомков утверждали ханифство, особенно обладатель нашего религиозного закона Мухаммад — да будут благословения Аллаха над ним! — который в утверждении ханифства достиг высшего предела, попал в цель и поразил (ее). Удивительно, что признание единобожия — самая предпочитаемая опора ханифства, и поэтому отрицание многобожия в каждом месте (Корана) соединяется с упоминанием ханифства: «...ханифа, ведь он не был из многобожников» (Коран 2:135/129)<sup>14</sup>,

«ханифами пред Аллахом, не придающими Ему сотоварищей...» (Коран 22:31/32).

Далее, магам был свойственен дуализм, так что они признали два «начала», двух предвечных Устроителей, разделяющих добро и зло, пользу и вред, добродетель и порочность, называя одного из них Светом, а другого — Тьмой, — по-персидски Йаздан и Ахриман. Об этом у них — подробно изложенное учение.

Все проблемы магов вращаются вокруг двух основ. Одна из них — разъяснение пути «смешения» Света с Тьмой, другая — разъяснение пути «спасения» Света от Тьмы. «Смешение» они определили как «начало» (сотворения), а «спасение» как «возвращение» (в царство Света)<sup>15</sup>.

### */233/ Раздел первый*

Маги признали, как мы упомянули, два «начала», однако первоначальные маги утверждали, что два «начала» не могут быть предвечными, безначальными, нет, Свет — предвечен, а Тьма создана. Затем они разошлись во мнениях о пути возникновения Тьмы: возникла ли она из Света? Но ведь Свет не создает (даже) частичного зла, так как же он (может) создать «начало» зла? — Или она (возникла) из чего-то другого? Но ведь ничто не участвует вместе со Светом в первоздании и в предвечности! — В этом очевидна необдуманность магов.

Эти (люди) говорят: «начало» (сотворения), первый человек — Кайумарс, иногда они говорят Зурван Великий; второй — пророк Зардушт (Заратуштра). Кайумарситы говорят: Кайумарс это — Адам — мир ему! — Кайумарс означает «живой», «говорящий». В «Хрониках» индийцев и персов сказано, что Кайумарс это — Адам — мир ему! — но с ними не соглашаются прочие авторы «Хроник».

Кайумарситы — приверженцы первого предводителя, Кайумарса<sup>16</sup>. Они признали два «начала» — Йаздана и Ахримана и говорили: Йаздан безначален, предвечен, а Ахриман создан, сотворен. Они говорили, что причина сотворения Ахримана — размышление Йаздана о себе: «Если бы у меня был соперник, то — что было бы?» Эта мысль была порочной, не соответствующей природе Света, и от этой мысли возникла Тьма. Она была названа Ахриманом и была расположена к злу, искушению, порочности, нечестивости, вредности и причинению ущерба. И она выступила против Света, противясь ему природой и действием. Между воинством Света и воинством Тьмы произошло сражение. Затем ангелы выступили посредниками, и те заключили мир с условием, что /234/ низший мир в течение семи тысяч лет будет принадлежать исключительно Ахриману, затем он покинет (этот) мир и передаст его Свету. Тех, кто был в этом мире до примирения, он погубил и уничтожил. Он начал с мужчины, которого называют Кайумарс, и с животного, которого называют быком, — он убил их обоих. На месте

падения того мужчины вырос ремень, из корня ревеня вышли мужчина, которого называют Машйа, и женщина, которую называют Машйане<sup>17</sup>. Эти двое — прародители рода человеческого. На месте падения быка вырос (домашний) скот и прочие животные.

Они утверждали, что Свет предоставил людям, когда они были еще бес-телесными духами, выбор: либо они возносятся от мест Ахримана, либо облачаются в тела и сражаются с Ахриманом. И они выбрали облачение в тела и борьбу с Ахриманом при условии, что у них будет помощь со стороны Света, победа над воинством Ахримана и благоприятный исход, а с победой над ним и уничтожением его воинства наступит воскресение.

То — путь «смешения», а это — путь «спасения».

Зурваниты<sup>18</sup> говорили, что Свет впервые создал персоны из света — все они духовные, светящиеся, божественные, однако Величайшая Персона, имя которой Зурван, усомнилась в чем-то, и от этого сомнения возник Ахриман-Шайтан, т.е. Иблис<sup>19</sup>.

Некоторые из них говорили: «Нет, Зурван Великий поднялся и девять тысяч девятьсот девяносто девять лет „бормотал“, чтобы у него был сын, но его не было. Тогда он заговорил сам с собой, подумал и сказал: „Может быть, это знание есть ничто!“ И от той единственной мысли возник Ахриман, а от того знания возник Хурмуз. Они были вместе в одной утробе, Хурмуз был ближе к выходу, но Ахриман-Шайтан прибегнул к хитрости, так что разорвал утробу своей матери, вышел раньше его и захватил этот мир»<sup>20</sup>.

Говорят, что когда он предстал перед Зурваном, тот, посмотрев на него и увидев в нем мерзость, злость и порочность, возненавидел его, проклял его и прогнал его. Тот ушел и завладел этим миром. Что касается Хурмуза, то какое-то время он оставался бессильным /235/ против него. Но он — тот, кого люди взяли себе Господом и поклонялись ему за добро, чистоту, благо и добронравие, которые они нашли в нем.

Некоторые зурваниты утверждали, что вместе с Богом не переставало быть нечто порочное — либо порочная мысль, либо порочная гнилость, и это — источник Шайтана. Они утверждали, что этот мир был свободен от несчастий, бед и искушений, и его обитатели пребывали в чистом добре, искреннем благоденствии. Когда же появился Ахриман, появились несчастья, беды, искушения и испытания. Он был удален от небес, но прибегнул к хитрости, так что продырявил небо и поднялся (наверх).

Некоторые из них говорили: «Он был на небесах, земля же (была) свободна от него, но он прибегнул к хитрости, так что продырявил небо и спустился на землю со всем своим воинством. Свет бежал со своими ангелами, Шайтан последовал за ним, пока не осадил его в его саду, и три тысячи лет сражался с ним, — Шайтан не достигнет Всевышнего Господа! — Затем ангелы выступили посредниками, и те двое заключили мир

с условием, что Иблис и его воинство будут находиться в обиталище земли (Света?) девять тысяч лет с учетом трех тысяч (лет), в течение которых он сражался с ним; затем он отправится на свое место. И увидел Господь — да возвысится Он над их словами! — благо в перенесении напасти от Иблиса и его воинства, и что договор не окончится, пока не окончится срок, назначенный для примирения. Люди же (будут) в бедствиях, искушениях, сраме и испытаниях до окончания этого срока. Затем они вернутся к первоначальному благоденствию. Иблис поставил ему условие, что тот даст ему власть над вещами, которые он сделает, и предоставит ему свободу в порочных делах, которыми он займется. И когда они завершили договор, Зурван призвал в свидетели двух присяжных, которым оба они отдали свои мечи и сказали: „Кто (из нас) нарушит (договор), того убейте этим мечом!“»

Я не думаю, что разумный человек поверит в это ошибочное суждение и будет придерживаться этого исчезнувшего ложного верования. Возможно, это — символическое обозначение того, что можно вообразить в уме. Кто познал Аллаха Преславного и Всевышнего в Его славе и величии, разум того не допустит этих измышлений и слух того не воспримет этих небылиц.

Более подходящее, чем это, то, что сообщил Абу Хамид аз-Заузани<sup>21</sup>. Маги утверждали, что Иблис непрестанно находился во мраке, пустом пространстве и уединенности, в удалении от власти Аллаха. Затем он непрестанно благодаря своим уловкам медленно подвигался и приближался, пока не увидел Света. /236/ И тогда он совершил прыжок и оказался во власти Аллаха, в Свете. Вместе с ним Он впустил эти беды и несчастья. Аллах Всевышний сотворил этот мир как сеть, и тот попал в нее и оказался схваченным ею, будучи не в состоянии вернуться к своей власти. Он — узник в этом мире, трепещущий в заточении, поражающий творение Аллаха Всевышнего бедствиями, испытаниями и искушениями. Кого Аллах оживил, того он поразил смертью, кого Он сделал здоровым, того он поразил болезнью, кого Он обрадовал, того он поразил печалью. И не перестанет он быть таковым до Дня воскресения. Но с каждым днем убывает его власть, так что не остается у него силы. И когда наступит воскресение, истощится его власть, погаснут его огни, иссякнет его сила, исчезнет его могущество, и Он вышвырнет его в пустое пространство, а пустое пространство это — Тьма, беспредельная и бесконечная. Затем Аллах Всевышний соберет верующих, потребует у них отчета и воздаст им за повиновение Шайтану и неповиновение Ему.

Что касается масхитов<sup>22</sup>, то они говорили, что Свет был один только, чистым светом, затем часть его преобразовалась и стала Тьмой. Хуррамдиниты<sup>23</sup> также признавали два «начала», склоняясь к переселению душ и воплощению и не признавая (религиозных) предписаний, дозволенного и запретного.

Конечно, в каждой общине были люди, подобные ибахитам, маздакитам, зиндикам, карматам<sup>24</sup>, от них шло искажение той религии и ими ограничивалось искушение людей.

Зардуштиты это — приверженцы Зардушта<sup>25</sup> (Заратуштры), сына Порушаспа, который появился во время царя Гуштаспа, сына Лухраспа (Лограспа). Его отец был родом из Азербайджана, а мать — из Рея, имя ее — Дугдуйе.

Они утверждали, что у них (были) пророки и цари, первый из которых — Кайумарс. Он был первым, кто правил на земле, его местопребывание было в Истахре. После него (правил) Хушанг, сын Фаравака; он поселился на земле индийцев, и там у него была религиозная миссия. После него (правил) Тахмураш, и в первый год его правления появились сабии. После него (правил) его брат, царь Джам, затем, после него, — пророки и цари, среди которых — Менучихр; он поселился в Вавилоне и жил там, — они утверждали, что Муса — мир ему! — /237/ появился в его время, — пока власть не дошла до Гуштаспа, сына Лухраспа, во время которого и появился мудрец Зардушт.

Они утверждали, что Аллах — велик Он и славен! — со временем создал из своего царства, о чем (сказано) в первых Свитках, в вышнем Писании, духовное творение. Когда же прошло три тысячи лет, Он осуществил свое желание в образе из сияющего света, составленном подобно образу человека, окружил его семьюдесятью почитаемыми ангелами, сотворил Солнце, Луну, звезды, Землю и род Адама неподвижными на три тысячи лет. Затем Он произвел дух Зардушта на дереве, которое Он вырастил в высшей сфере (на седьмом небе) и посадил на вершине одной из гор Азербайджана, известной под названием Асмавандагар<sup>26</sup>. Затем Он смешал призрак Зардушта с молоком коровы. Отец Зардушта выпил это, это стало семенем, затем — зародышем в утробе его матери. К ней устремился Шайтан и осрамил ее. Мать Зардушта услышала зов с небес, в котором (было) указание на ее исцеление, и она исцелилась. Когда же он родился, он засмеялся (таким) смехом, который ясно показал ей, кто явился. Против Зардушта строили козни, так что клали его на тропах коров, лошадей и волков, но каждый из них в отдельности вставал на его защиту от своего рода. После этого он рос, пока не достиг тридцати лет, и тогда Аллах Всевышний послал его пророком и посланником к (Своим) созданиям. Он призвал царя Гуштаспа (последовать за ним), и тот согласился принять его религию. А его религией было: поклонение Аллаху, неверие в Шайтана, повеление одобряемого и запрещение осуждаемого, избегание порочных действий.

Он говорил: Свет и Тьма — два противодействующих «начала», так же, как Йаздан и Ахриман. Оба они — начало всего существующего в мире. Вследствие их смешения образовались соединения, а из различных соединений возникли образы. Создатель Всевышний — творец Света и Тьмы, их

первосоздатель. Он — единственный, нет у него ни сотоварища, ни соперника, ни ровни. Нельзя возводить к нему существование Тьмы, как говорили зурваниты. Однако добро и зло, добродетель и порок, чистота и мерзость произошли именно вследствие смешения Света и Тьмы, и если бы они не смешались, то не было бы никакого существования у мира. Они будут противодействовать друг другу и бороться друг с другом до тех пор, пока Свет не одолеет Тьму, а добро — зло. Затем добро спасется в свой мир, а зло спустится в свой мир. И это — путь «спасения». Создатель /238/ Всевышний — вот кто смешал и перемешал их ради мудрости, которую Он увидел в соединениях. — Возможно, он Свет определял как первоначало, говоря: «Его существование — истинное существование. Что касается Тьмы, то она — сопутствующая, как тень по отношению к телу, ибо видно, что она существует, но в действительности она не существует. Первым Он создал Свет, а Тьма получилась сопутствующей: так как противодействие существует по необходимости, то Тьма (также) существует по необходимости, попав в творение не по первоначальному намерению, а подобно тому, что мы сказали о теле и тени».

У него есть книга, которую он сочинил, — говорят, что она ниспослана ему, — это Зенд Авеста<sup>27</sup>, (в которой) он подразделяет мир на две части — *мена* и *гетти*, т.е. духовное и телесное, или дух и тело. И подобно тому, как он подразделил творение на два мира, он говорит, что все в этом мире подразделяется на две части: *бахиши* («милость») и *куниши* («деятельность»), имея в виду под этим «предопределение» и «действие», и каждая из них предопределяет другую. Далее он говорит об источниках религиозной обязанности, а это — действия человека, и подразделяет их на три части: *маниши*, *гуйши* и *куниши*, имея в виду под этим веру, слово и действие; этими тремя (вещами) исчерпывается религиозная обязанность. Если человек сделал упущение в этом, то он отошел от религии и повиновения, если же в этих действиях он следовал божественному повелению и религиозному закону, то он достиг величайшего счастья.

Зардуштиты приписывают ему многочисленные пророческие чудеса. Среди них: вхождение ног лошади Гуштаспа в ее брюхо; Зардушт был в заточении, но он распутал ее, и ноги лошади освободились. Далее: (как-то) он проходил мимо слепого в ад-Динаваре и сказал: «Возьмите траву (которую он описал им) и выдавите ее сок ему в глаз, и поистине, он станет зрячим». Они сделали (так), и слепой прозрел. — Это относится к его знанию свойства травы и никак не относится к пророческим чудесам!

Среди магов-зардуштитов — община людей, которых называют сайсанитами, или бих-афридитами<sup>28</sup>. Их глава — человек по имени Сайсан из *рустака* Найсабур (Нишапур), из округа под названием Хаваф, который выступил в дни Абу Муслима *Сахиб ад-даула*. Первоначально он был авестийцем, поклонявшимся огням. Затем он оставил это и призвал людей

оставить Авесту (аз-Замзама) и отказаться от поклонения огням. Он сочинил для них книгу, в которой повелел им отпускать волосы, запретил им (жениться на) матерях, дочерях и сестрах, запретил им вино, повелел им обращаться лицом к солнцу при земных поклонах на одно колено. Они устраивают приюты для странников, щедро одаривают друг друга имуществом, не едят мертвечину, не режут /239/ животного, пока оно не одряхлеет. Для магов-авестийцев это — самые враждебные из творений Аллаха.

Затем жрец (*mobed*) магов доставил его к Абу Муслиму, и тот убил его у ворот соборной мечети в Найсабуре (Нишапуре). Сторонники же его утверждали, что он вознесся на небеса на простой соловой лошади и что он спустится (с небес) на этой лошади, чтобы отомстить своим врагам. Эти люди признали пророчество Зардушта и почитали царей, которых почитал Зардушт.

Из того, что сообщил Зардушт в книге Зенд Авеста, — его утверждение, что в конце времен явится человек по имени Ошедар<sup>29</sup>, что означает «ученый муж», который украсит мир религией и справедливостью. Затем явится в его время Петйара, который на двадцать лет вызовет бедствие в его деле и царстве. Затем, после этого, явится Ошедар к обитателям этого мира, он воскресит справедливость и уничтожит несправедливость, приведет измененные обычаи в их первоначальное состояние, ему покорятся цари, преуспеют его дела, восторжествуют религия и истина, в его время наступят безопасность и спокойствие, утихнут смуты, прекратятся испытания. — А Аллах лучше знает!

Учение Зардушта о «началах»<sup>30</sup>.

Ал-Джайхани привел одно из учений Зардушта — о «началах». Вот оно. Религия Зардушта — это призыв к религии маздаяснийцев<sup>31</sup>, его божество — Ормазд, ангелы-посредники в посланиях Бога к нему — Бахман, Ордибехшт, Шахривар, Исфандармуз, Хордад, Мурдад<sup>32</sup>. Зардушт видел их и получил от них религиозные знания. Между ним и Ормаздом состоялась беседа, в которой он задавал вопросы непосредственно ему.

Первый из них. Зардушт спросил: «Что было, есть и ныне существует?» Ормазд ответил: «Я, религия и Слово». Что касается религии, то это — действие Ормазда, его Слово и его вера. Что касается Слова, то это — его Слово. Религия — превосходнее Слова, поскольку действие превосходнее речения. Первый из ангелов, кого Он создал, — Бахман. Он научил его религии, отличил его преимущественно местом Света в качестве местопребывания и удовлетворил его своей сущностью как сущностью. Согласно этому мнению, «начал» — три.

/240/ Второй вопрос. Он спросил: «Почему ты не сотворил все вещи на бесконечное время, сделав время из двух половин: одна половина его конечная, а другая — бесконечная? Ведь если бы ты сотворил их на бесконечное время, то ничто из них не было бы невозможным».



Ормазд ответил: «Тогда было бы невозможным исчезновение там (на земле) бед грешного Иблиса!»

Третий вопрос. Он спросил: «Из чего ты сотворил этот мир?» Ормазд ответил: «Я сотворил весь этот мир из себя. Что касается душ праведников, то — из волос моей головы; что касается неба, то — из темени моей головы; *аз-зуфр ва-л-му'адид*<sup>33</sup> — из лба моего, солнце — из ока моего, луну — из носа моего, звезды — из языка моего, Сроша и остальных ангелов<sup>34</sup> — из уха моего, землю — из сухожилия ноги моей. Я сообщил эту религию первым Кайумарсу, и он постиг ее и запомнил ее наизусть без обучения и совместного изучения».

Зардушт спросил: «Почему ты сообщил эту религию Кайумарсу мысленно, а мне открыл ее словесно?»

Ормазд ответил: «Потому что тебе нужно учиться этой религии и обучать ей других. Кайумарс же не встретил того, кто воспринял бы ее, и он воздержался от разговора. Это — лучше для тебя, ибо я говорю, а ты слушаешь, ты говоришь, а люди слушают и воспринимают».

Зардушт сказал Ормазду: «Сообщил ли ты эту религию кому-либо до меня, кроме Кайумарса?»

Он ответил: «Да! Я сообщил эту религию Джаму из-за неприятия ее ад-Даххаком»<sup>35</sup>.

(Зардушт) сказал: «Если ты знал, что он не примет ее, зачем же ты сообщил ее?»

Он ответил: «Если бы я не сообщил ее, то она не перешла бы к тебе, — ведь я уже сообщил ее также Афридуну, Кай Арешу, Кай Каваду и Гиршаспу»<sup>36</sup>.

Зардушт спросил: «Для чего ты сотворил мир и распространил религию?»

Он ответил: «Потому что уничтожить злой грешный Дух возможно только посредством сотворения мира и распространения религии. Если бы не распространилось дело религии, то не могли бы продвинуться и мирские дела».

И когда Зардушт принял религию от Ормазда-Подателя, стал твердым в ней, следовал ей и «бормотал (молитвы)» в доме своего отца /241/ в соответствии с ней, это разгневало Грешного и встревожило его, поскольку его существование было порочным, наполненным смертью, мраком, бедами и испытаниями. И он призвал своих *шайтанов*, имена которых Буддэв, Асйадждэв, Нихан Равишдэв, Фарифтардэв<sup>37</sup>, и приказал им всем отправиться к Зардушту и убить его. Но Зардушт узнал об этом, он прочитал и пробормотал (молитвы), полил воду на руки в соответствии с религией маздаийаснийцев<sup>38</sup>, и те бежали от него, побежденные. Произошли и другие сражения, но Зардушт обратил их в бегство двадцатью одним словом<sup>39</sup> из своей книги Авеста, и *шайтаны* скрылись от людей.

Когда Зардушт достиг высшей степени знания в сорок лет и завершились его беседы во время семи возвращений<sup>40</sup> к Ормазду, в ходе которых он пополнил знание предписаний религии Аллаха, ее заповедей и обычаев, Аллах повелел ему идти к царю Гуштаспу и открыто восхвалить Аллаха и его имя. Он исполнил повеление Аллаха и обратился к двум царям, которые были в той местности и которых звали Орвайтадинг и Вайдавишт<sup>41</sup>. Он призвал их к религии Аллаха и отвержению Шайтана, к совершению добра и избеганию зла. Но они не восприняли его слов, и (божественное) могущество наказало их: на них напал ветер, поднял их с земли и остановился с ними в воздухе. Собрались люди, глядя на них. Внезапно со всей округи налетели на них птицы и склевали их плоть, а кости их упали на землю.

Когда (Зардушт) достиг Гуштаспа, он встретил с его стороны все то, о чем сообщил ему Ормазд, — заточение и испытание, пока не случилось дело с лошадей, ноги которой вошли внутрь ее туловища, так что не было видно их следов на ее теле. Положение ее было неясным для людей, они растерялись. Гуштасп освободил Зардушта из заточения и спросил его об этом положении. И тот сказал: «Это — чудо из чудес моей правды, которую поведал мне мой Бог и мой Творец». И он поставил им условием веру в него, если он воззовет (к Богу) и извлечет ноги лошади. Они условились. Он воззвал к имени Аллаха, и ноги лошади вышли (из брюха), как и были. И тогда Гуштасп уверовал в него. Он приказал собрать ученых — его современников из Бабила (Вавилона) и Ираншахра и повелел им побеседовать с Зардуштом. Они поспорили с ним и признали за ним превосходство.

Сказал (ал-Джайхани):

Из религии маздаиснийцев<sup>42</sup> Зардушт-Избранник принес то, что его Бог Ормазд не переставал быть, вместе с ним не переставало быть нечто, что он назвал *аснайе асна*, это — нечто сияющее вокруг него, и это — верх. Вместе с Иблисом (также) не переставало быть нечто, что он назвал *астайе*<sup>43</sup>, это — нечто темное вокруг него, и оно ниже.

/242/ Первым из ангелов Аллах сотворил Бахмана, затем — Ордибехешта, затем — Шахривара, затем — Исфандармуза, затем — Хордада, затем — Мурдада. Он сотворил одного из них из другого, как один светильник берется от другого светильника, без того чтобы из первого убавилось хоть что-нибудь. Он сказал им: «Кто ваш Господь и ваш Творец?» Они ответили: «Ты наш Господь и наш Творец!». Ормазд знал, что Иблис будет двигаться из своей Тьмы, и он сообщил об этом ангелам. Он начал с приготовления того, что ввергнет Иблиса в погибель, отвратит его зло и вред от его мира и сделает тщетным его желание. И в сорок пять дней он сотворил небо, которое называлось Гаханбар Мадйузарм<sup>44</sup>, что означает «появление сердец обитателей земного мира», и остальные небеса (*гаханбарат*), упомянутые у них. Он сотворил (также) землю в сорок пять дней.

Первый, кого Ормазд послал на землю, — Кайумарс, который между тем уже вдыхал носом зефир три тысячи лет. Затем Ормазд вывел его (оттуда) ростом с трех мужчин. Когда же настало время двигаться Иблису в его Тьме, он поднялся и увидел Свет. Он сильно возжелал завладеть сиянием (*аснайе*) Ормазда и сделать его темным. И он проник на небо, строя там козни против Кайумарса тридцать лет. Семя (Кайумарса) стало тремя частями: одну часть Аллах повелел сохранить земле, другую повелел сохранить ангелу Срошу, а третью унесли *шайтаны*.

Ормазд повелел заткнуть отверстие, через которое Иблис поднялся (на небо), и тот остался внутри неба отрезанным от своего «начала» и своей силы. И он встал на открытую борьбу с Ормаздом, стремясь подняться в райские сады. Ормазд удерживал его от этого в течение трех тысяч лет, затем сообщил ему, что его старания напрасны и пагубны и что он желает того, чего он не может достичь. И они сошлись между собой на том, что Иблис со своим воинством остается в обители Света девять тысяч лет, семь тысяч лет он утоляет жажду, затем он перестает действовать. В эти годы его творения переносят страдание, терпят его и все то, что постигнет их из бедности, испытания, смерти и прочих бедствий, чтобы быть вознагражденными за это вечной жизнью в райских садах.

Для себя и своих *шайтанов* Иблис оговорил восемнадцать условий. Первое из них: жизнь его творения становится частью творения Аллаха; второе: те, кого он сотворил, будут подобны творению Аллаха; третье: его творение господствует над творением Аллаха; четвертое: сущность его творения перемешивается с сущностью творения Аллаха; пятое: к нему переходит путь к изготовлению глины, которая в творении Аллаха; /243/ шестое: к нему переходит то, что он пожелает из Света, который в творении Аллаха; седьмое: к нему переходит то, в чем он нуждается из ветров, которые в творении Аллаха; восьмое: к нему переходит часть влаги, которая в творении Аллаха; девятое: к нему переходит часть огня, который в творении Аллаха; десятое: к нему переходит часть привязанности и родства, которые в творении Аллаха, чтобы перемешать злых людей с добрыми; одиннадцатое: к нему переходит часть разума и знания, которые в творении Аллаха, чтобы его творение знало пути пользы и вреда; двенадцатое: к нему переходит часть справедливости, которая в творении Аллаха, чтобы в ней выделить долю злым людям; тринадцатое: от людей сокрыто знание деяний праведников и злых до дня воскресения и расчета; четырнадцатое: к нему переходит путь к достижению предела богатства и санов обитателями жилища зла и порока и к представлению их праведниками в глазах людей; пятнадцатое: к нему переходит путь к тому, чтобы делать ложь злых людей приятной для добрых; шестнадцатое: к нему переходит путь к тому, чтобы продлить жизнь до тысячи или трех тысяч лет тем обитателям земного мира, кого он пожелает из своего творения, делая их богатыми, сильными,

способными достигнуть того, чего они желают, и чтобы внушить людям, что одарением злых они становятся щедрее, нежели одарением добрых, и лучше душой; семнадцатое: к нему переходит путь к истреблению обитателей жилища праведников, так чтобы через триста пятьдесят лет никто из них не был известен; восемнадцатое: до дня воскресения он обладает властью того, кто оживляет мертвых, сохраняет жизнь добрых, губит злых.

Присяга свершилась, и оба они соблюли ее, отдав свои мечи двум присяжным свидетелям с условием, что они убьют того, кто отступится от своего обязательства. И повелел Аллах Всевышний вращаться Солнцу, Луне и звездам, чтобы знать дни, месяцы и годы, которые Он определил периодом ожидания и отсрочки.

Зардушт ясно указал на то, что у мира есть божественная сила — устроительница всего, что в этом мире, «начала» которой достигают своего совершенства. Эта сила называется Амешаспенд<sup>45</sup>, что на языке сабиев (означает) Ближайший Устроитель, а на языке философов — Действующий Разум. От него — божественная милость, господний промысел. На языке манихеев это — Чистые Духи, на языке арабов — ангелы, на языке данного Богом Закона и божественного Писания — Дух: «...Нисходят ангелы и Дух в нее (ночь могущества)» (Коран 97:4).

/244/ Помимо этого (Зардушт) признал Машья и Машьяне<sup>46</sup>, имея в виду под ними Адама и Еву (Хавва') в телесном мире и Разум и Душу — в духовном мире.

\* \* \*

Что касается храмов огня у магов, то первый храм, который построил Афридун, — «Храм огня» в Тусе, другой — в городе Бухара, это — Барадасаван. Бахман устроил храм в Сиджистане, который называется Каркой; другой их храм огня — в окрестностях Бухары, он называется Кубадан. Храм огня, который называется Гушнасп, между Фарсом и Исфаханом, построил Кай-Хусрау, другой, в Кумисе, называется Фрамгар. Храм огня, который называется Кангдиз, построил Сийавуш на востоке Китая; другой, в Арраджане (в Фарсе) устроил Арраджан, дед Гуштаспа. Эти храмы существовали до Зардушта<sup>47</sup>.

Затем Зардушт восстановил храм огня в Найсабуре (Нишапуре) и другой — в Наса. Гуштасп приказал разыскать огонь, который почитал Джем. Он нашел его в городе Х<sup>в</sup>аризм (Хорезм) и перенес его в Дарабджирд. Он называется Адур Хурра, и маги почитают его больше других огней. Когда Кай-Хусрау вышел в набег на Афрасийаба, он почтил его и поклонился ему. Говорят, что именно Ануширван перенес его в Арран, — часть его они оставили, а часть его перенесли в Наса<sup>48</sup>.

В стране румов (ар-Рум), у ворот Константинополя, храм огня, который устроил Шапур б. Ардашир и который не переставал быть таковым до дней

ал-Махди. Храм огня в Истинийа, близ города мира (Багдада), принадлежал Пуран, дочери Хосроя<sup>49</sup>.

Храмы огней /имеются/ также в Индии и Китае.

/255/ Что касается греков, то у них было три храма, в которых не было огня, — мы уже рассказали о них.

Маги почитают огонь именно за свойства, которые (заключены) в нем, в том числе за то, что огонь — благородная, возвышенная субстанция, за то, что он не сжег ал-Халила Ибрахима — мир ему! — за то, что почитание его, по их мнению, спасет их от наказания огнем в будущей жизни. В общем, огонь для них — направление молитвы (*кибла*), средство (снискания благоволения божьего) и (божественное) указание. А Аллах лучше знает!

### Комментарий

<sup>1</sup> Подробнее об этой части сочинения см.: *Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах (*Китаб ал-милал ва-н-ниҳал*). Ч. 1. Ислам. Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука, ГРВЛ, 1984, 270 с.

<sup>2</sup> В оригинале обе части сочинения не имеют конкретного названия. Данное мной название второй части («Древние религии и верования») следует из ее содержания. Из этой части переведена на русский язык и издана глава о верованиях арабов до ислама (*Прозоров С.М.* «Верования арабов во времена *ал-джахилии*» аш-Шахрастани. Коммент., пер. с араб. // Письменные памятники Востока. М., № 2 (3), 2005. С. 26–46).

<sup>3</sup> По-арабски, соответственно, *халқ* и *ибда'а*. Ибн Сина и его последователи понимают под первым творение материальных сущих, а под вторым — создание сущих нематериальных (*примеч. пер.*).

<sup>4</sup> *Ал-Маджусийа* (арабизованная форма лат. *magus* или сир. *magūša*, мн. ч. *magūšē*, древнеперс. *magú*) — «магство», религия магов, т.е. зороастрийцев. В русскоязычной литературе маг (маги) — жрец, священнослужитель. Согласно сообщению Геродота, маги — название одного из шести племен мидян, осевших на северо-западе Иранского нагорья. Существует мнение, что из этого (жреческого?) племени происходили священнослужители не только у мидян, но и у персов (*Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи. Пер. И.М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. С. 61).

*Ал-Маджусийа* употребляется и как собирательное название магов-огнепоклонников (первоначально, очевидно, солнцепоклонников). В такой форме они упоминаются в Коране в ряду с иудеями, сабиями и христианами (см., например, Коран 22:17).

Арабские авторы под магами традиционно подразумевали зороастрийских священнослужителей, а шире — зороастрийцев в целом как огнепоклонников, хотя таковыми их стали называть, очевидно, только после уч-

реждения храмов огня. Легендарный царь персов Виштаспа (греч. Гистасп), первым принявший «новую веру» Заратуштры, назван магом (*маджусей, тамаджжаса*; см.: *Maçoudi. Les prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. T. I–IX. P., 1861–1877. T. II. С. 126* [далее *ал-Мас 'удй. Мур'удж*]). Вероятно, различие между «древними» магами и «новыми», зороастрийцами, сопротивление магов распространению зороастризма на западе Ирана со временем были забыты. Однако ал-Бируни (*Абу Райхан ал-Бируни. Избранные произведения. T. I–V. Ташкент: Фан, 1957–1973. T. I. Памятники минувших поколений. Пер. и примеч. М.А. Салье. С. 361*) еще выделял «древних магов» (солнцепоклонников?), которые при Заратуштре придерживались «чистого», «несмешанного» учения. Скорее всего, речь идет о первых учителях, современниках и ближайших соратниках Заратуштры.

Мусульманские авторы относили к магам (*ал-маджусейя*) как доисламские общины (например, зурванитов — ответвление зороастрийцев), так и общины эпохи ислама (в частности, бих-афридитов в начале правления Аббасидов).

Главным элементом учения магов считается признание ими двух «начал» — Света и Тьмы, борьбой между которыми предопределяется история человечества.

<sup>5</sup> Пророк Ибрахим (библ. Авраам) фигурирует в Коране как первый проповедник «истинной религии» — единобожия. Самое распространенное прозвище Ибрахима — ал-Халил («друг Аллаха»), отсюда — «халиловская миссия». В Коране упоминается также термин *миллат Ибрāхīm* («религия, вероисповедание Ибрахима»), который мусульманские экзегеты толкуют как начальное единобожие и ислам. Синонимом этого термина стало понятие *ал-милла ал-ханифийя* («ханифская религия», «ханифское единобожие»), связанное с тем, что в Коране Ибрахим неоднократно называется *ханифом* («исповедующим единобожие»). Еще в доисламской Аравии *ханифами* называли благочестивых аскетов, отвергавших поклонение племенным идолам и веривших в единого и единственного Бога. Согласно кораническому преданию, именно Ибрахим повредил несколько идолов в святилище, настойчиво пытаясь обратить своего отца и своих соплеменников в «истинную веру» — ханифское единобожие. В Коране «ханифское вероисповедание», «истинное единобожие» употребляется как синоним ислама — возроденной Мухаммадом «религии Ибрахима», а *ханиф* — как синоним *муслима* (мусульманин).

Понятие «ханифская религия» как «истинное единобожие» противопоставляется в Коране не только верованиям язычников-многобожников, но и монотеизму иудеев и христиан, исказивших якобы религию патриарха Ибрахима/Авраама. См.: *Пиотровский М. Б. Ибрахим; Ханиф // Ислам: Эн-*

циклопедический словарь. Ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, ГРВЛ, 1991 (далее ИЭС).

<sup>6</sup> *Мобад мобадан* / *tubad(-i) tubadān* (древнеперс. *магупат*, *магнат* — «господин магов», верховный жрец в храме огня) — глава зороастрийских священнослужителей. Как обозначение главы жреческого сословия этот термин возник в позднесасанидскую эпоху (VI–VII вв.) (см., например: *Бойс М.* Зороастрийцы, с. 81–82). Согласно ал-Мас‘уди (*Мурūdж*, т. II, с. 127), первым «верховным жрецом» (*мобад*) после Заратуштры был «ученый Ханас из Азербайджана», которого на эту должность назначил царь Виштаспа.

Примечательно, что в качестве пояснения этого термина аш-Шахрастанни приводит арабский термин *марджа‘* («авторитетный источник»), ставший впоследствии составной частью высшего титула главы ши‘итской общины *марджа‘ ат-тақлид* («авторитетный источник подражания»). В частности, это наивысшее звание ши‘итских *муджтахидов* носил иранский лидер *имам Р.Хомейни*. Высокий авторитет *марджа‘ ат-тақлида* связан с представлением, что носитель этого титула — наместник «скрытого *имам*», обладающий качествами «пречистых» ши‘итских *имамов* (в том числе непогрешимостью) и выражающих «божественную волю».

<sup>7</sup> В исламоведческой литературе не сложилось общепризнанного представления о сабиях. Отождествление упомянутых в Коране сабиев с *ханифами*, равно как и их противопоставление, нуждается в более обоснованной аргументации. В.Бартольд, сопоставив данные разных источников о сабиях, пришел к выводу, что это — остатки языческого синкретизма эллинской эпохи, уцелевшие до эпохи ислама (*Бартольд В.В.* Сочинения. Т. I–IX. М.: Наука, ГРВЛ, 1963–1977. Т. VI. С. 475).

Наиболее обоснованным представляется мнение, что под этим названием объединены две ветви сабиев. Одна из них — «южные» сабии, под которыми ранние мусульманские авторы подразумевали преимущественно мандеев, живших в низовьях Тигра и Евфрата (в Ираке). Общим для них был культ ветхозаветных пророков. Так, ал-Хасан ан-Наубахти (ум. в начале IV/X в.), историк древних религий и учений, сообщает, что сабии, по их утверждению, следуют религии Шиса (Сета), у них есть Писание, которое принес им Нух/Ной, и что ныне их осталось немного в Наджране и Васите (*Ахмад б. Йахйā б. ал-Муртада*. Китāб ал-Мунйа ва-л-амал фй шарх ал-милал ва-н-нихал. Тасхйх М.Дж. Машкūr. Байрūt: Дār ал-Фикр, 1399/1979, с. 68).

Ал-Бируни считал сабиев потомками оставшихся в вавилонском плену евреев. По его мнению, «вавилонские пленники», не пожелавшие вернуться в Сирию, — подлинные сабии. Возводя свое происхождение к Сифу и сохраняя разрозненные представления о ветхозаветной истории, они в то же время восприняли некоторые учения магов. Их религия — смесь иудейских

верований с зороастрийскими, подобно религии самаритян (*ал-Бируни*. Произведения, т. I, с. 361).

Другую ветвь представляли «северные» сабии — харранские язычники, которых до Аббасидов называли ханифами, идолопоклонниками, харранцами. У «северных» сабиев были сильны эллинские традиции, почитание эллинских «мудрецов» наряду с ветхозаветными пророками. Однако ни у «северных», ни у «южных» сабиев не было единого вероучения, основанного на «откровении» (*ал-Бируни*. Произведения, т. I, с. 361). По-видимому, за общим названием «сабии» стояли разнородные общины эллинско-иудейского происхождения, исповедовавшие синкретические взгляды.

Что касается «древних» сабиев, то предание связывает возникновение их учения (*мазхаб ас-җабийя*) с человеком по имени Будасаф («лжепророк» по определению мусульманских авторов), который появился в Индии во времена царя персов Тахмураса из легендарной династии Пишдадидов. Объявив себя пророком, посланным Богом, Будасаф со временем перебрался в Фарс. В этическом плане он проповедовал аскетизм, в ритуальном — обновил богослужение. Основой религии «древних» сабиев был астральный культ — поклонение духовным существам, олицетворенным в планетах — «небесных храмах» (*хайākил*, ед.ч. *хайкал*), в честь которых на земле воздвигались молельные дома-храмы (*буйūt*, ед.ч. *байт*). Основоположниками этой традиции, согласно преданию, были древние индийцы и китайцы (*ал-Мас‘ūdī*. Мурūdж, т. II, с. 111–112; т. IV, с. 44–45).

Аш-Шахрастани также выделяет поклонение «небесным храмам» — планетам и звездам — как основную черту учения «древних» сабиев. Одни из них поклонялись семи планетам (это, условно говоря, «западные» сабии — Набатейя, ар-Рум), другие — неподвижным звездам («восточные» сабии, они же суманиты, — Индия). Те «звездопоклонники», которые постепенно перешли от почитания далеких «небесных тел» к поклонению «неслышащим» и «невидающим» идолам на земле, стали идолопоклонниками (*‘абадат ал-аснām*). На этом основании аш-Шахрастани и противопоставляет языческой религии «древних» сабиев монотеизм ханифов.

<sup>8</sup> Интерпретация коранического выражения «Это — только человек, подобный вам, он ест то, что и вы едите, и пьет то, что и вы пьете...» (Коран 23:33/34–35).

<sup>9</sup> Имеются в виду два светила (Солнце и Луна) и пять планет (*ас-саййарат*): Меркурий (*‘Утāрид*), Венера (*аз-Зухара*), Марс (*ал-Муррīх*), Юпитер (*ал-Муштарī*) и Сатурн (*Зухал*).

<sup>10</sup> Ср. Коран 19:42/43, где Ибрахим/Авраам, обращаясь к своему отцу, вопрошает: «Отец мой, почему ты поклоняешься тому, что не слышит и не видит и не приносит тебе никакой пользы?» (перевод последней части этого высказывания мой. — С.П. У И.Крачковского: «... и не избавляет тебя ни от чего?»).



<sup>11</sup> См. предыдущее примечание.

<sup>12</sup> Речь идет о звезде: «И когда покрыла его ночь, он увидел звезду и сказал: «Это — Господь мой!»

<sup>13</sup> В этой *суре* («Пророки») говорится о том, как Ибрахим разбил на куски идолов, которым поклонялся его народ, но когда соплеменники спросили его: «Ты ли сделал это с нашими богами, о Ибрахим?» (Коран 21:62/63), он ответил: «Нет, он сделал это, главный из них этот, спросите же их, если они говорят» (Коран 21:63/64).

<sup>14</sup> Полный текст этого *айата* звучит так: «Они говорят: „Будьте иудеями или христианами — найдете прямой путь“. Скажи: „Нет, — общиной Ибрахима, *ханифа*, ведь он не был из многобожников“». Это же противопоставление содержится и в другом *айате*: «Ибрахим не был ни иудеем, ни христианином, а был он *ханифом*, предавшимся (Аллаху), и не был из многобожников» (Коран 3:67/50).

<sup>15</sup> Аш-Шахрастани говорит здесь о двух «основах», или «принципах» учения магов, не уточняя, кто и когда проповедовал идею двухчастной истории мира. Возможно, это деление обусловлено представлением о дуализме магов.

<sup>16</sup> Кайумарс (авест. Гайо маретан, пехлев. Гайомарт/Гайомард или ма-них. Гехмурд первочеловек) — мифологический пророк и основатель первой легендарной иранской династии Пишдадидов (см., например: *ал-Бируни*. Произведения, т. I, с. 109–110). Согласно Бундахишн (изложение на пехлеви утраченных космологических материалов Авесты; см.: *Widengren G.* Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. P. 5; подробнее об этом см. ниже, примеч. 25), Гайомард — шестое творение верховного божества Ормазда (авест. Ахура Мазда), который сражался с Ахриманом и от которого (путем прорастания его семени) произошла первая человеческая пара. См.: *Дрезден М.* Мифология древнего Ирана // Мифология древнего мира. Пер. с англ., предисл. И.М. Дьяконова. М.: Наука, ГРВЛ, 1977. С. 346; *Choksy J.K.* Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil. Austin, University of Texas Press, 1989. Index. P. 217.

<sup>17</sup> Легенда о происхождении первой человеческой пары от Кайумарса/Гайомарда, изложенная в сочинении аш-Шахрастани, несколько отличается от ее версий в других источниках. В разных версиях, однако, упоминается растение, непосредственно из которого возникли мужчина и женщина. Название этого растения (по-арабски *райбас*) традиционно переводится как ревеня. По одной из версий, из Кайумарса (во время его борьбы с Ахриманом) выпали на землю две капли семени, из которых выросли два куста ревеня. Из этих кустов ревеня родились мужчина и женщина — Машья и Машьяне (*Choksy J.K.* Purity, Index, p. 223), Мард и Мардане у магов-хорезмийцев, занявшие в сознании персов место библейских Адама и Евы (*ал-Бируни*. Произведения, т. I, с. 110).

Согласно авестийскому варианту этой версии, часть семени, которое обронил Кайумарс, поглотила земля; через сорок лет из земли выросли в виде ревеня Мартйа и Мартйанаг (Махлийа и Махлийанаг в поздних зороастрийских сочинениях) и приняли облик людей, но только через пятьдесят лет они произвели потомство (*Дрезден М.* Мифология, с. 346). В тексте аш-Шахрастани, как и у ал-Бируни (Произведения, т. I, с. 110), эта пара названа Меша и Мешане, что объясняется, вероятнее всего, перестановкой точек над буквами *шин* и *йа'*. При передаче этих имен я опирался на данные Бундахишна (см.: *Choksy J.K.* Purity, Index, p. 223).

<sup>18</sup> Зурван, или Зарван (от авест. *зрван* — «время») — верховное двуполое божество, прежде всего — Бог времени и судьбы, породивший своей первобытной сущностью братьев-близнецов — доброго бога Ормазда (Ахура Мазда) и злого духа Ахримана (Ангра Маинйу).

Религиозное учение зурванитов (зарванитов) зародилось во второй половине владычества Ахеменидов среди мидийских магов в результате контактов зороастрийцев с вавилонской культурой. При Сасанидах зурванитизм и зороастризм представляли два течения в официальной иранской религии: первое господствовало на юго-западе, а второе — на севере и востоке Ирана (*Дрезден М.* Мифология, с. 357; *Бойс М.* Зороастрийцы, с. 84, 85; *Widengren G.* Mani und der Manichäismus. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 1961, с. 28–29, 45; *он же.* Religionen, с. 149–151).

Парфяне, воспринявшие духовное наследие мидийцев как свое собственное, видели в Зурване не только абстрактное судьбоносное время, но и живое, действующее божество (*Widengren G.* Religionen, с. 219).

В сасанидское время зурванитизм представлял собой эклектическую религию, в которой Зурван — верховное четырехобразное божество, «образы» которого соответствовали четырем мировым периодам (по три тысячи лет) как четыре фазы развития самой его сущности. Ал-Бируни, описывая религию магов, говорит, что их 12 (тыс. лет, 3 тыс. × 4) соответствуют числу знаков зодиака и месяцев в году. Это учение зурванитов сложилось под влиянием представлений вавилонян о цикличности истории с периодически повторяющимися событиями внутри каждого цикла и отличалось от учения Заратуштры о «трех этапах» мирового года.

Четырехобразность Зурвана выражалась также в представлениях зурванитов о том, что наряду с ним существуют три его «элемента», или «эпитема», так что он выступает одновременно в четырех ипостасях: бог-небо, бог-космос, бог-время и бог-судьба. Небесный характер зурванитского божества проявлялся в четырех астральных культах: Солнца, Луны, 12 знаков зодиака и Времени. Вселенная, согласно этому учению, также состоит из четырех элементов: огонь, вода, земля и воздух.

Вместе с тем в позднем зурванитизме развилось дуалистическое представление древних магов о божестве, играющем эсхатологически судьбонос-

ную роль и скрывающем в себе недифференцированные противоположности — свет и тьму, добро и зло. Борьба между ними и их «смешение» стали центральным элементом учения зурванитов. Однако, соединив узами братства сыновей Зурвана — Ормазда и Ахримана, добро и зло, зурваниты коренным образом исказили идею Заратуштры.

Дуализм зурванитов проявился также в признании ими разницы между временем бесконечным (*зурвāн*) и ограниченным (*замāн*), определяемым четырьмя периодами по три тысячи лет. В мифологии Зурван олицетворяет бесконечное время, представляя собой скорее абстрактную силу, принцип, нежели живого бога. Вероятно, поэтому зурваниты не совершали культового жертвоприношения. Подробнее о Зурване и зурванитах см.: *Бойс М.* Зороастрийцы, с. 137–138, 144–149; *Дрезден М.* Мифология, с. 357–358; *Widengren G.* Religionen, p. 149–151 (мидийский и ахеменидский периоды), 214–222 (парфянский период), 283–295 (сасанидский период).

<sup>19</sup> Аш-Шахрастани прибегает здесь к кораническому образу темной силы, более известному и понятному мусульманам. Иблис-Шайтан — глава воинства злых духов, падший ангел, низвергнутый с небес, дьявол-искуситель, совращающий верующих с истинного пути. Согласно кораническому преданию, Иблис-Шайтан выпросил у Аллаха отсрочку наказания за послушание до Судного дня и поклялся вредить Аллаху на земле и совращать людей. Подробнее о нем см.: *Пиотровский М. Б.* Иблис // ИЭС.

<sup>20</sup> Замзама — букв.: «он бормотал». Это «бормотание» (аз-замзама) стало синонимом Авесты — Священного Писания магов-зороастрийцев. Согласно ал-Мас‘уди (Мурūdж, т. II, с. 124, 126), Заратуштра, пророк магов, принес Писание, известное у магов как Баста (Авеста), а у простонародья (*‘авāмм ан-нāс*) — аз-Замзама. Последнее название связано, очевидно, с тем, что язык Авесты был непонятен массе иранцев, которые воспринимали его как тарабарский язык, как «бормотание». Отсюда магов-зороастрийцев стали называть *замāзима* (ед.ч. *замзамī*, — «авестийцы»), а произнесение («бормотание») ими Авесты обозначали глаголом *замзама*.

Ал-Бируни (Произведения, т. I, с. 230) приводит легенду о том, что первым повелел «совершать *замзама*» (правильнее: произносить Авесту) ангел Срош (ночной сторож, самый сильный из ангелов против джиннов и колдунов, — подробнее о нем см. ниже, примеч. 34). Далее автор поясняет, что персы молятся и прославляют Бога во время приема пищи, поэтому они не могут произносить слова молитвы внятно, а «говорят под нос», бормочут, и подают знаки.

В данном контексте аш-Шахрастани глагол *замзама* можно было бы перевести как «он (Зурван) молился» (прося сына). Однако далее речь идет о «знании», от которого возник Хурмуз (новоперс. форма от Ахура Мазда, пехл. Ормазд). Это «знание» может быть истолковано как «божественное знание», нашедшее впоследствии свое отражение в Авесте. И, видимо, не-

случайно автор употребил здесь глагол «замзама», который следует понимать как он «бормотал», «произносил» (слова «божественного знания»).

Зурванитский миф о происхождении и рождении Ормазда и Ахримана гласит: когда не существовало ничего — ни неба, ни земли, — был только один Зурван, который на протяжении тысячи лет совершал жертвоприношения, моля у Судьбы (!) даровать ему сына по имени Ормазд, который сотворит небо и землю. Меж тем он стал размышлять: «Есть ли какая-нибудь польза в этих жертвоприношениях, которые я совершаю? Будет ли у меня сын Ормазд, или я стараюсь понапрасну?» И пока он так размышлял, Ормазд и Ахриман зародились в материнском чреве (женская половина двуполого Зурвана, — см.: *Дрезден М.* Мифология, с. 357–358).

<sup>21</sup> Абӯ Ҳамид аз-Заузани — Аҳмад б. Муҳаммад Абӯ Ҳамид аз-Заузани ан-Найсабӯрӣ, известный как Ибн аш-Шарқӣ (ум. в 325/936 г.) — авторитетный *мухаддис*, ученик Муслима б. ал-Ҳадждажа ан-Найсабӯрӣ (ум. в 261/875 г.), автора одного из признанных суннитами сборников *хадисов ас-Саҳиҳ* (*Ибн ал-‘Имād ал-Ҳанбалӣ. Шазарāt аз-захаб фӣ аҳбар ман захаба.* Т. I–VIII. Байрӯт, [б.г.]. Т. I. С. 306; *Sezgin F. Geschichte des Arabischen Schrifttums.* Bd I–XII. Leiden–Frankfurt, 1967–2000. Т. I. P. 174 [далее: GAS], где ошибочно указана другая дата смерти Абу Хамида — 315/927 г. Помимо Муслима б. ал-Хадждажа, Абу Хамид слушал, записывал и передавал *хадисы* со слов Мухаммада б. Идриса Абу Хатима ар-Рази, Мухаммада б. Исхака б. Хузаймы Абу Бакра ан-Найсабури и других *мухаддисов* и *факихов*. Он жил в Нишапуре (*‘Abd al-Karim Ibn Muhammad al-Sam‘ani. The Kitāb al-Ansab.* Ed. D.S. Margoliouth. Leyden–London, 1912. P. 281a [далее: *ас-Сам‘ани*. Ал-Ансāб]) и в Багдаде (*Абӯ Бакр Аҳмад ал-Бағдādӣ. Та’риҳ Бағдād ау Мадīнат ас-салām.* Т. I–XIV. Ал-МиҶр: 1349/1931. Т. IV. С. 425–427), однако родом был из Заузана (или Зузана) — главного города (*қасаба*) одного из округов, или волостей (*рустāқ*) с одноименным названием, расположенного между Гератом (ал-Харāt) и Нишапуром. Город был известен как «Малая Басра», благодаря тому, что из него вышло много образованных людей и ученых (*ахл ал-‘илм*) (*Yacut’s Geographisches Wörterbuch.* Bd I–VI. Hrsg. von F. Wüstenfeld. Lpz.: 1866–1873. Bd II. P. 958 [далее: *Йāқūt. Му‘джам*]). Объясняя название этого города, Йакут приводит (со ссылкой на ал-Байхаки) рассказ о том, как во время переноса священного огня из Азербайджана в Сиджистан маги-зороастрийцы на месте будущего Заузана соорудили храм огня. Вероятно, в первые века ислама в Заузане еще существовала община магов-зороастрийцев (во всяком случае, предводитель реформаторского движения в середине II/VIII в. в Нишапуре за восстановление учения Заратуштры в чистом виде Бих-Африд был родом из Заузана), и Абу Хамид аз-Заузани, на которого ссылается аш-Шахрастани, был знаком с их преданиями, но противопоставил им исламскую версию

проникновения Иблиса в мир Света (=владение Аллаха) и его дальнейшей судьбы.

<sup>22</sup> *Ал-Масхуйя* (от араб. *масх* — «превращение») — одно из названий «сторонников переселения душ» (*асхāб ат-танасух*). Ал-Багдади (*‘Абд ал-Қахир б. Тāхир ал-Бағдādī*. Ал-Фарқ байна-л-фирақ. Ал-Қахира, 1964. С. 354) называет масхитами одну из четырех общин магов (три другие зурваниты, хуррамдиниты и бих-афридиты). Аш-Шахрастани, описывая учения «крайних» ши‘итов, отмечал, что все они проповедовали учение о переселении душ и воплощении и что сторонники переселения душ и воплощения были в каждой общине: среди магов-маздакитов, индусов-брахманов, сабиев, философов. При этом он выделил четыре ступени переселения душ: *ан-насх* («изменение»), *ал-масх* («превращение»), *ал-фасх* («расторжение») и *ар-расх* («укоренение») (*аш-Шахрастани*. Книга о религиях, т. I, с. 154). Переселение душ людей в животных признавали и му‘тазилиты. Так, басрийский теолог-му‘тазилит ‘Аббад б. Сулайман Абу Сахл ад-Дамри (ум. около 250/864 г.) утверждал: «Те, кого Аллах превратил (*масаха*) в обезьян и свиней, были после этого превращения (*ал-масх*) людьми неверующими» (*Абū Мансур ал-Бағдādī*. Ал-Милал ва-н-нихал. Тақдīх А. Нāдир. Байрūt: Дār ал-Маширīқ, 1970. С. 114).

<sup>23</sup> *Хуррамдиниты* — общее название сторонников различных религиозно-политических движений в восточных провинциях Халифата (II/VII—III/VIII вв.), соединивших в своих учениях верования ранних маздакитов (дуализм Света и Тьмы, социальное равенство) с идеями «крайних» ши‘итов, прежде всего кайсанитов (воплощение божества, переселение душ). К хуррамдинитам относят, в частности, абу-муслимитов, обожеествлявших Абу Муслима (уб. в 137/755 г.), и хуррамитов-бабекитов, восставших в горах Азербайджана (201/816–233/848 гг.) и известных как *ал-мухаммира* («носящие красную одежду», «одетые в красное»). См., например: *Ал-Хасан ибн Мўсā ан-Наубахтī*. Шиитские секты (*Фирақ аш-ши‘а*). Пер. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука, ГРВЛ, 1973. С. 138, 146, 147; *ал-Бағдādī*. Ал-Фарқ, с. 266–269. Ал-Багдади называет хуррамдинитов (= *ал-мухаммира*) «хуррамитами времен ислама», идейными преемниками маздакитов, одним из четырех подразделений магов.

Аш-Шахрастани упоминает хуррамдинитов в данном контексте именно в связи с признанием ими двух «начал» — Света и Тьмы, отмечая, однако, и их «склонность к переселению душ и воплощению».

<sup>24</sup> Ибахиты (*ал-ибāхийя*, или *асхāб ал-ибāхāt* — «сторонники дозволенностей») — общее название «неисламских», по мнению мусульманских доксографов, общин, проповедовавших дозволенность того, что запрещено религиозным законом. Ал-Багдади (ал-Фарқ, с. 266) называет ибахитами хуррамдинитов, подчеркивая при этом, что их идейные предшественники, доисламские хуррамиты-маздакиты, проповедовали общность имущества и жен.

Зиндики (*зиндиқ*, мн.ч. *занāдиқа*) — общее название последователей немонотеистических религий, в первую очередь «дуалистов» — манихеев, маздакитов, хуррамитов. В мусульманской полемической литературе этот термин употребляется и в более широком смысле — «не верующий в Аллаха». Широкое употребление термина *зиндиқ* в исламе объясняется его скорее политическим, чем религиозным характером, хотя формально зиндиков обвиняли в религиозном «заблуждении». Ханбалиты, активно претендовавшие на роль «ревнителей правоверия», подразделяли зиндиков на пять категорий. Они причисляли к ним не только манихеев и маздакитов, обвиняя их в «дуализме», но и ши'итов (за признание ими божественной эманации), суфиев (за их учение о «единении» с Богом), му'тазилитов (за отрицание ими Творца). Всех их, как правило, обвиняли и в стремлении освободиться от предписаний ислама. См.: *Прозоров С.М.* Зиндик // ИЭС.

Карматы (*ал-қарāmита, ал-қарматийа*) — последователи одной из двух основных ветвей ранних исма'илитов-«семеричников», участники крупного религиозно-политического движения, потрясшего в конце III/IX — начале IV/X в. Аббасидский халифат. Одновременно с вооруженной борьбой в Нижнем Ираке карматы развернули активную пропаганду в Фарсе, Индии, Сирии, Омане. Им удалось создать независимую земледельческо-ремесленную общину в ал-Бахрайне. В 930 г. они ворвались в Мекку, разграбили ал-Ка'бу, выломали «черный камень» и, разбив его на две части, увезли в ал-Бахрайн. Лишь два десятилетия спустя они согласились за выкуп вернуть священную для мусульман реликвию.

Будучи идейными преемниками «семеричников», карматы наследовали и развили эзотерическое, «внутреннее» (*ал-бāтин*) учение исма'илитов. Они разработали и установили степени посвящения в тайны этого учения, ввели строгую и тщательно разработанную систему обучения — *ат-та'лим* (отсюда их другое название — *ат-та'лимийа*). Пренебрежение внешними обрядами и ритуальными запретами у карматов носило еще более открытый характер, чем у фатимидских исма'илитов.

Подробнее о карматах см.: *Прозоров С.М.* Ал-Карамита // ИЭС.

<sup>25</sup> Зороастризм — одна из древнейших пророческих религий, предшествовавшая возникновению буддизма, разновидность маздеизма — веры в единого верховного бога Мазду (*Грантовский Э.А.* Послесловие // *Бойс М.* Зороастрийцы, с. 280–281). Основатель-эпоним новой религии — Зардушт (Заратуштра, греч. Зороастр). Точное время и место его деятельности неизвестны. Самые ранние и достоверные сведения о нем содержатся в его Гатах (песнопения, гимны), сочиненных в древней поэтической форме и записанных только при Сасанидах на среднеперсидском языке (пехлеви, — *Бойс М.* Зороастрийцы, с. 25–26). В них он называет себя священнослужителем, певцом гимнов и сакральных стихов (*Widengren G.* Religionen, p. 60–61). Согласно наиболее распространенной точке зрения, Заратуштра вы-

ступил на рубеже II–I тыс. до н.э. (см., наприм.: *Лившиц В.А.* Предисловие // *Авеста. Избранные гимны.* Душанбе: Адиб, 1990. С. 3). Другие относят его время к 1000–600 гг. до н.э. или наоборот — к более ранним временам (см., наприм.: *Бойс М.* Зороастрийцы, с. 26). Считается, что он выступил на востоке территории, населенной иранскими племенами (возможно в Хорезме, Бактрии, Согде). Согласно ал-Бируни, опиравшемуся на более позднюю ирано-сасанидскую традицию, Заратуштра происходил из знатной родовитой семьи, новое учение зародилось в Азербайджане, нашло сторонников в Балхе и оттуда распространилось на большую территорию (*Произведения, т. I, с. 205–206*).

Не признанный своими соплеменниками (он принадлежал к роду Спитама), Заратуштра был вынужден покинуть родину и нашел прибежище среди кочевников-скотоводов у племенного вождя-священнослужителя Кави Виштаспы (где-то у Аральского моря, — *Widengren G. Religionen*, р. 63). Согласно одной из зороастрийских (ирано-сасанидской) традиций, Кави (Кай) Виштаспа (греч. Гистасп, пехлевийская форма передачи имени Гуштасп), причисленный к династии «великанов Кайанидов», был первым царем, кто принял новую веру Заратуштры. Его борьба с соседними правителями привела к принятию учения Заратуштры не только в его стране, но и далеко за ее пределами. В.Бартольд (*Сочинения, т. I, с. 224, примеч. 5*) отмечал, что жителей одного из нынешних селений исторической Осрушаны, Вагат, считают потомками царя Гуштаспа.

Согласно этой же традиции, Заратуштра погиб в возрасте 77 лет от удара кинжалом в спину, который нанес ему (во время молитвы) жрец-противник новой веры (см., наприм.: *Бойс М.* Зороастрийцы, с. 46; *Лившиц В.А.* Предисловие // *Авеста, с. 4*).

Первоначально последователи учения Заратуштры не имели культовых сооружений, а молились под открытым небом — у домашних очагов, на вершинах холмов и гор, на берегах рек и водоемов (*Лившиц В.А.* Предисловие // *Авеста, с. 4*). Постепенно, однако, богослужение стало проходить в культовых храмах. В противовес храмам идолов, в которых находились изваяния богов, в частности, богини Афродиты, зороастрийцы начали устраивать в храмах специальные святилища (*Бойс М.* Зороастрийцы, с. 78; *Дрезден М.* Мифология, с. 338–339). Вероятно, при Артаксерксе III (359–338 гг. до н.э.) было разрешено устраивать храмовые огни. К концу правления Ахеменидов храмовые огни занимали уже законное место в зороастрийском богослужении, и, вероятно, тогда же, после основания храмовых культовых огней, зороастрийцев стали называть огнепоклонниками (*Бойс М.* Зороастрийцы, с. 79).

Парфянские цари провозгласили зороастризм официальной религией могущественной империи, что вызвало строительство грандиозных храмов и рост духовенства. При Сасанидах статуи богов в культовых храмах стали

заменять священными огнями (*Бойс М. Зороастрийцы*, с. 130). По приказу Шапура I (249–272) верховный жрец зороастрийцев Картир по всему Ирану основывал храмы огней. Как сообщает ал-Бируни, пропаганда зороастризма сопровождалась воздвижением храмов огней от Китая до ар-Рума. Многим храмам был пожалован статус государственных святилищ (*Луконин В.Г. Картир и Мани // Вестник древней истории. №3, 1966. С. 75*). Древнейшие сохранившиеся руины храма огня парфянского периода — храм на горе Кухи Ходжа в Систане (*Бойс М. Зороастрийцы*, с. 106).

Как посланник верховного бога Ахура Мазды и провозвестник божественной Истины, Заратуштра выступил против древнеарийской религии не только в плане отвержения кровавых жертвоприношений, но и против старых именных богов. Индоарийский пантеон был заменен «духовными сущностями» — так называемыми Амэша Спэнта («Бессмертные святые», — об этом см. ниже, примеч. 32), порожденными всемогущим богом Ахура Маздой. Учение о семи богах (Ахура Мазда и шесть его эманаций — «Бессмертные Святые») стало главным новшеством Заратуштры, хотя в основе его лежали старые представления индоиранцев о происхождении мира — о семи «приемах», «этапах» творения. Возможно, это один из ранних примеров сакральности числа семь: представление индоиранцев о «семи харшвах» (областях в виде кругов) мира. У зороастрийцев боги создали мир в семь приемов (ср. семь дней творения у иудеев и христиан), что нашло отражение в ежегодном праздновании семи больших праздников (*Бойс М. Зороастрийцы*, с. 30, 44–45).

Характерной чертой учения Заратуштры стал резкий этический дуализм Добра и Зла, Истины и Лжи. Зороастрийский Ахура Мазда несет в себе противостояние Добра и Зла, Света и Тьмы. Эти «близнецы» создали вселенную, поделив между собой ответственность соответственно за жизнь и смерть, веру и неверие.

Дуализм зороастрийского учения выражается также в противопоставлении духа и материи, духовного (пехл. *мена, меног*) и телесного (пехл. *гети, гетиг*), при том, что приоритет отдан первому.

Наконец, в учении Заратуштры огромную роль играли эсхатологические и апокалипсические темы, изложенные устами пророка как божественное откровение. Заключительный этап земного бытия должен завершиться великим испытанием (ордалией — огнем и расплавленным металлом), когда окончательно решится судьба праведников и грешников. Соблюдение этических предписаний, праведность поступков и социальная активность людей содействуют победе Добра над Злом, торжеству справедливости.

Важное место в зороастризме занимали мессианские идеи — ожидание трех Спасителей, связанное с представлением о мировой истории. Согласно учению, возводимому к Заратуштре, история мира представляет собой



«ограниченное время», огромный «мировой год», разделенный на три периода, или эры, каждая по тысяче (три, четыре тысячи) лет. Это:

1. Эра «творения» — акт верховного бога Ахура Мазды: сотворение Духа и последующая его материализация.

2. Эра «смешения»: нападение Злого Духа на сотворенное Ахура Маздой Добро, «смешение» Добра и Зла, порча всего сотворенного. Эта эра завершится «чудотворством» — победой Добра, справедливости, порядка.

3. Эра «разделения»: уничтожение Зла, отделение, или «освобождение» Добра/Света от Зла/Тьмы, наступление вечного мира и спокойствия.

В этом учении воплотилась идея Заратуштры о конечности мировой истории, в которой все события происходят в хронологическом порядке (*Бойс М. Зороастрийцы*, с. 36, 84, 92).

Для зороастрийской общины Заратуштра на все времена — первый священник, первый учитель и Спаситель, кому обязан весь Космос (*Widengren G. Religionen*, р. 98–99). Подробнее о Заратуштре и его учении см.: *Жāле Амӯзгār ва Ахмад Тафаззули*. Устӯра-йе зиндагӣ-йе Зардушт. Техрāн: Чашма, 1372/1993.

До сих пор зороастризм исповедуют «парсы» — потомки зороастрийцев, бежавших в Индию от преследований мусульман.

Помимо священной книги зороастрийцев, Авесты, наиболее ранними и авторитетными источниками по этой религии являются богословские сочинения, составленные в IX в. на пехлеви, — Бундахишн («Мироздание») и Денкард («Деяния веры»). Зороастрийская история мира — от сотворения до «разделения» («освобождения») — изложена в Бундахишне — космологическом компендиуме, восходящем к утраченным материалам Авесты (подробнее см. *Choksy J.K. Purity. Index*, в том числе о сюжетах и персонажах, которые упоминает аш-Шахрастани). Денкард представляет собой энциклопедию религиозных знаний, сборник зороастрийских текстов (см., например: *Dresden M. Dēnkart. A Pahlavi Text*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966).

<sup>26</sup> Асмавандагар (прав. Аснавандагар) — «Гора Аснаванд». Такое прочтение предложили издатели персидского перевода раздела о Заратуштре, ссылаясь на Денкард (*Амӯзгār, Тафаззули*. Зардушт, с. 190). В арабском тексте это название искажено.

<sup>27</sup> Зенд Авеста — собственно Священное Писание зороастрийцев (Абастак, Авеста) и комментированный перевод (Занд, Зенд) его на среднеперсидский язык (пехлеви, — см., наприм.: Авеста. Предисловие, 5). Авеста — это сборник канонических священных текстов, возводимых к Заратуштре. Нынешняя Авеста содержит меньшую часть (четверть или две пятых) первоначального собрания, записанную впервые при Сасанидах на среднеперсидском языке. Согласно преданию, рукопись Авесты, хранившаяся в сокровищнице персидского царя Дария, состояла из 30 частей (*наск* — сохра-

нилось 12), записанных золотом на 12 тыс. воловьих шкур. Александр Великий разрушил и сжег царский дворец, в результате чего погибло около трех пятых объема рукописи (*ал-Бируни*. Произведения, т. I, с. 207).

Фиксация сохранившихся авестийских текстов началась при Сасанидах, когда неизвестный зороастрийский жрец «изобрел» авестийский алфавит: к 20 буквам пехлевийского письма он добавил 26 букв — модификаций пехлевийских знаков, приспособленных для точной передачи гласных и согласных. На царском Совете Ануширвана (после 531 г.) был оглашен 21 раздел (*наск*) т.н. Большой сасанидской Авесты в соответствии с 21 словом самой священной молитвы зороастрийцев «Ахунвар» (*Бойс М.* Зороастрийцы, с. 163–164).

В состав Авесты входят:

1. Йасна (букв.: «богослужение») — собрание ритуальных текстов зороастрийского богослужения. Центральную часть этих текстов составляют 17 Гат (гимны, песнопения) — стихотворные проповеди и размышления самого Заратуштры.

2. Йашт(ы) («жертвоприношения») — священные гимны, посвященные отдельным божествам.

3. Видевдат, Вендидад («Закон против демонов») — книга религиозных и ритуальных установлений с элементами мифологии, изложенных в форме вопросов Заратуштры и ответов Ахура Мазды.

Подробнее об этом см.: *Лувинц М.* Предисловие // Авеста; *Дрезден В.А.* Мифология, с. 338; *Widengren G.* Religionen, p. 4–5.

Согласно ал-Мас'уди (Мур'удж, т. II, с. 124–126), язык Авесты состоял из 60 букв — ни в одном языке не было больше букв, чем в авестийском. К своей первой книге (Беста) Заратуштра сделал комментарий, который маги называли Зенд; к нему он сделал еще один комментарий, назвав его Пазенд.

<sup>28</sup> В самом начале аббасидского правления в Хорасане среди магов-зороастрийцев началось реформаторское движение, во главе которого стоял маг Бих-Африд, или Бих-Аферид, родом из Заузана. Согласно ал-Бируни (Произведения, т. I, с. 216–217), он выступал против религиозных предписаний современных ему магов (парсов), но верил Заратуштре и приписывал себе то, что тот принес как пророк. Множество людей в Хорасане последовало его учению. Своим приверженцам Бих-Африд запрещал произносить Авесту (аз-Замзама) во время еды, из-за чего они враждовали с магами-зороастрийцами. Он предписал им также совершать ежедневно семь (или пять, согласно Ибн ан-Надиму) молитв, становясь на одно колено и обращаясь лицом к солнцу, где бы оно ни находилось.

Ал-Бируни приводит интересный рассказ о начале «пророчества» Бих-Африда (характерно, что Ибн ан-Надим употребляет для этого термин *такаххана* — «он прорицал», «пророчествовал»). В течение семи лет он скры-

вался в Китае, откуда привез зеленую диковинную рубаху — такую тонкую и мягкую, что ее можно было уместить в кулаке. Ночью он забрался в зороастрийскую гробницу (высокое открытое сооружение, где хранились кости покойников), а утром какой-то пахарь увидел его спускающимся сверху. Бих-Африд рассказал ему, будто все эти годы он провел на небе, где ему показали рай и адский огонь. Аллах сообщил ему откровение, облачил в эту рубаху и только что спустил его на землю, что и видел пахарь. Об этом он стал рассказывать людям, и так Бих-Африда признали пророком.

Согласно Ибн ан-Надиму (*Абу-л-Фарадж Ибн ан-Надīm ал-Бағдādī. Китāб ал-Фихрист. Техрāн, 1971. С. 407–408*), который приводит рассказ о Бих-Африде со ссылкой на книгу «ад-Даула ал-‘Аббасийа» Ибрахима б. ал-‘Аббаса ас-Сули (ум. в 243/857–858 г.), община бих-афридитов в Хорасане придерживалась его учения до сих пор.

Помимо упомянутых ал-Бируни и Ибн ан-Надима см. также: *ал-Бағдādī. Ал-Фарқ, с. 354–355; Бартольд В.В. Сочинения, т. I, с. 252.*

<sup>29</sup> Ошедар (ср.-перс.) — первый «Спаситель», отсюда *ошедариг* — «спасительный»; вероятно, в искаженной форме последнее слово употреблено в арабском тексте. Антипод «Спасителя» — Петйара (ср.-перс. Петйараг), «Противник», прозвище Злого Духа Ахримана (авест. Ангра Маинйу), непримиримого врага «Спасителя». Как и верховный бог зороастрийцев Ахура Мазда, Ахриман — безначален, первичен, но зловредный и несведущий; это — дух небытия/смерти и лжи, противоположность духу добра и праведности (см., например: *Бойс М. Зороастрийцы, с. 29*).

Генеалогия и противостояние двух мифологических персонажей зороастрийской космологии — Ошедара «Спасителя» и Петйары «Противника» описаны в Бундахишн (*Choksy M. Purity, Index, соответственно с. 225 и 226*) и в Шахнаме Фирдоуси (см.: *Wolff F. Glossar zu Firdousis Schahname. Berlin, 1935*).

<sup>30</sup> Весь последующий рассказ (до конца этого раздела) об учении Заратуштры отсутствует в издании У. Кьюретона и включен в данный текст по изданию Мухаммада Бадрана (Каир, 1370/1950). Сам рассказ приводится со ссылкой на ал-Джайхани. Речь идет, вероятно, о *вазире* Саманидов в Бухаре — Абу ‘Абд Аллахе Мухаммаде б. Ахмаде б. Насре ал-Джайхани, который во время малолетства саманидского *амīра* Насра II б. Ахмада (правил с 301/914 по 331/943 гг.) был фактическим правителем государства. Человек разносторонних интересов, ал-Джайхани был автором многих трудов по разным отраслям науки (география, астрономия, философия). С его именем связано одно из самых известных географических сочинений — *Китāб ал-масāлик ва-л-мамāлик* («Книга путей и государств»). Некоторые авторы, правда, считали это переработкой географического труда Ибн Хордадбе-

ха — учителя ал-Джайхани, однако это обвинение скорее всего было незаслуженным.

«Книга путей и государств» — объемистый (семитомный, по свидетельству арабского географа ал-Мукаддаси) труд, содержащий самые разнообразные сведения о странах и населявших их народах (в частности, в нем было «описание идолов Индии и чудес Синда»). Труд ал-Джайхани был очень рано утрачен и сохранился лишь в виде отдельных выдержек в сочинениях арабских ученых последующих поколений. К числу таковых следует, вероятно, отнести и рассказ о «началах» учения Заратуштры. Этот рассказ переведен на французский язык (см.: *de Menasce J.P. Le témoignage de Jayhani sur le Mazdeisme // Donum Notalicum H.S.Nyberg Oblatium. Uppsala, 1954. P. 50–59*) и частично — на персидский (см.: *Амӯзгӯр, Тафаззули. Зардушт*).

Примечательно, что Мухаммад б. Ахмад ал-Джайхани назван в числе трех манихеев-зиндиков, которые «прославились в последнее время» (*Ибн ан-Надйм. Ал-Фихрист, с. 404*). Двое других — известные доксографы Абу 'Иса ал-Варрак (ум. в Багдаде после 250/864 г.) и Абу-л-'Аббас ан-Наши' ал-Акбар (ум. в 293/906 г.). Их объединял интерес к истории древних религий и учений (зороастризм, манихейство, «дуализм» и т.д.), что, очевидно, и дало основание Ибн ан-Надиму выделить эту «троицу».

Подробнее об ал-Джайхани см.: *Ибн ан-Надйм. Ал-Фихрист, с. 153; Ййақут. Му'джам, т. II, с. 181; Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. I–VI. М.–Л.: Наука, ГРВЛ, 1955–1960. Т. IV. С. 219–224; Pellat Ch. Al-Djayhānī // Encyclopedia of Islam. 2<sup>nd</sup> edition. Leiden: Brill, 1960–2005. Suppl., Livr. 5–6 (1982). P. 264–266.*

<sup>31</sup> Маздаяснан (Мазда — собственное имя бога зороастрийцев, *йасна* — «богослужение», «поклонение») — маздаяснийцы, «почитающие (Ахура) Мазду». Более поздняя форма этого имени на пехлеви — Ормазд. Следуя за ал-Джайхани, аш-Шахрастани употребляет именно эту форму имени зороастрийского верховного божества, хотя в ходе изложения называются и другие имена — Хурмуз (новоперсид. форма этого имени) и Йяздан (абстрактно-собирательное Бог). Ормазд и Йяздан фигурируют в Бундахишне (см.: *Choksy J.K. Purity. Index, соответственно с. 224–225 и 234–235*) и в Шахнаме Фирдоуси (см.: *Wolff F. Glossar*).

«Вера маздаяснийская» упоминается в надписях (в Истахре) верховного жреца (*магунат*) зороастрийцев Картира — духовного главы сасанидского Ирана во времена Шапура I (правил в 249–272 гг.) и его преемников (см., например: *Луконин В.Г. Картир, с. 75*).

В арабском тексте в трех местах вместо «маздаяснан» ошибочно оставлено «марсайан» (?). Название «маздаяснан» восстановлено по персидскому переводу (см.: *Амӯзгӯр, Тафаззули. Зардушт, с. 191 и примеч. 4*).

<sup>32</sup> Шесть ангелов-посредников, которых Заратуштра видел во время своих встреч-бесед с Ормаздом, это — так называемые *амашаспенды*, или *амешаспенды* (авест. Амэша Спэнта), «Бессмертные святые», эманации Ахура Мазды, которые он сотворил первыми при помощи Святого Духа. Вместе с Ахура Маздой они составили «семерку единосущных» — семь верховных божеств зороастрийского пантеона. С именами амешаспендов в зороастризме связаны соответственно шесть сотворенных субстанций (скот, огонь, земля, небо, вода и растение) и названия месяцев современного иранского календаря. Бахман (авест. Воху Мана, см.: *Choksy L.K. Purity, Index*, p. 231–232) — покровитель скота и 11-й месяц; Ордибехешт (авест. Аша Вахишта, ср.-перс. Ардвахишт, — *Choksy J.K. Purity, Index*, p. 209) — покровитель огня и 2-й месяц; Исфандармуз (авест. Спэнта Армайти, ср.-перс. Спандармад, — *Choksy J.K. Purity, Index*, p. 228) — покровитель земли и 12-й месяц; Шахривар (авест. Хшатра Ваирйа, — *Choksy J.K. Purity, Index*, p. 229) — покровитель неба (он же — ангел-хранитель металлов, в первую очередь семи драгоценных, — *ал-Буруни*. Произведения, т. I, с. 233) и 6-й месяц; Хордад (авест. Хаурватат/Харватат, — *Choksy J.K. Purity, Index*, p. 219) — покровитель воды и 3-й месяц; Мурдад (авест. Амэрэрат, ср.-перс. Амурдад, — *Choksy J.K. Purity, Index*, p. 208–209) — покровитель растений и 5-й месяц (см.: *Бойс М.* Зороастрийцы, с. 30, 91; *Дрезден М.* Мифология, с. 339).

<sup>33</sup> *Аз-Зуфр ва-л-му'афид* (букв.: «Коготь и помощник») — идентифицировать не удалось. Судя по контексту, это — арабское название какого-то космического тела (звезды, созвездия и т.п.).

<sup>34</sup> «Ангел Срош» (в араб. тексте вместо *шин/ш* стоит *син/с*; имя «Срош» восстановлено по персидскому переводу, — см.: *Амўзгār, Тафаззули*. Зардушт, с. 132, 192) — имеется в виду, очевидно, авестийское божество Сраош, или Сраоша, божество послушания, внимания и порядка. Заратуштра называл его «величайшим из всех», потому что он ведал молитвами, посредством которых люди обращаются к Богу и борются с силами зла (Авеста. Словарь). Из сонма ангелов (аш-Шахрастани говорит о 70 «почитаемых ангелах», которым Бог поручил охранять свое духовное творение — нечто вроде прообраза человека) Срош выделен не только как первый, сотворенный из уха Ормазда (поэтому, очевидно, именно он признан «божеством внимания и послушания»), но и как хранитель части семени Кайумарса. «Ангелами» (*мал'ик*) аш-Шахрастани называет и шестерых *амешаспендов* — духовных сущностей, эманаций Ахура Мазды, вошедших в зороастрийский пантеон (об этом см. выше, примеч. 32).

<sup>35</sup> В арабском тексте после слова «Джам» следует выражение, которое можно перевести как «пятидесяти большим звездам» (?). Издатели персидского перевода (см.: *Амўзгār, Тафаззули*. Зардушт, с. 193 и примеч. 1) вместо этой фразы поставили имя легендарного царя Джамшида (Джам — имя

собственное, *шид* — царский титул), который упоминается в Авесте под именем Йима (*Choksy J.K. Purity, Index, p. 219*). Это — внук Хушанга (араб. Ушандж, — так и у аш-Шахрастани) по прозвищу Пишдадид, основателя-эпонима первой легендарной династии иранцев Писдадидов (см., например: *Бартольд В.В. Сочинения, т. VII, с. 278*).

*Ад-Даххāk* (Аз Дахаг, Ажи Дахака в Бундахишне; чудовищный колдун Байварасп, Зохаг-дракон) — арабизованная форма имени мифологического существа, получеловека-полудемона, упоминаемого в древнеиранских легендах. Персы приписывали ему основание Вавилона. По преданию, он незаконно овладел властью и нарушил установленный иранской династией порядок. Легендарному Афридуно (более поздняя форма Фаридун), внуку Джамшида, удалось одолеть злодея: узурпатор был низложен и заключен в пещеру вулкана Дамаванд (в горах Думбаванд между Реем и Табаристаном). Власть вернулась к законному государю, и в честь этой победы был установлен иранский праздник Михраджан. Легенда о происхождении ад-Даххака, его борьбе с Афридуном и его пленении изложена в Бундахишне (см.: *Choksy J.K. Purity, Index, p. 211–212*) и в арабских источниках (см., например: *ал-Мас ѳдѳи*. Мурѳдж, т. II, с. 113–114; *ал-Бируни*. Произведения, т. I, с. 223, 235). См. также: *Бартольд В.В. Сочинения, т. VII, с. 132, 193, 445*.

<sup>36</sup> Упомянутый выше Афридун — герой древнеиранского эпоса, персидское имя легендарного царя Немрода (современника Авраама), одного из четырех царей (Немрод/Немврод, Соломон, Навуходоносор и Александр Македонский), владевших, согласно мусульманской легенде, всем миром. По преданию, резиденция Афридуна находилась в Вавилоне, он был первым царем, поделившим землю между тремя своими сыновьями. См.: *Choksy J.K. Purity, Index, p. 215; Heller B. Namrѳd // EI. Vol. III. P. 910–911*.

Вторым в перечне аш-Шахрастани назван Кай Каус (он же Кай Ус, авест. [Кави]Усан, — *Choksy J.K. Purity, Index, p. 221, 222*). Согласно ирано-сасанидской легендарной хронологии, Кай Каус, как и следующий за ним в перечне аш-Шахрастани, но правивший до него его отец Кай Кавад (*Choksy. Purity. Index, 220*), принадлежали к третьей династии иранских царей — Кайанидов. Издатели персидского перевода этого раздела, ссылаясь на Денкард, заменили «Кай Каус» именем другого сына Кай Кавада — Кай Ареша (авест. Кави Аршан, см.: *Choksy J.K. Purity, Index, p. 220*), что в данном контексте не имеет принципиального значения (см.: *Амѳзгѳр, Тафаззули*. Зардушт, с. 193 и примеч. 2).

Иначе дело обстоит с именем четвертого персонажа. В тексте аш-Шахрастани назван Гуштасп, тот самый Кави Виштаспа, который первым из правителей принял новую веру Заратуштры и, следовательно, не мог быть предшественником последнего. Имя Гиршасп приведено по персидскому переводу (*Амѳзгѳр, Тафаззули*. Зардушт, с. 193 и примеч. 3). Согласно

ал-Бируни, Гиршасп (или Гаршасп, см.: *Wolff F. Glossar*) — последний из царей легендарной династии персов Пишдадидов (Памятники, т. I, с. 115 — по Авесте) или второй династии — Айланов (*там же*, с. 114).

<sup>37</sup> Имена *шайтанов*, или *дэвов* (от авест. *даэва* — злые и враждебные божества, отвергнутые Заратуштрой; позднее на пехлеви — демоны) восстановлены по персидскому переводу (см.: *Амузгяр, Тафаззули*. Зардушт, с. 194 и примеч. 5). В арабском тексте их имена сильно искажены. По существу, это имена-прозвища. Так, Фарифтардэв, упомянутый в Бундахишне (см.: *Choksy J.K. Purity, Index*, p. 215 — Фрефтар), означает «обманщик». О других дэвах-демонах в Бундахишне см.: *Choksy J.K. Purity, Index*, p. 213.

<sup>38</sup> В арабском тексте «полил воду на руки марсайан» (?). В данном случае речь идет, конечно, о маздайаснийцах (см. выше, примеч. 31) и их религиозной практике — обязательном ритуальном очищении огнем и водой (см., например: *Бойс М. Зороастрийцы*, с. 56). Арабский текст восстановлен по персидскому переводу (см.: *Амузгяр, Тафаззули*. Зардушт, с. 194 и примеч. 6, 7).

<sup>39</sup> В тексте употреблен коранический термин *айа* (*айат*), которым обозначается «чудо», «знамение» или «стих» Корана. Имеется в виду, вероятнее всего, 21 «слово», из которых состоит самая священная молитва зороастрийцев «Ахунвар», имеющая для них такое же значение, как Отче наш для христиан или первая *сура* Корана «Фатиха» для мусульман (см., например: *Авеста. Словарь; Бойс М. Зороастрийцы*, с. 45).

<sup>40</sup> По преданию, Заратуштра в течение нескольких дней встречался с Ормаздом, семь раз возвращаясь к нему («семь возвращений», «семь встреч») для продолжения беседы. В то же время число вопросов, заданных им Ормазду, также семь, поэтому данное выражение можно толковать как «семь обращений», или вопросов Заратуштры к Ормазду.

<sup>41</sup> В арабском тексте имена двух царей (Орвайтадинг и Вайдавишт на пехлеви) искажены и восстановлены по персидскому переводу (см.: *Амузгяр, Тафаззули*. Зардушт, с. 195 и примеч. 3, 4 со ссылкой на Денкард).

<sup>42</sup> В араб. тексте «религия марсайан». Восстановлено «религия маздайаснийцев» в соответствии с персидским переводом (см. также выше, примеч. 31 и 38).

<sup>43</sup> *Аснайе асна* и *аста астайе* (?) — значение этих выражений и их этимологию установить не удалось.

В качестве варианта А.И. Колесников предлагает ср-перс. (?) *āsn* в значении «первичный», «присущий» или авест. *асна* — «врожденный», «естественный» (*Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg. 1904. Col. 341*).

<sup>44</sup> В арабском тексте название неба, сотворенного Ормаздом, искажено, а его перевод на арабский язык («появление сердец, или сокровенных мыслей, обитателей земного мира») не добавляет ясности. Вероятнее всего,

речь идет о названии первого из шести *гахамбаров* — священных праздничных дней зороастрийского календаря — Гаханбар Мадйузарм (арабское искаженное написание этого названия допускает такое прочтение, см.: *Амузгār, Тафаззули*. Зардушт, с. 47; 140 и примеч. 1). Ал-Бируни (Произведения, т. I, с. 233) также упоминает близкое к этому название праздника у персов Мадйарем Гах в месяце Шахривар в честь сотворения животных.

Учреждение праздничных дней *гахамбар* зороастрийская традиция приписывает самому Заратуштре, хотя в основе их лежали древние скотоводческие и земледельческие праздники. Заратуштра лишь приспособил их к своей религии, посвятив их семи богам во главе с Ахура Маздой. Они оказались связанными с именами шести «Бессмертных Святых» (Амэша Спэнта) — создателей и покровителей соответственно шести «благих творений» (об этом см. выше, примеч. 32). Гаханбар Мадйузарм (в младоавест. Маидйой Зарэмайа — «Середина весны») — первое празднество, отмечавшееся в честь Хшатра Ваирйа («Желанная Власть» — один из шести «Бессмертных Святых») и сотворения неба. Хшатра Ваирйа (в более поздней передаче Шахривар) считался у зороастрийцев властелином Высшего Неба, владыкой небес из камня, которые защищают своим сводом землю (*Бойс М.* Зороастрийцы, с. 33, 44). Вероятно, имя этого создателя и покровителя неба и было перенесено на название самого Высшего Неба и других небес. Празднества *гахамбар* неравномерно распределены по сезонам, так что 45 дней, о которых говорит аш-Шахрастани, соответствуют, очевидно, периоду «межсезонного» времени — от предыдущего *гахамбара* до «Средины весны».

<sup>45</sup> Амешаспенд (авест. Амэша Спэнта — «Бессмертный Святой») — эманация верховного бога Ахура Мазды (подробнее об этом см. выше, примеч. 32), в данном случае толкуется как универсальная творческая сила, строительница мироздания.

<sup>46</sup> В арабском тексте первая человеческая пара ошибочно названа Манша и Маншане вместо Машйа и Машйане, что объясняется особенностью арабского письма (подробнее об этом см. выше, примеч. 17).

<sup>47</sup> Аш-Шахрастани перечисляет восемь храмов огня, построенных до Заратуштры. Большой частью этот перечень совпадает со списком храмов, описанных в более раннем источнике — в «Мурūdж аз-захаб» ал-Мас'уди (ум. в 345/956 г.), к которому, вероятно, и восходит информация аш-Шахрастани. Перечень ал-Мас'уди включает в себя десять храмов огня, определяемых, как и у аш-Шахрастани, местом их нахождения, их названиями (за исключением некоторых) и именами государей, волей которых они были воздвигнуты.

Сведения о первых трех храмах в обоих списках совпадают, если не считать некоторых расхождений в названиях храмов в Бухаре и Сиджистане. У ал-Мас'уди (Мурūdж, т. IV, с. 73) их можно прочесть соответственно



как Барадасавара и Каракаркан. Название Барадасаван, или Баразасаван, приведенное у аш-Шахрастани, подтверждается данными Бундахишн, где упоминается «Огонь Ормазда» (правда, не указано место его нахождения) — Атахши Бэрэзасаванге, или Атахши Берзасаванг (*Choksy J.K. Purity, Index*, p. 211). Некоторое расхождение в названии этого храма у ал-Мас‘уди и у аш-Шахрастани объясняется, скорее всего, ошибкой переписчиков.

Название храма огня в Сиджистане, воздвигнутого, согласно ал-Мас‘уди и аш-Шахрастани, Бахманом (внук легендарного царя Виштаспы — покровителя Заратуштры), в арабском тексте искажено (Карку, Каркар). Согласно Бундахишн (см.: *Choksy J.K. Purity, Index*, p. 208, 215), устройтелем огня Каркой (место его нахождения не указано) был легендарный туранский правитель Афрасийаб. М.Бойс (Зороастрийцы, с. 108) предполагает, что огонь Каркой в Систане учрежден в эпоху Аршакидов.

Храм огня Кубадан (Кубазан) в окрестностях Бухары в перечне ал-Мас‘уди отсутствует. Из других источников известно, что в Бухаре и ее окрестностях было много храмов огня. Так, упоминается капище огню в селении Рамуш (под Бухарой), которое устроил Кай-Хусрау во время осады упомянутого Афрасийаба и которое было древнее бухарских капищ (*Бартольд В.В. Сочинения*, т. VII, с. 398 со ссылкой на источники). Другой храм огнепоклонников находился в древнем селении Арфуд (внутри стены, окружавшей Бухару с ее пригородами) и был известен у арабов как *Ṭavāwīs* («Павлины», — там они впервые увидели этих птиц) (там же, с. 149–150).

Название пятого храма у аш-Шахрастани (=седьмой у ал-Мас‘уди), находившегося между Фарсом и Исфаханом и воздвигнутого упомянутым Кай-Хусрау, не поддается однозначному прочтению. Кувиса, как и Кусаджа (один из вариантов прочтения этого названия см.: *ал-Мас‘уди. Мурūdж*, т. IV, с. 74), в доступных мне источниках не упоминаются. Однако в начертании этого слова можно усмотреть искаженное имя «Гушасп», или «Гушнасп». В этом случае названный храм можно было бы идентифицировать с «Огнем Гушнаспа» («Огонь воинов»), воздвигнутым также Кай-Хусрау. Об этом говорится в Бундахишн (*Choksy J.K. Purity, Index*, p. 208, 221). Место огня не указано, но известно, что это был второй главный «Огонь» зороастрийцев в сасанидском Иране (см., например: *Амўзгār, Тафаззули. Зардушт*, с. 168).

Храм огня в Кумисе (арабизованная форма иранского топонима Комиш — крупного округа, расположенного в отрогах гор Табаристана, между Реем и Нишапуром) известен по описанию, но название его передано в искаженном виде. Согласно ал-Мас‘уди (*Мурūdж*, т. IV, с. 74), весьма почитаемый храм огня Джариш (Джарбар, или Джарир у аш-Шахрастани) был построен на месте разрушенного капища идолов — большого, великолепного храма, в огромном, с удивительными постройками городе (название не приводится). По преданию, Александр Македонский, захвативший

город, не загасил огня в этом храме. Вероятно, речь идет о храме огня Фрамгар (Атахши Фрамгар) в Комише, упомянутом в Бундахишн (см.: *Choksy J.K. Purity, Index*, p. 211, 221). Во всяком случае, арабская передача этого названия позволяет идентифицировать его с приведенными у ал-Мас'уди и аш-Шахрастани.

Храм огня в крепости Кангдиз (у ал-Мас'уди это название искажено: Канджда, или Кандждих, см.: Мур'удж, т. IV, с. 74) «на востоке Китая» (*маширқ ас-Сѳн*) построил, согласно преданию, сын Кай-Кауса, Сийавуш (собств. Сйавахш, Сйаваш, см.: *Choksy J.K. Purity, Index*, p. 220), бежавший от своего отца к туранскому правителю Афрасийабу и построивший цитадель города Бухары (*Бартольд В.В. Сочинения*, т. VII, с. 398).

Последним в обоих списках назван храм огня в Арраджане (в Фарсе), устроенный Лухраспом (Лограсп, отец Гуштаспа, см.: *ал-Мас'уди. Мур'удж*, т. IV, с. 75). В тексте аш-Шахрастани основателем этого храма назван дед Гуштаспа, Арраджан (?), однако это не подтверждается другими источниками. Кроме того, по некоторым сведениям, основание города Арраджана связано с именем сасанидского царя Кавада (488–531) (*Бартольд В.В. Сочинения*, т. VII, с. 165). По ремарке А.И. Колесникова, Кавад отстроил (перестроил) этот город и дал ему свое название — Вех Кавад.

В перечне ал-Мас'уди (Мур'удж, т. IV, с. 74) упомянуты еще два известных храма огня: в аш-Шизе (в южной части Азербайджана, главном религиозном центре огнепоклонников, ныне — развалины Тахт-и Сулайман/«Престол Соломона», см.: *Бартольд В.В. Сочинения*, т. VII, с. 203) и в Арране (арабское название древней Албании, см.: *Бартольд В.В. Сочинения*, т. VII, с. 213). Однако оба эти храма огня, как сообщает и сам ал-Мас'уди, были устроены (в аш-Шизе — из храма идолов) Ануширваном, сыном Кавада, т.е. уже после Заратуштры. Поэтому аш-Шахрастани и не упоминает их в числе древних храмов, воздвигнутых до Заратуштры.

<sup>48</sup> Все пять перечисленных у аш-Шахрастани храмов огня названы и у ал-Мас'уди (Мур'удж, т. IV, с. 75–77). Расхождение в их перечнях касается только названия храма в Дарабджирде (совр. Дараб), основанном, по преданию, Дарием I. Ал-Мас'уди сообщает, что в Хорезме удалось найти огонь, который почитал (мифический) царь персов Джамшид (Джам у аш-Шахрастани, отождествляемый, кстати, персами с Соломоном, см.: *Бартольд В.В. Сочинения*, т. VII, с. 153). Этот огонь был доставлен в Дарабджирд, в храм, который уже во времена самого автора (в 332/943 г.) был известен как Азурджуй (Адур Джуй), т.е. «Огонь реки», или «Речной огонь» (*нар ан-нахр*). Ал-Мас'уди поясняет, что *адур* — это одно из названий огня, а *джуй* — одно из названий реки на древнеперсидском языке (Мур'удж, т. IV, с. 75). Возможно, ко времени автора произошла метаморфоза с этимологией названия этого храма или же сам автор что-то напутал (во всяком случае, в других источниках X в. упоминается храм Ардашир-Хурра). Но

речь идет, несомненно, о храме огня Адур Хурра — самом почитаемом, как отметили оба автора, Огне магов. Согласно Бундахишне, Адур Хурра, или Адур Фарробаг — первые из трех (два других — Адур Гушнасп и Адур Бурзен Михр) важных огней зороастрийцев (*Choksy J.K. Purity, Index*, p. 208, 211; см. также: *Амӯзгӯр, Тафаззули*. Зардушт, с. 168).

В обоих списках фигурирует еще один топоним, требующий уточнения — Карйан (ал-Карйан), куда Ануширван перенес огонь из упомянутого храма Адур Хурра (в Дарабджирде). Начертание этого топонима позволяет идентифицировать его с Арраном, который ал-Мас'уди включил (ошибочно, что не сделал, видимо, сознательно аш-Шахрастани) в перечень храмов огня, существовавших до Заратуштры. В обоих случаях (Арран-Карйан) устройтелем огня назван Ануширван, и если аш-Шахрастани должен был назвать этот храм в Арране, то сделать это он должен был бы при описании храмов, воздвигнутых после Заратуштры, т.е. вместо Карйан. Сходство начертания этих двух слов делает ошибку переписчиков вполне допустимой.

С наступлением ислама маги, опасаясь за судьбу священных огней, оставили часть их в Карйане/Арране, а часть перенесли в Ниса (Наса) и в ал-Байда' (*ал-Мас'уди*. Мур'удж, т. IV, с. 76). Ниса/Наса — одна из древнейших столиц Парфии, ныне — развалины около Ашхабада (*Бартольд В.В. Сочинения*, т. VII, с. 102). Ал-Байда' («Белая» из-за белизны построек) — самый большой город в округе Истахр (см.: *Йақ'ут*. Му'дjam, т. I, с. 791–792).

Кроме вышеназванных храмов ал-Мас'уди перечисляет еще более десятка стран и городов, в которых находились почитаемые магами храмы огней. Среди них он выделил храмы в Истахре и ал-Джуре, которые сам посетил. В *фарсахе* от Истахра, расположенного около развалин древнего Персеполя (*Бартольд В.В. Сочинения*, т. VII, с. 152), он видел руины почитаемого персами храма огня — величественного сооружения, воздвигнутого на месте бывшего храма идолов. Однако в наше время, замечает ал-Мас'уди, люди рассказывают, что это — храм (*масджид*) Соломона, сына Давида (Мур'удж, т. IV, с. 76–77). Речь идет, вероятно, о храме огня Аташ-Бахрам («Победный огонь»), посвященном, возможно, богине Анахид (по мнению некоторых исследователей, «храм Анахиты — отдельный храм»). Это был родовой храм Сасанидов, своего рода «ал-Ка'ба Заратуштры», в котором они сами состояли жрецами (*Луконин В.Г. Картир*, с. 68). При Сасанидах же началась религиозная реформа, которую возглавил первый обладатель титула *магунат* (верховный жрец) Картир. При богослужениях было запрещено использовать изображения/статуи богов, в результате чего из храмов убрали идолов и вместо них устанавливали (там, где это было возможно) священные огни (*Бойс М. Зороастрийцы*, с. 130, 189). С приходом ислама многие из этих храмов были разрушены мусульманами, что отметил и ал-Мас'уди.

В центре г. ал-Джур (так арабы называли Ардашир-Хурра/Х<sup>в</sup>арре в Фарсе, построенный Ардаширом; ныне — Фирузабад) на вершине террасы находился храм огнепоклонников (*Бартольд В.В.* Сочинения, т. VII, с. 160). Развалины этого разрушенного мусульманами храма также видел ал-Мас‘уди (Мурūdж, т. IV, с. 78). У ворот города, на берегу пруда, находился другой храм огнепоклонников под названием Барин с пехлевийской надписью о расходах на его строительство (*Бартольд В.В.* Сочинения, т. VII, с. 160).

<sup>49</sup> То же сообщает и ал-Мас‘уди (Мурūdж, т. IV, с. 86).

**Gholamreza Aawani**  
(Iranian Institute of Philosophy, Iran)

**A COMPARATIVE ANALYSIS  
OF THE METHOD OF HISTORIOGRAPHY  
OF PHILOSOPHY,  
AS ENVISAGED BY SUHRAWARDI,  
ARISTOTLE AND HEGEL**

The historiography of philosophy, in the modern sense of the word, began in the West in the eighteenth century,<sup>1</sup> and perhaps the first person who endeavored to specialize in this field of philosophy — namely, the historiography of philosophy — was the German philosopher Hegel, whose book, *Lectures on the History of Philosophy*, is deemed an important effort in this field. Before him, another philosopher from Germany, Schelling,<sup>2</sup> had written a small but meaningful book on the subject. The historiography of philosophy nonetheless has, since a long time, been of interest to philosophers, and they have always taken a historical approach to philosophy and its subject matter. A more or less lucid and clear view on the development of philosophy and history can be found in the writings of Plato and Aristotle.<sup>3</sup> Although the views of philosophers on this issue are not discussed in great detail in the books on the history of philosophy, their com-

---

<sup>1</sup> Although historiography of philosophy, in the modern sense of the word, began with Hegel, for a long time, since the days of ancient Greece and in the Islamic world, books have been written on the views of philosophers, among which the most important are: Diogenes Laërtius' *Lives of the Famous Philosophers*, Ibn Abī Uṣaybi'a's *'Uyūn al-Anbā'*, Abū 'Alī Miskawayh Rāzī's *Al-Ḥikmat al-Khālidā*, Qādī Ṣā'id Andalusī's *Ṭabaqāt al-Umam*, Ibn Fātik's *Mukhtār al-Ḥikam*, Abū 'l-Ḥasan al-'Āmirī's *Al-amad 'alā al-abad*, Ibn Jiljil's *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa 'l-ḥukamā'*, Shahrastānī's *Al-milal wa 'l-niḥal*, Abū Sulaymān Sijistānī's *Ṣiwān al-ḥikma*, Qifṭī's *Ta'riḫ al-ḥukamā'*, Bayhaqī's *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, Shahrastānī's *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrākh*, and dozens of other books and treatises; for more details refer to Muhammad Taqī Danishpazhuh and Muhammad Sarwar Mawla'yi's introduction to Shahrastānī's *Nuzhat al-arwāḥ* (Tehrān: Academic and Cultural Publications 1365 S.H.).

<sup>2</sup> Schelling. *On Modern Philosophy*. English translation. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

<sup>3</sup> In Plato's works that are written in the form of dialogue the views of the past philosophers are expressed through participants of the conversation, especially Socrates. Aristotle's habit is to begin a discussion on a philosophical issue by outlining the views of the past philosophers.

ments on it, nevertheless, have been influencing the development of philosophical thought, and philosophy in general, until this day.

One of the philosophers who has an explicit opinion on the beginning of philosophy and its historical development is Suhrawardi.<sup>4</sup> It is noteworthy that Suhrawardian theory, at this point, is in binary opposition to the Aristotelian theory that has been dominant in the Western philosophy for the past twenty-three centuries, and, also, in terms of its contents, it is in total disagreement with Hegel's historiography of philosophy to which a special importance has been attributed in the modern times. If the history of philosophy had been written from Suhrawardi's point of view, then, evidently, philosophy would have acquired a different meaning and a different conception of its historical development would have been proposed.

In this article, efforts will be made to discuss some of the presuppositions concerning the beginnings of philosophy and, subsequently, to provide a critical analysis of the strong points of Suhrawardi's theory on the historiography of philosophy against the perspectives advanced by Aristotle and Hegel.

One of the first philosophers who turned his attention to the issue of the origin of philosophy and its historical development was Plato. From Plato's point of view, philosophical thought had had a regressive movement against the bedrock of history; the greatest philosophers in the history of humankind (such as Hermes) had lived in ancient times, and the closer philosophy got to our (i.e., Plato's. — *transl.*) times, the weaker and emptier it became.

The Greek philosophy, contrary to what is nowadays asserted by historians of philosophy, from Plato's perspective, is not representative of the culmination of perfection. The true philosophy is embodied in the person of the philosopher and is passed from generation to generation orally and, so to speak, from heart to heart. The discussion of philosophical issues in a written form and in books testifies to the degeneration and decadence of philosophy,<sup>5</sup> and philosopher is compelled to turn to writing only because of fear of the extinction and disappearance of philosophy.

Plato, in particular, strongly criticizes the theory according to which philosophy originated in Greece. In the *Timaeus*, Plato relates a surprising but certainly true tale.<sup>6</sup> This legend relates to Solon's (who was the wisest among the seven Greek sages) encounter with some Egyptian priests in the Nile delta, in a place called Sais. Solon, who has recently entered the city, is received with special honors. In the course of conversation with the priests, Solon finds out that neither him, nor any of the Greeks, knows of the ancient wisdom anything worth men-

<sup>4</sup> Suhrawardi's opinion on the types of philosophical thought and its development is expounded in the introduction to the book *Hikmat al-Ishrāq*, as well as in part 6 of the book *al-Mashāri' wa 'l-Muḥārahāt*.

<sup>5</sup> Letter Seventh, 3465 1344c, 3775 677c, 675a.

<sup>6</sup> *Timaeus*, 22–24.

tioning. Suddenly, one of the priests addresses Solon, saying: "O Solon, you Greeks are nothing more than children!" Solon inquires about the cause of these words, and the Egyptian priest responds: "I meant to say that you, the Greeks, all are young in mind; you have no old opinions among you, which have passed to you through culture. There is no knowledge among you, which is old as gray-haired men." Then, he says again: "As for the story of your own people you just mentioned, o Solon, it is not better than a story for children." Certainly, Plato's purpose in telling such a story, which has a solid truth behind it, is that the Greeks possess nothing of the ancient philosophy, or, in his own words, "the old opinion," or "old knowledge," and that the Egyptians and other peoples are much older, more "gray-haired" and with a longer "beard" than the Greeks. In fact, Greece is not the birthplace of philosophy and is not rooted in the tradition of philosophy or "ancient wisdom."

Among other Greek sources dealing with the issue of the origin of philosophy and its historical development, is Diogenes Laërtius' *Lives of the Famous Philosophers*.<sup>7</sup> At the beginning of his book, he discusses the question of the place of birth and origin of philosophy. In this regard, he relates many opinions, which, in their entirety, testify that philosophy has come into being among non-Greeks or "Barbarians" and, in this connection, he singles out for a detailed discussion three probabilities. According to the first of them, philosophy has appeared among the Iranians, especially, among the caste of Magians.

According to the second opinion, philosophy originated among the Babylonians, especially among the Assyrians and Chaldeans. The third theory argues that the Indians, particularly wandering philosophers (gymnosophists) were the first to engage in philosophy. Yet another conjecture is that philosophy has first appeared along the Nile River among the Egyptian priests. At the same time, Diogenes Laërtius asserts that, during his lifetime, Greece was the place where philosophy flourished. Diogenes relates various stories from the authoritative sources of his time in support of each of these opinions.<sup>8</sup>

Concerning the spread of philosophy among the Iranians, Diogenes states that the history of Magians that began with Zoroaster goes back to five thousand years before the fall of Troy, referring to Hermodorus the Platonist as the source of this information. He also relates another story from Xanthus, the Lydian, to the effect that the time of Zoroaster precedes the expedition of Xerxes against Greece by six thousand years, and names some of the famous Magian sages, such as Ostanas, Astrampsychos, Gobryas and Pazatas. Regarding the Magians, he says that they spend most of their time worshipping their gods, performing sacrifices and observing prayers; they refrain from worshipping statues and idols and, in particular, avoid attribution of male or female gender to angels. They talk

---

<sup>7</sup> *Diogenes Laërtius*. *Lives of the Famous Philosophers*. Loeb Series of Classical Greek Texts, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Vol. I, p. 3.

<sup>8</sup> *Ibid.*

about justice and retribution and regard burning the dead as a sign of impiety, and believe that the air is full of forms that emerge from it in the shape of vapors, but these forms are manifest only to the possessors of inner vision and sharp intelligence. They refrain from using ornaments, especially adorning themselves with items of gold, dress in white robes and sleep on the ground, and their food consists of dry bread, cheese and greenery. They believe the order of existence to rest on the twin principles of good and evil, that is, Orosmasdes (Hurmuzd) and Arimanius (Ahriman), and believe in the life hereafter and the eternity of the soul. Among the amazing opinions, attributed to the Magians by Diogenes Laertius and deserving to be reflected upon, is the belief that the world exists owing to their invocation (that is, that the existents have perpetuity and continuity through their invocation). He attributes this claim to Eudemus of Rhodes.<sup>9</sup>

Aristotle's commentary on the origin of philosophy, its substance and historical development, however, has significant differences from the above claims. Here, it is necessary to point out that the philosophical life of Aristotle can be divided into two periods – Platonic and non-Platonic (or purely Aristotelian). During the first or Platonic period, in which he (Aristotle) wrote such treatises as *On Philosophy* (on the origin of philosophy), he seems to have paid a great attention to the opinions of the ancient sages.<sup>10</sup> Unfortunately, only scattered fragments of this work survive. Diogenes Laërtius, who seems to have had the afo-rementioned work at his disposal, in his book, *The Lives of Famous Philosophers*, says: "In the first book of his treatise, called *On Philosophy*, Aristotle explains that the Persian Magians have precedence over the Egyptians in philosophy, and that they believe in the twin principles of good and evil, and he calls the first Zeus or Hurmuzd and the second Hadis or Ahriman."<sup>11</sup> In this treatise, Aristotle, undoubtedly, accepts the opinion of his master, but later abandons it, as in many other cases.

Aristotle's later opinion was subsequently approved by the common people in the West and later was adopted and further developed by such scholars as Hegel. Based on this latest proposition, philosophy is essentially of Greek origin, whereas other peoples, like the Indians or Iranians, lack any philosophy. The application of the word "Barbar" to non-Greeks refers to this very issue. On the other hand, Aristotle interprets the development of philosophy in Greece in such a way that the first philosophers that were renowned for wisdom, in his view, turn out to be the merely naturalists (*physiologoi*), having no share in wisdom, especially, the divine one (*theologia*).<sup>12</sup> He interprets the *arche*, or the first cause of existents, of which the early philosophers spoke, as the material principle and material cause, and explicitly asserts that the preceding philosophers had given

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Jaeger Werner W. Aristotle: Historical Foundations of His Thought. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 1948, Chapter 6.

<sup>11</sup> Diogenes. Ibid., p. 11.

<sup>12</sup> Aristotle. Metaphysics. Book 3.



their attention, of the four causes, solely to the material one, while it was he alone who managed to establish all four causes. One mentioned air, another water, and yet another fire as the first cause. Aristotle is unaware of the symbolic and metaphoric meaning of these elements, and interprets them in the literal sense of the word. He says about his master, Plato, that he, in his theory of ideas, somewhat approached to the notion of formal cause.<sup>13</sup> The key terms of the earlier philosophers acquire a completely different meaning and sense in Aristotle's philosophy. *Arche* is interpreted as a material principle; *physis* (in fact, meaning the manifestation of the reality of existence) as nature, in the Aristotelian sense of the word, i.e., the source of motion and peace; truth as a mere logical truth (as opposed to falsehood); existence as substance; symbol and allegory (*mythos*) as myth or legend. Even for philosophy, Aristotle finds a different meaning. But what is important in Aristotelian interpretation of philosophy is that he limits the history of thought and reflection to Greece and considers himself the last of the philosophers. Like Hegel, he thinks of himself as a philosopher who has solved all philosophical problems.

Needless to say, this Aristotelian opinion is diametrically opposed to the opinions of Plato and Suhrawardi. On the other hand, it is this Aristotelian vision that has shaped the destiny of the Western thought for the past twenty-three centuries, eventually leading to the negation of philosophy and complete nihilism in the West.

Hegel's view of philosophy and its historical development in many aspects starkly differs from that of Suhrawardi, and this difference mostly stems from the principles and fundamental approaches of these two philosophers. One of the instances of disagreement between Suhrawardi and Hegel has to do with the meaning and notion of philosophy. In Hegel's opinion, philosophy is merely a human attempt to articulate the ultimate concept of the "Absolute" in accordance with the conditions of time and place and cultural circumstances within which it emerges. Hence, philosophy for Hegel is, by necessity, a temporal, spatial and historical affair, and it changes when these circumstances and conditions alter. In other words, philosophy as the "absolute consciousness" under various circumstances manifests itself in different forms, and creates various philosophical systems, each of which is a necessary stage for attaining this consciousness. Philosophical systems originate in the bedrock of history in different historical periods, and philosophical truth by necessity takes on a historical coloring and form. Temporality and historicity constitute the reality of human being and the essence of philosophy, and, in the Hegelian perspective, as opposed to those of Plato and Suhrawardi, the development of philosophy is not a regressive movement, but, on the contrary, is subordinate to the compelling motion towards perfection, in accordance with the principle of historical necessity. According to

---

<sup>13</sup> Ibid.

Hegel, the logical and intellectual development of philosophical systems is in total conformity with their historical development, and their historical orientation is inseparable from the logical one, whereas the historical succession of the chain of events is united with their logical continuity. As if some type of hidden historiography appears in his thought, to the effect that philosophical truth merges with the historical one, assuming a shape of historiography.<sup>14</sup>

By contrast, Suhrawardi's thought is far from historical relativism. In his view, philosophy, especially the "perennial philosophy" and "eternal leaven" that are manifested in various forms, is not subordinate to time and space, nor limited by historical conditions, and, therefore, can exist in various cultures and different historical periods. For example, Jamasp and Frashostar among the philosophers of the ancient Iran, Budhasuf (Buddha) among the philosophers of the East, Pythagoras and Empedocles and Plato among the philosophers of the ancient Greece, and Junayd, Bayazid and Suhrawardi among the Islamic philosophers, who lived in different times and places, were illuminated by the light of this perennial wisdom. If this wisdom is manifested in a certain time and period, this time is a luminous one; otherwise, it is a dark one.<sup>15</sup>

Another difference between Suhrawardi and Hegel is that Hegel, unlike Suhrawardi, treats reality as becoming, not perceiving within the objective existence anything else except this becoming. Hegel's Absolute also does not enjoy any other reality within the realm of external objectivity apart from this becoming. From Hegel's point of view, pure existence is a mere abstraction and negation, lacking any determination whatsoever. Simple existence is not anything determined, and, in Hegel's own words, it is "nothing" or a privative affair. Since it is not determined, it is not intelligible. Nevertheless, this privative and purely abstract affair, or pure existence, constitutes the first stage in the development of dialectic thought. This abstract and indeterminate beginning is indispensable for reaching anything determinate.<sup>16</sup>

In Hegel's view, since absolute existence lacks any determination and objective content, it therefore contains non-existence in its very essence and is negated through it. This non-existence is the perfection of existence and its opposite or antithesis.

On account of this, for Hegel, non-existence is a more definite affair than existence and, unlike existence, it is intelligible, because non-existence and privation determine the non-determined existence and make it manifest. For this reason, talking about non-existence, Hegel adds the definite article *das*, which refers to determination, to the expression "pure non-existence" (*das reine nichts*), rather than to the expression "pure existence," which tells us that, in Hegel's view,

<sup>14</sup> Hegel. *The Phenomenology of Spirit*. English translation. 2<sup>nd</sup> ed. 1966.

<sup>15</sup> Suhrawardi. *Collected Works*. Vol. 2. Ed. H. Corbin. Tehran: Anjuman-i falsafa, 1356 S.H. P. 11.

<sup>16</sup> Hegel. *Logic*. Part 1, Chapter 1.

non-existence is the determinator of pure existence. Thus, non-existence is intelligible and, therefore, existent, and, consequently, he exclaims all of a sudden, “non-existence exists” (*das Nichtsein ist*).<sup>17</sup>

However, in Hegel’s view, existence and non-existence are not opposites and, as it is said, existence contains non-existence in its essence. Rather, these two become united with each other on a higher level of dialectic movement. This transcendent union of existence and non-existence is the same becoming that is considered to be the synthesis of these two. In fact, existence and non-existence, in addition to *not* being one another’s opposites, are each other’s concomitants, and it is not possible to perceive one without the other.

From Hegel’s viewpoint, not only becoming precedes existence, but also the infinite is the same as the finite, and the absolute is the same as the determined. In other words, Hegel’s Absolute has no existence independent of [delimited] existents, and the absolute being (*Sein*) has a reality to the extent in which it exists in determined existents. *Dasein*, Hegel’s Absolute, in terms of Islamic philosophy is the non-conditioned existence as a division that is the same as existents and has no independent existence outside them. The two parts of the transcendent being, which the Islamic philosophers have called “the non-conditioned being as the source of division” (*al-wujūd lā bi sharṭ muqsamī*) and “negatively conditioned being” (*al-wujūd bi sharṭ lā*), cannot be found in Hegel’s philosophical system. If, for instance, we call Hegel’s God the “Absolute,” then his God or Absolute has no existence apart from the existence of the world. In his interpretation, his God is a totality,<sup>18</sup> and this totality is the same thing that is referred to as “the world.” In addition, Hegel’s Absolute, in addition to not preceding the [other] existents in existence, also lacks any preceding knowledge of them, and his knowledge and awareness is actualized only in the locus of the manifestation of the spirit, that is, in the self-consciousness of a philosopher. From this concise exposition, it is clear to what extent Hegel’s philosophy is subject to [the tendencies of] assimilation (*tashbīh*) and inhering (*ḥulūl*), and how far his God is distanced from the station of dissimilarity (*tanzīh*). These are only a few examples of the foundations and principles that Hegel sets in opposition to Suhrawardi and, more generally, to divine philosophers.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Substance according to Spinoza is the sum total (*kull*). His God, in certain aspects, is also a sum total. God as a sum total entered philosophy from the time of Spinoza, and the later philosophers, in particular Hegel, were influenced by this interpretation. Hegel’s Absolute, in a way, is also the same sum total or the entirety of the world, the only difference being that while Spinoza stresses its substance, Hegel emphasizes its dimension of consciousness and self-consciousness. Spinoza’s substance is, in a word, his God, with the attributes of dimension and thought. Hegel’s Absolute in its natural manifestation also has the attributes of dimension and extension, or time and space, while in its spiritual manifestation, it has, in addition to these, the attributes of consciousness and self-consciousness.

<sup>19</sup> Islamic theologians, Sufis and philosophers, in particular Mulla Sadra, have thoroughly discussed the issue of *tashbīh* and *tanzīh* and their interrelationship. Ibn al-Arabi and his fol-

Like Aristotle (but unlike Suhrawardi), Hegel believes that Greece is the place of origin and the source of philosophy, while the peoples of the East completely lack it. He explains this view as follows: man is a creature that exists in itself and for itself, and his being for itself is manifested through his choice and freedom.<sup>20</sup> Hegel believes that this freedom has never emerged in the Eastern civilizations.<sup>21</sup> If we interpret philosophy from Hegel's perspective as the fullness of freedom and its concomitant, that is, self-consciousness, this implies that philosophical self-consciousness has never emerged in the East. In his view, the East, as a whole, lacks history and historical self-consciousness. Hegel says that "the Easterners will never understand that the spirit or human-being in itself is free and, since they are not aware of this, one can never say that they are free. They only know that one person (the king) is free, and for this reason, this is the freedom of oppression, fear and bestial instinct ... This free person is that despotic individual." We see that Hegel is an heir of Aristotle's prejudice, for he believes that the first people who understood the meaning of freedom were the Greeks. Awareness of freedom appeared for the first time among the Greeks and, for this reason, they perceived the meaning of freedom, however, like the Romans, they believed that only some but not all men are free. Even Plato and Aristotle were not aware of this.

According to Hegel, philosophy, in its truest meaning, emerged among the Germans and Hegel, as the last philosopher of his time, perceived himself as the embodiment of the Absolute Spirit and fullness of self-consciousness. With the emergence of Christianity, Germanic peoples were the first to comprehend that human-being is free by its nature, and that this freedom of spirit forms the essence of human being. It is evident that Suhrawardi is not party in this discourse with Hegel as far as many of these claims are concerned, and, in particular, he (Suhrawardi) would have been surprised to hear that Plato and Aristotle were unaware of the meaning of freedom, and did not reach the truth in the Hegelian sense of the word.<sup>22</sup>

Certainly, Suhrawardi lived in a time when there was no trace of the modern West and its great personalities, such as Hegel, but Suhrawardi, undoubtedly,

---

lowers have also had subtle discussions on this issue. In a nutshell, he believes that, in order to know God properly, these two must be brought together, through *tashbīh* of attributes and *tanzīh* of the essence, or, in another sense, through *tashbīh* of the essence and *tanzīh* of the attributes. *Tanzīh* without *tashbīh* leads to the profession of unification and inheritance, and atheism and materialism, and the negation of the essence that is purified and separated from the world, a striking example of which is Hegel's thought. Hegel is purely a *hulūlī* philosopher, and his Absolute has no aspect of *tanzīh*. His Absolute Being, as it was pointed out, is the non-conditioned being, considered the source of division, that is, the Absolute Being that has become identical not only with the existents, but also with the becoming and historical becoming itself.

<sup>20</sup> *Hegel. Reason in History.* Translated into Persian by Hamid Inayat. Tehran: Sharif Industrial University 1356 S.H. P. 11.

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 257.

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 243-5.

carefully examined and critically assessed the fortunes of philosophy in Greece, ancient Iran and the Islamic world up to his time and, as it is said, the outcome of his effort was that he refuted the current views of the contemporary philosophy, which were heavily influenced by Aristotle, attempting to create a new pattern of the meaning of philosophy and its historical development, and to establish another foundation for philosophy, based on the principles of divine wisdom.

One of Suhrawardi's greatest achievements was the new meaning and concept that he gave to philosophy and its historical development. Before him, in the Islamic world, Farabi and Avicenna had developed philosophy as a discourse and demonstration. Suhrawardi defined philosophy as the intuitive wisdom, that is, as illumination. According to his philosophical principles, discourse and demonstration do not represent the highest and most elevated stages of philosophy – the station of intuitive wisdom, based on unveiling, witnessing, and divine illumination, is much higher than these two. Like Plato,<sup>23</sup> Suhrawardi believes that the seeker of wisdom must first master the sciences of discourse and demonstration, and when he has acquired a full command of discursive philosophy, he must purify his soul and engage in ascetic practices, until divine lightnings and holy illuminations suddenly pour upon his heart. So, the true knowledge cannot be obtained except through divine illumination. The beginning of philosophy is separation from the world (or in Suhrawardi's own words, "taking off the [bodily] skin [of the soul]" (*insilākh*)); the halfway is the witnessing of the divine lights; and it is an infinite path that has no end. Again, in the *Paths and Havens* (*Al-Mashāri' wa 'l-Muṭārahāt*) he states: "The name of philosopher cannot be conferred on anyone except on the one, who has risen to the witnessing of the higher affairs, and the taste of the witnessing these affairs is present in him, and who also possesses the station of *theosis* (*ta'alluh*)."<sup>24</sup> Therefore, intuition and witnessing, rather than discourse and demonstration, are the basis and foundation of the philosophy of illumination.<sup>24</sup>

The introduction of the *Philosophy of Illumination* (*Ḥikmat al-Ishrāq*) contains a very profound discourse on philosophy, its stages and stations, as well as on the development of philosophy in the ancient world. Suhrawardi there proclaims his philosophy of illumination to be the result and outcome of retreats and [wayfaring through] spiritual way-stations, and regards it as a portion of the Divine Light. He believes the worst time to be the time in which the path to the acquisition of true knowledge — which is this very discursive and intuitive knowledge — is closed. The worst age is the age, in which the carpet of striving (*ijtihād*) has been folded, the development of thought interrupted, the door of unveiling sealed off, and the path of witnessing closed.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> On the relationship between discursive philosophy (*dianoia*) and intuitive philosophy (*noesis*), see the parable of the divided line at the end of the Book 6 of Plato's *Republic* (509d–511e).

<sup>24</sup> See the introduction to the *Ḥikmat al-Ishrāq*.

<sup>25</sup> *Ibid.*

In his exposition of the stations of philosophy, Suhrawardi first divides it into the discursive and intuitive one, and calls the latter *theosis* (*ta'alluh*) and its possessor the "divine sage." In other words, although discursive philosophy is treated as a part of philosophy, its recipient by no means can be regarded as a *theosophos* (divine sage). The highest stage of philosophy is that which combines discursive and intuitive thought. Its best paragons are Plato in Greece and Suhrawardi in the Islamic world. After it, comes the station of philosophy, whose possessor is perfect in intuition but mediocre in discourse; then comes the philosopher perfect in discourse but mediocre in *theosis*; and, finally, the philosopher who is perfect in discourse but ignorant of *theosis*. Beyond these, there are the stations of seekers of wisdom that rank in the same order. The basis of philosophy, however, in Suhrawardi's view, is the intuitive wisdom, the wisdom of unveiling and *theosis*. At the end of the discourse on the stations of wisdom, Suhrawardi says: "The world has never been lacking a sage who is perfect in *theosis*, and, in God's land, leadership will never be given to a philosopher who is perfect in discourse but ignorant of *theosis*."<sup>26</sup> The sage who is perfect in *theosis* is the vicegerent of God on earth. What is understood by vicegerency, is the receipt of knowledge from the Real and the inheritance of knowledge directly from God, but never domination. Such a person is the possessor of the title of God's vicegerent, even though he may be completely unknown and hidden from the eyes of people.

Suhrawardi's opinion on the origin of philosophy is diametrically opposite to those of Aristotle and Hegel. From his point of view, the East is the place of origin of the true philosophy, that is, the intuitive philosophy and the ancient wisdom. One of the peculiarities of the Eastern philosophy is that, in the Eastern lands, in Suhrawardi's opinion, philosophy has never declined from the intuitive wisdom to the discursive one. The sudden turn in philosophy from the intuitive wisdom to the discursive one took place only in the West, in particular in Greece. It changed the essence of philosophy in the Western world. The philosopher who transformed the divine intuitive philosophy into the philosophy of discourse and demonstration was none but Aristotle, usually regarded in the West as a very important philosopher. This is not incidental, and should not be easily ignored. The transformation of philosophy from intuition to discourse took place in Greece, and this happened in the lifespan of only one generation. Plato, the master of Aristotle, was both a *theosophos* and a man perfect in discourse, but his disciple, Aristotle, repudiated the intuitive Divine philosophy and downgraded philosophy to the level of the philosophy of discourse.<sup>27</sup>

In Suhrawardi's view, not only is Aristotle in no way a paradigm of the perfection of philosophy in Greece – he is also the initiator of its decline and de-

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

mise. Among the philosophers who precede Aristotle, a purely discursive philosophy had never existed, but this lack is in no way a proof of its deficiency, for, in Suhrawardi's words, they possessed a station and status of "God's messengers" (*arbāb al-safāra*).<sup>28</sup> Although Aristotle had no match in discursive philosophy (which is the cause of amazement and praise among the modern philosophers), from Suhrawardi's perspective, it is a sign of the decline and deterioration of philosophy. After Aristotle, philosophy has predominantly developed in the shape of discourse and demonstration, especially in the West. It is important to pay heed to the fact that such an event took place in Greece rather than in the East. From Suhrawardi's viewpoint, the transformation of philosophy from intuitive wisdom to the discursive one may be treated as the greatest calamity that ever took place in the history of philosophy.

Suhrawardi lived in a time when era of the scholasticism had not yet begun in the West and, even if the philosopher knew it, he would perhaps say that, although the last period of medieval philosophy is known as the period of scholasticism, scholastic philosophy did not begin in the Middle Ages of the Christian era — rather, its beginnings must be sought in Greece; and he would possibly go even further to say that Aristotle is the first scholastic philosopher, as it was he who, for the first time, transformed intuitive philosophy into the discursive one.<sup>29</sup> If Suhrawardi were to live in our times, perhaps he would also say that another great calamity in the history of philosophy has happened in the modern times, that is, after the Renaissance, more precisely, with the advent of the philosophy of Descartes and modern philosophical thought. This second transformation has left no room for [divine and intuitive] wisdom and has totally transformed it into philosophy in the modern sense of the word.

If we asked Suhrawardi: "What is the difference between intuitive and discursive philosophy?", he would say in response that intuitive philosophy, in addition to emphasizing unveiling, witnessing, inner purification, retreat and ascetic practices, is based on several principles. First, intuitive philosophy is based on symbol and parable, whereas the discursive philosophy rejects symbol, and its followers dismiss its original and true meaning and, instead, interpret it in its outer and literal sense.<sup>30</sup> All the pillars of philosophy have spoken in symbols, and symbolic talk is always open to [spiritual] exegesis, and, in order to understand such talk properly, a profound exegesis is needed. The ability to understand symbols is only given to the divine philosophers, firmly rooted in wisdom.

<sup>28</sup> Ibid. § 4.

<sup>29</sup> In one of his books, Étienne Gilson says that scholastic philosophy began at the time when the philosophical concepts transformed into abstract notions, not pertaining any more to the states of existent in so far as it is existent. But, according to this view, scholastic philosophy began when intuitive philosophy transformed into the discursive one and, since the initiator of this affair was Aristotle, he must be regarded as the founder of scholastic philosophy.

<sup>30</sup> *Philosophy of Illumination*. P. 10 (§ 4).

If someone rejects the words of those talking in symbols, his rejection and denial always pertains to the outer literal meaning of the words and expressions, and never refers to their inner meaning and [hidden] purpose. In one of his well-known sayings Suhrawardi tells us that the words of the first philosophers are symbolic, and symbolic words or symbols can never be refuted (“there is no refutation for symbol”). If someone rejects or denies the words of those who talk in symbols, this only means that he has not correctly understood the intent. In Suhrawardi’s view, the words of all pre-Aristotelian philosophers were symbolic, and Aristotle, being unable to understand their words properly, rejected and denied them. Thus, in Suhrawardi’s opinion, the discarding of symbols in philosophy began with Aristotle.

Among other peculiarities, which Suhrawardi recounts for the pre-Aristotelian philosophers, is their complete agreement concerning the principle of [God’s] Oneness.<sup>31</sup> Indeed, these Suhrawardi’s words must not be interpreted in the sense that Aristotle was not a monotheist, or that this issue has not been discussed by the later philosophers. What Suhrawardi emphasizes is that the first philosophers or, in Suhrawardi’s own expression, the possessors of the “wisdom that comes directly from God” (*hikmat-i laduniyya*), believed in pure oneness, and the problem of the reduction of the manyness to oneness had found its final solution in their thought. Therefore, Plato, Parmenides and Heraclitus interpret the origin of being as the [non-differentiated] One (*ahad*), making a clear distinction between [non-differentiated] oneness and [differentiated] unity, which cannot be seen in such philosophers as Aristotle. Aristotle’s God possesses a unity but not oneness. His God is an Intellect who intellects (perceives) itself, but, in the Platonists view, the Intellect is tainted with manyness.

Among other differences that exist between these two kinds of philosophy, is that those who profess intuitive philosophy, unlike those who adhere to the discursive wisdom, believe in three worlds.<sup>32</sup> This principle has an extraordinary importance for cosmology. A sudden and unprecedented change takes place in Aristotle’s cosmological doctrine. Plato, Aristotle’s master and all of the first philosophers, in Suhrawardi’s view, believed in the existence of three worlds, and did not limit the world to its material and sensible level. These three worlds are known among religious people as “the world of Kingdom” (*‘alam-i mulk*) (or corporeal world), “the world of Dominion” (*‘alam-i malakūt*) (the angelic world of the souls) and “the world of Invincibility” (*‘alam-i jabarūt*) (the world of pure intellects or spiritual realities), and among the philosophers as “the world of the body” (*‘alam-i jism*), “the world of the soul” (*‘alam-i nafs*), and “the world of the Intellect” (*‘alam-i aql*). Plato calls them “the world of witnessing,” “the world of the mathematical likenesses (symbols)” and “the world of the spiritual intel-

<sup>31</sup> Ibid. P. 11.

<sup>32</sup> Ibid. P. 11.



ligible likenesses”; in turn, Mulla Sadra refers to these three worlds as “the sensed world,” “the world of the Isthmus of likenesses” (*‘ālam-i barzakh-i mithālī*) and “the spiritual world”.<sup>33</sup> Aristotle, while accepting the substantiality of the soul and the intellect, does not believe in the existence of the world of intellect, and even denies the existence of Plato’s intelligible world (*kosmos noetikos*), which contains in itself the world of mathematical symbols and that of intelligible ones, limiting the substance of the intellect and the soul (which represent two stages of existence, elevated above the sensory substance) to a few individuals of cosmic intellects and cosmic souls. In other words, Aristotle negates the world of intellect and the world of soul, and replaces them with a few individuals, related to fifty-six heavenly spheres of the universe, as well as to individual human intellects and souls. In Hegel’s cosmology and, more generally, in the mechanistic cosmology of the modern era, any other world except the sensory one is meaningless.

On the other hand, since Suhrawardi does not reduce philosophy to the philosophy of discourse and believes intuitive philosophy to be much higher than the discursive one as regards the attainment of the truth, for him, the history of philosophy and philosophy itself, embraces all the veritable sages of the history of humanity, whose names are not mentioned in the formal books on the history of philosophy, and thus the East, as well as Greece before Aristotle, become the true cradle of philosophy and the “Yemeni wisdom” (*ḥikmat-i yamānī*) and the “wisdom of faith” (*ḥikmat-i imānī*) are described as part of the true and God-inspired wisdom. Therefore, in Suhrawardi’s opinion, the great Gnostics, such as Bayazid, Hallaj, Junayd and Abu Sahl Tastari, who reached the station of divine unveiling and were conversant in the intuitive wisdom like the mythical kings of the ancient Iran, such as Kayumarth and Faridun, partook in this wisdom.<sup>34</sup>

In addition, according to Suhrawardi, philosophy has a divine origin and was conveyed to the prophets by means of prophetic inspiration (*wahy*). He believes the prophet Idris, or Hermes, who taught mankind all the sciences and crafts, to be the first sage and philosopher. Philosophy then split into two parts, one of which went to the ancient Iran and the other to Egypt. The Egyptian branch of philosophy then reached Greece and, eventually, both branches were transmitted to the Islamic world.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Plato. Timaeus. *Idem*. The Republic. Book 6, 509d–511e (allegory of the straight line); *Qaysari*. Muqaddima bar Fuṣūṣ al-ḥikam. Chapter 5. *Idem*. Rasā’il. Edited S. J. Ashtiyāni. Tehran: Anjuman-i falsafa 1355 S.H. Risālat al-tawḥīd wa ’l-nubuwwa wa ’l-walāya. P. 14.

<sup>34</sup> *Philosophy of Illumination*. Introduction. P. 10–11.

<sup>35</sup> See: *Nasr S.H.* Three Muslim Sages. Translated into Persian by Ahmad Aram. Tehran: Kharezmi 1352 S.H. P. 71–72, and also: *Ibrahimi Dinani Gh.* Shu’ā-i andisha wa shuhūd dar falsafa-i Suhrawardi. Tehran: Ḥikmat 1364 S.H. P. 15–21.

## Шихаб ад-Дин Сухраварди ИМАДОВЫ СКРИЖАЛИ\*

### Предисловие

Трактат «Имадовы скрижали» был написан Шихаб ад-Дином Сухраварди по просьбе Имад ад-Дина Абу Бакра б. Кара Арслана б. Давуда (правил 581/1185–600/1204). Имад ад-Дин был сыном четвертого и младшим братом пятого артукидского правителя земель Дийарбакра и Хисн Кайфы<sup>1</sup>. После смерти Нур ад-Дина, старшего брата Имад ад-Дина, в 581/1185 г. владения последнего были разделены, и Имад стал (относительно) самостоятельным правителем небольшой области Хартперт (Харпут). По всей видимости, он обратился со своей просьбой к Сухраварди уже после того, как стал правителем этой области<sup>2</sup>, — следовательно, «Имадовы скрижали» были написаны не ранее 581/1185 г.

По своему характеру эта книга является пропедевтическим сочинением в котором философские постулаты и, в особенности, их доказательства излагаются в заведомо упрощенном виде. Но насколько существенно это упрощение и в чем оно проявляется? Можно, пожалуй, указать на то, что, доказательства, как правило, даются суммарно, отсутствует диалог с воображаемым оппонентом (по образцу «если некто возразит — то мы ответим»). Кроме того, для подтверждения истинности большинства постулатов, наряду с философскими доказательствами (*барāхīn*), автор, как правило, приводит стихи Корана и изречения Пророка, его сподвижников и суфийских шейхов<sup>3</sup>, таким образом, апеллируя не только к разуму, но и к ве-

---

\* Предисловие, перевод с арабского Я. Эшотса.

<sup>1</sup> Артукиды (потомки Артука (ум. после 1086 г.) — туркменского племенного вождя и военного наемника, служившего сперва Византии, а затем Селджукидам) правили Дийарбаком и прилегающими областями с XI по XV век. В 1185 году они стали вассалами Салах ад-Дина (1138–1193), основателя династии Айюбидов.

<sup>2</sup> Сухраварди называет Имада «господином земель Амида и Дийарбакра» и «защитником повелителя верующих» (§ 2). Из этих титулов явствует, что его заказчик является относительно самостоятельным правителем (а не всего лишь близким родственником правителя).

<sup>3</sup> Любопытно, что из суфиев чаще всех (пять раз — § 29, 84) Сухраварди цитирует Халладжа.

ре (собственно, «доброму мнению» (*хусн аз-зани*)) своего адресата. По всей вероятности, путь двойного доказательства был избран Сухраварди потому, что он считал своего адресата недостаточно подготовленным к строгому философскому дискурсу.

Трактат был написан Сухраварди в последние годы его жизни, когда тот уже подробно разработал свою ишракистскую доктрину и, очевидно, написал свой главный труд — «Философию озарения» (*Хикмат ал-ишрāқ*)<sup>4</sup>. Но напрасно искать в «Имадовых скрижалях» даже конспективный обзор ключевых положений ишракизма (таких как положение о знании присутствия — *‘илм хуḍūrī* или положения об иерархии, взаимодействии и аналогической градации — *ташкīк* подчиняющих светов — *аввār қāхира*). Однако трактат содержит в себе славословия солнцу (§ 92) и царскому фарру<sup>5</sup> (§ 94–95). Следовательно, работа дает представление о внешней, обрядовой стороне ишракизма, его культе светил и древних иранских царей-философов (практикованном Сухраварди и группой его последователей), но не о его собственно философском содержании.

Трактат состоит из Введения и четырех частей («скрижалей»). В этом выпуске публикуется русский текст Введения и первых двух частей; перевод третьей и четвертой скрижалей (каждая из которых по своему объему примерно равна общему объему Введения и первых двух глав) предполагается опубликовать в третьем и четвертом выпусках ежегодника.

Перевод с арабского выполнен по изданию: *Шухāб ад-Дин Йахйā Сухравардī*. Сэ рисāла аз Шайх-и Ишрāқ. Ред. Наджафқули Ҳабибӣ. Тех-рāн: Интишārāt-и анджуман-и шāхиншāхӣ-и фалсафа-и Ирāн, 1397/1977. С. 1–25. Выборочно использовался персидский перевод<sup>6</sup> (принадлежность которого перу самого Сухраварди, по-моему, спорна, так как арабские термины в нем зачастую переданы неточно и неумело, а общий смысл предложений нередко искажен) и французский перевод второй скрижали, выполненный А. Корбеном<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> В § 98 «Имадовых скрижалей» Сухраварди отсылает читателя к «Философии озарения» — следовательно, либо первая работа написана после второй, либо обе работы писались одновременно.

<sup>5</sup> Т.е. харизме, проявленной в виде исходящего из него света.

<sup>6</sup> *Shihaboddin Yahya Sohravardi*. Œuvres philosophiques et mystiques. Т. III. Ed. S.H. Nasr. Teheran-Paris: Adrien Maisonneuve 1970. P. 110–134.

<sup>7</sup> *Sohravardi*. L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques. Traduit du persan et d'arabe par Henry Corbin. P.: Fayard, 1976. P. 93–102.

## Перевод

Во имя Бога, Милостивого, Милосердного!  
Пособи, о Любезный (*латīф*)!

(1) Благословенно имя Твое, Боже, и поминание Тебя — превыше всего! Велико Твое могущество и высоко Твое слово! Хвала Тебе в начале и в возвращении, хвала Тебе в ином мире и в этом! Слава Тебе, о Творец чтойностей и Даритель жизни, Проливатель света и Свет светов, Управляющий всеми вращающимися! Ты — отдаленнейшая цель, начало и конец. Тебе [присущи] бесконечное совершенство и бесподобная слава (*маджд*), не знающая соперника. Ты не занимаешь пространства, и поэтому не постижим ни иллюзорным представлением (*вахм*), ни чувством<sup>8</sup>. Ты не субстанция, и поэтому не принадлежишь к общности какого-либо рода, и не акциденция, чтобы нуждаться в субъекте (*хāмил*) и во вместилище (*махалл*). Ты бесконечно бесконечнее бесконечного.

Благослови совершенные самости и превосходные души, и почти особенно нашего господина Мухаммада (мир ему!) превосходнейшим из Твоих благословений и лучшим из Твоих приветствий! И пособи нам тем, что приближает нас к Тебе, и удали нас от того, что удаляет нас от Тебя! Воистину, Ты — Щедрый и Великодушный!

(2) Затем [я скажу]: когда я получил несколько писем подряд от справедливого, победоносного (*музаффар*), поддерживаемого (*мансūr*) [Богом] правителя Имад ад-Дина, господина земель Амида и Дийарбакра, Кара Арслана бен Давуда бен Артука, защитника повелителя верующих (да сохранит Бог его величие и удвоит его счастье!), приказывающего мне срочно приступить к написанию очень краткого, но явно неподражаемого сочинения, содержащего то, что необходимо знать относительно начала и конца, согласно тому, как видят их обожествившиеся философы и превосходные опоры [учености], я поспешил повиноваться его указаниям и исполнить его желание. И ранее мне встречались краткие изложения, написанные некоторыми из новейших [ученых] для правителей своей эпохи и царей своего времени, — но я слышал, что те не получили от них [ожидаемой] пользы, поскольку авторы не пеклись о пользе обучения и не обратили должного внимания на способ разъяснения, оставив без изменения [все] научные термины первоисточника, — и, ради достижения частной выгоды, упустили из виду целокупную пользу. Потому я нашел нужным упростить терминологию там, где от этого не могли пострадать целокупные положения и основные предметы. И я назвал эту книгу «Имадовыми скрижалями», обезопасив ее высоким поминанием его [имени] и усмотрев доброе пред-

<sup>8</sup> Буквально: «ни иллюзорное представление, ни чувство не властны распоряжаться Тобой».

знаменовании [для нее] в его высоком уделе. Я включил в нее ряд тонких мыслей и несколько диковин. И я не думаю, что ранее было написано что-либо подобное ей. [Сперва] я доказал в ней основные положения, а затем подтвердил их [истинность] стихами Корана<sup>9</sup>. И, что касается целокупных принципов, то я утвердил один смысл вслед за другим, а затем сопроводил [это утверждение] свидетельством [Корана], стих за стихом. И то, что требовалось сказать, я разбил на введение и четыре скрижали.

### Введение

(3) Знай, что общий смысл (*ал-ма'нӣ ал-'амм*) — это то, в чем соучаствуют многие, — как, например, смысл человечности и животности. И, воистину, Зайд и Амр соучаствуют не только в имени «человек», а лошадь и птица не только в имени «животное», но и в смысле этих имен, — ведь когда ты видишь мужчину, ты видишь не кошку или птицу, и ты определяешь их как человека и животное, если даже ты и не слышал, что того или другого называют человеком или животным.

А индивидуумом (*ал-амр ал-муташаххас*) называется то, в чем в принципе не допускается соучастие [нескольких] — например, «этот человек» и все, на что возможно указать. И общий смысл существует только в уме (*зихн*), тогда как вне его каждая вещь обладает индивидуированной онотью, в которой с ней никто не соучаствует.

И, поскольку постижение вещи представляет собой получение тобой ее формы и подобия — и получаемое тобой, из числа знаний, есть не самость постигаемого, а [лишь] нечто соответствующее ей, так как если бы то, что у тебя, не соответствовало вещи, то ты не знал бы, какова она. И когда ты [впервые] видишь льва, то в твоём уме запечатлевается целокупное подобие льва, и после этого ты определяешь всякого льва, которого видишь, — маленького или большого, черного или красного — как льва, потому, что в твоём уме запечатлена неограниченная (=абсолютная) форма львиности, так что все львы соответствуют ей, невзирая на их различия.

(4) И знай, что [одна и та же] вещь может быть общей по отношению к одной вещи и частной по отношению к другой, — как, например, животное есть нечто более общее, чем человек, но более частное, чем тело, а тело — нечто более общее, чем животное, но более частное, чем субстанция.

---

<sup>9</sup> Буквально: «семью повторяемыми» — *сабъ ал-масāнӣ* (аллюзия на коранический стих «Мы дали тебе семь повторяемых [стихов (?)] и великое чтение» (15:87)). Традиционно мусульманские комментаторы отождествляют «семь повторяемых» с семью стихами первой суры Корана. Однако, по мнению Г. Белла, под «повторяемыми» имеются в виду повествования о наказаниях, которые первоначально существовали отдельно от остального текста Корана (см.: *Bell R., Watt W.M. Introduction to the Qur'an. Edinburgh, 1970. С. 134, 143*).

(5) И знай, что вещи, которые соучаствуют в чем-то, по необходимости должны отличаться друг от друга посредством чего-то, чем особо наделена каждая из них, — наподобие тому, как обстоит дело с индивидуумами человеческого рода, соучаствующими в человечности, но отличающимися друг от друга случайными признаками (*хай'ām*), как то: чернотой, белизной, величиной, положением, объемом, направлением. И ты должен знать, что описание, которым описана вещь, может быть либо необходимым (=неотьемлемым) (*дарūrī*) для нее, как четность для [числа] «четыре» (и если действительность захочет получить «четыре» без [атрибута] четности, то это окажется для него невозможным, ибо [число] «четыре» невозможно отделить от четности), либо невозможным (то есть необходимо отсутствующим), как нечетность для [числа] «четыре», либо же возможным (ни наличие, ни отсутствие которого не является необходимым), как, например, стояние или сидение для человека.

(6) И описание вещи может быть либо более общим [по смыслу], чем сама вещь, как белизна по отношению к снегу (ведь всякий снег бел, но не все, что бело, снег), либо равным ей по общности и частности, как то: три угла для треугольника (ведь всякий треугольник имеет три угла, а все, что имеет три угла, есть треугольник). И описание, которое необходимо сопутствует вещи в аспекте ее частности, не обязательно присуще тому, что соучаствует с ней в [некоем более] общем смысле (так, жар присущ огню постольку, поскольку он огонь, а не постольку, поскольку он тело: ведь будь он присущим телу как таковому, то всякое тело было бы горячим).

(7) И когда ученые говорят о возможности, необходимости или невозможности чего-то по отношению к некой вещи, учитывают только то, что необходимо сопутствует ее чтойности (*мāхийа*) (а под «чтойностью» я имею в виду то, благодаря чему вещь является тем, чем она является), и не полагаются на индукцию (*истиқрā'*). А индукция, основанная на свидетельствовании, — это то, когда говорят: «Мы видели, что большинство таково, — следовательно, таковыми должны быть все»<sup>10</sup>. И это не сильный [довод] — ведь заключение о том, что неизвестно, может не совпасть с заключением о том, что известно. Например, некто может заключить, что все животные, продолжительно пребывая в огне, сгорают, — потому, мол, что я видел, что так бывает с большинством из них — как то: с человеком, птицей, лошадей и другими, но это заключение неверно и, может быть, говорящий это не видел, например саламандру, которой не вредит пребывание в огне.

(8) И тебе известно, что есть разница между бытием (*кави*) белизны в слоновой кости, бытием воды в кувшине и бытием человека в доме. Ведь

<sup>10</sup> Или: «Мы видели, что в большинстве случаев бывает так, — следовательно, так должно быть всегда».

белизна распространена по всей слоновой кости и для нее нет предела, дальше которого она не распространялась бы, в отличие от воды в кувшине и человека в доме — у тех обоих есть предел (*самк*) [местоположения]. И то, что, подобно черноте и белизне, распространяется по [всей] вещи, мы называем, упрощая термин, «случайным признаком» (*хай'а*)<sup>11</sup>, а то, в чем оно [пребывает], — «вместилищем» (*маҳалл*).

И случайный признак не перемещается из своего вместилища. Ведь в случае перемещения ему необходимо сопутствовали бы независимость в движении и самостоятельность [в бытии]. И тогда он был бы субстанцией, но он — случайный признак. И, кроме того, в состоянии перемещения ему необходимо сопутствовали бы три измерения — длина, ширина и глубина, а имея их, он был бы телом, но он — случайный признак, и невозможно, чтобы он был как телом, так и случайным признаком.

(9) А то из числа возможно сущего, что существует вне вместилища, мы называем субстанцией (при том, что [схожий] термин перипатетиков имеет другое содержание, о чем мы сказали в других местах, — однако это не вредит [достижению] нашей цели). А тело имеет (=занимает) место (*макән*), но не может иметь вместилища (*маҳалл*). И обладающее местом может перемещаться с него, в отличие от того, что растворилось во вместилище. И такая субстанция, на которую может указать [внешнее] чувство, именуется телом (*джисм*), и ей, по неизбежности, необходимо сопутствуют длина, ширина и глубина. И, поскольку тела соучаствуют в телесности, то неизбежно должно быть [нечто] разделяющее их, и таковым [разделяющим] является случайный признак. И когда ты видишь разделенность двух тел посредством черноты и белизны, при соучастии их в телесности, то знай, что эти [разделяющие признаки] добавочны по отношению к [их] телесности, так как две вещи не разделяются тем, в чем они обе соучаствуют.

И случайные признаки отличаются друг от друга тройким образом: 1) по различию их истины (*хақиқа*) — как, например, чернота и вкус (и они оба, находясь в одном вместилище, отличаются друг от друга своими истинами); 2) по различию их вместилищ, при совпадении их истины, — как отличаются друг от друга две черноты, [вместившиеся] в двух разных вместилищах; 3) по своей [отнесенности] к двум [разным] моментам времени, при совпадении вместилища двух особей одного вида, — как, например, теплота, которая первоначально присуща камню, и температура, которая появляется в нем потом. И, говоря короче, всякое различие — либо по истине (как, например, различие между человеком и лошадью), либо посредством чего-то пришедшего [извне] (как, скажем, различие между человеком и человеком).

---

<sup>11</sup> Термин «случайный признак» (или «фигура» — *хай'а*) Сухраварди в этом трактате использует как синоним термина «акциденция» — *'арад*.

(10) И знай, что некоторые считают, что тело делится на [частицы], которые не делимы ни чувством, ни иллюзорным представлением (*вахм*). И они называют [такую частицу] «единичной субстанцией» (*ал-джавахар ал-фард*) и утверждают, что тела составлены из таких единичных субстанций. Но философы (*хукамā'*) отрицают истинность бытия такой части тела, которая не приемлет деления в иллюзорном представлении, хотя и допускают, что возможно достигнуть такого предела малости, когда дальнейшее деление в акте невозможно, — но при этом возможность деления в иллюзорном представлении сохраняется. И они возражают [против существования неделимой частицы, говоря], что, если бы тело состояло из таких частиц, то, несомненно, чем больше бы их было, тем больше стала бы величина составленного из них [тела]. И если предположить, что некая частица находится между двумя другими частицами, то несомненно, что она не допустит их соприкосновения (*тамāс*) и каждая из них прикоснется к ней чем-то другим, и, таким образом, она (средняя частица. — Я.Э.) будет разделена. И также, если предположить, что [некая] частица находится в месте соприкосновения двух [других частиц], то каждая из них обеих прикоснется к ней не там, где [прикасается] другая, — и, таким образом, троица будет разделена. Одним словом, если эта частица существует, то то, чем она обращена в одну сторону, разнится от того, чем она обращена в другую, — и, следовательно, она делима.

(11) И знай, что невозможное взаимопроникновение (*ат-тада̄хул ал-мумтани'*) — это когда два объема соприкасаются таким образом, что их общая величина — не больше величины одного из них [в отдельности] и что они оба занимают пространство, которое не больше пространства, занимаемого одним из них.

Это то, о чем я хотел упомянуть в этом введении, ради подготовки почвы для достижения цели.

*Первая скрижаль*

**[ в которой говорится] о конечности расстояний  
и крайней точке неба и мира,  
[а также] о простых субстанциях элементарных тел и о том,  
что возникает из них**

(12) Знай, что все расстояния конечны, так как, если бы протяжение всех измерений было бесконечным, то бесконечным было бы и пространство мира. И если мы представим круглое, но щитовидное тело, и представим, что шесть прямых выходят из разных сторон его, разделяя его на шесть равных частей и продолжаясь бесконечно, то несомненно, что, по мере удаления от вышеупомянутого тела, углы [между прямыми] расширятся, и ясно, что они разделят пространство мира на шесть частей, —



и [получится] либо, что между каждыми двумя прямыми из шести, простирающимися в бесконечность, будет бесконечно великая величина (*қадр*)<sup>12</sup>, а это невозможно, поскольку она ограничена ограничивающими [его прямыми], либо, что между каждыми двумя прямыми — конечная величина, а сумма шести конечных частей конечна. И к [этому положению] приводят и другие доказательства, однако сие показалось нам наиболее ясным.

(13) **Положение.** После того, как установлена конечность расстояний, [знай, что] конечные цели протяженностей есть крайний предел указания и движения, который те не переходят. И ясно, что движение и указание не направлены на ничто, — напротив тому, они направлены на одну из сторон [некоторого] расстояния. В свою очередь, тело, которое является конечной целью указания, не должно быть проницаемым, поскольку необходимым сопутствующим следствием его проницания станет направление в две разные стороны движений двух разных его частей, тогда как мы сказали, что по ту сторону его нет ничего, и движение не может иметь места ни в какую сторону и в сторону ничто. И, после того, как ты узнал это, знай [также], что недопустимо, чтобы конечными целями направлений были различные тела, которые соединены вместе: ведь они сперва были получены [каждый отдельно], а [лишь] затем соединились, и, следовательно, их можно совокupить и разделить, — тогда как мы сказали, что не допустимо проницание (или: разрывание. — Я.Э.) (*ҳарқ*) конечной цели (=предела): ведь [, если допустить это,] получится, что их движение направлено в никуда и ничто, а это невозможно. И, следовательно, конечной целью (=пределом) направлений должно быть единое всеохватывающее нематериально созданное тело (*джисман ваҳидан муҳйтан ибда'ийан*), не составленное из частей.

(14) И недопустимо, чтобы нечто из этого всеохватывающего тела требовало низости, а нечто другое — высоты: ведь это — единое тело, части которого подобны друг другу, так как нет никакой причины для того, чтобы одни из них предпочли высоту, а другие — низость, и, следовательно, все они высоки. И так как низость заключается в предельно далеком расстоянии, а предельно далекое расстояние от охватывающего — это центр, то предельная низость — это центр. И центр не определяет охватывающее, ввиду того, что допустимо появление бесконечно многих потенциальных окружностей вокруг одной точки. И охватывающее есть определяющее (*муҳаддид*) [направления], и это — отдаленнейшее небо (*ас-самā' ал-ақса*). И определяющее не движется по прямой, так как по ту сторону его нет направления, — напротив тому, оно своим охватывающим (=окружностью) и центром является крайним пределом всех направлений. И об [истинности] вышесказанного свидетельствует [следующий] стих в Ниспосланном [Коране], после упоминания неба: «и в нем нет [каких-либо] щелей» (50:6),

<sup>12</sup> Т.е. бесконечное по величине расстояние.

тогда как всему, что не есть шар, необходимо сопутствует угол и щель (=отверстие). И это еще раз подтверждается Его словом: «Возведи взор: увидишь ли в них (небесах. — Я.Э.) какие-нибудь расщелины?» (67:3)<sup>13</sup>. А если бы дело обстояло не описанным выше образом, то это влекло бы наличие щелей в определяющем. И тем самым указывается также на отсутствии [в нем] пустоты.

(15) И невозможно, чтобы наполнением (*хайв*) определяющего или тем, что [находится] между любыми двумя телами, была пустота — и под пустотой я имею в виду ничто (*ла́ шай'*): ведь то, что между двумя отдаляющимися друг от друга телами, превосходит то, что между двумя приближающимися друг к другу телами, а то, в чем вмещается большое тело, больше того, в чем вмещается меньшее тело, — и, таким образом, пустота измеряема. Но как может то, что не является чем-либо, быть измеряемым? Если же оно обозначается как нечто и измеряемо, то, если оно измеряемо со всех сторон, то оно — субстанция, искомая указанием и имеющая длину, ширину и глубину (=высоту). И смысл тела, согласно тому как его принято понимать, заключается именно в этом. Затем, если в пустоте появляется тело, но [при этом] не уплотняет ее, то [получается, что] две величины проникают друг в друга, но это невозможно, — и как может сумма двух величин не превосходить каждую из них по отдельности? И весь мир полон, а по ту сторону определяющего нет ни пустоты, ни наполненности.

(16) И у места (*мак̄ан*) есть несколько признаков. Один из них [заключается] в том, что в нем находится тело и можно иллюзорно представить его перемещение с него. И местом не является то, над чем упрочилось тело: ведь тело — не в нем. И носитель акциденции не является для нее местом, так как ее перемещение с него нельзя представить. И, следовательно, место вещи — это внутренность (*ба́тин*), содержащая в себе [нечто] соприкасающееся с ней, и то, у чего нет содержащего его, лишено места.

(17) **Положение.** Движение есть [такой] случайный признак, чья устойчивость не представима, и оно делится на естественное (как, например, движение камня вниз), произвольное — *ира́диййа* (и это движение, которое может совершаться в разные направления, — как, например, движение животных) и принудительное — *қисриййа* (как, скажем, движение камня вверх).

(18) И ты узнаешь о своем отставании от чего-нибудь, когда проходит нечто из того, что различается по своей до-ности и после-ности. И, воистину, существует нечто непрерывно неустойчивое, из-за чего имеют место до-ности и после-ности, и, ввиду его определяемости и измеряемости, оно должно быть чем-то (или: вещью — *шай'ан*), так как чистое небытие не определяемо. [С другой стороны,] из-за его неустойчивости, оно должно

<sup>13</sup> Коран. Пер. Г. Саблукова.

быть связанным с движением. И это [нечто] — время, и время является величиной (=мерой) (*миқдār*) движения небесной сферы, [получаемой], если сложить в уме его предшествующее с последующим. И время делится на части, как то: годы, месяцы, дни и часы. И продолжительность бытия в прошлом называется «извечностью» (*азал*), а продолжительность бытия в будущем именуется «вечностью» (*абад*).

(19) И определяющее есть то, посредством чего объективируется место тела и обретают истинность направления прямых движений, и по его суточному движению исчисляют время. И если ты видишь, что солнце и звезды закатываются, а затем появляются в месте своего восхода, то нет сомнения, что они достигают места своего восхода посредством кругового движения, так как, если бы они повернулись вспять прежде совершения [ими полного] оборота, чтобы вернуться к месту [своего] восхода, то ты заметил бы это, и, благодаря возвращению солнца, день повторился бы дважды [подряд] — но это не так. И, следовательно, солнце и звезды преодолевают расстояние, которое примыкает к другой стороне земли. И движущееся делится на то, что движется в середине, — как, например, определяющее и небесные сферы, то, что движется к середине и чему необходимо сопутствует холод, и то, что движется от середины и чему необходимо сопутствует жар.

(20) И все, что движется по прямой, проницаемо, так как вид, по необходимости, отделяем от своего целого. И все проницаемое допускает соединение и отделение, и приятие [определенной] фигуры (=формы) (*ташаккул*) и оставление ее, либо с легкостью, либо с трудом. И в первом случае оно — влажно, а во втором — сухо. И, так как рассматриваемые нами тела не выходят за пределы тепла и холода, и сухости и влажности, то эти четыре качества сочетаются и из них образуются четыре части: 1) теплая и сухая, которая направляется к самому верху, и она — абсолютно легкая (и таким бывает огонь); 2) теплая и влажная (как, например, воздух), которая относительно легкая; 3) холодная и сухая, которая устремляется в самый низ, и это — земля; 4) холодная и влажная — и это вода, расположенная выше земли, но ниже воздуха, и она — относительно тяжелая. И если бы воздух не был легче воды, то бурдюк, наполненный воздухом, не тонул бы в воде только по принуждению и не плавал бы естественно, а если бы земля не была тяжелее, чем воздух, то прах, попав в воду, не тонул бы. И поскольку небесные тела (*самāvийāt*) в принципе не допускают разделения и проницания — ни с легкостью, ни с трудом — то они ни влажны, ни сухи. А поскольку они не движутся по прямой — ни от середины, ни к ней — то они ни теплы, ни сухи. И они [также] ни легки и ни тяжелы, ибо легкость есть сила, которая движет тело вверх, а тяжесть — сила, которая движет тело вниз; они же отнюдь не движутся ни от середины, ни к ней. И, таким образом, утверждение тех, кто говорят, что они состоят из воды или огня, ложно.

(21) И элементные тела (*'унсуриййāt*) представляют собой ступень (*мартаба*), которая ниже ступени небесных тел, [и они расположены] в вогнутой полости (*мақ'ар*) сферы луны. И тела делятся на эфирные, имеющие прочные формы, и элементные, возникающие и портящиеся и имеющие изменяющиеся формы. И элементные тела испытывают воздействие эфирных — вспомни то, что тебе довелось свидетельствовать, как то: воздействия двух светил<sup>14</sup>. И эти элементные тела меняют свои качества — так, например, благодаря соседству воды с огнем, в ней исчезает холод и появляется теплота. И тела воздействуют друг на друга либо посредством противостояния (*муқāбала*) друг другу (как, например, светило освещает то, что находится напротив него), либо посредством соседства (*муджā-вара*) друг с другом (как, например, огонь согревает то, что находится рядом с ним), либо же посредством прикасания (*мулāқāt*) друг к другу (как, например, огонь сжигает то, к чему он прикасается, из числа того, что приемлет его след).

Есть три подготовительные причины (*асбāб*) теплоты. Первая из них — соседство с горячим телом (например, огнем). Часть [ученых] отрицают переход [тела] в другое состояние и полагают, что вода не согревается, но что в нее проникают частицы огня и, вместе с ними, теплота. Но если бы было так, как они утверждают, то железные и медные сосуды нагревались бы медленнее, чем глиняная посуда, по причине большего препятствования [первых] проникновению [частиц], но это не так. В свою очередь, лед охлаждает то, что находится выше его, а частицы его не поднимаются вверх. Следовательно, нельзя не признать переход в другое состояние.

Вторая причина — лучи: ведь ты видишь, что вещь нагревается в лучах солнца (и вспомни о зажигающем [вещи] зеркале, которое зажигает то, что стоит напротив него, вследствие интенсивности (*шидда*) приятия им лучей, по причине отражения лучей, [исходящих] от [разных] сторон зеркала в его вогнутой середине).

И некоторые считают, что луч является телом, нагревающимся из-за его прохождения над сферой огня, но их утверждение неверно. И, воистину, если бы луч был телом, то, если внезапно заслонить окошко или накинуть нечто на светильник, можно было бы свидетельствовать его движение или покоение. Но, так как это, по необходимости, ложно, то он является акциденцией. И, [кроме этого], если бы он был телом, то он должен был бы естественно двигаться вверх, а не вниз, но дело обстоит не так, — напротив, он — акциденция. И он не перемещается, [как перемещается тело], — напротив, он есть случайный признак, возникающий в теле, стоящем напротив солнца, сначала (=сразу) (*ибтида'an*), а не путем перемещения.

<sup>14</sup> Т.е., воздействия Солнца и Луны на земные тела (как, например, прилив и отлив в море).

Третья причина есть движение, ибо оно согревает, — и посмотри на то, что подвергается трению и тряске. Некоторые считают, что движение [само по себе] не согревает, а согревание здесь имеет место благодаря проявлению скрытых частиц огня. Но их [утверждение] опровергает то, что мы наблюдаем относительно воды и других жидкостей: ведь перед тем, как их сотрясти, они холодны как снаружи, так и изнутри, а после того, как они были сотрясены, они согреваются как снаружи, так и изнутри. И если бы согревание имело место посредством проявления скрытых огненных частиц, то при согревании внешнего охлаждалось бы внутреннее, — но это не так. И что касается того, что мы видим при добывании огня с помощью кремня, то этот огонь не выходит из камня или железа, — напротив тому, движение согревает воздух между ними и он превращается в огонь. Затем, если причина исчезает, то огонь [опять] превращается в воздух. И пламена и искры, которые скрываются от ока, в большинстве случаев становятся воздухом, так как, если бы они оставались огнем, то, что стало напротив их, воспламенилось бы — но это не так.

(22) И посредством сильного дутья воздух превращается в огонь, подобно тому как посредством сильного холода он становится водой. И то, что можно наблюдать относительно бутылок, внутри которых [образуется] лед, и металлических чаш, на поверхности которых [образуются] шарики из капель [воды], и это — не от просачивания (и горячая вода лучше подходит для просачивания, чем лед, но с ней такого не бывает), и не иначе, как воздух, из-за сильного холода, поразившего его, вследствие [их] соседства, превращается в воду; в свою очередь, вода из-за сильного жара становится воздухом. И иногда вода становится землей — и ты видишь жидкость, которая тотчас затвердевает, как камень, а земельные тела (*ардиййāt*) становятся водой, как ты видишь это у алхимиков, расплавляющих твердые камни и превращающих их в текучие жидкости. И если ты видел в бане, что пар, благодаря теплоте, поднимается вверх, и сгущается, когда открывают дверь бани, и оседает в виде капель, и [также, если ты заметил, что] твое дыхание не видно в летней жаре, но оно сгущается в зимней стуже, образуя капли на твоих усах и бороде, которые иногда замерзают, то не удивляйся и сгущению пара посредством холода, именуемому облаком (*сахāb*), и выпадению с него капель, именуемых дождем, и превращению его в снег, и другим явлениям. И то, что нагревается посредством лучей, истончается и поднимается вверх, если оно сухо, называется дымом, а если влажно, то паром, и от них обоих происходят атмосферные явления. Пречист Тот, кто управляет всем мудро и совершенно! Пречист Проливающий щедрость, Вечный Благодетель! Пречист Он, и исход — к Нему!

(23) И знай, что когда мы говорим, что семя становится человеком, мы не имеем в виду, что семя пребывает вместе с человеческой формой, так, чтобы одна и та же вещь являлась как семенем, так и человеком; и [мы

также не имеем в виду], что семя полностью перестает существовать и человек создается совершенно заново, а семя — не то, из чего создан человек. И дело обстоит не иначе, а так, что субстанция, имеющая случайные признаки, посредством которых семя становится семенем, теряет форму семени и получает форму человека, — и то же самое происходит, когда вода становится воздухом или чем-то другим.

(24) И субстанция, форма которой изменяется подобным образом, называется первоматерией (*хайу́ла*). Если же она рассматривается с учетом ее измерений — длины, ширины и глубины, то она именуется телом. В свою очередь, если она рассматривается по отношению к наличествующим у нее случайным признакам, то она — вместилище. Опять, если она рассматривается по отношению к тому, что получаемо из нее, как то: видов, и того, что изменяется у нее, как то: формы, то она — материя, подобно тому, как Зейд по отношению к своему отцу называется сыном, по отношению к сыну — отцом, а по отношению к сыну своего брата — дядей со стороны отца. И отношение первоматерии к формам — покладистое (читай: приемлющее. — Я.Э.), подобно отношению железа к мечу и меди — к медному сосуду. И первоматерию называют также материей (*ма́дда*). И первоматерия элементарных тел — общая, она может снимать одну форму и облачаться в другую. Первоматерия небесных сфер, однако, не общая, то есть их формы упрочены, они не могут устраниваться [от своей первоматерии] и измениться. И из этих четырех матерей<sup>15</sup> рождаются три порождения — минералы, растения и животные. И, чем равномернее смесь этих матерей, тем более благородный вид она приемлет.

*Вторая скрижаль,*  
**[в которой говорится] о душе,**  
**и [также] кратко указывается на ее силы**

(25) Знай, что [внешнее] чувство — например, зрение — постигает [вещь] не иначе, как посредством связи по положению (*'ала́қа вад'иййа*), так что, когда вещь перестает находиться напротив [глаза], то она перестает быть видимой. Воображение же освобождает ее от этой связи, и в нем запечатлевается форма вещи, невзирая на ее отсутствие [от чувства]. Однако оно не может отделить ее от посторонних акциденций — как то: от места («где»), качества и положения. Разум же отделяет ее, делая то, что было чувственным и воображаемым, при наличии у него посторонних акциденций, умопостигаемым при отсутствии оных — так, он берет от животного форму, совпадающую для всех видов животных, малых и больших, с точки зрения их животности, и в ней соучаствуют муравей и слон.

<sup>15</sup> Т.е. элементов.

(26) Итак, мы доказываем [это положение] и говорим: если бы эта абсолютная форма пребывала в теле, то ей необходимо сопутствовали бы [некое] частное положение и [некая] частная величина и в ней не совпадали бы различающиеся [друг от друга особи<sup>16</sup>]. Но, так как они совпадают в ней, то она — отнюдь не в теле или в чем-то телесном. И, следовательно, ее вместилище, то есть ты, свободно от расстояний и направлений, и это — душа.

(27) Другое доказательство заключается в следующем: [нет сомнения, что] ты постигаешь умом абсолютную вещь, без особенностей человечности, черноты и величины. И если бы ее вместилищем явилось тело, то, при разделении оно в иллюзорном представлении, форма вещи [также] разделится бы — ведь акциденция делится делением ее носителя. И либо каждая часть вещи была бы вещностью, и только, — и, таким образом, не было бы разницы между целым и частью (ведь целое тоже является вещностью и только ею), либо, если каждая часть вещи была бы вещностью вместе с чем-то другим, из числа особенностей величины<sup>17</sup> и другого, часть оказалась бы больше целого. [Наконец,] если всякая часть вещи не являлась бы ни [чистой] вещностью, ни вещностью вместе с особой величиной, тогда у вещи была бы часть, не являющаяся вещью. И все это невозможно — и, следовательно, вместилище вещи не является телом и не делимо.

(28) И ты также постигаешь понятие абсолютного единого (*ал-вāхид ал-мутлақ*), лишенное [какой бы то ни было] особой величины. И если бы его вместилище делилось, то делилось бы и само понятие, и, таким образом, единое не было бы единым, тогда как мы предположили, что оно — единое. Следовательно, его вместилище неделимо. И вместилище умпостигаемых (*ма'қўлат*) [вещей] не является чем-то [таким], что делится в иллюзорном воображении, на что можно указать и что имеет [частную] величину и положение. Напротив тому, оно — единая самость, лишенная мест и вместилищ. Преуспел тот, кто познал ее и усовершенствовал ее; в убытке тот, кто не познал ее и погубил ее, как сказано в Ниспосланном [Коране]: «Преуспел тот, кто очистил ее; обманулся тот, кто совратил ее» (91:9–10); и [в Коране] приводится стих о не познавших ее, и это Его слово: «[которые] забыли Бога, и Он заставил их забыть себя самих» (59:19)<sup>18</sup>, а также Его слово: «Воистину, Бог обращается между человеком и его сердцем» (8:24)<sup>19</sup>. И [слово] «сердце» здесь указывает на душу, а не на известный [телесный] орган, и это та самая душа, которую философы называют «глаголющей душой» (*ан-нафс ан-натика*), и в Ниспосланном есть стихи о ней — как,

<sup>16</sup> Или, согласно персидскому переводу, чтойности.

<sup>17</sup> Т.е. сочетанием вещиности и некой особой (=частной) величины.

<sup>18</sup> Пер. Г. Саблукова.

<sup>19</sup> Пер. Г. Саблукова, отредактированный мною. — Я.Э.

например, Его слово: «Затем Он выровнял его и вдохнул в него от Своего духа» (32:8), и этот стих подтвержден Его словом: «Когда Я выровнял его и вдохнул в него от Своего духа» (15:29) — и это сопряжение [глаголющей души с Богом] свидетельствует о ее благородстве, непричастности [к материальному миру] и ее бытии божественной субстанцией. И другой стих [говорит] о Мессии: «Его дух» (4:169), [при том, что] очевидно, что Мессия принадлежит к человеческому роду; и Его слово [о Марии]: «Она берегла свое чрево, и Мы вдохнули в него от Нашего духа» (21:91 и 66:12). И другой стих [о духе] — это Его слово: «Скажи: дух от повеления моего Господа» (17:87)<sup>20</sup> — и [учти, что] повеление отделено [от материи] и [что] Он сопряг его с Собой; и этот стих подтверждается Его словом: «Его свет подобен нише, в которой [горит] светильник...» (24:35).

(29) И душа есть Его повеление и Его свет, и то и другое ограничено сопряжением с Господством<sup>21</sup>. И она — то, на что указывает Пророк (да будет над ним молитва и мир!) своим словом: «Я ночевал у своего Господа, который накормил и напоил меня»; и она — та, кто ищет «высшего спутника». И ее имеет в виду Али (да будет доволен им Бог!) своим словом, когда он упоминает снятие с петель ворот форта Хайбара<sup>22</sup> и говорит: «Я снял их [не своей собственной силой, но] силой ангельской и душой, озаренной светом ее Господа»; и ее же имеет в виду Абу Йазид<sup>23</sup> своим словом: «Я сбросил с себя кожу, и [тогда] увидел, кто я [на самом деле]» и своим словом: «Я искал свою самость в двух сотворенных мирах<sup>24</sup>, но не нашел ее [там]»; и на нее [же] указывает Халладж<sup>25</sup> своим словом: «Моя самость проявляется там, где нет „где“» и своим словом (сказанным при распинании его на кресте): «Для единящего достаточно обособить для себя Единого» (*хасб ал-ваḥид ифрād ал-ваḥид лаху*)<sup>26</sup>; на восстановление (*ма'ād*) же он указал своим словом:

<sup>20</sup> Пер. Г. Саблукова, отредактированный мною. — Я.Э.

<sup>21</sup> Т.е. как повеление, так свет сопряжены с Господом.

<sup>22</sup> При штурме одной из укрепленных усадеб во время похода на оазис Хайбар (расположенный на расстоянии ста пятидесяти километров от Йасриба (Медины)) в мухарраме седьмого года хиджры / мае–июне 628 года н.э., согласно преданию, Али один снял с петель тяжелую дверь форта и оборонялся ею как щитом (позднее, чтобы поставить эту дверь на место, потребовалось восемь человек).

<sup>23</sup> Имеется в виду хорасанский суфий-маламат Абу Йазид Тайфур бен Иса ал-Бастами (или Бистами, ум. в 261/874 г.), известный своими экстатическими изречениями.

<sup>24</sup> Т.е. этом и потустороннем (или, по другой версии, эфирном и элементном) мирах.

<sup>25</sup> Абу 'л-Мугис ал-Хусайн ал-Халладж («Чесальщик шерсти», 244/857 — 309/922) — мусульманский мистик, известный, прежде всего, своим экстатическим изречением «Я есмь Истинный» (*анā 'л-ḥаққ*).

<sup>26</sup> Согласно другой версии: «Для **находящего** (или: нашедшего. — Я.Э.) достаточно обособить для себя Единого» (*хасб ал-ваḍжид ифрād ал-ваḥид лаху*). Рузбихан Бакли в своем «Толковании экстатических изречений» объясняет это обособление (*ифрād*) как разделение вечного и возникшего — *фарқ кардан-и қидам аз ҳудӯс* (*Рузбихан Бақли Ширāзи*. Шарҳ-и шаҳҳийāt. Ред. А. Корбен. Изд. 3. Техран: Тухӯри, 1995. С. 380).



*Убейте меня, о мои верные друзья!  
 Воистину, в моем убийстве — моя жизнь!  
 Моя жизнь — в моей смерти  
 И моя смерть — в моей жизни*<sup>27</sup>.

И он также имел в виду эту душу своим словом:

*Телом — святилище; сердцевиной — свет.  
 Вечен духом, всеведущим судией.  
 Духом он возвращается к своим господам;  
 Остовом остается в истлевшем прахе.*

И некто из суфийских шейхов указывает на нее, когда говорит: «Суфий [пребывает] вместе с Богом вне места», и когда говорит: «Суфий существует и, [вместе с этим], отделен [от бытия]. И Мессия указывает на нее своим словом: «Будьте как отец ваш небесный» (Мф. 5:48) и своим словом: «Мой отец и ваш отец» (Ин. 20:17), ввиду соотнесенности души с [миром] свято-сти; и он [также] имеет в виду ее, когда говорит: «Никто не восходит на небо, как только сошедший с небес» (Ин. 3:13). И о нашем пророке Мухаммаде (да будут молитва и мир над ним!) в Ниспосланном есть стих — и это Его слово: «Приблизился и подошел» (53:8), которому вторит Его слово: «Он был от Него на расстоянии двух луков или еще ближе» (53:9)<sup>28</sup>. И если бы его душа не освободилась от [уз] пространства (*хаййиз*), то было бы немислимым ее приближение к тому, кто лишен пространства. И другой стих [, свидетельствующий об этом], — Его слово: «Он — у высшего горизонта» (53:7), и ему вторит Его слово: «Он некогда видел Его у ясного горизонта» (81:23), указывая на духовное восхождение, благодаря ослаблению связи с телом.

### **Наставляющее напоминание**

(30) Знай, что кожа человека меняется, но самостно постигаемый (=воспринимаемый) его [образ] не меняется, и что его вид сохраняется, даже если многие из частей его [тела] гибнут. И для познания (=изучения) сердца, мозга и внутренних частей [тела] требуется вскрытие, но ты ощущаешь свою самость, не замечая [при этом] ни одной из частей своего тела, — и, следовательно, она отличается от всего<sup>29</sup>, так как ты постоянно помнишь

<sup>27</sup> Смерть для Халладжа — необходимое условие полного единения с Истинным. Однако установить, что именно Халладж подразумевает под этим единением, трудно. Кроме того, получить полное представление о его мысли из единственной сохранившейся его работы, написанной нарочито темным слогом, *Kitāb at-Ṭawāsīt*, нельзя. Цитируемые Сухраварди бейты — начало одного из самых известных стихотворений Халладжа (см. например: *ал-Ḥалладж*. Дивāн. Ред. Мухаммад Басил ‘Айūн ас-Суд. Байрūt: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2002. С. 125).

<sup>28</sup> Этот и предыдущий стихи приводятся в переводе Г. Саблукова.

<sup>29</sup> Т.е. от совокупности всех частей твоего тела.

о ней, забывая при этом обо всем, — но как возможно постигать умом нечто и помнить о нем, не постигая его части и не помня о них? Следовательно, ничто из этих частей не твое.

(31) Другой способ [доказательства]: мы говорим, что ты указываешь на свою самость [словом] «я» и отделяешь от своей яйности все, что [находится] в [твоем] теле и в мире тел, указывая на него как на «оно». И ты можешь вообразить его отделенным от тебя, но не можешь отделить свою самость от своей самости и указать сам на себя словом «он». Следовательно, ты не являешься частью мира тел.

(32) Другой способ [доказательства]: если бы питающая сила привносила в твое тело то, что она привносит, и [при этом] оно отнюдь бы не опорожнялось, то размеры твоего тела намного увеличились бы против прежних — но это не так. Следовательно, опорожнение неизбежно имеет место. И в твоём теле нет такой части, теплота которой не уменьшалась бы или которая полностью не заменялась бы посредством опорожнения. И так же обстоит дело со смесью и [животным] духом. Но твоя яйность не уменьшается и не заменяется — и, следовательно, она не смесь и не часть тела, и не нечто из мира тел.

### Правило

(33) Животному дано пять внешних чувств, и это — осязание, вкус, обоняние, слух и зрение; и у него есть и другие, внутренние, чувства — и их тоже пять. Первое из них — общее чувство (*ал-хисс ал-муштарак*), а второе — воображение (*хайāl*), и оба эти чувства расположены в передней полости головного мозга (первое — в передней части его; второе — в задней). Что касается воображения, то относительно его [существования] нет никаких сомнений, так как оно представляет осязаемые, зримые, вкушаемые и другие [чувственно воспринимаемые] вещи, и это указывает на то, что в нем сохраняются формы всех чувственно воспринимаемых вещей. В свою очередь, ты познаешь общее чувство благодаря тому, что ты отличаешь воображаемое тобой от свидетельствуемого тобой воочию, во сне и не во сне, после продолжительного смыкания глаз. И, воистину, если бы свидетельство имело место посредством воображения, то все воображаемое было бы свидетельствуемым. Итак, то, что свидетельствует формы всех чувственно воспринимаемых [вещей], есть общее чувство, и по отношению к пяти [внешним] чувствам оно — как будто водоем (*хавд*), в который, согласно пословице, «вливаются воды пяти рек». И оно (общее чувство. — Я.Э.) первым приемлет подобия всех чувственно воспринимаемых [вещей], а воображение является его хранилищем — и ведь сохранение не является условием приятия и то, что способно с легкостью принимать, нуждается в избытке влажности, а сохранение, [в свою очередь], нуждается в избытке сухости. Третье [внутренне чувство] — иллюзорное представле-

ние (*вахм*), и оно — то, что у животных наделяет чувственно воспринимаемые [вещи] чувственно не воспринимаемыми смыслами, — как, например, постижение кошкой [определенного] смысла в мышь, которое побуждает ее к нападению [на нее] и постижение мышью [некоторого] смысла в кошке, побуждающее ее к бегству. И в человеке это чувство вступает в спор с разумом (*'ақл*), потому, что оно — телесное чувство, не признающее того, что признает разум. Испытай это на позволении твоего разума ночевать тебе одному в доме, в котором находится покойник, и на испуге твоего иллюзорного представления — и их борьба указывает на их различие. Четвертое [внутреннее чувство] есть формообразующее чувство (*ал-мутахаййла*) и оно составляет подобия и определения. И если оно используется разумом, то оно называется мыслящим чувством (*ал-муфаккира*), и посредством его создаются [в виде дедукции от общего к частному] науки и искусства; и посредством его [также создаются] подражания в снах, и другое. И это чувство отличается от воображения — ведь воображение не распоряжается [формами], но [лишь] сохраняет их, в том виде, в каком они пришли [к нему], а формообразующее чувство составляет животного от разных частей (например, головы человека, шеи верблюда, спины тигра, и так далее). И оба эти чувства<sup>30</sup> находятся в средней полости [мозга], при этом формообразующее чувство расположено в ее задней части. Пятое [внутреннее чувство] есть память (*хāфиза*)<sup>31</sup>, и оно сохраняет все суждения иллюзорного представления и формообразующего чувства, а также [все] события, в их подробностях и согласно их соотношенностям. И его властелин находится в задней полости мозга. И различие этих чувств познается благодаря [наблюдаемому] расстройству одних при сохранении других, а места их расположения познаются благодаря тому, что то или иное чувство с необходимостью и неизбежностью приходит в расстройство вследствие расстройства места его расположения.

(34) И в животном есть [также] движущая сила (*кувва мухаррака*), и она — [сила] побуждающая и устремляющая. И эта сила разветвляется на вожделеющую (*шахвāниййа*), ищущую подходящее [для животного], и гневную (*гадабиййа*), стремящуюся удалить неподходящее [для него], и подчиняется воздействию воображения и постижения — одним словом, она подчиняется постигаемым [ею вещам], так как невозможно стремление к тому, что не постигнуто ни в каком отношении. И движущая сила, осуществляя движение, распространяется по нервам, подчиняясь [силе] устремляющей. И властелин двигательных импульсов (*мухракāt*) пребывает в сердце, подобно тому, как властелин постижений — в [головном] мозгу. И эти две силы — я имею в виду постигающую и движущую — присущи [только]

<sup>30</sup> Иллюзорное представление и формообразующее чувство.

<sup>31</sup> Букв. «сохраняющее [чувство]».

животному. Но оно, [помимо этих], имеет [также] силы, которые присущи как ему, так и растению. К последним относится питающая сила — *ал-з̄āз̄иййа* (и это сила, действующая в материи пищи с целью уподобить ее субстанции питающегося, с тем, чтобы она заменила выброшенное [из тела]), растительная (=вегетативная) сила — *ан-нāмиййа* (это сила, вызывающая увеличение [размеров] частей питающегося во всех направлениях, согласно их особому соотношению), порождающая сила — *ал-муваллида* (это сила, являющаяся причиной сокращения излишка материи, ради того, чтобы этот излишек стал началом другой особи, чтобы сохранить посредством нее вид, который не может быть сохранен самой особью). И питающей силе служат сила, притягивающая пищу (*ал-дж̄āз̄иба*), сила, переваривающая ее (*ал-х̄āдима*), и сила, отталкивающая неудобоваримое (*ад-д̄āфи ‘а*).

(35) Носителем всех сил, [присутствующих] в животном, является [животный] дух (*ар-рӯх*), который есть тонкое тело (читай: пар. — Я.Э.), исходящее с левой стороны сердца. И та его часть, которая поднимается в головной мозг и, благодаря охлаждению в нем, остывает до умеренной теплоты и приобретает себе властелина света, т.е. душу, называется душевным духом (*ар-рӯх ан-нафсāни*), и посредством него совершается приведение в движение (*тахри́к*) и постижение. А та его часть, которая направляется по венам от сердца к печени, называется природным духом, и посредством нее совершаются действия растительных сил. И если бы это тело не было тонким, то оно не могло бы проникнуть в нервную сеть. И если появляется помеха, препятствующая проникновению этого духа в некоторую часть тела, то эта часть тела отмирает. И это — не тот дух, который упоминается в Коране, в Его (превознесен Он!) слове: «Скажи: дух от повеления моего Господа» (17:87)<sup>32</sup>, ибо под этим последним имеется в виду глаголющая душа.

### Правило

(36) Знай, что не представимо бытие души прежде бытия тела, поскольку, если бы она существовала прежде тела, то была бы либо множественной (*мутакассира*), либо соединенной (*муттахида*) (читай: единой. — Я.Э.). Однако умножение невозможно без различающего (*мумаййиз*), но прежде [появления] тела не существует какого-либо различающего, как то: действий, воздействий и постижений. [С другой стороны], оставаясь единой, душа распоряжалась бы во всех телах и все тела имели бы единую душу — и, следовательно, все люди постигали бы то, что постигает один из них, но это не так. И если бы душа разделилась после того, как она была единой, то она была бы телом, но невозможность ее бытия телом была доказана выше. Следовательно, душа возникает вместе с телом. И на это указывают приве-

<sup>32</sup> Перевод Г. Саблукова, отредактированный мною. — Я.Э.

денные выше стихи о вдыхании [в человека Божьего духа]<sup>33</sup>, и другой стих — Его слово: «Мы послали к ней Нашего духа...» (19:17)<sup>34</sup>, до Его слова: «...чтобы даровать тебе чистого отрока» (19:19) — и этому стиху вторит Его слово: «...затем Мы производим его другим творением» (23:14), после упоминания телесного составления [человека]. И, согласно логическому определению (*хадд*) глаголющей души, она является бестелесной субстанцией, способной постичь умопостигаемые [вещи] и распоряжаться телами. И она — свет из числа Божьих светов, существующий вне места. Пречист Действователь чудес, Создатель оностей, Явитель знамений, Бог миров и Даритель жизни! Его — повеление и к Нему — возвращение. «Благословен Бог, лучший из творцов!» (23:14)<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Имеются в виду коранические стихи 15:29, 21:91, 32:8 и 66:12.

<sup>34</sup> Перевод Г. Саблукова, отредактированный мною. — Я.Э.

<sup>35</sup> Перевод Г. Саблукова, отредактированный мною. — Я.Э.

# II ОНТОЛОГИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

\*

## ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

**Nader El-Bizri**

*(Institute of Ismaili Studies, UK)*

### IBN SĪNĀ'S ONTOLOGY AND THE QUESTION OF BEING

#### I. The Ontological Modalities: An Overview

Like all great metaphysicians, Ibn Sīnā (Avicenna; d. 428 AH /1037 CE) laid down the foundations of his naturalized causal ontology in terms of logical investigations of the question of *being* (*wujūd*). In the logic divisions of his voluminous *Kitāb al-Shifā'* (*Book of Healing*) and the *Kitāb al-Najāt* (*Book of Deliverance*), Ibn Sīnā posited three modalities: necessity (*wujūb*), contingency *qua* possibility (*imkān*), and impossibility (*imtinā'*, *istiḥāla*),<sup>1</sup> which entailed the following ontological-logical propositions:

1) The *necessary* (*al-wājib*) cannot but be; it is impossible for it not to be; and affirming its non-being is a contradiction.

2) The *impossible* (*al-muḥāl*, *al-mumtani'*) cannot be; it necessarily does not exist; and affirming its being entails a contradiction.

3) The contingent *qua* possible (*al-mumkin*) can either be or not be; its being or non-being is neither necessary nor impossible; it is ontologically neutral as a pure potentiality to exist or not to exist; and affirming its existence or nonexistence does not result in a contradiction.

While the case of the *necessary* and the *impossible* offer clearer entailments in terms of their existential or privative bearings, the *contingent/possible* does not have anything in its essence that gives precedence to its existence over its non-existence. The contingent is in need of something other than itself to bring it

---

<sup>1</sup> *Ibn Sīnā. Kitāb al-Shifā'*: Metaphysics II. Ed. G. Anawati, I. Madkour, and S. Zayed. Cairo: al-Hay'a al-'amma li-'l-kitāb, 1975. P. 35; *Ibn Sīnā. Kitāb al-Najāt*: Metaphysics I. Ed. M. Fakhry. Beirut: *Dār al-āfāq al-jadīda*, 1985. P. 255.

from non-being to *being*; since it is mere potentiality *due-to-itself* (*bi-dhātīhi*), and exists necessarily in actuality only *due to something other than itself* (*bi-ghayrihi*).

A reflection on *being* in terms of necessity results in two differential ontological-logical modes of existing; that of the *Necessary Existent due-to-itself* (*wājib al-wujūd bi-dhātīhi*), and that of the *necessary existent due-to-something-other-than-itself* (*wājib al-wujūd bi-ghayrihi*); the latter being an *actualized contingent* that has been brought into existence as an effect of an existential cause (*'illa wujūdiyya*) that is prior to it, and is external to its essence. Ultimately, the *necessary existent due-to-something-other-than-itself* is brought into actualized existence by way of a continuous, finite, hierarchical grand chain of causation that connects it with the *Necessary Existent due-to-itself*. In an onto-theological *prima facie* account, one may precipitately hold that the *Necessary Existent due-to-itself* is conceptually derivable from a contemplation of the question of Divinity. When *being* is accounted for in terms of necessity *per se*, that which “necessarily is” gets posited *ontologically* (from a perspective on *being/existing*) as “necessary being” *qua* “necessary existing”; yet, *ontically* (from a perspective on *beings/existents*) it is grasped as “A Necessary Existent.” However, this “Necessity of *being/existing*,” or this “Necessary Existent,” is ultimately self-sustained *cum* self-derived; in the sense that it *necessarily exists due-to-itself*. Consequently, the “Necessary” *per se* (*al-wājib*) is necessitated in a radically different ontological mode than the manner the contingent becomes necessary due to what is other than itself; namely, by being brought into existence by what is *other*, and continues to exist, or ceases to be, because of *otherness* (and due also to its inherent corruptive nature [*fasād*] as a generated being [*muḥdath*]). The meta-physical structure of a contingent is that of borrowed-granted *being*, which does not sustain the reasons of existence in its quiddity *qua* essence;<sup>2</sup> it is *mumkin* in-itself, *wājib* through-another.

## II. Logical and Existential Impossibilities

Although Ibn Sīnā affirmed that the impossible cannot by necessity exist, it is nonetheless plausible to partially account for “impossibility” in conceptual and linguistic terms by way of evoking eclectic composites, which are akin to actual existents or mathematical postulated entities. For instance, a “round square” is an impossible existent that cannot be pictured, represented, or actualized; and yet, we could still comment on it from the standpoint of analytic *a priori* statements about “roundness” or “squares,” which consequently lead us to reconfirm the conclusion that it is “impossible”! A “round square” has incommensurable prop-

<sup>2</sup> *Avicenna Latinus*. Liber de Philosophia prima sive Scientia divina I-IV. Ed. S. Van Riet, introduction G. Verbeke. Leiden: E. J. Brill, 1977. P. 72\*.

erties that are respectively found in round and squared figures that are inherently incompatible in terms of the three-dimensional structure of (geometric and physical) solids, and are furthermore un-describable by way of perceptual determinants or geometric projections. And yet, an impossible, like a “round square,” in its very privative existential absence and non-realization, may still point to some sort of *presence*, though as a negating indeterminateness. It therefore points to “naming” a counter-analytic “non-entity,” which refers to incongruent properties, whose existence in a unified structure cannot be affirmed by its very definition. This impossible being may still be addressed, or quasi-qualified, in terms of certain incoherent linguistic expressions, and borrowed incommensurable predicates, to refer to a “contradiction in terms.” The “round square” is an impossible being in the logical-analytic sense of impossibility.

A “unicorn” is another nonexistent, which belongs to a class of impossible beings that share some family resemblance with actual existents. The unicorn, which is pictured as a horse that has wings and a horn, does not exist in actuality, though, as fictional being, it is imaginable and can be represented, while also believing that it is a nonexistent based on what we know about existents by experience, habit, reflection, definition, and available natural and exact sciences. Nevertheless, in case a distinction can be drawn herein, we could assume that a “unicorn” is not a “*logical impossible*,” like a “round square,” but is rather an “*existential impossible*.” Even though it is implausible, and, at best, most improbable, that a “unicorn” may ever exist (given that its very existence may violate the most probable of the biological laws), its *being* would not entail a *logical* impossibility. From the viewpoint of “possible-worlds” semantics, a unicorn may exist in spite of what is concretely the case in the actual life-world, without violating the principles of logic. However, an analytic impossibility, like that of the “round square,” goes against the rules of logic and mathematics due to the definitions we have of the circle and the square. In this sense, impossibility may be a *logical* impossibility or an *existential* one; and this distinction is itself respectively paralleled by the fundamental difference between the laws of logic from one side, and the most probable empirical generalizations we make about the patterns of nature, on the other side. In spite of all of these dimensions, which we confront when addressing the modality of impossibility, we assert that the impossible is what cannot exist by way of logical determinations or existential attestations.

### III. Causation in Ontology

Rethinking Ibn Sīnā’s modalities of *being* leads us to account for the workings of the principle of causation in his ontology. Unlike necessary *being* and impossible *being*, which are not united with a cause, contingents depend on causation in being brought forth into existence and in continuing to be sustained



within it.<sup>3</sup> We may in this context establish a nuance between *generation* and *preservation*; namely between what causes something to exist, and what sustains it in existence.<sup>4</sup> What is generated and brought into existence, by virtue of something else other than itself, is also in need of *another* in order to subsist in its own being, which is essentially marked by becoming, and destined to corruption. In actualization, the realizing external cause is itself brought from a state of potentiality into a state of actuality by way of bringing forth its receptive effect. Any existing entity, for which existence is not intrinsically necessary, is contingent in itself;<sup>5</sup> and a contingent would not exist in actuality unless it gets realized as a necessary effect of an existential cause that is other than itself. This is the case, given that the cause of an existent entity is that which is other than it; and a cause *qua* cause is *what it is* by virtue of letting an effect emerge out of it by necessity. However, a stress on the necessary connection between an effect and its cause invites the positing of Occasionalist counterarguments with regard to creation, as well as enabling a skeptical penchant concerning induction,<sup>6</sup> along with the assertion of dependency conceptions in reference to an ever-sustaining emanation (*al-ṣudūr*; *al-fayḍ*). A conception of contingency in relation to causality relies on the continual intervention on the part of causes to support the actualization of their effects. Ultimately, something is always dependent on what is other than itself in order for it *to be* or *not to be*. In this sense, Ibn Sīnā posited “The Necessary Existent due-to-Itself” (*wājib al-wujūd bi-dhātihī*) as the sustaining ontological-cosmological source, ground, and *telos* for all existents, which reflects a causal nexus of analogical gradation in the intensity of the participation in *being* and reality.<sup>7</sup> This relationship between the One and the many (unity and manifoldness) does not necessarily entail that *being* is the common denominator of all beings as their overarching genus, or that the meaning of “*being*” is equivocal. *Being* is one, and it applies to the Aristotelian categories, to substance, and, in a posterior analogical order, to accidents.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> *Ibn Sīnā*. Dānīsh Nāmeḥ (Metaphysica of Ibn Sīnā). Trans. Parviz Morewedge. New York: Columbia University Press, 1973. P. 50.

<sup>4</sup> *Ibn Sīnā*. Dānīsh Nāmeḥ. P. 52.

<sup>5</sup> *Ibn Sīnā*. Dānīsh Nāmeḥ. P. 48.

<sup>6</sup> This matter is best exemplified in the critique that al-Ghazālī advanced in his *Tahāfut al-falāsifa* (*The Incoherence of the Philosophers*), particularly in the 17<sup>th</sup> discussion of the physical sciences part, which centered on doubts raised in reference to the necessary connection between causes and effects that is reminiscent of what we attest centuries later with David Hume's interrogation of the justification of induction. See: *al-Ghazālī*. *Tahāfut al-falāsifa* (*The Incoherence of the Philosophers*). Trans. Michael Marmura. 2<sup>nd</sup> ed. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000. P. 166–177.

<sup>7</sup> *Ibn Sīnā*. Dānīsh Nāmeḥ. P. 76.

<sup>8</sup> *Goichon A.-M.* La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale. 2<sup>nd</sup> édition. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1984. P. 24–27.

#### IV. Actuality and the Metaphysics of Production

Based on Ibn Sīnā's causal explications, it can be claimed that the quiddities of existents are unworthy of *being*, if and only if abstracted from the Necessary Existent due-to-Itself. Accordingly, a quiddity (*māhiyya*) that is separated from its relation with the Necessary deserves "non-being";<sup>9</sup> a contingent removed from the *existential causal chain* would not be; given that, in-itself, a contingent has an indeterminate relation to being or non-being. Existing is thus actualized against the horizon of production in terms of a causal metaphysics of presence *qua* actuality. Existence is thus external to the substantial structure of beings, and their essence is not inclusive of their *being*. Existence is an *event* that happens to the essence of a thing, while this happening *cum* eventuality gets elucidated in cognitive and intellectual terms by way of causal naturalized explanations. Yet, there cannot be a cause of a cause *ad infinitum*;<sup>10</sup> given that the causal nexus is not circular and self-referential due to its inherent complexity. The One is thus *posited* in cosmological terms as the Primary Principle of the All!<sup>11</sup>

Ibn Sīnā's line in thinking seems to be determined within the horizon of an Aristotelian conception of the movement of ἐνέργεια (*energeia*; actuality); as implied by the Arabic *fi'l*, with the thrust of its transmission and transmutation into Latin as *actus* or *actualitas*. In parallel, the sense of δύναμις (*dunamis*; potentiality), the Arabic *quwwa*, is metamorphosed into the Latin *potentia*. Furthermore, φύσις (*phusis*; nature), the Arabic *ṭab'* or *ṭabī'a*, as movement from δύναμις into ἐνέργεια (from potentiality into actuality), is assimilated in Latin as *natura*; namely, as a mode of realizing a presence by way of turning a mere aptitude into an activity, which facilitates the onto-theological converging of *being* with the Divine.

#### V. The Eternity of the World?

Thinking about the subtle existential entailments of necessity, the Arabic expression "*wājib al-wujūd*" is usually rendered (*ontically*) as "A Necessary Existent," and, occasionally it is ambivalently interpreted (*ontologically*) as "Necessary *Being* [Existing]"; whilst literally meaning: "that whose existence [or *being*] is necessary." However, rather than merely entailing the existence of an Absolute Deity, the appellation "*wājib al-wujūd*" points also to a *neuter* uncanny sense of "*being*" (*wujūd*) that is ontologically different from that of "a being" (*mawjūd*).

In cognitive terms, Ibn Sīnā's "Necessary Existent due-to-Itself" (*wājib al-wujūd bi-dhātīhi*) is not prior to *being* nor is it beyond it! The Necessary rather figures in an epistemic anteriority with respect to *being* and to *necessity*,

<sup>9</sup> *Avicenna Latinus*. P. 73\*–74\*; *Goichon*. La philosophie d'Avicenne. P. 50.

<sup>10</sup> *Ibn Sīnā*. Kitāb al-Shifā': Metaphysics II. P. 327–328, 340.

<sup>11</sup> *Ibn Sīnā*. Dānish Nāmeḥ. P. 59.

as a modal derivative. This view preserves to *being* its logical, ontological, and epistemic priority *cum* principality as what is encountered in the mind with immediacy; given that the notion of a "Necessary Existent" is not self-evident, but is rather derived from the *necessity* of *being*.<sup>12</sup> Metaphysics does not thus begin with the "Necessary Existent due-to-Itself" *modality* as its primitive term, rather this appellation, and what it entails, both get unveiled in the course of an ontological inquiry.<sup>13</sup> Yet, this does not simply imply that we exclusively undertake demonstrative proofs with respect to the "Necessary Existent due-to-Itself"; nor does this entail that a refutation of the *ontological idea* of a "Necessary Existent" results in a rejection of the notion of "Divinity."<sup>14</sup>

From a cosmological perspective, the "Necessary Existent due-to-Itself" entails the existence of the world by way of undiminished emanation, insofar as its conception (as "Necessary Existent") essentially contains the concept of the world.<sup>15</sup> Ibn Sīnā's onto-theology and theosophy is thus characterized by "naturalness."<sup>16</sup> Unlike the dialectical systemic theologians, *al-mutakallimūn* (the exponents of *Kalām*), who tacitly influenced some aspects of his "thesis of contingency," Ibn Sīnā did not reach a point where he would sacrifice the idea of "nature" in view of positing a purely creationist theory *ex nihilo*. It is therefore the case that the existence of the world is implied in the existence of "the Necessary"; albeit, by way of the causal dialectical structure of emanation, wherein the world and all inner-worldly beings are contingents in themselves and necessary due to what is other than themselves. In onto-theological terms, Ibn Sīnā seems to have indeed established a successful isomorphic synthesis between what may be referred to as the Neo-Platonized (quasi-Aristotelian) "metaphysics of necessity" and a *Kalām* "theology of contingency."<sup>17</sup> The eternalist-emanationist "thesis of necessity" implies natural determinism, while thinking that the nonexistence of the world is conceivable without entailing self-contradiction belongs to a creationist "thesis of contingency". Ibn Sīnā upheld both positions, with isomorphism, by way of grasping the world as co-eternal with the One, due to the inevitability of the processional effusing nature of emanation, while affirming that the world was *contingent-in-itself / necessary-through-another*. Conse-

<sup>12</sup> Refer to Michael Marmura's contribution to the *Metaphysics* section under "Ibn Sīnā" in *Encyclopaedia Iranica*. Vol. III. Ed. E. Yarshater. London: Routledge, 1989. P. 75.

<sup>13</sup> *Morewedge P.* Islamic Philosophical Theology. Albany: State University of New York Press, 1979. P. 191–192.

<sup>14</sup> *Ibn Sīnā. Kitāb al-Shifā'*: Metaphysics II. P. 354. Regarding Ibn Sīnā's version of the ontological argument, and the scholarly debates around it, along with his cosmological proofs, see: *Goodman L.E.* Avicenna. London: Routledge, 1992. P. 64; *Morewedge.* Islamic Philosophical Theology. P. 188–222.

<sup>15</sup> *Morewedge.* Islamic Philosophical Theology. P. 210–211.

<sup>16</sup> *Houben J.J.* Ibn Sīnā and Mysticism. Calcutta: Commemoration Publication 1956. P. 207, 217–221.

<sup>17</sup> Refer to: *Goodman.* Ibn Sīnā. P. 61–83.

quently, the nonexistence of a *contingent-in-itself* / *necessary-through-another* is conceivable without entailing a contradiction. This is the case insofar as the One is conceived as being the ever-sustaining cause of the existence of all existents, not just as what generates them, but as what also lets them subsist in *existence*, and calls for their return by way of effecting their potential self-perfection in the intensification of their participation in *being*. In this sense, there is an ontological difference between what we might call: *necessity-due-to-itself/absolute necessity*, and the derived *necessity-due-to-another/relative necessity*. Even if everything is contingent, the patterns of nature are not arbitrary, rather necessary through their causal connections.

## VI. Necessary Being

Ibn Sīnā clearly asserted that the Necessary Existent due-to-Itself is “One and Only” (*wāḥid aḥad*), and he argued that there cannot be more than one “Necessary Existent due to Itself” without having *differentia* (*faṣl*) that allows one *Existent* to be distinguished from another. In case there is more than one Necessary Existent that is Necessary due-to-Itself, then these proclaimed *Necessary Existents* would need to be separated by what is external to them as *differentia*. And yet, this entails that they would not be necessary due to themselves, given that they depend on *differentia* to separate them from each other. Each will then be necessary-due-to-itself and necessary-due-to-another, which does not hold following the logic of non-contradiction. We perhaps could then argue that this problem may be resolved through dialectical methods that account for what is *determined in itself* as contrasted with what is *determined by what is other than itself*. Yet, even a dialectical account does not allow for the simultaneous occurrence of the determination of something due to itself with a concurrent determination of that thing due to what is other than itself. After all, it is logically problematic to assert something while at the same time refuting it ( $p \wedge \sim p$ ), unless we adopt the quasi-logic of ambiguity, which does not obey the logic of non-contradiction, and yet, its utterances would not be within the provenance of *logos* but are rather inscribable within the narratives of *mythos*! Moreover, there cannot be more than one Necessary Existent due to Itself; given that the Necessary Existent due-to-Itself cannot be accounted for in terms of a talk of genus, species, *differentia*, substance, accident, description, or definition. The ontological truth of the Necessary Existent is that it is: “*What Necessarily Exists due-to-Itself*,” and is not united with anything other than *Itself*. Furthermore, in its Oneness and Unity, the Necessary Existent is not “One” as a number since it is beyond the arithmetic of numbers; and in this, *its necessity of being* is only for Itself and not shared with anything other than Itself. Unlike all beings, it is not conditioned by time nor does it have temporality as its ontological horizon. After all, every *necessary existent due to something other than itself* is temporal in the sense that it

exists “during a certain time” and “not in another.”<sup>18</sup> As for the Necessary Existent *per se*, it is beyond this determination; it is perfect and simple,<sup>19</sup> while its unity is presupposed in reality and in conception in the mind. Ultimately, the necessity of being of the “Necessary” self-shows *existing* as being an advantageous happening.<sup>20</sup> “Everything that exists desires its perfection” through the unfurling of an “ontological love” (*un amour ontologique*),<sup>21</sup> by virtue of which every being exists for its source and tends to return to it. With this turn in thinking, Ibn Sīnā's account of the question of *being* moves away from the domain of *metaphysica* to that of a mystical inclination in *philosophizing* that perhaps starts to leave the Peripatetic Greek tradition behind.<sup>22</sup>

## VII. Essence and Existence: Overcoming “Ousiology”

Being that which has no quiddity/essence (*lā māhiyya lahu*), Ibn Sīnā's “*wājib al-wujūd bi-dhātihī*” overcomes Aristotle's οὐσία (*ousia*; *substantia/essentia*; *jawhar*). His metaphysics thus moves away from an οὐσία-based ontology (namely, “*ousiology*”), whilst also diverting from the essentialist lines in thinking. With Ibn Sīnā, *being* is not reduced into something other than itself, be it substance or essence. After all, that which has no essence other than existence is not a substance. Tellingly, this shows that the “Necessary Existent due-to-Itself,” is not a substance (*jawhar*; οὐσία), and whatever possesses an essence other than existence, namely every contingent existent, may be a substance.

If it were the case that existence is external to the essence of the [Aristotelian] categories, then the Necessary Existent *per se* is not any category, and this is asserted as such in terms of saying that the *Essence* of the Necessary Existent is its *Existence*. In a *prima facie* account of Ibn Sīnā's metaphysics, and based on some dominant modern commentaries on his ontology, it is polemically held that the Existence of the Necessary Existent due-to-Itself is simply none other than its Essence, and that its Essence is its Existence.<sup>23</sup> Such interpretation contributes to the construal of Ibn Sīnā's metaphysics as being that of essentialism (classically,

<sup>18</sup> *Ibn Sīnā*. Dānish Nāmeḥ. P. 43–47.

<sup>19</sup> *Ibn Sīnā*. Kitāb al-Ishārāt wa-'l-tanbīhāt. Vol. III. Ed. S. Dunya. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1960. P. 65.

<sup>20</sup> *Ibn Sīnā*. Livre des directives et remarques. Ed. and trans. A.-M. Goichon. Paris: Vrin, 1951. P. 353.

<sup>21</sup> *Gardet L.* La connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952. P. 37, 67.

<sup>22</sup> *Ibn Sīnā*. Risāla fī 'l-'ishq // *Mehren M.* (ed.). Traités mystiques d'Avicenne. Leiden: Brill, 1894. P. 2–3.

<sup>23</sup> I argued elsewhere that Ibn Sīnā's ontology does not amount to being an essentialist ontology. See: *El-Bizri N.* Avicenna and Essentialism // *Review of Metaphysics* 54 (2001). P. 753–778.

as an “*ousiology*”), which implies that his thought reduces *being* into something other than itself as *essence* or *substance*. However, a more careful reading shows that the “Necessary Existent due-to-Itself” has no quiddity/essence and that *it is what it is due to Its-Self (dhātīhi)*, and due to nothing else other than Its-Self. Being that which has no quiddity or essence, we would not simply say that *The Necessary Existent due-to-Itself has no essence but existence*; for, the Necessary Existent due-to-Itself is what it is due to its-Self (its-*dhātīhi*). Based on this, Ibn Sīnā’s thought about *being* does not get readily reduced to the order of “essentialism” that transmutes *being* into essence, and would consequently be oblivious of the fundamentality of the question of *being*.

Ibn Sīnā held that *being qua being (al-wujūd bi-mā huwa wujūd)* reflects the most general encounter in the mind, without definition (*ḥadd*) or description (*rasm*), and that it cannot be readily accounted for in terms of quiddity *qua* essence (*māhiyya*), given that it is neither genus (*jins*) nor *differentia (faṣl)*. Consequently, *being* and beings were not posited by him as being different species that are subsumed under an overarching genus.

Ibn Sīnā’s thought about *being* overcomes the unfolding of Aristotle’s *ousiology* within the course of development of history of mediaeval metaphysics. This matter becomes clearer by addressing Aristotle’s *Metaphysics* and the way it advanced ontology as an inquiry into *being qua being: ὄν ἢ ὅν [on hē on]*. And yet, despite investigating ὄν ἢ ὅν (*being qua being*), an *onto-theological* turn is already attested with Aristotle’s conception of *metaphysics* as *theology*. Nonetheless, a new foundational phase in metaphysical thinking arises with Ibn Sīnā’s systemic conferral of autonomy to ontology from the determinants of theology-theosophy in investigating the question of *being*.

Aristotle enunciated that the dealing with “beings in the primary sense” leads any inquiry to what “all other beings are referred back to,” namely οὐσία (substance).<sup>24</sup> Based on this reading, everything that *is* (namely, all that is assumed under the categories) shows that “first being” is οὐσία; and what “*is*” in the primary sense is οὐσία (*Metaphysics*, 1028a 13ff.). For, substance is herein said to be primary in definition, knowledge, and time. The longstanding metaphysical question: “what *is* that which *is*?” namely “what is *being*?” is thusly reducible to the question: “*what is substance?*”<sup>25</sup> This is the case, even though the distinction between essence and existence is hinted at with ambivalence in the Aristotelian tradition in terms of thinking about what is intended from the saying: τὸδε τί (*tode ti*; the “thisness” of a present extant thing, as “singularity in identity”),<sup>26</sup> in

<sup>24</sup> Heidegger M. Aristotle’s *Metaphysics*, IX 1–3: On the Essence and Actuality of Force. Trans. Walter Brogan and Peter Warneck. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995. P. 2; Aristotle. *Metaphysics*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1997.

<sup>25</sup> Aristotle. *Metaphysics*. 1028b 2–4.

<sup>26</sup> John Duns Scotus coins the term “*haecceitas*” (*Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 2, n. 48) as a Latin rendition of the Greek: “*tode ti*,” and in contrast with the expression *quidditas*; namely, *thisness* versus *whatness*.

contrast with the vague and hard to apprehend concept: τὸ τί ἦν εἶναι (*to ti ēn einai*; “what it was for something to be the thing it is!”). Aristotle’s doctrine of *being* (developed in its historical unfolding as a “doctrine of substance”), carries two determinations: it answers the question about the essence of something, while also positing that thing as an individual (*Metaphysics*, 1028a 10). In addition, given the manifoldness of beings, and, consequently, that *being* has many meanings, these do nonetheless refer in unity to οὐσία (*Metaphysics*, 1003a 33), which acts as some sort of ὑποκείμενον (*hupokeimenon*); namely as what always already lies present at the basis of all the meanings of *being*. In this, there is some sort of a “sustaining and guiding basic meaning” upon which the other meanings “can be said.” In speaking about beings something alongside is murmured, namely *being* itself, wherein the sustaining and leading fundamental meaning of *being* (εἶναι, ὄν [*einai, on*]), to which all the other categories are carried back, is: οὐσία (*ousia*).

Given that Ibn Sīnā’s *wājib al-wujūd bi-dhātihī* is not substance, nor is it in a subject,<sup>27</sup> the question of *being* is not reduced with him to that of οὐσία. Ibn Sīnā carefully unveils “an ontological difference between *being* and beings,” which ultimately grounds the correlative distinction he draws between existence (*wujūd*) and essence (*māhiyya*). However, this uncovering is rather subjected to concealment by way of appealing to causality, which is partly derived from the metaphysical entailments of thinking about οὐσία as what is self-same, eternal and necessary.

We noted above that Ibn Sīnā’s *notion* of “The Necessary Existent due-to-Itself” is not prior to *being* from an epistemic and ontological standpoint, given that it is derived from thinking about *being* under the modality of necessity, we may also further envisage that Ibn Sīnā’s “Necessary Existent due-to-Itself” is not beyond *being*, as what might be entailed by the Greek expression ὑπέρουσιος (*hyperousios*; namely as a linguistic designator derived from the combination of the appellations ὑπέρ and οὐσία). Yet, the expression ὑπέρουσιος may itself be rendered as “beyond οὐσία” and not readily as “beyond *being*.” This is the case given that οὐσία is *substance* (*jawhar*) and not *being* (*wujūd*) *per se*; in this sense, ὑπέρουσιος would be more fittingly rendered as “beyond substance.” After all, *being* is not reducible to substance, essence, or idea. Consequently, it is principally from the standpoint of *ousiology* and its metaphysical unfolding that *being* is reduced to οὐσία. In view of this classical ontological reduction, ὑπέρουσιος is rendered as “beyond *being*”; thus indirectly contributing to the oblivion of the question of *being*.

Ibn Sīnā attends to the question of *being* on new ontological grounds that do not leave the question of the meaning of *being* radically un-thought nor simply reduce that meaning to something else other than itself. With him, the *ousiological* ramifications of Aristotle’s *Metaphysics* are eschewed, and the intuitive

<sup>27</sup> *Ibn Sīnā*. Livre des Directives et Remarques. P. 367–369.

wonder about *being* is not entirely reduced to being a research-oriented philosophy that addresses the question of the meaning of *being* from the standpoint of what substance is (which would be forgetful of the fundamentality of the question of *being*).

### VIII. European Ontological Turns: Avicenna Latinus!

Ibn Sīnā's ontological reflections underpinned the mediaeval debates of European scholasticism over the *distinctio* and *compositio* between the quiddity *qua essentia* of a being and its way of being *qua existentia*. The distinction between essence and existence was expressed into a *distinctio realis* (in reality) within the tradition of Thomism (Thomas Aquinas), and it was rendered as a *distinctio formalis* or *modalis* (formal or modal) within the legacy of Scotism (Duns Scotus), and articulated as *distinctio rationis* (rational, in the mind) within the teachings of Francesco Suárez.<sup>28</sup> The scholastic ontology was structured in terms of disjunctive binaries, such as: *ens infinitum* vs. *ens finitum* (infinite vs. finite), *ens increatum* vs. *ens creatum* (uncreated vs. created); *ens necessarium* vs. *ens contingens* (necessary vs. contingent); *ens per essentiam* vs. *ens per participationem* (essential being vs. participatory being); *actus purus* vs. *ens potentiale* (actuality vs. potentiality); *ens a se* vs. *ens ab alio* (being due to self vs. being due to another), etc. Consequently, the Divine, conceived as *ens perfectissimum*, is also: *ens a se*, *ens infinitum*, *ens increatum*, *ens necessarium*, *ens per essentiam*, *actus purus*! (The Perfect essentially exists due-to-itself; as an infinite, uncreated, and purely actual Existent). These Latinized notions rested on adaptations of Ibn Sīnā's reflection on the ontological difference between: *wājib al-wujūd bi-dhātihī* (*Necessary-Being-due-to-Its-Self*) and *wājib al-wujūd bi-ghayrihī* (*necessary-being-due-to-something-other-than-itself* / *contingent-being-in-itself*) — “*Wājib al-wujūd bi-dhātihī lā māhiyya lahu, huwa huwa bi-lā ḥadd wa lā rasm*”;<sup>29</sup> *Necessary-Being-due-to-Its-Self* is without quiddity, it is Itself without definition or description; its essence is *being*.

The scholastic meditations on the *distinctio* and *compositio* between the quiddity *qua essentia* of a being and its way of being *qua existentia*, which were inspired by adaptive interpretations and assimilative re-conceptualizations of Ibn Sīnā's ontology, eventually underpinned “the Kantian thesis about *being*,” which speculated about “the impossibility of having an ontological proof,” in terms of also reflecting on the transcendental dialectical inferences of pure reason. *Being*

<sup>28</sup> Respectively in Aquinas' *Quaestiones Quodlibetales*, *Summa theologiae*, and *De veritate*; in Duns Scotus' *Reportata Parisiensia*; and Suárez's *Disputationes metaphysicae*.

<sup>29</sup> *Ibn Sīnā*. Kitāb al-Shifā'. P. 36–39, 43–47, 350–355; *Ibn Sīnā*. Kitāb al-Najāt. P. 255, 261–265, 272–275, 283–285; *Ibn Sīnā*. Al-Ishārāt wa-'l-tanbīhāt. P. 65; *Ibn Sīnā*. Kitāb al-Hidāya. Ed. M. 'Abdū. Cairo, 1874. P. 262–263.



was not grasped as “real predicate” and it only figured as a “copulative function” (what may be termed: *wujūd rābiʿ*). Kant’s thesis read as follows: “*Being is obviously not a real predicate; that is, it is not a concept of something which could be added to the concept of a thing. It is merely the positing of a thing, or of certain determinations, as existing in-themselves. Logically, it is the copula of a judgment.*”<sup>30</sup> Consequently, the distinction between *essentia* and *existentia* does not readily correspond with the ontological difference between beings and *being*, rather it belongs to one or the other side of this binary bifurcation; hence, positing *primordial essence* as an opposite counterpart of *primordial existence*; and each instating a whole new tradition in metaphysics — namely, what in conceptual parallels found expression in history of ideas in Islam in terms of two onto-theological outlooks: one that focuses on the principality of essence, *aṣālat al-māhiyya*, as entailed by the illumination *ishrāqī* mysticism, and the other stresses on the priority of existence, *aṣālat al-wujūd*, within *al-ḥikma al-mutaʿāliyya* theosophy.

### IX. Ontological Incongruities or Dialectics?

Despite Ibn Sīnā’s groundbreaking and foundational novel directions in philosophy (overcoming Aristotle’s *ousiology*, the reflection on the connection and distinction between essence and existence, the unveiling of the ontological difference between *being* and beings), his ontology still self-announces some profound internal tensions and unresolved incongruities in relation to the doctrine of *being*.<sup>31</sup> In view of attending to this matter to be thought, we will critically reconsider the question of *being* under the modality of “*wājib al-wujūd bi-dhātihī*.”

As noted above, the expression “*wājib al-wujūd bi-dhātihī*” literally means: “that whose existence or *being* is necessary due to itself.” In a neuter conception, this modality points to an ambiguous and uncanny necessity in existing. The first sense of “*wājib al-wujūd bi-dhātihī*” would be: “*necessary being due to itself*” or “*necessary existing due to itself*,” while the second significance of this appellation would be: “*The Necessary Existent due to Itself*.” Given that with both renditions, “*wājib al-wujūd bi-dhātihī*” is without quiddity, all we could confidently utter about this modality is that it designates *necessary-existing-due-to-itself*.

By rendering “*wājib al-wujūd bi-dhātihī*” as “*necessary being due to itself*,” namely as the ground from which the *hypostasis* emanates, all we might be able to say about this uncanny *presencing* is that: “there is!” (“*il y a!*” “*es gibt*

<sup>30</sup> Kant *I. Kritik der reinen Vernunft: Critique of Pure Reason* A598–B626.

<sup>31</sup> I discussed some of these aspects in detail elsewhere. See: *El-Bizri N. Being and Necessity: A Phenomenological Investigation of Avicenna’s Metaphysics and Cosmology // A.-T. Tymieniecka* (ed.). *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2006. P. 243–261.

*Sein!*”) / “*huwa!*” or “*hunālika!*”<sup>32</sup> Accordingly, the Necessary (*al-wājib*) is not addressed as a determinate onto-theological Being *qua* Existent, but is rather posited as an immediate pure *being* that is equal to itself, namely *being-itself* as what does not need the mediation of anything other than itself for it to be. Consequently, it is indifferent to any determinateness of *being*.<sup>33</sup> As a simple self-relation that is posited *a priori*, it is *necessary*. However, when we render “*wājib al-wujūd bi-dhātihī*” as “The Necessary Existent due to Itself” we move from pure *being*, to a determinateness in *being*. The Necessary Existent due to Itself is not merely *being-itself* but is rather a self-positing *being-for-itself*, which surges by way of excluding otherness, namely *the All* as contingents. It thus maintains Itself as the One by the exclusion of the many through an act of repulsion that posits *the All* as what issues forth from Its own *coming-out-of-Itself* into otherness. In this, the One, namely *The Necessary Existent due to Itself*, remains related to what It excludes by way of attraction; wherein everything is quasi-detached and ultimately returns to the One from which it came forth. For, attraction is an integrative gathering of everything in the One. It is thus reflective of immanence, in the sense that it is akin to the Neo-Platonist consideration of all existents as being gradationally transparent beings that let the divine light shine forth through them. This is set in contrast with transcendence, which is exemplified by *creatio ex nihilo* paradigms, wherein beings are excluded and opaque, given that the divine light does not refract through them and is rather taken to be an absolutely separate beyond.

In the double movement of repulsion and attraction, of emanation and return, the “Necessary Existent due to Itself” is revealed as being the initiating ground and the final destiny (*al-mabda’ wa-al-ma’ād*).<sup>34</sup> As ground, *It* is assumed as an ever-present base for all that issues forth from *It*. *It* thus acts as what always already lies present at the basis of what follows from *It*. Polemically, *It* bears the character of a ὑποκείμενον (*hupokeimenon*) like what is attested with Aristotle’s οὐσία (*ousia*). In this, “The Necessary Existent due to Itself” is: (i) *being-for-self*, as what excludes *the All*, namely, repulses (emanates) the many from the One, and is also (ii) *being-for-other*, as a self-repulsion of Itself into otherness that re-gathers *the All* in attraction *qua* return.<sup>35</sup> We could say that pure *being*, as entailed by the *neuter* expression “necessary *being* due to itself,” becomes a derivative determinate being *qua* existent as: *The Necessary Existent due to Itself*.

<sup>32</sup> Given that: “there is” (“*il y a*”), *absence* turns into some sort of *presence* of an impersonal “existing” (*exister*); see: *Levinas E. Le temps et l’autre*. 4<sup>th</sup> edition. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. P. 25–26.

<sup>33</sup> This is what Hegel attributes to Greek ontology in his *Science of Logic* (see: *Hegel G.W.F. Science of Logic*. Trans. A. V. Miller, ed. H. D. Lewis. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1996. P. 95–101).

<sup>34</sup> *Hegel*. *Science of Logic*. P. 170–177.

<sup>35</sup> *Hegel*. *Science of Logic*. P. 164–165.

Even by saying “necessary *being*,” we already let *being* show itself as determinateness, and even when uttering: “*there is*,” Ibn Sīnā's consideration of *being* under the modality of necessity bears some form of determinateness; for it is not implying that the “*there is*” (“*il y a*”) is that of a paradoxical mode of: “existing without existent!” (“*exister sans existant*”).<sup>36</sup> Based on what has been addressed hitherto, it seems that what falls under the appellation “*wājib al-wujūd bi-dhātīhi*,” bears the confusing status of appearing to be a derivational determination of what is rather indeterminate. This determinateness occurs by way of what may be described as “*sublation*,” namely, the eventuality of being *preserved and kept*, as well as being at the same time *surpassed and ended*. Something is thus *sublated* when it enters into a seemingly self-effacing unity with its opposite. However, what acts as the starting ground for a process of becoming is subsumed also within the folds of what issues forth and follows from it.<sup>37</sup> Pure *being* is thus self-*sublated* by becoming determinate *being*, even if such determinateness is not associated with quiddity. For, as what is indeterminate, it is *sublated* into what is determinate as “*The [Godhead] Necessary Existent due to Itself*” (with what this entails in terms of contemplating the divine essence and attributes). We could even say that pure *being*, as what is utterly indeterminate, is even self-*sublated* when considered as necessary “*being*,” while being moreover subjected to further determinateness by becoming “a determinate being,” namely the One qua *The Necessary Existent due to Itself*; in this, *pure being* lets *determinate being* appear. The determinateness of *being* in the modality of *The Necessary Existent due to Itself* is ultimately a movement from *being-itself* to *being-for-self*. It thus appears as being a self-mediated and determinate *subject* that turns *Itself* into *being-for-other*. With *The Necessary Existent due to Itself*, something else is posited, namely what is *other*. Through Its own Nature, through Its-Self (*dhātīhi*), *The Necessary Existent due to Itself* relates to what is other than *Itself*. *Being-within-self* includes negation within itself as an indeterminate *being-for-other*, which ultimately becomes a determinate otherness in *the All*; namely every contingent that has turned in actuality into *a necessary existent due to something other than itself* via a hierarchical existential chain of actualizing causes.

Based on this reading, pure *being*, as what is utterly indeterminate, is in its immediacy necessary *being* that is as such as *being-itself*. It then passes into determinateness as *a determinate being*, namely *The Necessary Existent due to Itself* that is as such as *being-for-self*. As the One, *The Necessary Existent due to Itself* turns into *being-for-other* by way of Its own self-repulsion into the manifold many *qua* otherness. Pure *being*, which is without quiddity, definition or description, and is said to be beyond the categories while being non-mediated,

<sup>36</sup> This paradoxical notion was suggested by Levinas in *Le temps et l'autre*.

<sup>37</sup> Hegel. *Science of Logic*. P. 70–74, 107–108.

utterly indeterminate, and only equal to itself, seems perplexingly to be also construed as *a determinate being*. Pure *being* thusly becomes *The Necessary Existent due to Itself*, which is not simply “what It is due to Itself,” but, ultimately, and by way of all existing beings, is also *being-for-other*. To translate this abstracting analysis into more specific particularities of Ibn Sīnā’s system we would say that pure *being* is reduced into *a determinate being* due to causation and the role it plays in the context of accounting for the question of *being* in terms of the modalities of necessity and contingency. The causal connection and its existential imports belong to a metaphysics that is motivated by the notion of *actualitas*, namely that which pertains to productivity and making. One could consequently hold that the question of *being* is veiled when *being* is itself accounted for as *a determinate being*. Yet, pure *being* cannot be understood as “*a Being*,” nor can *being* be defined by attributing beings to it.<sup>38</sup> Although we attest with Ibn Sīnā’s ontology a mindful attempt to unveil “the ontological difference between *being* and beings,” it paradoxically remains to be the case that what self-announces itself as an ontological difference between *being* and beings gets re-concealed by the causal character of his ontology and the philosophy of *actualitas* on which it rests. By combining the metaphysics of necessity with a theology of contingency, Ibn Sīnā’s system unveiled an ontological difference between *being* and beings, and facilitated an overcoming of *ousiology* and the encumbering aspects of essentialism; and yet, the further unfolding of this line in thinking eventually re-concealed this fundamental ontological difference.

Pure *being qua being-itself* and *The Necessary Existent due to Itself qua being-within-Itself* (as *being-for-self/being-for-other*), both describe divergent moments in Ibn Sīnā’s ontology. Pure *being qua being-itself* unveils the ontological difference between *being* and beings, while *The Necessary Existent due to Itself qua being-within-Itself* (as *being-for-self* and *being-for-other*) re-veils it. Although this state of affairs may be seen by some as being indicative of a classical tendency to cede the question of the meaning of *being* into forgetfulness, Ibn Sīnā did nonetheless raise the question of *being* anew, even if the moment of unveiling and un-concealment was unpredictably coupled with another that veiled and concealed. With this variation, which to some appears as being metaphysically unhandsome, Ibn Sīnā’s foundational ontology did creditably reveal the perennial paradox that confronts those who attentively address the subtleties of the question of *being* by way of attending to the un-concealment and concealment of the graceful sending (granting) and dramatic withdrawal of *being*. This remarkable endeavour in ontology still calls for thinking, and it resists the dominance of the oblivion of the question of *being* in metaphysics and onto-theology. Even if we claim that: “*being* is the most universal, indefinable, and self-evident,” this

<sup>38</sup> This reflects the attempt to avoid the use of the verbal “*to be*” that entails a tautological self-predication of *being*. See: *Prudhomme J.O.* God and Being: Heidegger’s Relation to Theology. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1997. P. 152.

---

may still require from us to reflect on the meaning, truth, and place of *being* and the fundamentality of this question, which impressed itself upon Ibn Sīnā, and invited him to rethink *being qua being* by way of raising this *question to be thought* anew. With Ibn Sīnā's consideration of the ontological modalities of *being*, one would arguably hold that philosophy was once again reattempting to reopen itself to the thought-provoking mysteries of the uncanny "self-sending" and "self-withdrawal" of *being*. What concerns us in this context, and must be thought about with mindfulness, mysteriously turns away from us! Yet, in doing so, it still draws us along nearer in the draft of its own pulling withdrawal...<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Heidegger M. Was heisst Denken? Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1954. Lecture I, Part 1; in reflection on the ontological bearings of Hölderlin's *Mnemosyne* verse.

**Е.А. Фролова**

(Институт философии РАН, Москва)

## **КОНЦЕПЦИЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО РАЗРЫВА У АЛЬ-ДЖАБИРИ**

Важное место в полемике, которая идет сегодня в арабских странах относительно роли наследия, занимает марокканский философ Мухаммад Абид аль-Джабири, являющийся одним из наиболее известных арабских философов. Его труд по критике арабского разума вызвал и до сих пор вызывает большой интерес в интеллектуальных кругах арабских стран. После выхода в свет первой части этого труда под названием «Структура арабского разума» (1984) в марте 1985 г. в Рабате (Марокко) состоялся симпозиум, организованный Союзом писателей Магриба. На нем обсуждались проблемы современного состояния философской мысли в арабском мире и ее роль в новой «нахде»<sup>1</sup>, в подготовке условий для достойного будущего.

Преобразования, необходимые для арабского и исламского мира, существенным образом связаны с преобразованием общественного сознания, поэтому основное внимание аль-Джабири обращает на характер этого сознания, на его структуру и настаивает на необходимости радикального ее изменения. Но чтобы понять, что должно быть изменено, нужно проанализировать прошлое, его основные параметры, его потенции, возможные пути трансформации.

Аль-Джабири, пожалуй, один из немногих арабских философов, который пытается дать анализ структуры арабской философии, как прошлой, так и современной. Выделяя основные элементы ее дискурса, он приходит к выводу о существовании уже в средневековой арабо-исламской мысли «эпистемологического разрыва». Термин «разрыв» в философской литературе в последние десятилетия встречается нередко. Он стал темой книги «Великий разрыв» Фрэнсиса Фукуямы; использует его и тунисский фило-

---

<sup>1</sup> «Нахда» (Возрождение) — возникшее в конце XIX в. в арабских странах движение за их возрождение после освобождения от власти Османской империи. Цель «новой нахды» — осмысление причин незавершенности прежней и выработка новых идейных оснований для современного развития.

соф Тахер Лабиб, говорящий о «прогессе как разрыве». Аль-Джабири, возможно, заимствует это понятие у Альтюзера, хотя применяет его, соотносясь со своими задачами. В его понимании разрыв, совершенный в арабской философии в Средние века, свидетельствует или должен свидетельствовать о происходивших тогда и востребованных настоящим временем коренных изменениях в развитии философии, о ее новых тенденциях.

В прошлом такой разрыв, считает аль-Джабири, возник между философами Магриба и Машрика. Он был ознаменован появлением на западе арабского мира фигур Ибн Рушда и Ибн Халдуна, а на востоке — аль-Фараби и Ибн Сины. Ибн Рушд в своей критике «восточников» обозначил достаточно радикальный разрыв с имевшимися в их учениях тенденциями в сторону неоплатонизма и суфизма, включения в философию религиозной тематики, в сторону сближения, если не союза, философии и религии. На западе же исламского мира интеллектуальная мысль, наоборот, шла по пути разведения философии и религии. Ибн Рушд более решительно выделил аристотелевское ядро «фальсафы». Его учение породило новое направление аверроизма, или, как предпочитает говорить аль-Джабири, «рушдизма», оказавшего влияние на состояние европейской философии. А «восточные» философы остались во многом обремененными теологическими проблемами, пытались найти философский аналог теологии, что впоследствии привело к тому, что учение Ибн Сины стало частью ишракизма, философии озарения. Значимость же аль-Фараби ограничилась его социальными трудами.

Противоположность путей развития философии аль-Джабири объясняет различием политического климата в двух частях когда-то единой империи.

В восточной ее части все больше начинает доминировать исламская «ортодоксия», догматизация религии, связанная с задачей укрепления единства сохранившейся здесь части халифата и утверждения единой власти. В этом плане аль-Джабири рассматривает усилия ашаритов, которые были направлены на то, чтобы придать религиозной доктрине характер закона, обосновывающего правление халифата. В этом же плане он подходит и к оценке учения аль-Фараби о Добродетельном городе, а также к творчеству Братьев чистоты и даже философскому учению Ибн Сины, называя их соглашательскими<sup>2</sup>.

В Магрибе же, как считает аль-Джабири, усиливалась «либеральная» политика Альмохадов, направленная против традиционалистов Альморавидов и провозгласившая проводимый Ибн Тумартом (ум. 1130) лозунг «поощрения добродетели и порицания дурных дел». Особенностью Магриба было то, что он не был разделен религиозно — населявших его арабов

---

<sup>2</sup> См.: *ал-Джабири, Мухаммад 'Абид*. Нахну ва-т-турас (Мы и наследие). Бейрут, 1980. С. 260–261.

и берберов объединял ислам одного, маликитского, толка. Арабы, пришедшие в VIII в. на Пиренейский полуостров, преобразили этот населенный вандалами край, превратив Андалусию в один из культурных центров Европы. Процветание науки породило соответствующую ей философию, которая ассоциировалась с учением Аристотеля. Так возникла идея вновь обратиться к сочинениям Стагирита, результатом чего стали комментарии и труды Ибн Рушда, его собственное учение, известное как аверроизм, или «рушдизм».

Проблема отношения философии и религии решалась магрибинской философией в лице Ибн Рушда. «Феномен Ибн Рушда не был уникальным. Он был частью общего явления, явления обновительной революции, вызванной призывом Альмохадов в области мысли и культуры в Магрибе и Андалусии, революции против традиции во всех областях — права, грамматики, калама и философии, а также в области литературы и риторики»<sup>3</sup>. «Защита философии в Магрибе и Андалусии велась не путем их (философии и религии. — Е.Ф.) слияния, а путем их разделения и придания статуса правомерности каждой из них, доказательства того, что они взаимно дополняют друг друга. Это связано с новым „рассуждением о методе“»<sup>4</sup>. Он предстал в виде разработанной теории, которая вошла в оборот под названием теории «двойственной истины», разделяющей сферы философии и религии, определяя специфику каждой из них.

Анализ учения Аверроэса позволил аль-Джабири настаивать на том, что мысль Ибн Рушда была ближе к мысли эпохи Возрождения в Европе, чем к мысли Ибн Сины.

Изложенные рассуждения и доводы аль-Джабири приводят к следующим размышлениям. Да, идея структурного различия мысли Магриба и Машрика достаточно привлекательна для исследователя и в чем-то убедительна. Она вызывает не только желание принять ее, но и «испытать на прочность», разобраться с сомнениями, которые закрадываются еще и потому, что автор идеи — сам магрибинец и его патриотические чувства объяснимы. Однако есть потребность установить объективную историко-философскую правду.

Первый вопрос, который возникает в связи с общей концепцией аль-Джабири, — это вопрос относительно специфики эпистем Машрика и Магриба. Да, Ибн Рушд действительно наследует подлинный аристотелизм. Но, во-первых, Магриб представлен не только Ибн Рушдом, но и Ибн Туфейлем, а последний, как известно, принимал и развивал скорее *неперипатетические* сюжеты Ибн Сины и стоические мотивы в творчестве аль-Фараби, а к аристотелизму, в противоположность своему современнику Ибн Рушду,

<sup>3</sup> Там же, с. 298.

<sup>4</sup> Там же, с. 266.



остался глух. Во-вторых, европейская мысль впитала в себя не только аверроизм. Ей было известно и творчество Ибн Сины — и не только его врачебная наука, но и философские работы. У меня нет доказательств заимствования Декартом авиценновской концепции «парящего человека», но чрезвычайная схожесть образа, на котором Декарт строит свою концепцию *cogito*, наводит на мысль о его знакомстве с трудами Ибн Сины, которые были знакомы европейцам. То же относится и к философским работам аль-Газали, его размышлениям о познавательной и экзистенциальной роли сомнения в становлении достоверного знания и истинной веры. При этом можно сослаться на высказывания арабских исследователей, относящиеся к данной теме, на которой я не хочу останавливаться здесь специально, а сошлюсь на свою статью<sup>5</sup>.

Второй вопрос, встающий при размышлении над компаративистскими утверждениями аль-Джабири, состоит в сомнении, насколько правомерно ставить философскую мысль Магриба выше мысли Машрика. Да, получилось так, что аверроизм вошел именно в европейскую мысль, создавшую основу дальнейшего развития цивилизации. Однако связано это развитие было не только с аристотелевским наследием (которое, кстати, породило не только аверроизм, а также и томизм), но и с платонизмом, о чем писали многие исследователи. В то же время идеи неоплатонизма, проникшие в восточную арабскую философию, предпринятые ею попытки не просто отгородиться от религиозной проблематики (что позволяла сделать теория «двух истин»), а вторгнуться в нее, осмыслить ее, сделали эту философию идейно продуктивной, творческой. Позволю себе сделать здесь отступление и заметить, что, во-первых, теория «двух истин» имела место и в Машрике; на примере аль-Фараби это убедительно показал А.В. Сагадеев. Во-вторых, развитие концепции о вере как личной достоверности, о «равноправии» веры и научного знания в постижении истины были созданы именно на Востоке, европейская же мысль осознала онтологическую ограниченность разума многими веками позже. Что касается научного метода Ибн Рушда и Ибн Сины, то, по существу, не Аверроэс, а Ибн Сина изложил в своих трудах метод, который выводит знание из рамок античного аристотелизма и средневековой парадигмы, сближает его «эпистему» с новым временем, новой наукой<sup>6</sup>.

Можно было бы вспомнить о научных трудах Омара Хайяма и о сочинениях Бируни, в частности, о его «Индии», труде, равному которому не было в то время, хотя он и не нашел преемников. Но виновата в этом уже политическая и идеологическая ситуация, а не «эпистема», не машрикская

---

<sup>5</sup> Фролова Е.А. Неокартезианские версии *cogito* (концепция самосознания в арабской философии) // Бессмертие философских идей Декарта. Москва, 1997.

<sup>6</sup> Опять же сошлюсь на свою статью «Проблема научного метода у Ибн Сины» (Вопросы философии. 1980, № 9).

ментальность. Можно также вспомнить и о не воспринятом в Магрибе социально-историческом труде Ибн Халдуна, оказавшемся совершенно несвоевременным, не вписывающимся в магрибинскую «эпистему».

Если подытожить рассуждения аль-Джабири о различии эпистем Магриба и Машрика, то можно, пожалуй, согласиться с ним — в той и другой была своя специфика.

Как полагал аль-Фараби, оценивая вклад Аристотеля и Божественного Платона, между ними не было существенной разницы, только один акцентировал значимость вещного мира, а другого волновали «идеи», но и в том и другом случае это были попытки ответить на кардинальные философские вопросы. Ибн Рушд был адептом разума с его беспредельными возможностями, а перипатетик и рационалист Ибн Сина увидел ограниченность этих возможностей и выходы в другие сферы сознания, за пределы чистого разума. И вряд ли бесспорным будет ставить Аристотеля или Платона, Ибн Рушда или Ибн Сину одного выше другого. Возможно, разрыв между Западом и Востоком в те далекие времена и произошел, но история нивелировала многое. Да, Магриб дал Ибн Рушда и Ибн Халдуна, но и Машрик знаменит великими именами Ибн Сины и аль-Фараби. И что сделал рушизм для последующего развития Магриба? «Эпистема» Ибн Рушда теплится в культуре Европы, наследие же Ибн Сины живо в культуре мусульманского Востока, и оно, как мне кажется, повлияло на ее дальнейшую судьбу. А как вернее — разъединять веру и знание, религию и философию или, наоборот, оставить их переплетенными друг с другом (при осознании и их различия) — решить непросто.

Тем не менее, изложенные выше рассуждения не умаляют значимости самой проблемы эпистемологии в проектах социокультурных преобразований в современных арабских странах. И это настойчиво утверждает аль-Джабири в последующих своих работах. В них он отходит от темы противостояния Магриба и Машрика. Его усилия направлены на более глобальную и актуальную задачу — на выявление другого «эпистемологического разрыва», связанного с критикой «арабского разума». И это он делает в двух работах: «Современный арабский дискурс» (*ал-Хитāб ал-'арабий ал-му'āсир*. Бейрут, 1982) и «Структура арабского разума» (*Таквйн ал-'ақл ал-'арабий*. Бейрут, 1988).

Стержневой темой, определяющей содержание критического анализа арабской мысли, его остроту, является «нахда», возрождение, идея которого продолжает волновать сознание араба-интеллектуала, но теперь она наполняется новым содержанием и поэтому часто называется «новой нахдой». Понятие «нахды» стало в наши дни означать комплекс проблем: это и отношение к западной христианской культуре, отношение к своей собственной культуре, это и проблема религии, ее современного состояния, проблема науки, это и обсуждение путей преобразования общества и др.

Аль-Джабири отмечает, что «нахда» XIX в. не внесла кардинальных изменений в эпистемологическое и философское измерение сознания араба-мусульманина, когнитивные компоненты его существования остаются традиционными. Идеологи прошлой «нахды» оказались слабы, чтобы радикально изменить культуру, воспрепятствовать ее упадку, очевидным образом повернуть в сторону нового будущего. «Прошло сто лет, которые прожило прошлое поколение в виде периода созревания „проекта возрождения“, в нем живем и мы, временами под той же вывеской, временами под лозунгом „революции“. Содержанием же века является передышка, когда совершенно законно и необходимо происходит пересмотр проблематики». «Мир в целом за это время совершил гигантские шаги в развитии жизни человека во всех сферах, и вместе с тем участие арабов в этих шагах большей частью остается не отвечающим их честолюбию»<sup>7</sup>. Будет ли продолжаться спячка, в которой арабы находились в предыдущее столетие, выполнит ли поколение конца XX в. пока еще не осуществленный проект возрождения, который превращается на деле в проект революции, крутого перелома, сделает ли оно поступательные шаги и не даст обществу соскальзывать назад, — эти вопросы в качестве главных ставит аль-Джабири перед собой и своими читателями.

Две тенденции, существовавшие и продолжающие сохраняться в культуре до сих пор: преимущественная ориентация на западные или исламские ценности — не дают полной картины интеллектуальной болезни, скорее, они выражают только внешние ее симптомы. Для того чтобы поставить правильный диагноз, нужно изменить метод исследования. Джабири отмечает, что существуют объективные факторы, такие как экономика, социальная обстановка, политика, культура, которые определяют развитие нации. Но его волнует прежде всего состояние сознания людей, олицетворяющих эти «факторы», выполняющих работу этих механизмов. Поэтому в центр внимания нужно поставить такое фундаментальное историко-культурное образование, как арабский разум.

В структуре арабского разума аль-Джабири выделяет три исходных компонента: юридическая норма, суфийское откровение и рациональное доказательство. Вместе с тем все они связаны в силу преемственности с джахилийной (языческой) культурой, джахилийным сознанием, которое оказывало свое действие и в «век записи» (Корана и хадисов), когда оформлялись нормы исламской религии. Аль-Джабири пытается раскрыть логику исламского разума, переживавшего тогда становление, логику, которая воспроизводила и в языке и в мысли то, что было прежде, и в то же время определяла мысль будущую. Именно этот феномен позволяет сконцентрировать исследование не на «идеологических вымыслах», а на «глав-

<sup>7</sup> *Ал-Джабири, Мухаммад 'Абид. Таквйн ал-'ақл ал-'арабий, с. 5.*

ных и трудных проблемах», к которым относится эпистемологический дискурс. «Оружие критики», то есть критика прошлого и настоящего с помощью разума (и именно арабского разума), предполагает обязательную критику самого этого оружия. Нельзя проектировать новое возрождение, используя разум, созданный для прошлого.

Начинать решение всех проблем надо с себя, с ответа на вопрос: «Кто я теперь, чем являюсь?», критически оценить все образцы. Надо в первую очередь познать себя, освободить себя от пут, которыми связывает нас власть образца, власть предков, освободиться от авторитета традиции, которая становится властью давящей, принуждающей, поглощающей сущность человека — он утрачивает свою личность и свою независимость. Арабский разум аль-Джабири определяет как «фикховый» (юридический), который суммирует в себе принципы и правила, созданные арабской культурой для использования в качестве средства познания, образуя эпистемологическую систему. Сформированный еще, как считает Джабири, джахилией, язычеством, этот разум сохраняет ее эпистемологическую форму и сопротивляется позднейшим изменениям.

В общей эпистемологической системе можно выделить три исторические когнитивные подсистемы: джахилийную, исламскую и «нахдийную». Но исламская эпистема не устранила джахилийную, а «нахдийная», противостоящая той и другой, обозначила разрыв с ними, слом внутри общей эпистемы.

Одним из направлений в успешном осуществлении слома эпистемы является преобразование языка, дискурса, через который происходит общение говорящего и слушающего, книги и читателя. И здесь важно, чтобы читатель адекватно воспринимал мысль автора книги. Сегодняшний арабский ум не имеет лингвистического инструмента, чтобы выразить произошедшие исторические изменения. Язык продолжает выражать традицию, не позволяет порвать с ней, он аисторичен, воплощенное в нем сознание продолжает воспроизводить логику разума, сложившегося в век записи. Чтобы понять это сознание, чтобы пробиться к нему, чтобы изменить его, надо, оставаясь в этом языке, переосмысливать имеющийся дискурс. По этой же причине нужно признать, считает Джабири, малопродуктивными для арабского читателя исследования западных ориенталистов и арабских мыслителей, пишущих на иностранных языках, так как их работы выражают ориентации западных интеллектуалов.

Через анализ понятийного содержания основных слов современного арабского дискурса: «нахда» и «саура» (революция), — а последнее понятие в 50–60-х годах XX в. господствовало в теме возрождения, — аль-Джабири хочет показать различие в понимании этих слов в арабской и западной культурах, разное их место в идеологических конструкциях.

Для него, как и для многих других арабских интеллектуалов, понятия «возрождение» и «революция» выступают как «бракосочетающиеся стороны», а иногда и как синонимы. В 50-е годы прошлого столетия, в эпоху насеризма, лозунг «революция» господствовал в мысли, ориентированной на обновление общественной жизни, а тема «нахды» отошла на задний план. В последние же десятилетия века она снова стала доминирующей, отодвинув в сторону идею революции как имеющую «западный» налет.

Уже сами эти языковые сопоставления («саура» — *revolution* и «нахда» — *renaissance*) свидетельствуют о том, что арабская мысль постоянно сталкивается с мыслью западной. Она все время встает перед выбором: брать ли ей за образец эту западную мысль или руководствоваться традиционными мусульманскими установлениями и представлениями. Западная мысль выступает в качестве «шпоры», побуждая к переоценке этих традиций. В то же время она содержит в себе не только идеи свободы и либерализма, но и идеологию подавления, колониализма; она не только стимулировала и стимулирует к пробуждению, но и рождает ощущение, осознание неполноценности. Западная мысль сама по себе амбивалентна, и такую же амбивалентность она вызывает в сознании, в душевном состоянии арабов. Она образует непрменный фон, на котором обсуждается тема возрождения или революции: исламский образец ведет мысль от действительности в прошлое, а европейский образец направляет мысль в будущее, и таким образом создается глубокая и широкая брешь в сознании арабов, думающих о возможностях и путях возрождения.

Драматизм положения и сознания отмечается и выражается многими арабскими мыслителями и писателями. Будучи противником преобразований, происходивших в насеровскую эпоху, настроение безнадежности достаточно ясно выразил в свое время Сейид Кутб. «Сегодня мы, — писал он, — находимся в состоянии джахилийи... Все, что вокруг нас, есть джахилийя, это относится к представлениям людей, их убеждениям, обычаям, традициям, к их культуре, искусствам, литературе, их шариатским установлениям и законам. Даже многое из того, что мы считаем исламской культурой и исламскими институтами, исламской философией и исламским менталитетом... является продуктом этой джахилийи»<sup>8</sup>. С конца же 60-х годов, особенно после поражения арабов в войне 1967 г., упадочническое настроение усиливается. Арабские прогрессисты в этих условиях должны были пересматривать свои позиции, иными глазами посмотреть на представшую перед ними реальность.

Стремление увязать «упадок», «поражение» с действием исторических законов, определяющих неизбежность падения, представляет собой, согласно аль-Джабири, оправдание бессилия, перекладывание собственной

---

<sup>8</sup> *Сайид Кутб*. Ма'алим фй-т-тарйк (Дорожные знаки). Дамаск, [б.г.]. С. 21–22.

вины на объективность законов. Остается уповать на промысел, на «колесо истории», на то, что прошлое могущество арабской нации может вновь возникнуть в будущем. Аль-Джабири сомневается в эффективности марксистской надежды на историческую закономерность. Философию «национально-освободительного движения» он рассматривает как эклектичную — она принимает безбожие и даже прокламирует его, но одновременно приветствует веру в ленинизм и марксизм.

Замечая, что философия марксизма как общая теория имеет широкое распространение в прогрессивных кругах в арабских странах, аль-Джабири предлагает освободиться от эклектики, которая характерна для арабского варианта марксизма и которая, на его взгляд, придает движению нового возрождения идеологическую окраску, приводит к идеологическим спорам вместо попытки оценить реальную обстановку и выявить реальные задачи. Дискурс «ограбленного сознания», обнаруживающегося у приверженцев этой философии, взоры которых идейно обращены к прошлому, будь то западному или исламскому, должен быть заменен дискурсом, вырастающим из сегодняшней реальности.

Наряду с таким взглядом на упадок и возрождение, бытует и другое их объяснение. В нем арабо-мусульманская цивилизация предстает как чистый, богатый по своим ресурсам источник, который пришел в упадок под действием внешних факторов, в частности наличия капиталистической системы Запада, мешающей развитию Арабского Востока. В этом свете его упадок оказывается делом случая, и здесь рационализация неудачи нового возрождения состоит в усмотрении главной причины происходящего в действии внешней силы, разрушающей великую структуру, созданную в прошлом. Согласно традиционалистам, задача состоит в противостоянии этой внешней силе и в возврате к тому, что было раньше. Подобно тому, как в прошлом возрождение арабов произошло в результате падения Рима и Персии, так и теперь оно зависит от ослабления Запада, от устранения вчерашнего и сегодняшнего Запада из жизни мусульман. Когда это произойдет, арабы снова возьмут на себя руководство человечеством.

Тот факт, что на смену понятиям «революция», «единство», «социализм», которые занимали главенствующее место до 1967 г., пришли понятия, подобные «упадку», «трагедии», свидетельствует, как считает аль-Джабири, об этом дискурсе как о порождении эмоций, а не разума. Но и в том случае, когда идеологи возрождения обращаются к теме разума, он, в зависимости от ориентации мыслителя, приобретает разное содержание. Мухаммад Абдо, один из центральных представителей первой «нахды», подчеркивавший роль разума в обретении веры и в решении проблем религии, ее «осовременивания», ориентировался все же на разум прошлого, разум традиционный, который сдерживает чрезмерные претензии человека, его

непомерные прихоти, произвол, не производит нового знания, поскольку все возможное знание уже содержится в божественном послании.

В противоположность такому взгляду на разум либералы первой половины XX в. (Саяме Муса и др.) пытались оперировать понятием «разум», как оно использовалось в европейской мысли. Но воспринятый таким, казалось бы современный и научный, разум скорее декларировался, чем работал в качестве методологического орудия. К тому же это орудие было заимствовано из другой культуры, органичным продуктом которой оно являлось, и никак не было связано с арабской культурой. Аль-Джабири справедливо упрекает либералов в таком отношении к западной культуре, при котором она предстает в виде конгломерата знаний, институтов, норм, в виде набора, из которого можно якобы выбирать желаемые фрагменты, не считаясь с целостностью, органичностью обеих соприкасающихся систем, — той, которая используется, и той, которая хочет быть пользователем. Если традиционалист смотрит на культуру как на нерушимое, неизменное, закрытое образование, то либерал видит в ней нечто, с чем можно обращаться произвольно, вне связи с традицией. И тот и другой смотрят на возрождение как на «впрыгивание» в историю, как наскок на нее: будь то возврат к умме до возникновения в ней разногласий или обращение к доколониалистским «европейским принципам».

Все это говорит о том, что сознание современного араба разорвано. «Эпистемологический разрыв» отделяет настоящее и от прошлого, и от западной культуры, и для того, чтобы понять ситуацию, в которой находится арабское сознание, надо по-новому, вооружившись новым, критическим, разумом, оценить и это сознание, и мысль прошлого.

Мне представляется, что разрыв с традицией, как показывает история, возможен — об этом свидетельствует создание надконфессиональной, преодолевшей национальные, клановые привычки и интересы общенациональной американской государственности и культуры. Конечно, это утверждение требует уточнений, поскольку европейские переселенцы принесли на новый континент взгляды и обычаи, религиозные установления, развившиеся в европейской среде, в религиозных традициях христианской культуры. Но у каждой группы переселенцев эти обычаи и установления были различны, а освоение новой территории требовало совместных усилий и, следовательно, терпимости в отношении взглядов друг друга. Выработывалась эта терпимость в трениях и столкновениях, но все же возникла. Иное дело, когда ставится вопрос о сохранении или преодолении традиций в обществе, веками живущем в них, и когда радикальная их ломка решает только краткосрочные, прагматические проблемы, но негативно сказывается на будущем такого общества.

«Перед нами просвещенный арабский человек, который все время повторяет вопрос: что мы должны брать из наследия и что нам нужно брать

у Запада? Начинать же надо в первую очередь с познания самих себя»<sup>9</sup>. Это значит, что надо, считает аль-Джабири, освободиться от идеологической направленности на образец прошлого или Запада и исходить из требований реальности и критического осмысления социального и культурного опыта. Нужно освободиться от власти модели, которая связывает возрождение арабов исключительно с возвратом к наследию. Нужно сломать господствующую «фикховую», юриспруденческую, структуру, расшатать традиции. Но необходимо также и преодолеть власть модели, согласно которой современность предстает только как европейская мысль, надо понять, что «истинная современность для нас — это мы, и мы должны реализовать ее, сотрудничая с нашим наследием, а наше наследие — это, прежде всего, мы сами»<sup>10</sup>.

Общекультурному возрожденческому дискурсу соответствует дискурс философский. Он позволяет выявить корни арабо-исламской философии, определить ее историческое место в создании современной арабской философии, то есть это дискурс, касающийся прошлого, но обращенный к будущему.

Прошлое ознаменовано борьбой между разумом и традицией, которая, согласно аль-Джабири, закончилась для философии с освящением текстов суннитского, салафитского (традиционалистского) дискурса, направленного на удаление из культуры чужеродных компонентов, «новшеств» и «отклонений».

Не удовлетворяют аль-Джабири и оценки многими арабскими исследователями современного состояния арабской философии. Он вспоминает высказывание Джамиля Салибы о том, что «новый арабский мир еще не породил крупного арабского философа, подобного Платону, Аристотелю, Ибн Сине, Ибн Рушду, Лейбницу, Спинозе, Канту и Бергсону»<sup>11</sup>. В 1974 г. появилась статья Амира Искандери «Есть ли на самом деле арабская философия?»<sup>12</sup>, в которой говорится: «То, что называется современными арабскими философскими течениями, есть не более чем арабские издания — благодаря языку, на котором они написаны, — чисто западных направлений»<sup>13</sup>. Это напомнило аль-Джабири вынесенный когда-то Э. Ренаном приговор, гласивший, что арабская философия есть не что иное, как греческая философия, написанная арабскими буквами. Сейчас, настаивает аль-Джабири, перед арабскими мыслителями стоит задача изменить пренебрежи-

<sup>9</sup> *Аль-Джабири*. Критика современного арабского дискурса, с. 57.

<sup>10</sup> Там же, с. 56.

<sup>11</sup> *Ал-фикр ал-фалсафий фи ми'а сана* (Философская мысль за сто лет). Бейрут, 1962. С. 399.

<sup>12</sup> *Амир Искандери*. Есть ли на самом деле арабская философия? // *Кадая арабийя*. 1974, № 5.

<sup>13</sup> Там же, с. 41.



тельное отношение к арабской философии. Что касается средневековой философии, то отношение к ней уже претерпело изменение и благодаря исследованиям самих арабских историков, и благодаря более глубоким изысканиям ориенталистов.

Рассмотрев разные течения в современной арабской мысли: либеральные и традиционалистские, в том числе позитивизм, марксизм, экзистенциализм, «джуванийю» и др., — аль-Джабири отмечает их обязательный компонент — апелляцию к прошлому. Выявление корней арабской философии, потребность в нахождении «национальной почвы» составляет непреходящую характеристику современного дискурса философии, и значительное место в нем занимает наследие мысли нерационалистической. Это, как считает аль-Джабири, свидетельствует об изменении структуры возрожденческой мысли, которая в первый ее период, период возникновения в XIX в., отличалась радикальными рационалистическими настроениями, которые заметны даже в теологии. В связи с этим аль-Джабири спрашивает: как можно сейчас добиться возрождения, базируясь на нерациональности? Каким будет это возрождение и будет ли оно вообще?

Отношение прошлого и современности новый арабский дискурс фиксирует в связывании наследия аль-Газали и Бергсона. Если в 50–60-е годы XX в. прошлое арабской нации виделось в мутаилизме и аверроизме, то в последние десятилетия произошел поворот к арациональности, интуитивизму. Если ранее в учении Ибн Сины упор делался на его связь с наукой и, соответственно, с аристотелевской традицией, то теперь отмечается его интерес к суфизму, исмаилизму, что нашло отражение в системах Фахриддина ар-Рази, Сухраварди и Садриддина аш-Ширази.

Понятно стремление аль-Джабири отстоять значимость разума, хотя при этом он сам настаивает на коррекции в понимании его содержания в наши дни. Очевидно, нельзя игнорировать изменения и в концепциях великих представителей прошлого — эти изменения углубляют, обогащают видение мира, жизни, корректируют понимание самой рациональности, ее возможностей, восполнение ее другими формами познания. К тому же аль-Джабири неоднократно подчеркивал, что исследование прошлого не должно руководствоваться идеологическими интересами. Поэтому вопрос о содержании современного возрожденческого дискурса, о новом видении задач и путей «нахды» достаточно сложен, и не мне, стороннему человеку, судить о том, какими они должны быть, я могу только регистрировать и пытаться понять для себя характер происходящих процессов. Аль-Джабири же фиксирует, что «арабский разум» потерпел неудачу в выработке дискурса, связанного с проблемой нового возрождения, и теперь стоит задача критики этого унаследованного разума и опоры на новый критический рационализм.

Близкие с аль-Джабири взгляды на наследие высказывает ныне покойный Мухаммад Аркун, живший и работавший не одно десятилетие во Франции, но связывавший свою творческую судьбу с бывшей родиной, Алжиром, и размышлявший и писавший о проблемах, которые он считал насущными для арабо-исламского мира.

Его, как и многих других, волнует вопрос, почему идея возрождения арабов, обозначившая яркую эпоху в их истории конца XIX — начала XX в., так и осталась идеей и не превратилась в действительный проект, хотя усилия в этом направлении и делались. В чем были слабости этой идеи и что делать? Вопрос, который не перестает обсуждаться в культурных кругах.

Аркун считает, что возрождение не состоялось потому, что либеральные усилия деятелей культуры, попытавшихся его осуществить, были «кратковременными, разрозненными, стыдливими и научно несостоятельными»<sup>14</sup>. Во второй половине XX в. сохранившаяся в своих главных устремлениях идея возрождения приобрела новое содержание, которое состояло в переосмыслении места и сущности религии, в поисках возможностей для очищения ее от негативных сторон и в раскрытии позитивного содержания, которое способно стать стержнем, основой национального подъема.

Измененное отношение к религии является, по Аркуну, одним из отличий новейшего времени от времени нового (*modernité*, *ҳадақа*), или, в современной терминологии, постмодерна от модерна. Важнейшее измерение модерна в отношении к религии — это понимание разума. Сыграв свою великую историческую роль, разум модерна превратился в техно-сциентистский, убивающий веру, религию, не сомневающийся в своей победоносности и, как следствие, порождающий тоталитаризм, деспотизм, варварство. Такой разум ответствен и за усиление фундаменталистских движений, часть которых представляет собой экстремистскую реакцию на негативные радикалистские тенденции, которые прослеживаются в цивилизации модерна. Эта реакция создала, считает Аркун, такое движение, как «Джихад». Именно в традиционном исламском разуме Аркун усматривает одно из препятствий для выработки нового разума, разума постмодерна.

Разум модерна воспринимается сегодня как «блюститель» (*мухаймин*), охраняющий сложившийся веками уклад жизни, устойчивую структуру сознания. Разум же постмодерна выступает как новаторский, исследовательский, совершающий прорыв в будущее. Этот разум «превосходит все виды разума, которые были до этого»<sup>15</sup>. Но и он может стать разрушительным, если будет противиться таким добродетелям, как скромность, осозна-

---

<sup>14</sup> Аркун М. Ал-Фикр ал-'усули ва истихала ат-га'зил (Исконная исламская мысль и ее трансформация). Бейрут, 1999. С. 83.

<sup>15</sup> Там же, с. 292.

ние небезграничности своих притязаний, но одновременно и таким как философская озабоченность, неуспокоенность.

В последние десятилетия в арабских странах ведется широкая дискуссия на тему исламского разума. В 1998 г. в Бейруте была опубликована книга под характерным названием — «Проблемы критики религиозного разума» (*Қадаїя фї нақд ал-‘акл ад-дїний*). В ней так же, как и в работах Аркуна, речь идет о критическом переосмыслении того, что собой представляет этот разум. Авторы замечают, что прошло то время, когда достаточно было провозгласить разум в качестве лозунга. Настоящее время нуждается в содержательном анализе феномена разума, и для понимания его теперешнего состояния необходимо обратиться к истории его становления — здесь модерн и постмодерн сближаются, современность постмодерна не только противостоит прошлому, модерну, но и определяется последним, рождается из него. Так, в центр внимания ставится история формирования исламской веры, критическое прочтение этой истории — ведь разум постмодерна является критическим.

В исламских обществах Коран продолжает оставаться безусловным высшим авторитетом. Это поддерживает фундаменталистские настроения. В качестве элемента фундаменталистской идеологии, коранический фактор делает ее привлекательной для народных масс, не рефлектирующих по поводу глобальных исторических вопросов. Но в то же время постоянное присутствие коранического фактора не позволяет сиюминутным политическим интересам превратить религию в орудие прагматики, подчинить ее власти отдельных групп, лишить духовно-нравственного содержания.

Складывавшаяся в 50–60-е годы XX в. стратегия переосмысления развития, ориентированная на науку, была отклонена событиями 70–80-х годов в Иране. Они придали иное направление развитию арабо-исламского мира. Но этот кризис не означает, что проблема прочтения Корана сегодняшним взглядом снята. Наоборот, изучение пророческого дискурса, сопоставление священного текста, речи Пророка, сознания тех, кто слушал его, и теоретического осмысления, толкования этих текстов в последующие времена показывает сложность проблемы, с которой сталкиваются исследователи, и появление разных интерпретаций результатов их работы.

На практике и в теологии изначально вставал, встает и сейчас, политический и теоретический вопрос об исходном тексте, утвержденном и «закрытом», и сложившейся на основе его толкования традиции. Можно отставить в стороне проблему текста, признать его незыблемость. Но традиция — это уже сугубо человеческое образование. И что такое «исламская традиция»? Является ли она единой для всех мусульман, то есть Традицией с большой буквы? Кто ее создавал или как создавалось ее допускаемое единство для всех? И что такое традиции местных форм ислама, его школ;

что объединяет хотя бы суннитов и шиитов, насколько сильна их общность на основе ислама?

Аркун обращает внимание на очень важный для понимания традиции момент. Известно и принято, что Коран передан Пророку на арабском языке и записан также на языке арабов. Но помимо того, что текст Корана далеко не всегда ясен даже для его знатоков (иначе не вставала бы остро проблема толкования), существовала и существует более серьезная трудность — неграмотность того же арабского народа, в большой своей массе не могущего читать Коран и воспринимающего его только на слух. Но проблема осложняется еще и тем, что мусульманами являются не только арабы. Для миллионов людей, исповедующих ислам, подлинное кораническое слово просто недоступно, остается звуком, с которым они пытаются ассоциировать веру в Аллаха. Чем для них является Коран? Священная книга превращается в идола, в культ, а собственное их верование создается на основе народных традиций, формируется проповедующими религию муллами, компетентность которых не всегда высока. К тому же толкования тоже зависят от принадлежности к той или иной секте. Так какой ислам исповедуют эти мусульмане? Оказывается, что обычное верование обычного мусульманина очень примитивно, оно дает возможность политикам и идеологам от религии манипулировать людьми, подчинять их своим корыстным целям. Появляются чуждые для учения Мухаммада культы святых, вера в чудеса и другие наслоения. Поэтому оправданны устремления сторонников возрождения первоначальной веры, очищения ее от вековых наростов, конечно, если они не превращают это возрождение в противостояние разумным требованиям к религии, выдвигаемым сегодняшним днем, если они корректируют негативные последствия современного развития. Хотя стоит заметить, что этот возрожденный, очищенный ислам, обращенный к Корану, вряд ли будет доступен в полной мере, а не будет усечен до нескольких основных догматов и ритуальных установлений.

Чтобы устранить стену, стоящую между верующими и Книгой, помочь им понять содержание, смысл учения Мухаммада, была признана возможность перевода Корана с арабского на другие языки. С другой стороны, в последние десятилетия наметилась тенденция к сохранению статуса арабского языка как единственного языка Корана. Это «возвратное» движение выразилось не только в поощрении изучения арабского языка, но и, как в иранской Конституции 1979 г., в предписании об обязательном изучении арабского языка во всех школах.

Понимание «исламской традиции» имеет много аспектов. Это и политическая борьба сект за «истину», за истинное видение содержания традиции (вспомним хотя бы «михну»), и идейные столкновения сторонников нововведений и традиционалистов, и складывание в этой борьбе нередко оспариваемого понятия ортодоксии. Однако внешние процессы, которые

переживал и переживает ислам, не могут заслонить духовно-нравственного содержания веры, которое, как надеются многие современные интеллектуалы в арабских странах, способно стать основой преобразованного, развитого сознания эпохи постмодерна. Они исходят из иного, нежели у представителей модерна, понимания веры, ее органичной совместимости с новым осмысленным рационализмом, не отвергающим и не опровергающим феномен веры, а предполагающим ее неперемное наличие в сознании человека.

«Нахда» XIX в. не внесла кардинальных изменений в эпистемологическое и философское измерение сознания араба-мусульманина, когнитивные компоненты его существования остаются традиционными. Содержанием же XX в., полагает аль-Джабири, является передышка, когда совершенно законно и необходимо происходит пересмотр культурной и философской проблематики. Но это не отменяет главных вопросов: будет ли продолжаться спячка, в которой арабы находились в предыдущее столетие, выполнит ли поколение конца XX — начала XXI в. пока еще не осуществленный проект возрождения и какими станут шаги в направлении к нему.

**К.С. Васильцов**

(Музей антропологии и этнографии РАН, Санкт-Петербург)

**ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ  
АФДАЛ АД-ДИНА МУХАММАДА Б. ХАСАНА  
МАРАҚИ КАШАНИ  
(582/1186-7 — 667/1268-9)**

В настоящей статье мы (разумеется, в самом общем виде) рассмотрим философскую антропологию Афдал ад-Дина Мухаммада Кашани — персидского философа, быть может, более известного под поэтическим именем-псевдонимом (*тахаллуфом*) Бабā Афдал. В начале нашей работы позволим себе привести цитату из трактата *ал-Муфйид ли-л-мустафйид*, авторство которого нередко приписывают Кашани:

بدانکه ترکیب آدمی دو نیمه است یک نیمه تن است که اصل آن از آب و خاک است و یک نیمه جان است که اصل آن از خدای پاک است چنانکه گفت: *و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي*. طایفه از این دو اصل عبارتی دیگر باصطلاح خویش میکنند چنانکه قومی قلب و قالب میگویند و بعضی جسد و روح میگویند و فوجی نفس و بدن میگویند و فرقه عین و غیب میگویند و طایفه حس و عقل میگویند و جوقی این و آن میگویند و گروهی تن و جان میگویند و این عبارت اگر چه بلفظ مختلف است بحقیقت همین دو اصل است که گفتیم تن که از آب و خاک است و جان که از خدای پاک است و قرآن مجید چون از این عبارت کرد گفت *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً*.

«Знай, что человек состоит из двух частей — первая из них есть тело (*тан*), корень каковой суть вода и прах, а другая — душа (*джан*), корень каковой от Пречистого Бога, ибо сказано: „И вдунул в него от Своего Духа“<sup>1</sup>. Некоторые называют эти два корня [также] иными терминами. Например, [некоторым] племенем [они] именуется сердцем (*калб*) и формой (*калаб*). Другие говорят — плоть (*джасад*) и дух (*рӯх*), а иные называют [их] душой (*нафс*) и телом (*бадан*). [Еще] другая группа людей использует [слова] „явное“ (*айн*) и „тайное“ (*гайб*). Другие же говорят — чувство (*хисс*) и разум (*‘ақл*), а некоторые — „это“ и „то“. Еще другие говорят — тело (*тан*) и душа (*джан*). И хотя эти выражения раз-

<sup>1</sup> Коран 15:29.

личаются по своему словесному облику, в действительности они суть именно те два корня, относительно каких мы сказали — тело, которое [происходит] из воды и праха, и душа, которая [происходит] от Пречистого Бога. И Славный Коран, намекая на это, говорит: „Я поставлю на земле преемника“<sup>2</sup>»<sup>3</sup>.

Кāшāнī придерживается распространенного в средневековом исламе положения, согласно которому все сотворенные Богом вещи (наш автор использует, как правило, технический термин *мувалладāt*) относятся к трем различным «царствам» — минералы, растения и животные. Сам термин *мувалладāt* происходит от арабского слова *тавалада*, буквально означающего «порождать». Стоит отметить, что «порожденные» вещи (*мувалладāt*) возникают из «смешения» различных элементов, соединения высшего и низшего начал. «Порожденные» вещи отличаются друг от друга по своим свойствам (или качествам, *сифāt*), о которых человек свидетельствует посредством чувств.

Каждое из перечисленных «царств» имеет определенный набор характеристик, которые в каждом отдельном случае могут быть представлены с той или иной степенью полноты. На уровне минералов основным свойством (качеством) выступает природа (*табī'a*), являющаяся, как пишет Кāшāнī, той невидимой силой, благодаря которой неодушевленные вещи обладают присущими им свойствами и характеристиками. При этом *табī'a* трактуется именно как «сила», а не «самость» (*хūd*) вещи, ибо минералы относятся к низшей категории (неодушевленной) порожденного.

Лишь начиная с «мира» растений можно говорить о существовании души. Кāшāнī либо употребляет арабский термин *нафс*, либо дает его персидские эквиваленты *джāн* или *хūd*. В этой связи следует заметить, что персидское *джāн* используется часто по отношению к животным, отсюда слово *джāнвар* — буквально «имеющий душу», — означающее здесь «животное», синоним арабского *хайавāн*. Что касается термина *хūd*, то в персидском языке, кроме собственно значения «душа», это слово означает также «самость» и в этом своем значении оказывается близким к арабскому *нафс*. Таким образом, когда Бāбā Афдал употребляет *хūd*, надо полагать, он имеет в виду именно это его значение. Как в растениях, так и в животных человек отмечает множество других характеристик помимо тех свойств, которыми обладают минералы. Каждая из этих характеристик обозначается словом *кува*.

Данный термин является, пожалуй, одним из наиболее трудных для перевода. В богословских или философских трактатах он употребляется

<sup>2</sup> Коран 2:30.

<sup>3</sup> Афдал ад-Дйн Мухаммад б. Хасан Марақī Кāшāнī. Ал-Муфйд ли-л-мустафйд. Тихрāн, 1356. С. 2.

в трех основных значениях — сила, способность, потенциальность. Вместе с тем, хотя словари и приводят подобного рода значения, средневековые авторы зачастую не дают четкого их толкования, и он трактуется как некая сила, характеристики которой могут меняться в зависимости от той или иной ситуации или контекста. Так, например, с одной стороны, *ал-Кавй* является божественным именем, одновременно это также имя человека или животного, и в этом значении *қувва* противопоставляется, как правило, *да'ф* (букв. «слабость»). В значении «способность» *қувва* рассматривается как сила души, растительной, животной или человеческой. В результате обсуждаются сила роста, сила питания, способность к чувственному восприятию (слух, зрение, обоняние, осязание), к запоминанию и т.д. Что же касается третьего значения *қувва* (потенциальность), то в этом случае термин противопоставляется обыкновенно актуальности — вслед за Аристотелем многие мусульманские мыслители широко обсуждали вопрос о том, как вещи из потенциального состояния переходят в актуальное.

По сравнению с неодушевленными объектами растения проявляют скрытые силы, из которых наиболее очевидными являются, во-первых, сила роста и, во-вторых, сила питания.

Животные обладают большим количеством сил, а человека из них отличает способность к речи, мышлению, которые отсутствуют в других творениях Бога. Каждый более высокий уровень обладает всеми теми силами, которые наличествуют в объектах более низких уровней, и, в свою очередь, отличается от них теми силами, которые добавляются к силам более низкого уровня. Иными словами, растение обладает природной силой и растительной душой, животное — природной силой, растительной и животной душой, человек — природной силой, растительной, животной и собственной человеческой душой. Важно отметить, что в данном случае речь не идет о том, что, например, животное обладает двумя душами. Животная душа располагает теми силами, которые характеризуют растительную душу, и, кроме того, к этим силам добавлены силы, присущие животной душе и, соответственно, отсутствующие у души растительной.

Человеческая душа обладает такими способностями, которых нет у других «порождений». Бābā Афдал, как и некоторые другие персидские авторы (например, Ибн Сйнā), в своих трактатах употребляет персидский термин *нафс-и з'ййā* или *нафс-и з'ййанда* (букв. «говорящая душа»). Иногда Кāшāнй использует распространенный в богословской литературе на арабском языке термин *нафс нāтиқа*, который в отечественных работах на русский язык переводят, как правило, «разумная душа». (На наш взгляд, подобный перевод не вполне корректен, слово *нāтиқ* имеет также значение «красноречивый», а происходящее от того же корня *нутқ* означает речь. Вероятно, данное словосочетание правильнее было бы переводить как «разумно говорящая», ибо подразумевается прежде всего способность к разумной речи.)



Весьма характерным для средневековой мусульманской традиции было объяснение основных различий между духовным и телесным, приводимое в одном из трактатов Ихвāна ас-Сафā: «Существующие вещи бывают двоякого рода: телесными и духовными. Телесное — это то, что воспринимается посредством чувств, духовное — это то, что воспринимается посредством разума. Телесные вещи бывают трех видов: либо небесными сферами, либо естественными столпами (имеются в виду четыре элемента. — *К.В.*), порожденными вещами (т.е. минералы, растения и животные. — *К.В.*). Духовные вещи также бывают трех видов: первый из них — Первая материя, каковая является простой, пассивной, умопостигаемой субстанцией, принимающей любую форму. Второе — это душа, каковая является простой, активной и познающей субстанцией. Третий вид — это разум, каковой является простой субстанцией, воспринимающей истину всех вещей. Что же касается до Творца — велик Он и славен! — то Его невозможно описать ни как нечто телесное, ни как нечто духовное, скорее — Он есть причина их обоих (т.е. телесного и духовного. — *К.В.*). Это подобно единице, каковую нельзя описать как четное или нечетное число, скорее она — причина всех четных и нечетных чисел»<sup>4</sup>.

В другом своем трактате Ихвāн ас-Сафā описывает качества, принадлежащие телесной и духовной субстанциям, и показывает, каким образом двойственность (*магнавиййа*) человеческой природы руководит человеком в обыденной его жизни: «Знай, брат мой, что атрибуты, принадлежащие исключительно телу, [закключаются в том], что тело есть материальная, природная субстанция, имеющая запах, цвет, тяжесть, легкость, пластичность, неровность, твердость, мягкость. Все это является порождением четырех соков, каковые суть кровь, флегма и два вида желчи (черная и желтая); они, [в свою очередь], есть порождение питательных веществ, происходящих от четырех столпов, каковыми являются огонь, воздух, вода, земля. [Четыре элемента] обладают четырьмя натурами, каковые есть тепло, холод, влажность, сухость. Тело претерпевает разрушение, изменение и трансформацию, и оно возвращается к четырем столпам после смерти, каковая суть отделение души от тела, когда душа перестает пользоваться телом.

Атрибуты, принадлежащие исключительно душе, [закключаются в том], что она есть духовная, небесная, излучающая свет субстанция, каковая является живой посредством собственной сущности, познающей посредством силы, активной посредством естества, воспринимающей знания, активной в телах до тех пор, пока использует их, завершающей животные и растительные тела до определенного момента (т.е. смерти. — *К.В.*). Затем она оставляет тела и отделяется от них. Она возвращается к своему элементу, к своей нише и своему истоку в таком состоянии, в каком пребывала, —

<sup>4</sup> *Ихвāн ас-Сафā*. Расā'ил, 3:232.

либо с прибылью и довольством, либо с сожалением, печалью и убытком, подобно тому как сказано: „Как Он вас сотворил впервые, так вы и вернетесь! Часть Он вел прямым путем, а над частью оправдалось заблуждение“<sup>5</sup>... Установлено, что большинство деяний людских, а также изменение их состояний являются двойственными и противоположными, поскольку люди суть целокупность, составленная из двух различных субстанций — материального тела и духовной души, как мы уже объяснили. Следовательно, приобретения их также двоякого рода: телесные, подобно обладанию и благами сего мира, и духовные, подобно знанию и вере. Это [происходит] потому, что знание есть приобретение души, так же как обладание есть приобретение телесное. Через обладание люди получают возможность приобщиться к удовольствиям еды и питья в мирской жизни; посредством знания они достигают пути к миру иному, а посредством веры они достигают мира иного. Благодаря знанию душа просветляется и становится здоровой, подобно тому как благодаря пище и питью тело растет, увеличиваясь в размерах, добреет и толстеет.

Если это действительно так, тогда и стремления бывают двоякого рода: первое — это стремление к еде и питью, увеселению и играм, телесным удовольствиям; оно пользуется плотью земных животных и растений, дабы [поддерживать] здоровье тела, каковое претерпевает трансформации, разрушение и исчезновение; второе — стремление к знанию, мудрости и духовному созерцанию; оно пользуется удовольствиями душ, субстанции каковых не исчезают и счастье которых не прерывается в пристанище мира иного, подобно тому как сказано: „Их будут обносить блюдами из золота и чашами; в них — то, что пожелают души и чем услаждаются очи. И вы в этом пребудете вечно!“<sup>6</sup>.

Поскольку стремления двоякого рода, существуют также и два вида вопрошающих: один из них вопрошает то, в чем нуждается, из числа переходящих акциденций сего мира, ради здоровья тела; второй — вопрошает знаний ради здоровья души и избавления оной от тьмы невежества, дабы познать веру, отыскать путь к миру иному, бороться, чтобы достигнуть его, избежать огня геенны<sup>7</sup>, обрести спасение из мира порождения и гибели, вознестись к миру сфер и глади неба, вдохнуть свежесть и аромат сада, упомянутых в Коране: „То — покой, и аромат, и сад благодати“<sup>8</sup>.

Баба Афдал подробно описывает телесную и духовную природу человека в третьей главе своего трактата *Мадридже ал-камал*. Прежде всего он

<sup>5</sup> Коран 7:29–30.

<sup>6</sup> Коран 43:71.

<sup>7</sup> *Джаханнам* — одно из основных названий ада в исламе, место, в котором неверующие и грешники будут подвергнуты наказанию. См.: *Прозоров С.М. Джаханнам // Ислам: Энциклопедический словарь*. Ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 1991 (далее ИЭС). С. 63.

<sup>8</sup> Коран 56:88.

говорит о том, что человеческое тело состоит из множества тел (*аджс̄ам-и бис̄ай̄ар*), которые отличаются по своей форме (*шакл*), природе (*таб'*) и свойствам (*кайфий̄ай̄ат*). К ним наш автор относит кожу (*п̄уст*), мясо (*з̄уит*), кости (*устух<sup>е</sup>ан*), вены (*раг*) и прочее, а также составленные (*мураккаб*) из них различные члены тела и внутренние органы — голову (*сар*), шею (*гардан*), руки (*даст*), ноги (*п̄а*), мозг (*дим̄аг*), сердце (*дил*), желудок (*ми'да*)<sup>9</sup>. Все тела, как отмечает К̄аш̄ан̄и, независимо от того, являются ли они простыми (*бас̄ит*) или составными (*мураккаб*), одушевленными (*дж̄анвар*) или неодушевленными (*б̄и дж̄ан*), представляют собой субстанции (*гаухар*) и поэтому описываются тремя измерениями (*анд̄аза*), такими как протяженность (*дир̄аз̄и*), ширина (*пахна*) и толщина (*ситабр̄и*), и, кроме того, имеют «уполномоченного» (*муваккил*), назначаемого падишахом тела (*п̄адш̄ах-и джисм*), функции которого состоят в том, чтобы поддерживать саму телесную субстанцию (например, предохранять тело от распада на отдельные элементы, как поясняет К̄аш̄ан̄и), а также служить посредником между падишахом тела и его работниками (*к̄аргар̄ан*)<sup>10</sup>. Этого «уполномоченного» Б̄аб̄а Афдал называет «природой» (или «естеством», *таб̄и'ат*)<sup>11</sup>. Помимо своей природы тело также имеет ряд других сил (*кувват*). К̄аш̄ан̄и перечисляет их в следующем порядке: растительная душа (*нафс-и р̄уй̄анда*), животная душа (*нафс-и х̄айав̄ан̄и*) и, наконец, человеческая душа (*нафс-и мардум*). Каждая из них, в свою очередь, располагает определенным набором сил (которые в данном случае наш автор называет слугами — *фарманбар̄ан*, букв. «исполняющими приказания»). В распоряжении растительной души находится «притягивающая сила» (*кувват-и дж̄аз̄иба*), благодаря которой тело получает питание извне, «задерживающая сила» (*кувват-и м̄асика*), функции которой заключаются в том, чтобы удерживать в теле продукты, полученные посредством «притягивающей силы», «переваривающая сила» (*кувват-и х̄ад̄има*), которая переваривает пищу, «различающая сила» (*кувват-и мумай̄аза*), определяющая, что полезно для тела, а что — вредно, «отталкивающая сила» (*кувват-и д̄афи'а*), которая выводит из тела непригодные (*н̄амув̄афиқ*) продукты, а также передает годные (*мув̄афиқ*) для него вещества «питательной силе» (*кувват-и г̄аз̄ий̄а*)<sup>12</sup>. В заключении раздела о «растительной душе», Б̄аб̄а Афдал отмечает:

و جسد مردم بقوت طبیعی جسمانی با همه اجسام طبیعی، از بسایط و مرکبات انباز است، و بقوت رویانده با همه رستنیها. و محل و آرام جای طبیعت جسمانی در جسد مردم همه اجزای تن او، و منشا کارگری و محل اعمال و افعال نفس روینده و قوتهای او در جسد مردم عضویت خاص که آن را جگر گویند، و ازو پراکنده شود بهره هر جزو از تن سوی او.

<sup>9</sup> Афдал ад-Д̄ин К̄аш̄ан̄и. Мусаннаф̄ат, с. 11.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же, с. 12–13.

«Человеческое тело разделяет природную, телесную силу со всеми природными телами, будь они простые или составные. [Также оно разделяет] силу растительную со всеми растущими вещами. В человеческом теле местопребыванием и местом отдохновения телесной природы являются все части тела, однако в человеческом теле источником работоспособности и местопребыванием действий и поступков растительной души и ее сил является особый орган, каковой называют печень, и она распределяет по всем частям тела их долю»<sup>13</sup>.

Что касается «животной души», то ее человек разделяет со всеми животными. Она является той субстанцией, благодаря которой одушевленный предмет является одушевленным (*джанвар*) и живым (*хайй*). Как отмечает Кāшāнī, «животная душа» имеет в своем распоряжении две силы — первую из них он называет «сила хотения и желания» (*кувват-и шавк ва х<sup>а</sup>‘астārī*), вторая именуется «силой ведения и нахождения» (*кувват-и āгахī ва йāбандигī*)<sup>14</sup>. *Кувват-и шавк ва х<sup>а</sup>‘астārī* является источником жизни животного, именно благодаря этой силе животные способны двигаться, что отличает их от растений. Эта сила располагается, как пишет Бāбā Афдал, в сердце животного (автор употребляет здесь слово *хазāна*, буквально означающее «хранилище» или «сокровищница»; таким образом, «хранилищем жизни и движения одушевленных существ является сердце») <sup>15</sup>. *Кувват-и шавк* располагает двумя помощниками (*фармāнбардār*). К ним Кāшāнī относит «чувственную и животную силу» (*кувват-и шахвāнī ва бахīmī*), благодаря которой животные ищут пригодное для жизнедеятельности их организма питание (*газā*), а также «силу гнева и [звериного] естества» (*кувват-и гадаб ва табī‘ат*), в функции которой входит избавление от непригодных для животного вещей. Бāбā Афдал подчеркивает, что растительная душа в животном пребывает под началом (т.е. подчинена) *кувват-и шахвāнī*.

*Кувват-и āгахī ва йāбандигī*, согласно нашему автору, бывает двух видов (*еўна*). На один из них указывают органы чувственного восприятия (*ālāt-и хисс*), которые человек может наблюдать у одушевленных существ, т.е. глаз, например, указывает на силу зрения (*бīнāйī*), уши на силу слуха (*шунāvāйī*), нос свидетельствует о существовании силы обоняния (*бўйāйī*), язык, соответственно, указывает на наличие силы вкусового восприятия (*чашиданī*), и, наконец, кожа является показателем наличия у животного осязания (*бисўданī*). Ко второй категории Бāбā Афдал причисляет силу воображения (*хайāl*), силу памяти (*хāфиза*), которые, во-первых, являются скрытыми (*бāтин*) силами и, во-вторых, находятся в зависимости от сил

<sup>13</sup> Там же, с. 14.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

чувственного восприятия, ибо животное сохраняет в памяти те образы, которые были получены непосредственно органами чувств (например, цвет, форма и т.д.)<sup>16</sup>. Қашāни, для того чтобы объяснить способ функционирования этих сил, приводит следующее сравнение: «Эти силы нахождения, внешние и внутренние, суть зеркала души, в каковых отражаются много-различные формы существующих вещей. То, что отображается в зеркале чувственного восприятия, — это запахи, ароматы, различные цвета, формы и звуки, [происходящие] от тел, [а также] их свойства, подобно теплоте и холоду, влажности и сухости, шероховатости и гладкости, тяжести и легкости, и все то из их числа, что является орудием чувственного восприятия. [Затем] эти состояния и образы запечатлеваются в зеркале чувственного восприятия, и душа обретает знание относительно тех образов, что были отображены орудием чувственного восприятия»<sup>17</sup>. Аналогичным образом действует и сила воображения, отличие состоит лишь в том, что объекты, с которыми «работает» *қувват-и ҳайāl*, не явлены непосредственно, как в случае с чувственным восприятием. Образы (*субар*), а также знание (*хабар*), сформированные благодаря чувствам и воображению, сохраняются посредством силы памяти (*қувват-и ҳафиза*).

Как уже было отмечено, высшую ступень в иерархии душ занимает человеческая душа (*нафс-и инсāни*). Қашāни неоднократно повторяет в различных своих трактатах, что человек обладает чем-то более ценным (*гарāнмайатар*) и благородным (*шарифтар*), а также более высоким по положению (*баландтар*), нежели прочие творения Бога. Особое положение *нафс-и инсāни* связано прежде всего с природой человеческой души, которая не является только лишь силой или «двигателем» телесной субстанции, но имеет божественное происхождение, ибо есть, как говорит наш автор, «божественный свет» (*нӯр-и илахӣ*)<sup>18</sup>. В сравнении с растительной и живот-

<sup>16</sup> Там же, с. 15.

<sup>17</sup> Там же, с. 15–16.

<sup>18</sup> В Коране слово *нӯр* употребляется в различных значениях. Под этим термином подразумевается сам Бог: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша, в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (24:35). Этот аят, а также некоторые другие дали повод для многочисленных спекуляций, комментариев и толкований понятия *нӯр*. В целом можно говорить о довольно сложной концепции света, согласно которой Бог по самой своей сущности есть свет и, будучи таковым, является источником всякого существования, жизни и знания. По всей вероятности, такие представления сформировались под влиянием древних иранских учений, герметической традиции, греческой философии и размышлений непосредственно над кораническими аятами. Согласно «Теологии» Аристотеля, сила света (*қўва нӯриййа*) через первопричину, т.е. Творца, передается Разуму (*ақл*), затем Мировой (Всеобщей) Душе (*нафс*) и далее — природе (*таби'ат*), т.е. множественности возникающих и исчезающих вещей. Этот процесс происходит постоянно, вне времени и дви-

ной душой человеческая душа имеет более сложную структуру. Бабā Афдал разделяет два состояния, в которых пребывает *нафс-и инсāнī*, — потенциальное (*би қувват*) и актуальное (*би фи 'л*)<sup>19</sup>. Для правильного понимания учения, излагаемого Кāшāнī, нам необходимо, хотя бы в самых общих чертах, рассмотреть его онтологическую систему, а также понятия «существование» (*вуджūd*), «потенциальное бытие» (*бўдан-и би қувват*) и «актуальное бытие» (*бўдан-и би фи 'л*).

жения. Вместе с тем Бог, который является причиной излияния света, сам есть свет (иногда в качестве синонимов *нўр* используются термины *хусн* или *бахā*), «свет светов»; иными словами, свет составляет самую сущность Бога и не является его атрибутом (*сифат*). Шихāб ад-дйн Йахйā ас-Сухравардī (ок. 1155–1191), основатель школы «восточного озарения» (*ширāқ*), разработал стройную космологическую систему, в которой, используя символику света и тьмы, а также образы, почерпнутые из зороастрийской религии, дал мифологизированную трактовку проявлений «света светов», или творящего света. Источником существования, согласно этому автору, является «верховный свет» (*нўр ал-анвār*), который «озаряет» бытием свое первое творение — архангела света Бахмана. От него начинается нисхождение, градация и дифференциация света в «сумерках» (*зулмā*) материального бытия. Свет низшего порядка, будучи отблеском более высокого света, «подчинен» (*мақхўр*) ему и уступает ему в своей интенсивности. Сухравардī различает «вертикальную» иерархию (*табақāt ат-тул*) света, которую составляют архангелы света (*анвār қāхира*), содержащие в себе самые общие понятия будущего бытия, и так называемую «вертикальную» (*табақāt ал-'ард*), в которой *анвār қāхира* не связаны друг с другом и называются «повелителями видов» (*арбāб ал-анвā*), — здесь они являются прообразами, более конкретными, будущих сущностей материального и духовного миров. Помимо концепции «свет — Бог», *нўр* в Коране обозначает также ниспосланный через Мухаммада свет откровения: «О Пророк, Мы послали тебя свидетелем, благовестителем и увещателем, призывающим к Аллаху с Его дозволения и светильником освещающим!» (33:44–45). В других статьях сказано: «Они хотят затушить свет Аллаха своими устами, а Аллах завершает свой свет, хотя бы и ненавистно было это неверным» (61:8); «Уверуйте же в Аллаха, и Его посланника, и в свет, который Мы ниспослали, а Аллах сведущ о том, что вы делаете!» (64:8). Из приведенных нами коранических стихов ясно, что свет здесь рассматривается как знание, прежде всего, конечно, религиозное, истина, которую Бог ниспосылает через своего пророка верующим. Кроме того, Бог направляет людей и ведет их к свету своего откровения. По всей вероятности, в данном случае мы имеем дело с древней, доисламской традицией, которая в рамках исламского вероучения получила новое толкование — божественный свет стал интерпретироваться как «благое руководство». Можно сослаться на Коран, в котором существуют многочисленные упоминания о Боге как о Знающем (*'алīm*) и Наставляющем (*хādī*). Концепция света получила дальнейшее развитие в мусульманском мистицизме (*тасаввуф*), особенно в центральноазиатской школе. Наджм ад-дйн Рāзī (573–654/1177–1256) употребляет термин *нўр*, во-первых, в значении «свет Бога»; затем в значении «света атрибутов Красоты и Могущества»; кроме того, пророчество (*нубувва*), «близость к Богу» (*валāйят*), духи «друзей Бога» (*авлīйā*), суфийских *шайхов*, Коран, *ислām* и *имāн*, различные формы *зикра* определяются мистиком в качестве соответствующих им светов. Иными словами, всякое состояние, переживание или действие соотносятся с определенной духовной реальностью, проявляющейся в виде того или иного света. Способность свидетельствовать все эти свету напрямую связана с особым органом познания — сердцем (*қалб*).

<sup>19</sup> Афдал ад-Дйн Кāшāнī. Муσανнафāt, с. 20.

В средневековой мусульманской религиозно-философской литературе слово *вуджӯд* являлось наиболее общим термином для обозначения онтологической категории «существование» (хотя, разумеется, наряду с ним также использовались *анниъа* «чтойность», *хувийа* «оность» и др.)<sup>20</sup>. Слово *вуджӯд* является масдаром глагола *ваджжада*, который имеет значение «находить», «отыскивать»; «ощущать», «чувствовать»; *пассив*. «быть», «существовать», «иметься». Бāбā Афдал, как правило, употребляет в качестве синонима термина *вуджӯд* персидское *хастӣ* (или *будан*). Согласно Кāшāнӣ, категория «существование» может относиться к миру вообще (*‘алам* или *джахāн*), иными словами, ко всему, за исключением Бога (*худā* или *хаққ*). Бāбā Афдал подчеркивает, что значение термина *вуджӯд* не исчерпывается собственно понятием «существование», но также имеет смысл «нахождение», для передачи которого Кāшāнӣ использует персидское слово *йāфта* — букв. «находить», «отыскивать», иногда добавляя к нему префикс *дар* (перс. *дар йāфта* «постигать», «обретать», т.е. Бāбā Афдал употребляет его в качестве синонима специального технического термина *идрāк*). Связи между понятиями «существование», «нахождение» или «постижение» достаточно очевидны в слове *вуджӯд*, которое может обозначать любое из них. Поэтому в тех случаях, когда Кāшāнӣ говорит в отношении чего-либо *йāфта*, под этим подразумевается нечто существующее (*мавджӯд*) и, одновременно, нечто постигнутое или познанное (*мудрак*). Существование, по мысли Кāшāнӣ, имеет две категории (*хисм*) — бытие (*будан*) и нахождение (или постижение; *йāфта*), которые, в свою очередь, делятся на потенциальное и актуальное: в итоге получается — бытие потенциальное (*бӯдан-и би қувват*) и бытие актуальное (*бӯдан-и би фи’л*) и, соответственно, постижение потенциальное (*йāфта-и би қувват*) и постижение актуальное (*йāфта-и би фи’л*). Характеризуя эти категории существования, Кāшāнӣ пишет: «Потенциальное бытие суть самая низкая из ступеней. Это — существование материальных вещей в материи, подобно существованию дерева в семечке или существованию животного в капле спермы. Актуальное бытие без постижения есть существование элементарных тел и подобного им. Что же касается потенциального постижения, то оно принадлежит душе. Значение слова „душа“ и слова „самость“ суть одно. Актуальное постижение принадлежит разуму. То, что в душе является потенциальным, становится актуальным посредством разума»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> О термине *вуджӯд* см.: *Leaman O., Landolt H. Wudjūd // EI<sup>2</sup>; Смирнов А.В. Существование // Словарь категорий. Арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Восточная литература, 2001. С. 352. Подробно об онтологии в мусульманской философии см. исследование: Shehadi F. Metaphysics in Islamic Philosophy. Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1982.*

<sup>21</sup> *Афдал ад-Дин Кāшāнӣ. Муъаннафāt, с. 20. См. также: Васильцов К.С. К характеристике онтологии Афдал ад-дина Мухаммада Кашани: термины *вуджӯд*, *будан* и *йāфта* //*

Таким образом, в рамках описываемой Кāshānī системы потенциальное существование, характеристикой которого является «скрытость» (*nūshidāzī*), занимает низшую ступень, затем следует категория «явное существование» (*naīdāī*), к которой автор относит существование тел, телесные силы, а также природу. Отличительная черта субстанций этой категории заключается в том, что, с одной стороны, их существование не скрыто, т.е. доступно, например чувственному восприятию, и свидетельствуется извне, однако само это свидетельствование не принадлежит объекту как таковому, т.е. сам объект не имеет представления относительного собственного существования или не осознает самого себя существующим. По поводу следующей категории Кāshānī пишет: «Иной уровень существования есть таковой, что осознает самое себя, притом знание и осознание относятся к его самости. Данный уровень существования принадлежит разуму. Разумная душа также представляет собой сущее [такого рода]. Впрочем, так говорится в тех лишь случаях, когда таковое сущее является потенциальным и когда признаки его проявляются в индивидууме. Когда же оно объединяется с разумностью и становится с ней единым целым, тогда имя „душа“ по отношению к нему не употребляется, и я его именую „разум“... Словом, осознание собственной самости, постижение и знание суть существование разума, остальное же сущее есть те вещи, каковы постигает разум»<sup>22</sup>.

Разумная душа (*нафс-и ‘āқила*) имеет две силы. Первая из них — теоретическая (*назарī*), ее Bābā Афдал называет «теоретическим разумом» (*‘ақл-и назарī*); вторая — практическая (*‘амалī*), соответственно именуемая «практическим разумом» (*‘ақл-и ‘амалī*)<sup>23</sup>. «Теоретическая сила» является тем инструментом, благодаря которому осуществляется познавательная деятельность человека. К сфере «практической силы» относится разумная деятельность — изготовление тех или иных орудий труда, предметов искусства и быта, т.е., говоря иными словами, практическое применение тех теоретических знаний, которые были получены *‘ақл-и назарī*<sup>24</sup>.

---

Иран: культурно-историческая традиция и динамика развития. Материалы международной конференции. 14–15 февраля 2006. М., 2006. С. 109–111.

<sup>22</sup> Афдал ад-Дин Кāshānī. Мусаннафāt, с. 21.

<sup>23</sup> Подобного рода разделение на теоретический и практический разум, будучи весьма характерной чертой научной культуры мусульманского Средневековья, находит свое отражение и в классификации наук. В качестве примера можно привести знаменитый трактат Ибн Сīны *Дāниш-нāма*, в котором науки разделяются на практические, объекты которых зависимы от поступков человека и их цель — руководство, и теоретические, объекты которых независимы от действий человека. «Первый осведомляет нас о наших собственных действиях и называется практической наукой, так как польза ее в том, что она учит нас, что мы должны делать, дабы устроить наши дела в этом мире и чтобы можно было надеяться на спасение в том мире... Второй осведомляет нас о состоянии бытия вещей, чтобы наша душа обрела свою форму и была счастливой на том свете...».

<sup>24</sup> К слову сказать, это весьма существенное обстоятельство, достаточно ярко характеризующее общие интенции мусульманской средневековой культуры. Вспомним в этой



Важным моментом в обсуждении вопроса о душе является доказательство ее существования (*вуджуд*). В «Ступенях совершенства» Кāшāнī уделяет много внимания рассмотрению данной проблемы. Приведем вкратце ход его рассуждений. Итак, в телах наличествуют две различные субстанции (*гаухар*) — соответственно субстанция души и субстанция тела, первая из которых является активной (поскольку именно душа является источником движения или изменения, так, у растений — это рост, у животных — движение согласно воле), вторая же — пассивна в том смысле, что сама по себе не является источником любого рода изменений и испытывает на себе влияние духовной субстанции. Вместе с тем, как отмечает Бāбā Афдал, может возникнуть вопрос следующего порядка: «Мы не вполне уверены, что движение животного не происходит от его тела, ибо наблюдаем тело и движение одновременно. В том случае, если существует двигатель, отличный от тела, мы же его не обнаруживаем, хотя обнаружили движение и тело. Если тело действительно обладает двигателем, в чем состоит причина того, что мы не обнаруживаем и не наблюдаем его?»<sup>25</sup>. Аргументация нашего автора выглядит следующим образом. Если бы движение (*джумбиши*) и изменение (*гардиши*) состояний (*ахвāl*) тела происходили непосредственно от тела, тогда эти изменения были бы одинаковыми у всех тел, вследствие «одинаковости» их субстанций. Вместе с тем это положение вступает в явное противоречие с теми данными, которые человек получает эмпирическим путем. Другими словами, формы и различные изменения состояний (*ахвāl*) неодушевленных тел отличаются от тех изменений, каковые человек свидетельствует в растениях или животных (например, рост, взросление, старение и т.д.). Согласно Кāшāнī, данное обстоятельство служит указанием на то, что источником этих движений и изменений является не собственно сущность (*зāt*) телесной субстанции, равным образом это есть свидетельство того, что движение не исходит непосредственно от тела. Следовательно, поскольку источник движения не является телесным по своей природе и не может быть сущностью тела, то этот источник с необходимостью представляет собой иную, отличную от тела субстанцию (*гаухар*), которую наш автор и называет душой (*нафе*)<sup>26</sup>.

Таковы, в общем, представления о человеке и его природе — телесной и духовной, — которые высказывает Баба Афдал в своих философских трактатах.

---

связи замечание отечественного исследователя Сагадеева, который в одной из своих работ, посвященной творчеству Ибн Сйны, пишет, что специфической чертой всей системы научного знания было стремление ученых «установить связь между умозрительным знанием и практикой, притом практикой не только нравственной и политической жизни, но и жизни производительной, повседневной жизни вообще» (Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). М.: Мысль, 1985. С. 60).

<sup>25</sup> Афдал ад-Дйн Кāшāнī. Мусаннафāt, с. 18.

<sup>26</sup> Там же, с. 18–19.

# III

## ЭТИКА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

\*

## ETHICS AND POLITICAL PHILOSOPHY

**Л.Р. Сюкияйнен**

*(Высшая школа экономики, Москва)*

### **ПРАВА ЧЕЛОВЕКА В ДИАЛОГЕ ИСЛАМСКОЙ И ЗАПАДНОЙ ПРАВОВЫХ КУЛЬТУР**

Современное исламское правоведение обратилось к исследованию проблемы прав человека относительно недавно. Первые работы, посвященные этому вопросу, были опубликованы только в середине прошлого столетия. Их анализ позволяет выделить два ведущих и тесно связанных между собой направления в разработке указанной тематики. Первое представлено обоснованием теоретических основ собственного исламского видения прав человека, а второе — сопоставлению этого взгляда с либеральными теориями.

#### **Теоретические посылки исламской концепции прав человека**

О компаративистском подходе речь впереди, а пока остановимся на исходных началах понимания прав и свобод человека в современной исламской юриспруденции. Ее особое внимание к данной теме во многом объясняется тем, что часто выдвигаемые против ислама обвинения в нарушении прав человека воспринимаются в мусульманском мире как упрек в адрес шариата в целом, общая негативная оценка исламского права в качестве самостоятельной правовой системы, которая не соответствует современному пониманию права и справедливости.

Действительно, отводимая индивиду роль в его взаимоотношениях с государством, место прав и свобод человека в правовой системе в целом, понятие субъективного права в его соотношении с правом объективным — все это принадлежит к тем критериям, которые определяют самостоя-

тельность любой правовой семьи и придают ей особую специфику. Исламское право — не исключение. Именно поэтому любое серьезное исследование по правам человека в исламе должно включать анализ центральных вопросов исламской правовой теории. Речь идет прежде всего о положении индивида, понимании субъективного и объективного права, соотношении в шариате его прав и обязанностей.

По всем этим проблемам высказываются различные, порой противоположные взгляды. Правда, российские правоведы и историки придерживаются в целом единой позиции. По их мнению, центральной категорией в исламе являются не права индивида, а его обязанности. Например, еще в советскую эпоху А.Л. Могилевский писал, что «догматы веры не предоставляют прав мусульманину, у него имеются лишь обязательства перед Всевышним»<sup>1</sup>, а Н.А. Иванов утверждал, что личность в шариате никогда не играла никакой роли<sup>2</sup>.

Западные авторы дают исламскому праву в целом не столь категоричную и однозначную оценку. Отмечая нацеленность шариата на закрепление прежде всего обязанностей, они обращают внимание и на другую сторону. Так, Р. Давид подчеркивал акцентированность шариата на идее обязательств, возложенных на человека, а не на правах, которые он может иметь. Вместе с тем он замечал, что исламское право содержит очень мало императивных положений и предоставляет широкие возможности свободной инициативе<sup>3</sup>. По мнению Й. Шахта, исламское право отличается двойственностью. С одной стороны, оно является всеохватывающей системой религиозных обязанностей, а с другой — носит ярко выраженный частный, индивидуалистический характер и в конечном счете представляет собой сумму персональных привилегий и индивидуальных обязанностей<sup>4</sup>.

Мусульманские юристы, пользующиеся особым авторитетом на Западе, в целом соглашались с такой оценкой, подчеркивающей внешне противоречивый характер шариата. В частности, крупный египетский ученый Ш.Шехата считал, что исламское право в целом больше интересуют объекты, а не субъекты права. Вместе с тем, по его мнению, исламское право предстает в виде совокупности одних обязанностей только в глазах тех, кто видит в нем лишь систему морали, а не права<sup>5</sup>. Действительно, если шариату и в самом деле не известна категория субъективного права, то он вряд ли может рассматриваться в качестве правовой системы.

<sup>1</sup> Могилевский А.Л. Правосознание и религия. Ашхабад: 1977. С. 142–143.

<sup>2</sup> См.: Иванов Н.А. Социальные аспекты традиционного ислама // Азия и Африка сегодня. 1982, № 3. С. 6–10.

<sup>3</sup> См.: Давид Р. Основные правовые системы современности. М., 1988. С. 382, 394.

<sup>4</sup> См.: Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Oxf.: 1966. P. 1, 4.

<sup>5</sup> См.: Chehata Ch. Islamic Law // International Encyclopaedia of Comparative Law. Vol. II. Chap. 2. Structure and the Divisions of the Law. Tübingen–Mouton–The Hague–Paris, 1974. P. 139.

Можно встретить и прямо противоположную позицию, которая делает акцент на особой роли субъективных прав в шариате. Например, С. Весей-Фитцджеральд обращал внимание на то, что исламское право в значительной мере индивидуалистично, а по своей форме — субъективно<sup>6</sup>. Х. Афшар полагал, что индивид вообще занимает центральное место в исламском праве, в котором все подчинено его интересам<sup>7</sup>.

Такое разнообразие оценок объясняется неоднозначной природой шариата, отражающейся в концепции субъективного права и прав человека, которая выглядит противоречивой и непоследовательной лишь с позиций европейского правосознания. Но с учетом своей собственной внутренней логики она вполне стройна и последовательна, сочетая жесткую императивность и ориентацию на божественные веления с творчеством человека и достаточно широкими рамками его свободы.

Для понимания этой внешне противоречивой концепции ключевое значение имеет различие в шариате религиозного и собственно правового начал, которое дает возможность точнее обрисовать соотношение в нем индивидуальных обязанностей и прав. Как известно, нормативная сторона шариата включает две основные группы правил поведения, одна из которых касается культа, исполнения правоверными своих религиозных обязанностей (*'ибādāt*), а другая регулирует их мирские взаимоотношения (*муā'малāt*). Первая разновидность норм шариата, естественно, сводится преимущественно к обязанностям. При этом в основополагающих источниках фикха — Коране и сунне Пророка — именно эти культовые правила изложены в наиболее полном виде, что создает внешнее впечатление о шариате прежде всего как о системе обязанностей, а не индивидуальных прав.

Что же касается правил мирского поведения мусульман, то по отношению к ним в шариате преобладает иной подход: указанные выше источники предусматривают в этой сфере совсем немного конкретных правил — как обязанностей, так и прав, которые выглядят вполне сбалансированными. Ярким примером этого является закрепленный в Коране принцип свободы коммерческой деятельности: «Но торговлю Аллах дозволил, а лихву запретил» (2:275), в котором праву заниматься предпринимательством противостоит лишь одна основная обязанность — избегать ростовщичества. Другим примером может служить предусмотренное сунной право вносить в договоры любые условия кроме тех, которые разрешают запрещенное Аллахом либо запрещают дозволенное им.

---

<sup>6</sup> См.: *Vesey-Fitzgerald S. Muhammadan Law. An Abridgment According to Its Various Schools.* Oxf., 1931. P. 1.

<sup>7</sup> См.: *Afshar H. The Muslim Conception of Law // International Encyclopaedia of Comparative Law. Vol. II. Chap. 1. The Different Conceptions of the Law.* Tübingen–Mouton–The Hague–Paris, 1975. P. 97–98.

Иначе говоря, взгляд, в соответствии с которым ведущей категорией для ислама выступают не права, а обязанности человека, нуждается в корректировке. По нашему мнению, главной характерной чертой исламского подхода является подчинение человека в его внешне выраженном поведении воле Аллаха. Причем обращенное к мусульманину требование в любых условиях поступать в соответствии с шариатом, олицетворяющим заповеди Аллаха, отнюдь не всегда означает превалирование обязанностей над правами. Здесь важно отличать специфику поведения человека в религиозной сфере, при исполнении им культовых обрядов, от особенностей его поступков в области мирских дел.

Крупнейший современный мусульманский правовед Юсуф аль-Карадави в одной из своих ранних работ подчеркивает, что исходным принципом, закрепляемым исламом в отношении мирских благ и поведения человека, является дозволение. А к запрещенному относится лишь то, что прямо установлено достоверным и однозначно понимаемым текстом Корана и сунны Пророка.

Исламская традиция объясняет такую презумпцию тем, что изначально Аллах, сотворив землю, предоставил все в распоряжение человека и установил только некоторые ограничения на приобщение его к отдельным объектам и благам. Таких запретов в мирской области крайне мало. Причем если что-либо в области мирских дел не отнесено шариатом к запрещенному или прямо одобренному Аллахом, то оно рассматривается как разрешенное. В подтверждение этой мысли ученый приводит слова пророка Мухаммада: «Разрешенным является то, что Аллах дозволил в своей Книге, а запрещенным — то, что Он запретил; что же касается того, о чем Он умолчал, то в нем вы свободны». Иначе говоря, мусульманину достаточно знать круг запрещенных поступков, поскольку все остальное ему дозволено. В этом смысле мирская сфера поведения человека отличается от собственно религиозных культовых действий, в отношении которых ислам установил противоположный принцип — дозволенность совершать только то, что прямо предписано божественным откровением<sup>8</sup>.

Поэтому в целом можно согласиться с выводом А.М. Васильева о том, что между исламским и либеральным представлением о свободах и правах человека есть глубокое различие концептуального порядка. Если с точки зрения европейского светского подхода источник власти и закона — нация, то в глазах мусульманских юристов такой основой является лишь воля Аллаха<sup>9</sup>. Правда, если быть точным, то следует иметь в виду, что, согласно исламской концепции власти, суверенитет (верховенство) в мусульманском

<sup>8</sup> См.: *аль-Карадави, Юсуф*. Разрешенное и запрещенное в исламе. Изд. 4-е. Бейрут–Дамаск, 1967. С. 19–22 (на араб. яз.).

<sup>9</sup> См.: *Васильев А.* Исламский экстремизм как выражение кризиса мусульманской цивилизации // *Азия и Африка сегодня*. 2003, № 5 (550). С. 5.

государстве поделен между общиной мусульман и шариатом. Но в общем оценка известного российского востоковеда не вызывает возражений. Кроме того, характеризуя отличия исламского взгляда от западного понимания, нельзя забывать, что в основе современных международных стандартов прав человека лежат свобода и равенство, а центральными категориями исламской концепции являются богобоязненность и справедливость. На это обстоятельство вполне обоснованно обращает внимание Б. Льюис<sup>10</sup>.

Современная исламская мысль исходит из того, что западная позитивистская концепция, основанная на понимании права как совокупности сформулированных самим человеком и признанных государством норм, не опирается на объективный критерий, который может быть положен в основу определения природы универсальных, единых для всех прав и свобод человека. Таким критерием, по мнению мусульманских ученых, является лишь божественная воля, не подверженная влиянию субъективных интересов и желаний. Для мусульман эта воля и выражена в шариате — Коране и сунне Пророка.

Кроме того, подчеркивают мусульманские юристы, принципиальная черта исламской концепции права заключается в том, что если западная теория естественного права ищет истоки права в природе людей и считает субъективные естественные права человека источником закона, то ислам, наоборот, источником прав и свобод человека признает шариат, «божественный закон». Наконец, в отличие от западной либеральной концепции, которая видит основной смысл закрепления прав человека в их охране от посягательств со стороны государства, ислам рассматривает власть как институт, связанный шариатом и играющий главную роль в претворении его предписаний, в том числе и относительно прав и свобод человека<sup>11</sup>.

Подчинение божественной воле пронизывает и разрабатываемую исламской юриспруденцией теорию субъективного права, определяемого как наличное или подлежащее обеспечению благо, предоставленное шариатом субъекту (индивиду или группе лиц), который может распоряжаться им в пределах, очерченных тем же шариатом. Одновременно при разработке современной концепции прав человека используются традиционные для исламской юриспруденции понятия и категории. К ним, в частности, относится классификация всех субъективных прав на три категории — принадлежащие Аллаху, предоставленные индивидам и смешанные, отвечающие как божественным, так и индивидуальным интересам. Однако, поскольку ни одно из этих прав не может выходить за очерченные божественным откровением рамки, мусульманские юристы полагают, что нет ни одного

<sup>10</sup> См.: Льюис Б. Свобода и справедливость на сегодняшнем Ближнем Востоке // Россия в глобальной политике. № 3, 2005 май–июнь.

<sup>11</sup> См.: ат-Турки, Абдалла бин Абдель Мухсин. Ислам и права человека. Пример Королевства Саудовской Аравии. Эр-Рияд, 1996. С. 31, 42, 50–53 (на араб. яз.).

субъективного права, в котором Аллаху не принадлежала бы определенная доля. Интересно, что, прибегая к этой классификации для разработки современных проблем прав человека, мусульманские юристы относят права Аллаха к публичному праву, а принадлежащие индивидам права — к частному.

Другой исламской концепцией, ориентирующейся на религиозные критерии, является классификация всех поступков человека с учетом разрешенного и запрещенного Аллахом. Речь идет о соблюдении предписанного шариатом и пресечении запрещенного им. Под «предписанным» подразумеваются те действия и поступки, совершение которых Аллах возложил на правоверных в качестве обязательных или одобряемых, а под «запрещенным» — все, что противоречит шариату. Однако, как верно замечает Э. Клингмюллер, эта религиозно-этическая модель не переносилась автоматически на право<sup>12</sup>. Отгалкиваясь от нее, мусульманская юриспруденция делит все поступки человека на обязательные, одобряемые, разрешенные, осуждаемые и запрещенные. Более того, эта правовая классификация применяется даже в отношении правил религиозно-культурного характера.

В сфере мирских взаимоотношений людей при оценке того или иного поступка и его отнесении к одной из указанных пяти категорий применяется общее правило «исходной оценкой вещей и поступков является дозволение». Иными словами, если по какому-либо вопросу шариат не предлагает точного ответа, то в отношении его действует презумпция дозволения. В области мирского поведения человека, в отличие от собственно культовых действий, такие ситуации, безусловно, преобладают.

При разработке современной исламской теории прав человека указанный принцип дозволения широко используется в сочетании с концепцией «исключительных интересов», согласно которой по не урегулированным шариатом вопросам интересы людей должны учитываться и служить основанием (источником) правовой нормы, нацеленной на их удовлетворение.

Одновременно современное исламское правоведение обращается к традиционной концепции «целей шариата». В соответствии с ней практически любое субъективное право оценивается не само по себе, а с учетом тех ценностей или интересов, на реализацию которых направлено его использование. Классическая мусульманская юриспруденция выделяет пять таких «целей» — религию, жизнь, разум, продолжение рода (к нему примыкают честь и достоинство), а также собственность. Причем эти ценности находятся в иерархической соподчиненности: религия является высшей целью, а собственность — относительно низшей.

Таким образом, исламская концепция права на своем высшем уровне действительно подчинена религиозной идее. Но это, во-первых, отнюдь не

---

<sup>12</sup> См.: *Klingmuller E. Revial of the Sharia // Law and State. Vol. 31. New Delhi, 1985. P. 97.*

означает растворения права в религии, а во-вторых, не дает оснований для категорического вывода о преобладании обязанностей над правами в шариате как правовой системе. Статус индивида в шариате основан прежде всего на подчинении его воле Аллаха, который определяет права человека, оценивает его поведение и в конечном счете воздает ему в той мере, в которой человек соблюдает предписания шариата. Показательно, что для обозначения правоспособного лица в исламе используется термин «*мукаллаф*», т.е. «обремененный», «тот, на кого что-либо возложено». Но это «бремя» или «поручение» — ответственность перед Аллахом не только за исполнение обязанностей, но и за должную реализацию предоставленных прав в рамках шариата.

Поэтому преобладание обязанностей в религиозно-этической составляющей шариата нельзя трактовать слишком широко и безоговорочно переносить на исламское право в собственном смысле. Иначе говоря, подчинение шариату включает не только исполнение человеком возложенных на него обязанностей (главным образом религиозно-нравственного свойства), но и возможность действовать свободно в достаточно широких рамках, использовать индивидуальные права (преимущественно в сфере мирских взаимоотношений). Причем вторая из отмеченных сторон поведения вовсе не находится в тени первой. Более того, как справедливо отмечал Й. Шахт, в шариате правила религиозного поведения в существенной мере ориентируются на правовые критерии<sup>13</sup>.

На основе таких общетеоретических посылок и разрабатывается исламская концепция прав человека. При этом современное мусульманское право не только выработало собственный подход к трудам классиков исламской юриспруденции с позиции данной концепции, но и, по сути, создало новую традицию толкованию Корана и сунны Пророка в духе современного понимания прав человека.

### **Исламский взгляд на свободу и равенство: юридическое закрепление и религиозно-этические границы**

Несомненно, разработка исламской концепции прав человека стала реакцией мусульманской мысли на провозглашение Всеобщей декларации прав человека 1948 г. и ту роль, которую данная проблематика начала играть в международных отношениях, развитии национального законодательства и диалоге культур в современном мире.

Показательно, что уже первые исследования мусульманских юристов по вопросам прав человека ориентировались на сравнение исламского подхода

<sup>13</sup> См.: Schacht J. *Islamic Religious Law // The Legacy of Islam*. Oxf., 1979. P. 396–400.



с положениями указанной Декларации. Примером может служить книга одного из крупнейших исламских мыслителей XX в. Мухаммеда аль-Газзали «Права человека между учением ислама и Декларацией ООН»<sup>14</sup>. Практически все публикации мусульманских ученых по правам человека содержат разделы, касающиеся сравнения исламского подхода с международными стандартами. Большинство таких исследований прямо посвящено такому сопоставлению. В частности, об этом свидетельствует название едва ли не самого фундаментального труда по данному вопросу, принадлежащего перу крупного сирийского юриста Мухаммада аз-Зухейли<sup>15</sup>.

Взгляды современных мусульманских авторов на соотношение исламских ориентиров с международными стандартами, основа которых была заложена Всеобщей декларацией прав человека, не отличаются единством. Пожалуй, наиболее распространенной является точка зрения, согласно которой между исламским подходом и либеральными западными представлениями о правах человека нет принципиальных расхождений. Различия касаются некоторых деталей и конкретных норм. При этом мусульманские ученые, как правило, подчеркивают, что ислам не только включает практически все права человека, известные современному международному праву, но обогащает этот перечень за счет внесения в него оригинальных положений исламского права.

Наряду с таким подходом можно встретить и иную позицию, сторонники которой предпочитают делать акцент на серьезных различиях между исламской концепцией прав человека и международно признанными либеральными стандартами. Понятно, что чаще всего мусульманские юристы, отстаивающие такой взгляд, оценивают указанные различия в пользу ислама. Правда, изредка встречаются публикации, авторы которых, наоборот, подчеркивают, что многие традиционные исламские правовые принципы и нормы обращены в прошлое и не соответствуют современным требованиям.

Расхождения характерны и для опубликованных в нашей стране работ, затрагивающих отношение ислама к правам человека. Здесь можно выделить три основных направления. Одно имеет очевидную пропагандистскую направленность и представляет собой поверхностную апологетику ислама. Это типично для публикаций исламских духовных учреждений и ряда изданных в переводе на русский язык работ зарубежных авторов<sup>16</sup>. Другие

---

<sup>14</sup> См.: *аль-Газзали, Мухаммад*. Права человека между учением ислама и Декларацией ООН. Изд. 3-е. Каир, 2005 (на араб. яз.).

<sup>15</sup> См.: *Аз-Зухейли, Мухаммад*. Права человека в исламе. Сравнительное исследование Всеобщей декларации и Исламской декларации прав человека. Изд. 2-е. Дамаск–Бейрут, 1997 (на араб. яз.).

<sup>16</sup> См., например: *Мухаммад Садик Мухаммад Йусуф*. Права человека в исламе. СПб.: Диля, 2008; *Майдуди С.А.* Права человека в исламе. Казань: Иман, 1995.

исследования содержат внешне объективистский анализ проблемы и формальное сопоставление исламского подхода (например, закрепленного Исламской декларацией прав человека 1990 г. или Всеобщей декларацией прав человека в исламе 1981 г.) с положениями международных документов<sup>17</sup>. Наконец, имеются исследования, в которых исламская концепция прав человека оценивается резко негативно как не отвечающая современным правовым стандартам<sup>18</sup>.

Понятно, что как у сторонников, так и у оппонентов позиции современной исламской правовой мысли по правам человека есть свои аргументы. Во многом их характер зависит от угла зрения на обсуждаемую проблему, а также определяется объектом и предметом исследования.

Так, если в центре внимания находятся официальные государственные структуры, то акцент, как правило, делается на внешние моменты — например, на присоединение той или иной мусульманской страны к международным пактам по правам человека. Подобный взгляд характерен для формально-юридического, позитивистского подхода, сторонники которого отмечают тенденцию к сближению исламской концепции с международными стандартами, упоминая лишь некоторые расхождения между ними на уровне отдельных конкретных прав. Участие ряда мусульманских стран в международных пактах по правам человека и принятие ими особых деклараций, которые по своим формулировкам близки к ним, трактуется как отсутствие непреодолимых различий между исламским и либеральным подходом к рассматриваемой проблеме. При этом упускается из виду характерное для мусульманского мира заметное несовпадение официально провозглашенных норм законодательства с массовым правосознанием и сложившейся в обществе системой ценностей, которые формируются под определяющим влиянием традиций, прежде всего исламских догм.

В частности, если конституции мусульманских стран закрепляют принципы свободы и равенства всех граждан независимо от расы, пола или вероисповедания, то это еще отнюдь не означает, что исламская правовая мысль последовательно отстаивает указанные критерии и на практике они реализуются в точном соответствии с буквой закона. Именно исламские принципы вместе с местными традициями существенно корректируют положения законодательства, наполняют их особым содержанием. Без учета такой специфики анализ позитивных правовых норм будет неполным, а то и просто ошибочным. Хотя, как будет показано, зачастую особенности ис-

---

<sup>17</sup> См., например: *Абдель Рахим, Али Насер*. Универсализм и исламская концепция прав и свобод человека. Автореф. канд. дис. М., 1999; *Шихаб, Абдул Карим Али*. Права человека в международном и мусульманском праве: сравнительный анализ. Автореф. канд. дис. Казань, 2000.

<sup>18</sup> См., например: *Гаритов Р.Ш., Мухаметзаритов И.А.* Ислам и права человека // Правовая политика и правовая жизнь. 2007, № 2.

ламского подхода к правам человека сами получают официальное нормативное закрепление.

Сказанное заставляет обратиться к анализу ключевых особенностей, отличающих исламское понимание прав человека от демократических либеральных стандартов. Речь, в частности, идет о различном понимании свободы человека и ее пределов. Если либеральный взгляд допускает ограничение свободы одного человека лишь рамками свободы других людей, то исламская мысль связывает эти границы прежде всего с императивными нормами (главным образом с запретами) шариата. Причем эти предписания со стороны могут казаться посягательством на права и свободы человека, но ислам их воспринимает как высшую, божественную, справедливость.

Такой подход пронизывает всю исламскую концепцию прав человека, даже когда она соглашается с либеральными взглядами на эту проблему. Например, профессор крупнейшего исламского университета Аль-Азхар Абдель Азим аль-Матани подчеркивает, что в принципе свобода в исламе ограничена лишь обязанностью не посягать на права других людей. Однако при этом должны соблюдаться принятые в обществе этические ценности. В частности, свобода в исламском понимании не означает возможность оскорблять исходные постулаты и догматы веры, поскольку это относится к нарушениям публичного порядка. Если кому-нибудь не нравятся религиозно ориентированное поведение или определенные религиозные ценности, то это его личное дело. Но он не вправе публично порицать их и призывать к этому. В противном случае будет причинен ущерб другим людям, а это, естественно, должно пресекаться<sup>19</sup>.

Аналогичной позиции придерживается Мухаммад аз-Зухейли. По его мнению, с исламской точки зрения о реализации прав человека можно говорить лишь тогда, когда мусульмане соблюдают нормы шариата. Временное отступление от этого условия оправданно только постепенностью претворения указанных норм на уровне позитивного законодательства той или иной страны, конечно, при условии искреннего стремления властей проводить такую правовую политику<sup>20</sup>.

Принцип ограничения прав и свобод человека религиозно-этическими рамками характерен не только для ислама. Напомним принятые в июне 2008 г. «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», в которых важнейшей целью в жизни человека названа не свобода, а обретение спасения и избавление от грехов. В этом документе говорится также, что свобода выбора не есть абсолютная и конечная ценность, поскольку она не может оправдывать нарушения божественных заповедей, а должна быть направлена на свободу человека от греха.

<sup>19</sup> См.: аль-Байан. 26.11.1999.

<sup>20</sup> См.: аз-Зухейли, Мухаммад. Права человека в исламе, с. 366.

Внешне такой подход совпадает с отмеченными выше особенностями исламского взгляда на проблему прав и свобод человека. Но между ними есть одно принципиальное отличие. Дело в том, что в странах европейской правовой традиции в условиях светского государства указанные религиозно-нравственные ориентиры, как правило, лежат как бы вне сферы юридически признаваемых прав и свобод человека, непосредственно влияя на них только в том случае, если принимают правовую форму. В странах исламской правовой культуры ситуация иная. Здесь религиозно-нравственные догмы ислама, относящиеся к внешнему поведению человека в мирской сфере, являются не просто этическими требованиями или заповедями веры, а выступают важнейшей частью фикха в значении всеобъемлющей системы правил взаимоотношений людей. Среди таких правил выделяются предписания, которые исламская мысль относит к числу абсолютно однозначно понимаемых по своему содержанию и безоговорочно императивных по своему источнику, поскольку они установлены Кораном или сунной Пророка. Эти нормы воспринимаются массовым религиозным сознанием как неотъемлемый элемент образа жизни мусульман. Если к тому же они превратились в местные традиции и обычаи, то ни общество, ни законодатель не могут их игнорировать.

Естественно, что многие из указанных регуляторов в той или иной форме получают правовое признание, приобретают характер юридически обязательных норм. Это закрепляется и на конституционном уровне. Достаточно привести всего несколько примеров. Так, в большинстве стран, согласно их конституциям, ислам провозглашен государственной религией, а главой государства может быть только мужчина-мусульманин. Исламские ценности пронизывают конституционные положения о семье и статусе женщины. В частности, ст. 11 конституции Египта 1971 г. гласит, что государство обеспечивает сочетание обязанностей женщины по отношению к семье с ее общественной активностью, а также равноправие с мужчиной при соблюдении норм шариата.

Порой приоритет исламских норм в косвенной форме санкционируется положениями конституций мусульманских стран об уважении и поддержке традиций, культурного и духовного наследия. Во многих случаях основные законы подчеркивают, что речь идет именно об исламских ценностях. Но даже если такая оговорка отсутствует, в указанных странах подобные конституционные ссылки все равно воспринимаются как подтверждение авторитета исламских норм. Например, ст. 41 Основного регламента о власти Саудовской Аравии 1992 г. предусматривает, что находящиеся в стране лица обязаны соблюдать законодательство страны, а также ценности саудовского общества, уважать его традиции и чувства. На практике такая ориентация приводит к тому, что все, в том числе иностранцы, вынуждены подчиняться даже исламским правилам ношения одежды. Например,

находясь в общественных местах, женщины должны облачаться в хиджаб — одежду, скрывающую всю фигуру женщины, кроме лица и кистей рук, — независимо от своих религиозных убеждений и привычек. В этом отношении характерна также интерпретация публичного порядка, к которому, согласно судебным решениям, в ряде мусульманских стран (например, ОАЭ) относятся постулаты ислама.

Приведенные примеры подтверждают, что на уровне современного конституционного законодательства права и свободы человека во многих мусульманских странах поставлены в рамки шариата. В этом наглядно отражается уже отмеченный приоритет подчинения воле Аллаха по отношению к любым правам и свободам. Иными словами, императивные нормы шариата, фиксирующие запреты, являются одновременно и ограничителями прав и свобод человека. В окончательном виде такой подход получил закрепление в Основном регламенте о власти в Саудовской Аравии, который в ст. 26 устанавливает, что государство защищает права человека в соответствии с шариатом.

Конечно, на практике соотношение религиозно-этических исламских догм и действующего законодательства в различных мусульманских странах не одинаково. Во многих из них исламские ценности и модели поведения менее жестко регулируют поведение людей и не так последовательно закрепляются законодательством, как это имеет место, например, в Саудовской Аравии или Иране. Но даже тогда, когда конституция однозначно внешне закрепляет либеральные принципы свободы и равенства, исламские критерии заметно влияют на их понимание и, главное, практическую реализацию, в том числе на уровне текущего законодательства.

С учетом сказанного вполне естественными являются особая забота, проявляемая во многих мусульманских странах, об охране исламских религиозных символов и святынь, а также решительное предупреждение любых действий, которые могут поколебать незыблемость религиозных устоев ислама. Нередко такой курс закрепляется на законодательном уровне. В качестве примера приведем Закон ОАЭ № 18 от 1978 г. о преступлениях, затрагивающих исламскую религию, который устанавливает серьезную ответственность не только за посягательство на учение ислама и его очевидные устои, но и за миссионерскую деятельность с целью распространения иных религиозных убеждений. В Пакистане ответственность за богохульство и оскорбление мусульманских святынь предусмотрена поправками, внесенными в 80-х годах прошлого века в уголовный кодекс 1960 г. и регулярно применяющимися на практике. Так, в ноябре 2006 г. двое христиан были приговорены к лишению свободы на 15 лет за то, что сожгли несколько страниц Корана.

Показателен в этом отношении пример Кувейта. Принятый здесь в марте 2006 г. новый закон о печатных изданиях и распространении информа-

ции запрещает публиковать любые материалы, посягающие на деяния и атрибуты Аллаха, задевающие честь признаваемых исламом пророков, сподвижников пророка Мухаммада и членов его семейства, а также негативно отражающие догматические основы ислама. Кстати, такое ограничение вполне соответствует взгляду современных мусульманских правоведов на свободу выражения мнения<sup>21</sup>.

Однако наиболее бурную дискуссию в стране вызвало принятие в 1996 г. закона, предусматривающего обеспечение в университетах условий, которые исключают общение между девушками и юношами. До сих пор сторонников этого традиционного исламского запрета не меньше его противников, что время от времени приводит к острым спорам в кувейтских СМИ вокруг обоснованности следования указанному шариатскому правилу.

Для анализа влияния исламских религиозно-этических правил на ограничение свободы особый интерес представляет еще одно положение кувейтского законодательства. В соответствии с изменением, внесенным в уголовный кодекс 1960 г. в конце 2007 г., установлена уголовная ответственность за уподобление лицам другого пола в любой форме, включая соответствующее поведение и выбор одежды. В пояснительной записке к закону о введении такой нормы говорится, что указанное уподобление осуждается и запрещается шариатом, поскольку пророк Мухаммад говорил: «Да проклянет Аллах мужчин, уподобляющихся женщинам, и женщин, уподобляющихся мужчинам». Отметим, что уже в первые месяцы после введения в действие этой нормы по обвинению в ее нарушении были задержаны несколько десятков человек.

Важно иметь в виду, что в центре дискуссий с участием депутатов парламента и министров оказываются даже такие исламские этические нормы, которые вообще не закреплены кувейтским законодательством. Так, в 2006 г. министру образования Кувейта был направлен депутатский запрос с требованием объяснить, почему директор одной из школ разрешила некому мужчине фотографироваться вместе с ученицами, что является очевидным нарушением обычаев страны и исламских традиций, а также ведомственных министерских правил. В начале 2009 г. похожая история повторилась, когда группа молодых людей проникла через заднюю дверь в здание средней школы для девочек и на мобильные телефоны сфотографировала школьниц во время урока физкультуры. Выяснением обстоятельств этого случая была вынуждена заниматься служба безопасности округа, поскольку речь шла о вопиющем для мусульманского общества нарушении исламских традиций. Кроме того, острые споры вызвало предложение разрешить в стране создание женских футбольных команд, которое было отвергнуто опять же со ссылкой на исламскую этику.

---

<sup>21</sup> См., например: *аль-Бахнасави, Салем*. Свобода мнения: реальность и критерии. Эль-Кувейт, 2005 (на араб. яз.).

Исламские религиозно-нравственные ориентиры и нормы фикха серьезно корректируют реальное правовое содержание ряда важных конституционных положений, касающихся, в частности, свободы и равноправия. Так, ст. 7 кувейтской конституции 1962 г. гласит, что справедливость, свобода и равенство являются основополагающими устоями общества. Одновременно в ст. 29 установлено, что люди равны в своем человеческом достоинстве, они равны перед законом в публичных правах и обязанностях, между ними нет дискриминации по признаку пола, происхождения, языка или религии. Казалось бы, принцип равенства закреплён в однозначной и безусловной форме. Но данные положения нельзя толковать в отрыве от содержания ст. 12, которая устанавливает обязанность государства охранять исламское и арабское наследие и тем самым ставит принцип равенства в рамки норм шариата.

Это прежде всего касается прав и свобод женщин, статус которых по некоторым весьма чувствительным вопросам испытывает прямое влияние норм фикха. Поскольку речь, как правило, идет именно о выводах исламской правовой доктрины, обычным явлением стали споры о степени императивности тех или иных исламских норм и традиций, их, так сказать, строго шариатском характере. Конечно, есть такие предписания шариата, которые разделяют все направления современной исламской правовой мысли. Более того, сомнения в их императивности могут расцениваться как колебания в непререкаемых догматах ислама и даже как вероотступничество. Но по некоторым конкретным положениям есть серьезные расхождения. Поэтому в силу достаточно широкого распространения либеральных, граничащих со светским мировоззрением, взглядов в Кувейте нередко наблюдается острое противостояние сторонников неукоснительного претворения норм шариата и их оппонентов, которые призывают ориентироваться на конституционные стандарты и не обращать внимания на шариатские аргументы. Приведем несколько примеров, подтверждающих этот вывод.

В частности, до недавнего времени Кувейт оставался единственной арабской страной, где парламент формировался на выборной основе, но женщины не имели избирательных прав. В 1986 г. на запрос председателя Национальной ассамблеи о возможности женщинам принимать участие в парламентских выборах Управление фетв и законодательства Министерства исламских дел Кувейта ответило, что подобная практика неприемлема с позиций шариата. Правда, в 90-х годах прошлого столетия неоднократно предпринимались попытки законодательно решить этот вопрос. Так, в 1999 г. эмир своим декретом предоставил женщинам указанные права. Однако это было сделано в период роспуска парламента, который после своего формирования отменил указанный акт. Одним из аргументов в пользу такой позиции была ссылка на традиционную норму фикха, запрещающую женщинам занимать должности, которые предполагают осуществление «об-

щих полномочий». Такое правило опирается на единственный источник — высказывание пророка Мухаммада: «Никогда не преуспеет тот народ, который возложил вершение своих дел на женщину».

Лишь в начале нового тысячелетия ситуация изменилась. В середине 2004 г. крупный кувейтский правовед Мухаммад аль-Ашкар обнародовал фетву, допускающую предоставление женщине депутатского мандата. Уже в 2005 г. было внесено изменение в закон 1962 г. о выборах депутатов Национальной ассамблеи, в соответствии с которым женщины получили пассивное и активное избирательное право. Однако споры вокруг легитимности такого шага с позиций шариата не утихают в стране до сих пор. Более того, депутаты, придерживающиеся ортодоксальных исламских убеждений, неоднократно подавали в Верховный конституционный суд иски о признании указанного закона неконституционным, которые, правда, не были удовлетворены.

Обращает на себя внимание тот факт, что такой шаг по пути реализации принципа равноправия в политической сфере отнюдь не означал отмену иных предписаний фикха относительно границ прав и свобод человека. Так, с момента предоставления им указанных прав кувейтские женщины уже неоднократно принимали участие в выборах, но в ходе их проведения строго соблюдаются исламские правила. В частности, для регистрации женщин в списках избирателей и их голосования выделяются специальные помещения, что исключает возможность их общения с мужчинами.

Стоит привести еще один необычный пример крайне специфического влияния исламских традиций на законодательное регулирование прав и свобод женщины в Кувейте. Действующий здесь закон 1976 г. о дорожном движении еще совсем недавно запрещал женщине во время управления автомобилем одевать *никаб* — головной убор, полностью закрывающий лицо. В 2006 г. такой запрет был отменен. Причем законодательная комиссия Национальной ассамблеи в обоснование изменения указанного закона сослалась на ст. 30 конституции Кувейта, согласно которой личная свобода гарантирована. Одновременно была упомянута ст. 35, провозглашающая, что свобода убеждений является абсолютной, и государство защищает свободу исполнения религиозных обрядов в соответствии с принятыми обычаями при условии, чтобы не нарушался публичный порядок и нравственность. Комиссия подчеркнула, что по нормам фикха ношение никаба является религиозной обязанностью, несоблюдение которой расценивается как грех. Поэтому разрешение женщинам водить автомобиль в таком головном уборе диктуется конституционным требованием уважать как личную свободу, так и свободу религиозных убеждений.

Иными словами, указанные положения конституции нередко толкуются в Кувейте как гарантия незыблемости именно исламских ценностей. Ведь закрепление гарантии личной свободы означает свободу выбора, которая



в сочетании с обеспечением свободы вероисповедания приводит к защите права кувейтских женщин свободно следовать исламским традициям, включая ношение никаба. Получается, что конституционные принципы равенства и свободы используются не для отстаивания прав граждан перед лицом архаичных традиций, а, наоборот, в целях сохранения устоев исламского образа жизни.

Конечно, несмотря на преобладание, а порой и господство исламских норм, ситуация с правами и свободами женщин в мусульманских странах не застыла на месте. Наряду с уже упомянутым предоставлением женщинам избирательных прав в Кувейте отметим заметные изменения, происходящие в последние годы в Саудовской Аравии. Здесь с 2004 г. проблема прав женщин широко обсуждается на национальном уровне, а в конце 2005 г. на выборах членов Торговой палаты г. Джидды в ее состав прошли две женщины, одна из которых заняла пост заместителя председателя. Но даже в ходе выборов строго соблюдались исламские правила: женщины голосовали в специально отведенных помещениях и не в одно время с мужчинами. К тому же в местах их голосования категорически запрещалась видео- и фотосъемка. Так что неспешное движение Саудовской Аравии вперед по пути реализации свобод и прав женщин происходит с оглядкой на исламские ограничения и запреты.

Принципиально такой же подход характерен для авторитетных коллегияльных центров современной исламской правовой мысли. Например, Академия фикха при Организации «Исламская конференция» (ОИК) в своих решениях неоднократно подчеркивала, что женщина в исламе пользуется всеми правами и свободами, соответствующими ее природе, возможностям и той роли, которая предназначена ей в жизни. Для нее приоритетными является все, связанное с семьей и материнством. Участие женщин в общественной, культурной, образовательной и иной деятельности допускается лишь при условии ненарушения норм и принципов шариата. В частности, специально отмечалась неприемлемость запрета на ношение хиджаба.

Аналогичные идеи пронизывают Исламскую хартию, провозглашенную Международным союзом мусульманских ученых — авторитетной организацией, созданной в 2004 г. Как говорится в документе, ислам утверждает равенство между мужчиной и женщиной во всем, что касается человеческого достоинства и общей ответственности. А по отношению к семье и обществу ислам исходит из взаимного баланса прав и свобод на основе принципа справедливости. Причем забота о семье является главной миссией женщины. Если после выполнения своих семейных обязанностей у женщины остается свободное время, она может посвящать его выполнению общественных функций с учетом своих возможностей и особенностей общества. При этом она вправе участвовать в экономической и политической жизни (в том числе быть избирателем и кандидатом в депутаты), за

исключением занятия поста главы государства. Одновременно подчеркивается неизбежность обязанности женщины носить хиджаб и избегать общения с посторонними мужчинами.

Сложившееся во многих мусульманских странах соотношение конституционных принципов свободы и равенства с исламскими религиозно-этическими правилами сказывается также на правовом положении немусульман, прежде всего на их свободе вероисповедания, а также на реализации норм исламского права относительно ответственности за вероотступничество (выход из ислама). Вновь сошлемся на пример Кувейта, где уже в наши дни появилось несколько христианских храмов. Однако сейчас этот процесс остановился, хотя конституция страны, как уже отмечалось, гарантирует свободу отправления религиозных культов в рамках публичного порядка и сложившейся этики. Противники сооружения новых христианских молитвенных зданий ссылаются не только на то, что их уже достаточно с учетом количества проживающих в Кувейте христиан (главным образом иностранцев). Они приводят чисто исламский правовой аргумент — традиционную норму, в соответствии с которой еще во времена пророка Мухаммада на завоеванных мусульманами территориях было решено не разрушать имевшиеся церкви, но и не возводить новые. Получается, что свобода вероисповедания для немусульман ограничена не только конституционной обязанностью государства проявлять заботу о сохранении именно исламского наследия, но и указанной нормой шариата.

Принимая во внимание сказанное, можно понять аргументы тех, кто считает провозглашенные на уровне международных объединений мусульманских стран или организаций декларации прав человека в исламе всего лишь закреплением прав мусульман. Наверное, такая оценка излишне категорична. Отмеченные декларации, скорее, отражают взгляд мусульманского мира на права человека в условиях мусульманского общества и государства. При этом подразумевается, что наряду с самими текстами этих документов необходимо учитывать императивные нормы шариата. Данное условие относится и к правам немусульман, которые могут свободно исповедовать свою веру лишь с оглядкой на шариат. Кстати, такое ограничение установлено самими этими хартиями. Например, Декларация прав человека в исламе, одобренная в августе 1990 г. на сессии министров иностранных дел стран-членов ОИК, в ст. 25 говорит, что шариат является единственным источником для толкования и разъяснения ее положений.

Таким образом, исламские критерии продолжают достаточно серьезно влиять на закрепление прав и свобод человека и практику их реализации. По сути, эти ориентиры в том или ином виде приобретают правовой статус, включаются в законодательство или санкционируются в косвенной форме. Религиозно-этические ограничители играют заметную роль в самом понимании указанных прав и свобод, включая принцип равенства. Можно кон-

статировать, что право в большинстве мусульманских стран по содержанию и по форме не освободилось от исламских традиций, которые остаются не только религиозными правилами, но и правовыми регуляторами. Причем независимо от того, закрепляются ли эти исламские нормы в законодательстве или действуют за его рамками, они формируются в значительной мере под влиянием исламской правовой мысли, точнее говоря — фикха.

Позиции современного исламского правоведения по отношению к правам и свободам человека крайне важны. Во многих мусульманских странах ни один серьезный шаг в этой области невозможен, если он не опирается на исламскую правовую аргументацию. Она во многом определяет понимание соответствующих конституционных положений, которые, как было показано, часто трактуются в пользу исламских традиций. Хотя содержание таких статей конституций относительно прав и свобод человека может интерпретироваться и в ином ключе. Дело в том, что эти предписания являются лишь правовой формой закрепления и охраны господствующих в мусульманском обществе ценностей, которые формируются не в последнюю очередь под воздействием исламской правовой мысли. Именно поэтому, например, такое большое внимание в мусульманском мире привлекла вышедшая в конце 2008 г. книга, в которой самые авторитетные мусульманские правоведы обосновывают свой взгляд на никаб, рассматривая ношение его как устоявшийся обычай, но не как императивную норму шариата<sup>22</sup>.

Представляется, что именно развитие современной исламской правовой мысли (фикха в значении доктрины) будет в существенной степени определять перспективы сближения исламского понимания прав свобод человека с международными демократическими стандартами. В условиях достаточно серьезных расхождений в позициях исламских юристов по этому вопросу особый интерес вызывает то течение исламского правоведения, которое в принципе открыто к диалогу и готово адаптироваться к реалиям нынешнего мира. В частности, о становлении такого подхода говорят многие решения Европейского совета фетв и исследований. Их анализ убеждает в том, что хотя исламский и либеральный подход к правам человека разделяют достаточно серьезные, порой непреодолимые противоречия, на чем делают акцент некоторые мусульманские исследователи<sup>23</sup>, предел сближения между ними еще далеко не достигнут.

---

<sup>22</sup> См.: Никаб — обычай, а не религиозный культ. Шариатский взгляд на никаб в произведениях крупнейших ученых. Каир, 2008 (на араб. яз.).

<sup>23</sup> См., например: *аль-Багдади, Ахмад*. Исламская мысль и Всеобщая декларация прав человека. Эль-Кувейт, 1994 (на араб. яз.).

### **Исламский и либеральный взгляды на права человека: противостояние и диалог**

Проведенный анализ позволяет прийти к некоторым выводам относительно специфики исламского подхода к правам человека и возможных перспектив его дальнейшего развития.

Прежде всего есть основания констатировать формирование концепции прав человека как относительно самостоятельного направления современной исламской правовой мысли. Причем промежуточное положение прав человека в исламском понимании, которые, с одной стороны, обращены к религиозным постулатам, а с другой — ориентируются на достаточно четкие юридические критерии, накладывает неизгладимый отпечаток на данную теорию.

При всей многозначности современной исламской концепции прав человека соотношение шариата, фикха и законодательства по правам человека в позитивном праве в мусульманских странах, а также в региональных актах по этим вопросам в целом находится в русле концепции естественного права, хотя внешне, казалось бы, с ней не стыкуется. В частности, как уже отмечалось, мусульманские ученые полагают, что права человека, вопреки либеральному пониманию, не являются источником закона, а носят вторичный характер, поскольку проистекают из шариата. Но если принять во внимание, что сам шариат исламская мысль ставит выше позитивного права, а многие современные конституции исламских стран провозглашают шариат основным источником законодательства, то вполне логичным будет представление о верховенстве прав человека, основанных на шариате, по отношению к государственным законам или международно-правовым актам.

Идея суверенитета (верховенства) шариата и связанности прав человека его принципами и нормами последовательно проводится современной исламской правовой мыслью. Этот момент необходимо учитывать при оценке мнения о том, что шариат соответствует потребностям каждого народа и условиям любой исторической эпохи. На взгляд мусульманских авторов, он опередил Запад на четырнадцать веков в признании и закреплении основных прав и свобод человека. Включая такие, которые международное право не упоминает (например, защиту чести и достоинства усопших)<sup>24</sup>. Данный постулат объясняет, почему некоторые мусульманские страны, не отказываясь от своих ценностей, принимают международные стандарты прав человека и делают акцент на том, что, за немногочисленными исключениями, они вполне созвучны исламским подходам. Египет, к примеру,

---

<sup>24</sup> См.: *ат-Турки, Абдалла бин Абдель Мухсин*. Ислам и права человека, с. 47; *Мухаммад, Мухаммад Абдель Джавад*. Исследования по вопросам шариата и права. Ч. 1. Каир, 1972. С. 32 (на араб. яз.); *Маджур, Мухаммад Салам*. Введение в исламское право: история, источники, общие концепции. Каир, 1969. С. 22 (на араб. яз.).

поддержал Всеобщую декларацию прав человека при ее одобрении Генеральной Ассамблеей ООН.

Но такую позицию не разделяет та часть мусульманского мира, которая настаивает на собственном видении прав человека, ориентированном на этические критерии, оценку любого права с точки зрения его соответствия шариату. Это выражается, во-первых, в несогласии ряда исламских государств с западной концепцией прав человека и основанными на ней международно-правовыми документами. А во-вторых, даже когда международные нормы признаются, в исламских странах их толкуют по-своему, вкладывают в них собственный смысл.

Поэтому тезис о том, что все современные права и свободы человека изначально предусмотрены шариатом, нуждается в существенном уточнении. Ведь исламская мысль исходит и тем более ранее исходила из иного понимания правового статуса личности и характера отношений индивида с властью, нежели современная теория прав человека. Другими словами, совпадение формулировок международно-правовых актов по правам человека и близких по характеру документов, принятых исламским миром, не должно вводить в заблуждение и служить основанием для вывода об их сходстве по существу, поскольку за внешней идентичностью скрываются различия на уровне принципиальных подходов.

Тем не менее, не игнорируя эти расхождения, не следует их и абсолютизировать и все оценки исламской теории прав человека строить только на том, что по ключевым параметрам она отходит от международно признанных норм. Отклонение от них целесообразнее не просто критиковать, а попытаться вникнуть в причины, объясняющие особенности исламского видения прав человека, а также обозначить тенденции и перспективы его дальнейшей эволюции.

В частности, оценивая данную теорию, необходимо иметь в виду специфику исламского образа жизни, особенности господствующего в мусульманской среде мировоззрения и правосознания, которые пронизаны исламскими ценностями. Иными словами, надо принимать во внимание то место, которое занимает ислам как в индивидуальном поведении, так и в общественной жизни, выступая в качестве религии и одновременно — системы правовых и политических принципов и ориентиров. Именно поэтому исламские представления о свободе, равенстве и справедливости не совпадают с европейским их пониманием. Это касается не только общих категорий, но и конкретных прав и свобод человека. Примером может служить право на образование и получение информации, свобода научного творчества и отношение к знанию вообще, исламское понимание которого, хотя жестко и не ограниченное религиозными рамками, предполагает прежде всего усвоение именно божественного откровения, шариата<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> См.: *ат-Турки, Абдалла бин Абдель Мухсин*. Ислам и права человека, с. 64.

Очевидно, ислам будет играть указанную роль и в будущем. Следовательно, расхождения между исламским и западным подходом к правам человека сохраняются. Но это не значит, что такие различия останутся неизменными. В частности, одной из черт современной исламской правовой мысли является не категорическое противопоставление шариата международному праву, а акцент на том, что все известные последнему права и свободы человека уже предусмотрены шариатом, который не отрицает достижения современной мировой правовой культуры, а лишь обогащает ее не знакомыми Западу правами человека. Причем если при изучении природы, назначения и границ прав человека исламская мысль делает акцент на отличиях собственного их понимания, то ее трактовка юридического содержания конкретных прав и свобод нацелена на показ главным образом сходства исламских критериев с международно-правовыми стандартами.

В центре внимания мусульманских исследователей может оказаться та или другая из отмеченных черт. Это лишь подтверждает наличие двух тенденций в развитии современной исламской теории прав человека: с одной стороны, линии на культурно-цивилизационное своеобразие, уникальность шариата, оппонирующего иным правовым системам, а с другой — движения по пути глобализации в направлении сближения исламской правовой мысли с общемировыми подходами к правам человека.

Обе указанные тенденции переплетаются и часто конкурируют друг с другом, придавая неоднозначный характер осмыслению прав человека в мусульманском мире. Причем в отдельной стране одна из них может быть лидирующей. Соотношение между ними зависит от конкретных условий, и прежде всего от степени влияния ислама на общественно-политическую жизнь, а шариата — на национальную правовую систему. Там, где этот уровень выше, преобладает, как правило, более консервативное, ортодоксальное толкование исламских стандартов прав человека. В странах же, воспринявших ключевые элементы европейской политико-правовой культуры, эти ориентиры вписываются в либеральное правопонимание. В частности, в исламских странах, имеющих выборные государственные органы, предоставление женщинам избирательных прав считается соответствующим шариату, а в Кувейте, как уже отмечалось, именно исламская аргументация вплоть до 2005 г. использовалась для отстранения женщин от участия в выборах.

Практически везде в мусульманском мире можно наблюдать отражение в той или иной форме международных стандартов по правам человека в национальном законодательстве и их более или менее последовательную реализацию. Это относится даже к странам, являющимся своего рода «бастиями» шариата. Так, несколько лет назад, как уже отмечалось, в Саудовской Аравии появились официальные структуры, следящие за соблюдением прав человека в работе государственных учреждений. Конечно, это не

говорит о безоговорочном восприятии ортодоксальными исламскими режимами международно признанных критериев прав человека, хотя и свидетельствует об их способности идти навстречу мировому сообществу по столь важному для него вопросу.

Указанная адаптация имеет свои пределы, заданные исходными постулатами шариата и ценностями ислама. Для их определения ключевое значение имеет деление всех нормативных предписаний шариата на три основные группы. К первой относятся те положения Корана и сунны Пророка, которые закрепляют права и свободы человека в жесткой и однозначной форме. Их количество невелико, но именно они предусматривают принципы и нормы, вступающие в прямой конфликт с международным правом. Речь идет, например, о праве на жизнь и смертной казни, правах и свободах немусульман, полигамии и правах женщин вообще, свободе совести и вероотступничестве<sup>26</sup>. Поскольку в глазах мусульман эти правила являются выражением Божественного Откровения, а значит — вечными и неизменными, постольку вероятность их приспособления к современному западному пониманию прав человека ограничена, хотя в принципе существует.

Вторая разновидность положений шариата по правам человека отличается установлением не точных, а многозначных норм и принципов, общих ориентиров, допускающих различное понимание и разнообразную конкретизацию. Толкуя их, современный фикх может идти вслед за традиционной доктриной либо достаточно далеко отходить от нее и вкладывать в них смысл, близкий современным представлениям о правах человека. Примером такой прямо противоположной трактовки могут служить политические права женщин.

Наконец, к третьей группе предписаний шариата можно условно отнести формулируемые современной мусульманской юриспруденцией нормы, касающиеся прав человека, которые вообще прямо не предусмотрены традиционными исламскими источниками. Введение таких норм может обосновываться двояко. Во-первых, исламская правовая концепция «исключительных интересов» позволяет признать определенные права, если они прямо не отвергнуты шариатом и отражают реальные потребности людей. Во-вторых, в отношении таких правил применяется общий принцип дозволения. Понятно, что по правам человека, не известным традиционному шариату, такие две теоретические конструкции открывают перед современной исламской мыслью возможность нахождения общих с либеральным подходом решений.

Естественно, исламская концепция прав человека, оставаясь самой собой, не может отказаться от тех, хотя и немногочисленных, принципов

---

<sup>26</sup> См. об этом, например: *Mayer A.E. Islam and Human Rights. Tradition and Politics.* 4<sup>th</sup> ed. Boulder: Westview Press, 2006.

и норм, которые однозначно установлены Кораном и сунной. Но по другим вопросам, касающимся большинства прав и свобод человека, ее сближение с разделяемым мировым сообществом пониманием вполне реально, хотя оно идет противоречиво. Главное, что этот процесс продолжается, и пределы отмеченного сближения еще не достигнуты. Такое направление исламской теории прав человека приобретает особую актуальность в современном мире. Можно сказать, что соотношение исламской и западной концепции прав человека подтверждает и одновременно опровергает известную теорию столкновения цивилизаций.

Настрой исламской мысли на диалог и взаимопонимание может рассчитывать на встречное движение со стороны либеральных взглядов на права человека. Конечно, при условии, что пронизывающая эти взгляды идея глобализации будет пониматься не как аргумент против цивилизационных различий в пользу применения (нередко — навязывания) единых стандартов, а как призыв к учету национальных, культурных, религиозных и иных особенностей, характерных для различных стран и регионов.

Цивилизационные расхождения могут восприниматься не как отрицание всеобщности прав человека, а как обогащение практики их реализации. Безусловно, культурные особенности мусульманского мира не должны служить оправданием нарушения прав человека, но их следует учитывать при выборе конкретных форм и путей претворения общих стандартов. В противном случае защита прав человека грозит превратиться в свою противоположность. В частности, прямолинейное насаждение западных норм в обществе с иными традициями может привести не к удовлетворению интересов человека, а, наоборот, поломать его жизнь, сделать его несчастным. То, что для носителя западной культуры выглядит унижением и неравенством, представитель исламской цивилизации может воспринимать как вполне естественное и даже одобряемое. И наоборот, нормы, которые для европейца ассоциируются со свободой и правом выбора, мусульманин может считать символом вседозволенности, распущенности и унижения достоинства человека<sup>27</sup>.

При этом важно различать два основных варианта отклонения исламского взгляда на права человека от признанных мировым сообществом норм и устоявшейся практики их реализации в демократическом обществе. При первом исламская концепция, придерживаясь одинаковых с общепринятыми формулировок прав человека, вкладывает в них свой смысл, точнее — придает их пониманию и реализации свою специфику, но в рамках правового подхода и допустимой интерпретации общего смысла данных прав. Во втором случае исламская теория прав человека вступает в прямой конфликт с международно-правовыми критериями. Причем сама эта теория

---

<sup>27</sup> См.: *ат-Турки, Абдалла бин Абдель Мухсин. Ислам и права человека*, с. 32–33.



объясняет такое противоречие необходимостью следовать воле Аллаха, стоящей выше любых созданных человеком правил, а с позиций либерального подхода его причиной является то, что исламская цивилизация просто не достигла уровня правовой культуры, который необходим для принятия и претворения общемировых стандартов прав человека.

В мусульманском мире нетрудно обнаружить примеры обоих отмеченных вариантов отхода от международно признанного понимания прав человека. Важно, чтобы это воспринималось не как препятствие на пути взаимодействия и сотрудничества различных культур, а как повод для обмена мнениями, сопоставления, диалога и взаимопонимания.

**Ali Paya**

*(National Research Centre for Science Policy, Iran,  
and Department of Politics and International Relations,  
School of Social Sciences, Humanities and Languages,  
University of Westminster, UK)*

## **THE SHAPE OF THE COMING GLOBAL CIVIL SOCIETY: SUGGESTIONS FOR A POSSIBLE ISLAMIC PERSPECTIVE**

In a world in which the degree of interdependence and interconnection among nations, cultures and civilisations is ever-increasing, the necessity of creating efficient global institutions for managing global affairs has become more urgent than ever. However, what makes the task of constructing such competent institutions rather difficult is that interconnectivity and common concerns are not the only factors responsible for shaping the future of our societies, diversity in the form of plurality of value systems/belief systems also plays an important role in this respect. The problems we are faced with are exaggerated types of the age-old universal-particular or global-local dichotomy and the apparent incommensurability of rival paradigms.

To be able to create efficient global institutions, in this case a well-functioning global civil society, we ought to take into account diverse concerns and sensitivities of local communities and cultures. For Muslim countries to be able to contribute meaningfully to the construction of such a global civil society, a prior condition is the establishment of effective local models of civil society which are in tune with the sensitivities of these communities. Such models could play a significant role in educating and training members of the Muslim communities for full and constructive participation in shaping a desirable future global civil society. The introduction of such indigenous models of civil society is of particular significance at a time when Muslim societies, by and large, are suffering from acute forms of “identity crisis” syndrome.

The aim of the present paper is to propose the outline of a dual-purpose model of civil society, which could be adopted by Muslim societies and communities. This model, while it fulfils the usual standard functions of civil societies, could also, in principle, prepare the ground for the participation of the societies which have adopted it in the creation of efficient global civil society.

### Belief-ecosystems and Identity Crisis in the Muslim World

From a cultural point of view, human beings are, in the final analysis, what they believe and think. Therefore, it will not be too wide of the mark, for the sake of the arguments of the present paper, to identify the “identity,” either of individuals or communities, with their belief systems or intentionalities. Belief systems are not fixed and rigid entities. On the contrary, like living organisms, they are constantly changing and evolving in response to the changing situations in the intellectual and physical environments surrounding them. We can somewhat loosely liken individual’s belief-systems to Popper’s world-2, and the intellectual and physical environments with which they interact to his world-3 and world-1 respectively.<sup>1</sup> Communities’ belief-systems which can be regarded as collective belief-systems or collective intentionalities, on the other hand, are part of world-3. We also use the term “belief-ecosystems” to denote sets of communities’ belief-systems which are somewhat related to each other. Belief-ecosystems, on their part, like natural-ecosystems are shaped by interaction between the entities which constitute them and the environment which encompasses them.

Islamic civilisation can be regarded as a geographically vast and historically old belief-ecosystem. Within the context of this belief-ecosystem one can discern many varied and diverse belief-systems. Each of these systems has taken shape in response to factors (internal and external) that have influenced the Islamic belief-ecosystem since its inception one and half millennia ago. The emergence of Shi‘ism and Sunnism as well as other less comprehensive sects, the rise of various schools of thought and intellectual disciplines, e.g., mysticism (*‘irfān*), philosophy, theology (*kalām*), jurisprudence (*fiqh*), and the appearance of myriad forms of folk-cultures throughout Muslim lands, can all be attributed to this process of identity-formation.

The responses of Muslims to the changes in their belief-ecosystem can be classified into three general categories, namely, revolutionary transformations and conversions of a gestalt-shift type, evolutionary adaptations and adjustments, and attempts to preserve the status quo. These categories, either separately or simultaneously, can be traced in various historical periods in different parts of the Islamic world.

Belief-ecosystems, as remarked above, are constantly transforming under pressures from internal and external factors, including social, economic, politi-

---

<sup>1</sup> For an account of Popper’s notions of world-1, world-2, and world-3, see his *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1979; *In Search of a Better World*. Routledge, 2000. Briefly, World 1 represents the reality which exists independent of the mind. This includes the whole of universe. World 2 denotes the subjective cognitive and emotive experiences of each individual. World 3 identifies the reality which has emerged as a result of interaction between  $W_1$  &  $W_2$ . It is the abode of all human intellectual constructs, including books, theories, symphonies, artistic products, technologies, myths, stories, and so on.

cal, environmental, scientific, technological and cultural. However, although changes in the belief-ecosystems are happening all the time, it is not the case that each of these changes constitutes an identity crisis. Identity crises are defined in terms of the threats perceived by the individuals or the communities in question, the threats which these individuals or communities consider to be detrimental to their existing belief systems. In other words and to use a modern terminology, belief-ecosystems are of the type of complex systems known as “robust yet fragile” (RYF). Such systems can tolerate many drastic changes and yet are vulnerable to some particular changes that happen along their fault lines. Identity crisis is one of the major Achilles’ heels for belief-ecosystems.<sup>2</sup>

The Islamic belief-ecosystem has undergone various changes in its long history. However, none of those changes were regarded as constituting an identity crisis for this belief-ecosystem. External military invasions, internal political cataclysms, environmental catastrophes and the like, did not create a widespread sense of identity crisis amongst the inhabitants of Islamic lands in previous centuries. This, of course, does not mean that during that long period one could not find cases of individuals or small groups of people who have experienced such a crisis. What it means is that a large scale crisis of identity cannot be discerned in the earlier parts of the development of Islamic belief-ecosystem. It is only since the encounter of Muslim societies with modern Western civilisation in the early nineteenth century that the symptoms of an acute and comprehensive identity crisis in the Islamic belief-ecosystem have become evident.

As a result of this encounter, among other things, a large number of new intellectual elements were (and still are being) introduced to the traditional belief systems which, in the past, were in a state of quasi-equilibrium within the Islamic belief-ecosystem. The intrusion of these new elements has disturbed the quasi-stability of the ecosystem. It has changed both the geometry and the dynamics of the traditional belief systems within the Islamic belief-ecosystem: the arrangements of the constituting parts of these belief systems and the ways of their interaction have undergone profound changes. In other words, the contact between Islamic societies and the West in modern times has put into motion a long and ongoing process of co-evolution.<sup>3</sup>

This ongoing process, so far, has resulted in many socio-economic and political upheavals. In Iran alone, during the twentieth century, and within the span of few decades, two major revolutions have taken place in direct response to the

---

<sup>2</sup> For RYF complex systems see, John C. Doyle, et.al. “The ‘Robust yet Fragile’ Nature of the Internet.” PNAS. October 11, 2005. Vol. 102. No. 41. 14497–14502, [www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0501426102](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0501426102).

<sup>3</sup> For a brief account of the notion of co-evolution in biology and social sphere see: *Kauffman S. At Home in the Universe: The Search for Laws of Complexity*. London: Penguin Books, 1995.

flow of new elements which penetrated the traditional fabric of Iranian society.<sup>4</sup> The phenomenon of change due to the interaction between new and old elements is, of course, not restricted to Iran. Throughout Muslim lands, during the past one and a half centuries, many political regimes have been toppled, many new political parties and movements have appeared on the scene, countless new institutions and new forms of life have come into being, and a large variety of new ideas have made their debut.<sup>5</sup> In a nutshell, the encounter with the West has given rise to the phenomenon of “identity-crisis” which, in turn, has shaken the robust-yet-fragile complex system of Islamic belief-ecosystem to the core and has resulted in deep structural changes in the Muslim countries. A sure sign of the identity crisis is the appearance of soul-searching questions concerning the very fundamentals of the belief system. In the context of traditional Islamic societies, many questions which, prior to their encounter with the West, were simply taken for granted, gained a large degree of importance and urgency. People who used to take Islam as a perfect guide to life, were now forced to ask difficult and painful questions such as: “Who or what is a Muslim?”, “Are Muslims as the Holy Quran points out, really the chosen nation amongst all other nations?”<sup>6</sup>, “Is Islam capable of offering efficient solutions to modern-day problems facing Islamic communities?”, “Is Islam really the best religion superior to all other systems of belief?”<sup>7</sup>, “Is the apparent weakness of Muslim communities in comparison to Western societies a result of deep defects within the Islamic belief systems, or is it due to the defects in the approaches and attitudes of Muslims?”, “Is there such a thing as pure Islam?”, “If so, then whose version of Islam is the genuine article?”

These questions and their ilk have been recurring themes in almost all Muslim societies since the early nineteenth century. In fact, one can map out the history of Muslim societies in the past one and a half centuries according to the efforts on the part of Muslims to answer these questions.

*Ikhwān al-Muslimūn* in Egypt, *Jamā‘at-i Islāmī* in Pakistan, both the Constitutional and the Islamic revolutions in Iran, Taliban in Afghanistan, *Al-Qā‘ida* in Saudi Arabia and other countries, Islamic Intellectualist Movement in Iran, and many other socio-political phenomena in Muslim lands are all examples of relentless efforts on the part of Muslims to provide answers to the above and many

---

<sup>4</sup> Koury E. and C. MacDonald (eds.). *Revolution in Iran: A Reappraisal*. London: Routledge, 1987.

<sup>5</sup> The rise and fall and re-emergence of Taliban in Afghanistan, the tragic events of the 11<sup>th</sup> of September, 2001, in New York and the 7<sup>th</sup> of July, 2005, in London, sectarian killings in Iraq, are other examples of the process of change and upheaval in Muslim lands. The list can be continued by many more startling examples.

<sup>6</sup> “Ye are the best of peoples, evolved for mankind, enjoining what is right, forbidding what is wrong, and believing in God...” (The Holy Qur’an. Ch. III, verse 110).

<sup>7</sup> “The religion before God is Islam” (The Holy Qur’an. Ch. III, verse 19). “If anyone desires a religion other than Islam, never will it be accepted of him; and in the hereafter he will be in the ranks of those who have lost” (Holy Qur’an. Ch. III, verse 85).

more serious and disturbing questions which have emerged in the Islamic Belief-ecosystem, all challenging the very foundations of this system.

Despite all these efforts, which have taken different shapes and forms, in the first decade of the twenty-first century these questions have still not found satisfactory solutions. This lack of success has further deepened an already deep crisis.

However, although no satisfactory solution so far has been found, and while any claim for a quick fix should be regarded as foolhardy, it is not the case that in Muslim lands all is doom and gloom. A closer look at the history of Islamic communities in the past one and a half centuries would reveal that, as a result of the process of co-evolution, Muslims have passed through various phases of intellectual maturation and sophistication, from disbelief and puzzlement in the early stages of their encounter with the West, to the state of suspension of disbelief, and from there to the phase of focusing on the problems and trying to get a clear understanding of the issues at hand. At present, it seems, at least in some parts of Muslim lands, Muslims have entered the phase of critical assessment of the situation and are, at long last, proposing solutions which are more realistic and competent than ever. Those who are involved in this latest phase of activities have equipped themselves with a good level of theoretical knowledge necessary for a comprehensive appraisal of different alternatives and proposing new models.

During this latest period of change, a number of major epistemological points are gradually gaining credibility amongst ever increasing portions of Muslim population especially within the younger, more educated generations. It is for example, gradually being accepted that the search for final solutions, magic wands, and panaceas, which would resolve all the difficulties once and for all, is futile. The desire for building utopias on earth is gradually giving way to the more realistic approaches of piecemeal social engineering. Learning from one's own mistakes and from the mistakes and/or achievements of others, Muslim or non-Muslim, is also gaining respect in many quarters in Muslim societies. Perhaps, most important of all, people are slowly coming to terms with the fact that just one unique and absolutely valid interpretation of Islam is not within the reach of the mortal souls; and rival interpretations, which may all appear to be equally valid, could be entertained by various groups or individuals, though this sort of epistemological pluralism need not result in a rampant relativism.

Interestingly enough, in the course of this process of co-evolution, many factors which initially deemed to solely produce grave and undesirable consequences for the integrity of the Islamic belief systems, have been also shown to have beneficial effects in bringing about changes towards further enrichment of these systems. Opening of the printing houses and publication of newspapers, the introduction of modern methods of education and the appearance of political parties were among the factors which made considerable impact on the outlook of Muslims in the past one and a half centuries. In our times, factors like globalization, advances in communication technology and information explosion, and

continued political crises, such as the Arab-Israeli conflict, are similarly exerting enormous pressures on the existing belief systems within the Islamic belief-ecosystem. Under such pressures, these belief systems should either adapt or face losing their appeal in the eyes of the faithful.

### **Identity Crisis in the Muslim World and the Role of Civil Societies**

Of particular interest is one emergent, or better to say, re-emerging factor which seems to be capable of playing a positive role in resolving, or at least alleviating, the identity crisis in Muslim communities. This re-emerging factor is the discourse of "civil society" which has made a remarkable comeback in the West in recent years,<sup>8</sup> and is gradually gaining grounds in Muslim countries.<sup>9</sup> In the past few years, an impressively large number of papers and books on the subject of "civil society" have been published in various Islamic countries and several conferences and seminars have also been convened by universities, research centres, or governmental bodies in these countries, to discuss different aspects of this subject.<sup>10</sup>

In a fashion more or less comparable to what has happened in the West, the notion of "civil society" has received a mixed reaction amongst Muslim intellectuals and/or scholars, statesmen and political activists. In the West, there are those who ardently advocate such an organisation. However, there are others who would voice concern about this model. Thus, for example, whereas Ernest Gellner has praised it as an ideal whose reappearance should be heartily welcomed,<sup>11</sup> John Gray, who used to defend such a model, now argues that a more pluralistic approach, with some resemblance to the pluralism propounded by Alasdair MacIntyre,<sup>12</sup> though not identical with it, should be developed.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> See for example: *Cohen J.L. and A. Arato. Civil Society and Political Theory.* The MIT Press, 1992. The authors have rightly emphasised that: "We are convinced that the recent re-emergence of the 'discourse of civil society' is at the heart of a sea change in contemporary political culture." P. 3.

<sup>9</sup> See for example: *Al-Azmeh A. Islam and Modernities.* London: Verso, 1993. *Schwedler J. (ed.). Toward Civil Society in the Middle East: A Primer.* London: Lymer Rienner Publisher, 1995; *Norton A.R. (ed.). Civil Society in the Middle East.* Leiden: J. Brill, 1995; *Glasius M., D. Lewis and H. Seckinelgin (eds.). Exploring Civil Society: Political and Cultural Contexts.* London: Routledge, 2004.

<sup>10</sup> For the Proceedings of one such Conference see: *The Realisation of the Civil Society in the Islamic Revolution of Iran: An Anthology.* Tehran: The Organisation for the Cultural Documents of the Islamic Revolution, 1997.

<sup>11</sup> *Gellner E. Condition for Liberty: Civil Society and Its Rivals.* London: Hamish Hamilton, 1994.

<sup>12</sup> *MacIntyre A. After Virtue.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984; *MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

<sup>13</sup> *Gray J. Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age.* London: Routledge, 1995.

In the context of the Islamic belief-ecosystem too, there are those who argue that this notion is quite incompatible with Islamic views.<sup>14</sup> Others are advocating an *Islamic* civil society.<sup>15</sup> And yet a third group are of the view that the notion of a “civil society” is ideology-neutral.<sup>16</sup>

To adjudicate between these seemingly discordant positions, we have to impose a rather restrictive condition. The critical dialogue concerning the status of civil society within the boundaries of Islamic belief-ecosystem could most successfully be held with those interlocutors who subscribe to some interpretations of Islam which would endorse and uphold the essential right of reason in pursuing real life problems.<sup>17</sup> I shall call these interpretations, the “rational” readings of Islam, for want of a better word. With regard to these interpretations it could be asked, is civil society realisable in an Islamic environment? And if so, is it desirable?

It is the argument of this article that the “rational” approaches to Islam will benefit from some bona fide model of civil society, provided that they remain open to rational criticism and appraisal. It will be further argued that while there is no incompatibility between the notion of civil society and Islamic doctrines, the concept of an *Islamic* civil society needs to be handled with care; otherwise it may give rise to undesired consequences. It is one of the arguments of the present article that properly constructed indigenous models of civil society could play significant roles not only in resolving the identity crisis in the Muslim lands but also in helping Muslims to participate in the creation of effective global civil societies.

However, to begin, we should make it clear what we mean by a bona fide model of civil society. Adopting as well as adapting a working definition suggested by Cohen and Arato,<sup>18</sup> I would regard civil society as a sphere of social interaction between the state on the one hand and economy on the other. This sphere, in its turn, is composed of the family, voluntary associations, social movements, and forms of public communication and self-mobilisation. Civil society, in this sense, is institutionalised and generalised through laws and rights. However, in this model, civil society is not identified with all social life outside

<sup>14</sup> This point has been further developed in the subsequent discussion.

<sup>15</sup> *Nadri Abyaneh F.* Civil Society and the City of the Prophet (Madinat al-Nabi) // *The Realisation of the Civil Society in the Islamic Revolution of Iran: An Anthology.* Tehran: The Organisation for the Cultural Documents of the Islamic Revolution, 1997.

<sup>16</sup> *Muhammadi M.* Civil Society as a Method. Tehran: Nashr-e Qatreh, 1996.

<sup>17</sup> The relation between reason and religion within the Islamic belief-ecosystem is a vexed and complicated one. Taking a cursory glance at the history of Islam, it can be seen that Muslims have adopted three different attitudes towards the use of reason and the rational attitude. Some have regarded it as a dangerous enemy for belief. Others have emphasised the compatibility of reason and religion. And the third group have urged going beyond the realm of reason and into the realm of direct and immediate religious experience.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. IX. No. 8.



the administrative state and economic process in the narrow sense. Thus, for example, according to this working definition, political organisations, political parties and parliaments, as well as organisations of production and distribution of goods, like firms, co-operatives and partnerships, are not part of civil society per se. The political and economic role of civil society is not directly related to the control or conquest of political and/or economic power but to the generation of influence through the life of democratic associations and unconstrained discussions in the cultural public sphere.

The argument against compatibility of civil society with Islam has appeared in two distinct forms. On the one hand, there are those writers, usually Western Orientalists, and occasionally their Oriental followers, who, following Max Weber,<sup>19</sup> would claim that, contrary to the Western cities, the structure of Islamic societies has not been amenable to the emergence of civil societies. B.S. Turner, in an influential study, has thus summarised the two main features of this line of argument:

“The first is to make a dichotomous contrast between the static history and structure of Islamic societies and the evolutionary character of occidental Christian culture ... The second ... is to provide a list of causes which explain the stationariness of Islamdom. The list typically includes the absence of private property, the general presence of slavery and the prominence of despotic government. ... These features ... can be summarised by the observation that oriental social formation possessed an overdeveloped state without an equivalent ‘civil society’”.<sup>20</sup>

However, as a number of researchers have shown, the above argument is based on an oversimplified picture of the life in Islamic societies and cities, from which many essential aspects are omitted. For example, it has been shown that in many Islamic cities, Muslim professional guilds and urban corporations had actually created embryonic civil societies. Louis Massignon, for instance, has observed that:

“There was not a single town, from Central Asia to Mesopotamia, which did not have its ‘*ayyārūn*. They seem to be more closely linked with the local bourgeoisie in support of a native prince. Sometimes the bourgeoisie relied on them in resisting the authorities. In the majority of towns which had no *charta* (police force) they formed an indispensable local militia, upon whom the *race* of the city relied.”<sup>21</sup>

Bernard Lewis, in a more critical vein, having compared the similarities and the differences between the Muslim and the Western European urban grouping, has endorsed the independent nature and social function of the Islamic guilds:

<sup>19</sup> Cf.: Weber M. *The City*. Ed. D. Martindale and G. Neuwirth. London: The Free Press, 1958.

<sup>20</sup> Turner B.S. *Capitalism and Class in the Middle East*. Heinemann Books Ltd., 1984. P. 68.

<sup>21</sup> Massignon L. *Şinif // Encyclopaedia of Islam*. 1<sup>st</sup> edition. Vol. II. Leiden: J. Brill, 1935. P. 962.

“Unlike the European guilds, which were basically a public service, recognised, privileged and administered by public authorities, seigniorial, municipal or royal, the Islamic guild was a spontaneous development from below, created not in response to a state need but to the social requirements of the labouring masses themselves.”<sup>22</sup>

Apart from the *charta* and the Islamic guild (*şinf*), a number of other institutions also emerged in the course of the evolution of Islamic Civilisation. These institutions could be regarded as the precursors to the modern institution of civil society.<sup>23</sup>

Whereas the Orientalists have based their argument against the compatibility of the models of civil society and Islam on the so-called “stationariness of Islamdom,” some Muslim writers have argued against the thesis of compatibility from a doctrinal point of view. According to these writers, who, by and large, advocate a traditional approach to Islam, civil society is a product of the liberal philosophical tradition and this tradition is inherently at odds with the Islamic ideas and ideals. S. Larijani, the present Head of Iran’s judiciary, is amongst the advocates of this view. In a paper entitled “Religion and the Civil Society,” he has spelled out the main argument of this group of writers in the following way:

“In a nutshell, civil society and liberalism are twin brothers, and one of the main theses of liberalism, and therefore of the civil society, is the neutrality of the state. This is not consistent with pure Islamic doctrines unless one is so infatuated with liberalism that one does not care about such an inconsistency, and that is another matter.

Contrary to the views of a number of myopic intellectuals, liberalism is not only incompatible with the fundamentals of religious belief in general, and with Islamic thought in particular, but also poses grave philosophical problems for the individual. A necessary consequence of the liberal doctrine is that every immoral law, provided that it is endorsed by all and sundry, is then enactable and it is the duty of the state to pave the way for its implementation. This is because the state has no criterion for distinguishing wrong and right. Its only obligation is to safeguard the liberties. If people decided that abortion or homosexual life style

---

<sup>22</sup> Lewis B. Islamic Guilds // *Economic History Review*, VIII (1937). P. 35–36. Other researchers, emphasising the historical importance of these embryonic civil societies within the context of Islamic cities and Muslim communities, have gone further to show that, while from a doctrinal point of view, there has been no restriction for the flourishing of civil society in the past Islamic communities, other historical and environmental factors have hampered their development. For one such defence of the notion of urban autonomy and civil society in Islamic cities, see: *Ebrahimi M.H.* Islamic City: Quest for the Urban Identity in the Islamic World (unpublished Ph.D. thesis). London: SOAS, 1994.

<sup>23</sup> For a discussion of various forms of civil societies in a traditional Islamic society see my paper, titled “Civil Society in Iran: Past, Present and the Future” in: *Glasius M., D. Lewis and H. Seckinelgin* (eds.). *Exploring Civil Society: Political and Cultural Contexts*. London: Routledge, 2004.

should be allowed, then the state must follow suit and modify its laws to accommodate these demands. ...

Such ideas are not only untenable from an Islamic point of view, because among other things, Islam does not endorse moral pluralism, but are also faced with irresolvable philosophical difficulties.”<sup>24</sup>

A critical assessment of arguments of traditional Muslim writers takes us beyond the scope of the present paper. However, suffice it to say that the development of the models of civil society has not been a prerogative of the liberal thinkers in its narrow sense. Hegel, Marx, as well as subsequent Socialist and Marxist writers, have also made significant contributions in this field.<sup>25</sup> Moreover, to equate *laissez-aller*, or unconstrained freedom, with liberalism is to refute the actual history of ideas.

It seems the main objection of traditionalist Muslim writers to the notion of civil society is that such a society, which they regard to be a product of liberalism, would pave the way for moral and social decadence.<sup>26</sup> Though one could sympathise with such concerns, one should not, as some of these writers seem to have done, conflate permissiveness with moral pluralism. While the former could lead to moral impropriety, the latter basically involves divergent sub-moralities in relation to the same area of conduct. In other words, moral pluralism is not equal to moral relativism and “anything goes” attitude in moral life. Liberal minded Muslim writers are among the foremost critics of moral relativism.<sup>27</sup>

In the past two decades, and after the demise of state-administered Socialism and the discrediting of fully-fledged free-market economy and rampant *laissez-faire*, many thinkers have striven to develop more refined models of civil society in which the rights and liberties of the individuals are reconciled with a partnership between the state and the society. In such models, great emphasis has been placed on the importance of morality as a method for conducting the affairs of the state and the individual.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> *Larijani S.* Religion and the Civil Society // The Realisation of the Civil Society. P. 211–226.

<sup>25</sup> Cf.: *Keane J.* Democracy and Civil Society. London: Verso, 1988. Ch. 2; *Hall J.* (ed.). Civil Society: Theory, History, Comparison. Oxford: Polity Press, 1995.

<sup>26</sup> Cf.: *Larijani S.* Religion and the Civil Society. Note 24. Similar views can be found in the works of M.T. Misbah Yazdi, a professor of philosophy at Qom seminary, who is, by far, one of the most ardent proponents of this position. For a clear and concise statement of his position see: *Misbah Yazdi, M.T.* Islam vs. Liberalism // *Iran*. Vol. IV, No. 966. P. 8.

<sup>27</sup> For a critique of moral relativism in the shape of moral particularism, see my paper “In Defence of Universal Moral Principles and Values” in the *Proceedings of the Gulen Conference, 25–27 October, 2007*.

<sup>28</sup> For a Socialist version of such refined models of civil society see: *Keane J.* Democracy and Civil Society. Note 25; *Cohen J.L. and A. Arato.* Civil Society and Political Theory. Note 8. These authors have based their model of the views of J. Habermas. Karl Popper has tried to combine the aspirations of Liberalism with some of the ideals of Socialism. See: *Popper K.* The Lesson of This Century. London: Routledge, 1997. J. Shearmur, in his *The Political*

Delicate philosophical distinctions aside, the model of civil society, alluded to above, with its strong moral component, would not only provide great assistance to the more “rational” interpretations of Islam, but it should also prove to be attractive even to traditionalist Muslim writers. In fact, the affinities between a civil society shaped according to the above approaches and the more traditional interpretations of Islam do not end here. One can think of such a society as not just built on a Hobbesian kind of social contract, but as one which also benefits from a moral contract or a covenant.<sup>29</sup> A society built on social contract, as J. Sacks has observed, “is maintained by an external force, the monopoly within the state of the justified use of coercive power. A covenant, by contrast, is maintained by an internalised sense of identity, kinship, loyalty, obligation, responsibility and reciprocity. Parties can disengage from a contract when it is no longer to their mutual benefit to continue. A covenant binds them even — perhaps especially, in difficult times. This is because a covenant is not predicated on interests, but instead on loyalty, fidelity, holding together even when things seem to be driving apart.”<sup>30</sup>

However, while this model of civil society might succeed in mitigating the opposition of more conservative and traditional Muslim writers, it may prompt the discontent of more critically-minded citizens of Muslim communities. It might, for example, be argued against this approach to the civil society that to let the moral law to take precedence over the law of the land could lead to dangerous and undesirable consequences. It might also be argued that this model harbours a latent communitarianism, which gives cause for concern to more liberal-minded Muslim intellectuals.

Despite these worries, it seems that a model of civil society in which morality takes a prominent place in regulating the relations between the individuals as well as between the institutions can still be upheld in the face of the criticisms levelled against it. Thus, for example, for those who are worried that the law of the land might be undermined, one can reiterate H.L.A. Hart’s argument<sup>31</sup> that

---

*Thought of Karl Popper* (London: Routledge, 1996), has discussed Popper’s brand of Liberalism. For the significance of the moral component in Popper’s thought, and the notion of morality as a method, see: *Paya A. Translator’s Note // Popper K. Dars-i in qarn*. Tehran: Tarḥ-i Naw, 1998. Among the modern liberal writers, Isaiah Berlin, too, has tried to develop a version of Liberalism in which the rights and liberties of the individual and the social responsibilities of the state could be reconciled. John Gray has called Berlin’s model “agonistic Liberalism” and has discussed it in his *Post Liberalism: Studies in Political Thought* (London: Routledge, 1993) and *Berlin* (London: Harper and Collins, 1994).

<sup>29</sup> Kant, too, was of the view that governments are obliged to keep their contract with their citizens, and this contract is moral, not political. See: *Reiss H.* (ed). *Kant’s Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

<sup>30</sup> Cf.: *Sacks J.* *The Politics of Hope*. London: Jonathan Cape, 1997.

<sup>31</sup> *Hart H.L.A.* *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1983. Essay two.

the law of the land is a set of fallible interpretations by mere mortals and as such is not only profane, but may not even be moral in an ideally desired sense. However, such a law has to be made as moral as possible. A new model of civil society which lays emphasis on the moral principles can facilitate this process. The law-makers, in a fashion which is not dissimilar to the way science approaches the notion of truth,<sup>32</sup> will be encouraged to constantly revise their laws in manners which strengthen the laws' moral elements.

As for the second objection, it can be argued that, in the proposed model, the emphasis is placed on moral norms, which can be shared by all members of a diverse society. Such moral norms constitute a set of moral values and principles. This set, given human beings' shared concerns, is of course, not an empty one. Moreover, since rampant value relativism is untenable, the common moral denominator of the society can be further expanded through dialogue and rational discussions.<sup>33</sup>

Within the framework of the proposed model of civil society, citizens can play an active role in producing better interpretation of the laws governing the conduct of the society. Critical debates and constructive discussions amongst the citizens and the authorities would pave the way to constantly producing new and better balanced laws and implementing them in more effective ways.

Civil society in the defined sense can also exert considerable influence with respect to a satisfactory resolution of the so-called identity crisis in the Islamic countries. The identity of an individual partly takes shape in his or her society.<sup>34</sup> However, the regimes and governments in many Islamic countries are despotic or non-democratic. In such countries, there is very limited room for manoeuvre for the individual. As a result, the individuals' identity will not have enough chance to flourish and their potentials cannot be fully actualised. In a civil society strengthened with the notion of moral covenant, values like freedom, equity, solidarity, democracy, and the basic human rights can all be realised. Such a civil society can facilitate the constructive interaction between different elements of the belief systems and, therefore, can assist in producing novel solutions to the so-called crisis of identity.

---

<sup>32</sup> For the notion of approximation to truth, see: *Popper K.* *Conjectures and Refutations*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

<sup>33</sup> For an argument against value relativism, see: *Berlin I.* *The first and the Last // The New York Review of Books*, Vol. XLV, Number 8, 1998.

<sup>34</sup> This of course should not be interpreted as implying a deterministic notion of identity. On the contrary, it can be argued that, while external factors such as race, gender, language, geography and history all play a role in shaping one's identity, the openness of the universe and the indeterminacy of the evolutionary process plus the role of man's free will would render deterministic and fatalistic models of identity untenable. Cf.: *Popper K.* *The Open Universe: An Argument for Indeterminacy*. London: Hutchinson, 1982; *Popper K. and J. Eccles.* *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. London: Routledge, 1977.

However, from among various interpretations of Islam within the Islamic belief-ecosystem, only those which I called the “rational” readings are most amenable towards the above model of civil society. Other interpretations, like the fundamentalist or the traditionalist, tend to be more exclusionist and insist upon drawing rigid boundaries between the “insiders” and the “outsiders”.<sup>35</sup> These interpretations are not only in danger of distorting the real message of Islam, which purports to be a universal religion, a world view for humanity at large, but also posing increasing threat to the stability of Muslim societies. This is because modern Muslim societies are increasingly becoming pluralistic. In such societies, just one form of life cannot be imposed upon all the citizens.

### ***Islamic Civil Societies and Global Civil Society***

Now, granted that there is no incompatibility between the Islamic teachings, at least according to the more rational interpretation of Islam, and the notion of civil society, it can further be asked whether the prospective civil society in an Islamic society is necessarily value neutral or can there be such a thing as *Islamic* civil society.

Traditionalists, as we have already seen, argue that *Islamic* civil society is a superfluous or an incongruent concept: We either have Islamic society or civil society. And, since these two societies are based on two different ideologies, they cannot be reconciled.<sup>36</sup> However, some secular Muslim writers also endorse the traditionalists’ view on this subject. The following quotation taken from a letter posted on the Internet a few years ago contains one such argument:

“*Islamic* civil society is an oxymoron. Civil society is a secular construct, which either exists or does not exist. If we accept the idea of an *Islamic* civil society, then in principle we should also agree to the legitimacy of Christian, Hindu, and Jewish civil societies. But that would be tantamount to celebrating the exclusionist character of societies, an atavistic approach at best.”<sup>37</sup>

Indeed, in defence of the above argument, it can be argued that civil society, like the different forms of government and various other institutions and social constructs, which have evolved during the process of maturation of human civilisation, is, in a sense, an instrument and therefore, ideology and value neutral. It is a means to an end, and, like all other means, can be used properly or be misused. Therefore, apparently it does not make sense to talk of such a thing as an “*Islamic* Civil Society.”

---

<sup>35</sup> For a discussion of these various interpretations of Islamic views, see my paper: *Paya A. Recent Developments in Shi’i Thought // Muqtedar Khan M.A. (ed.), Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives. New York–Oxford: Lexington Books, 2006. P. 123–148.*

<sup>36</sup> Cf.: *Larijani S. Religion and the Civil Society. Note 24.*

<sup>37</sup> *Iftikhar Ahmad. Islamic Civil Society// <http://www.pakistanlink.com/Letters/97/Dec/19/08/html>.*

The above argument, though on the face of it may appear to be sound, is nonetheless incomplete and as such can be even misleading. It is true that all social constructs can be regarded as instruments or technologies. In this sense, they are ideology and value neutral. Technologies, machines or instruments are, by and large though not entirely, defined by their main *functions*. For example, a car, a TV set, a parliament, a university, etc. are all defined, and, in this sense, distinguished from each other, according to their main functions. However, all social constructs could also be considered with respect to their ends or *telos*. From this point of view, the social constructs would embody the values which the social actors through their collective intentionalities interject into them. For example, in the UK all schools have their own specific “ethos” and “mottos” which serve, among other things, in distinguishing each from the rest, despite the fact that as educational institutes they all have similar functions. In this sense, the model of civil society, advocated here, is value-laden. And apparently, also in this sense, one can legitimately talk of an *Islamic* civil society. In a nutshell, an *Islamic* civil society is a kind of civil society which provides all the main *functions* of any efficient model of civil society anywhere in the world, while carry with it the values which belong to the *Islamic* value system.

The thesis of *Islamic* civil society, however, needs further clarification. For example, whose Islam is meant in such a society? Is there just one model of *Islamic* civil society or many? Apparently, we are faced with a dilemma here. To opt for the first horn of the dilemma would bring about the charges of narrow-mindedness. To go for the second horn however, would, presumably, amount to arbitrariness.

The above dilemma, despite its frightful horns, is not irresolvable. Earlier in the article, I pointed out that only some rational interpretations of Islam are amenable to the idea of civil society. It should also be borne in mind that civil society as a social construct is open to the functions which the collective intentionality of its creators would assign to it. In the context of an *Islamic* society in which a rational interpretation of Islam is the dominant element of its belief ecosystem, the citizens assign their desired functions to a model of civil society whose broad characteristics were briefly explained above. Such a construct bears the values which the members of this particular form of life assign to it. Some of these values are universal human values and some are more specific to the way of life and tradition of the society in question. However, a necessary condition for the applicability of these extra indigenous values to the model of *Islamic* civil society is that they must not clash with the universal values already embedded in the model.

It must be emphasised that in an *Islamic* society in which a rational-critical interpretation of Islam is the dominant element of its belief ecosystem the citizens are open to interactions in a pluralist manner. They are not imprisoned in a particular way of life. On the contrary, for them the *Islamic* ideals and ideas act as regulative principles, in the Kantian sense, as ideal objectives. They combine

their rational interpretations of these principles with their knowledge and experiences of modern time, to create novel syntheses which would better assist them to conduct their personal and collective affairs.

One of such syntheses is a model of civil society along the lines briefly explained in this article. Such a model, among other things, could help the “rational” interpretations of Islam to meet the challenges of identity crisis. The identity crisis, as pointed out above, is nothing but a serious threat to the very existence of the belief systems. In responding to this threat, only those belief systems which are the fittest could survive. And the fittest systems are those which have the highest capacity for adaptability and coping with the rapidly changing situations.

It is a known fact in the natural ecosystems that those organisms which make the best use of the resources available within their own ecosystem stand a better chance of survival. By analogy, it can be argued that those belief systems which make the best use of the resources within their own belief ecosystems, i.e., their own “past traditions”, will be in a more advantageous position to ward off the threats to their integrity.<sup>38</sup>

Within the context of the Islamic ecosystem, there exists a strong tradition with a long history whose main characteristic has always been the great emphasis which it lays on such basic values as freedom, tolerance, equity, responsibility, love and respect for all manifestations of God on earth, i.e., all creatures small and large, animate or inanimate.

It could be argued that, in meeting the challenges facing Muslim communities in the third millennium, those rational interpretations of Islam which could manage to combine the best elements of their own past tradition with the most effective modern constructs, such as a model of civil society more or less similar to what is briefly described here, are better placed to weather the storm which is blowing over the Islamic lands.

Within the boundaries of a society which is based on such a combined approach, the ideal of siblinghood of humanity will be pursued. Such an ideal was stated almost 700 years ago by the great Persian poet and sage Sa’di of Shiraz, whose words of wisdom grace the entrance to the Hall of Nations in New York:

Of one Essence is the Human race;  
Thusly has Creation put the Base;  
One Limb impacted is sufficient,  
For all Others to feel the Mace.

This is an ideal, like truth, which we can strive towards. It is of course an operative ideal, not an unrealistic utopian dream. To move towards it, the notions of responsibility, freedom, equity, and pluralism need to be disseminated. Fortu-

---

<sup>38</sup> For a discussion of the importance of the “tradition” and the rational approach towards it, see: *Popper K. Towards a Rational Theory of Tradition // Conjectures and Refutations*. London: Routledge and Kegan Paul, 1972.



nately, all these elements, which are part and parcel of a bona fide model of civil society, are also indigenous ingredients of some of the traditions within the Islamic belief ecosystem.<sup>39</sup>

Such a model of civil society could hopefully help the Muslims to overcome the identity crisis they are facing with at present. But, more than this, since many of the values embedded in such a model are universal values which are easily identifiable by all people across the globe, it could also assist Muslims to make meaningful participation in the creation of international organisations, and in particular global civil societies, whose aim is to promote peace, curb aggression, encourage social development and foster prosperity. Of course, as Paul Kennedy has pointed out in the context of his discussion about the creation of the United Nations,<sup>40</sup> for every voice favouring global cooperation there will be another, warning against the erosion of national sovereignty or destruction of local values and traditions. It is in this context that a model of *Islamic* civil society, which tries to reconcile Islamic sensitivities with universal values and concerns, could prove its mettle.

---

<sup>39</sup> One of the best representatives of Islamic mystical thought is Jalal al-Din Rumi. Many of his views can be usefully put into practice within the large project of responding to the identity crisis. See: *Rumi. The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*. Edited and translated by R.A. Nicholson. Vols. I–VI. London: Luzac, 1926–1940; *idem*. Discourse of Rumi. Translated by A.J. Arberry. London: Curzon Press, 1994; *idem*. Selected Poems from the Divani Shansi Tabriz. Translated by R.A. Nicholson. London: Curzon Press, 1994; *idem*. Mystical Poems of Rumi. Translated by A.J. Arberry. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

One modern Muslim thinker who has made use of Rumi's thought in producing viable answers to identity crisis is Abdulkarim Soroush. See for example: *Soroush A. Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

<sup>40</sup> *Kennedy P. The Parliament of Man: The United Nations and the Quest for World Government*. New York: Allen Lane, 2006.

**IV**  
**ЛОГИКА**  
\*  
**LOGIC**

**Andrey Smirnov**  
*(Institute of Philosophy, RAS, Russia)*

**LOGIC OF SENSE**

**Chapter I, §§ 1–2**

**Foreword to English publication**

What happens when we hear words spoken in a familiar language? If they make sense, we understand them. Now, what does it mean to make sense? Is it an English idiom, or should this expression be taken in its direct sense?

Semantic and semiotic theories hold that making sense means referring to something in the external world and/or to a mental image. But how is that reference “manufactured”? We never get an answer to that question. All we hear boils down to the statement that it is just there. It is a relation between sign and signified which is arranged and rearranged according to very different factors. But where does it come from?

Let us imagine that the same phrase in the same situation and for the same interpreter makes sense in two absolutely different ways. All other things being equal, we have to admit that the sense-making procedure is functioning differently to produce two different meanings under the same circumstances.

Then we can say that the words as such mean nothing or next to nothing. What really counts is the sense generating procedure that runs in our heads triggered by the words we hear or read. Same words may make sense differently because the sense generating procedure functions differently. Languages and cultures happen to be inclined to this or that variant of it. Western philosophy, beginning with the Greeks, maps the universe as a collection of substances that possess some qualities and stand in certain relations to each other. The Arabic culture proposes a different pattern of the universe as a collection of processes. The substance-related and process-related visions of the world are based on two different variants of the sense generating procedure.

I addressed this issue in my “Logic of Sense” published in 2001 in Russian. I am happy that the Editor of *Ishraq* Prof. Yanis Eshots proposed to publish an

English translation of the two first paragraphs of Chapter I. Let me express my sincere appreciation to him and to the Islamic Culture Research Foundation for their support.

*Andrey Smirnov*  
*May 2010, Moscow*

---

## *Chapter I*

### **General Approach to Sense Generating Procedure**

#### **1. Does the Sense Generating Procedure Exist?**

##### **1.1. Astrologer's Prediction and Its Interpretation: "Our" Understanding**

###### **1.1.1. The prediction**

The recently published book, *Kak Zhit' i Vlastvovat'* (*How to Live and Rule*), by Russian Arabist A. Ignatenko contains the following story:

*How the Caliph Al-Mansur Found His Death between Fire and Water*

The famous *Book of Songs* by Abu al-Faraj al-Isfahani recounts that the Abbasside Caliph Abu Ja'far al-Mansur died in exactly the same manner as predicted by his court astrologer Abu Sahl al-Fadl ibn Nawbakht, who once performed all the necessary actions for the Caliph's horoscope causing him immeasurable grief. It was written in the stars that al-Mansur was to leave this earth aged forty, and between fire and water. It's easy to imagine how the ruler was afraid to pass between a river and a bonfire lit on one of its banks or to get to other similar places. Eventually, he died by assassins' hand in his bath ("between fire and water"). He was forty then... [Ignatenko 1994: p.73]

Let us have a closer look at this story. Its purpose is doubtless to impress the reader. The latter is expected to be astonished not so much by the fact that the astrologer's prediction came true as by the manner in which this happened—*unexpected* both for the story's protagonist himself and for the reader. The astrologer, a possessor of uncommon, esoteric knowledge, having performed actions intelligible only to himself, phrased his foretelling in a way he alone could fully comprehend. To be more exact, he described the event and the time of its coming with perfect clarity and quite unambiguously, but he encrypted the place where it would occur.

A prediction strictly defining the "what" and the "when" of the future event but leaving us in the dark as to the "where" acquires a mysterious quality, which

agrees with the vocation of astrologer. There can be no doubt that the astrologer knew what was going to happen. He knew that in every detail, but he would not (or could not) define the place of the event with precision matching his knowledge.

Knowing the outcome—and, consequently, the riddle’s solution—we see that the prediction had the nature of a *hint*. The straightforward Caliph’s error consisted, quite obviously, in his attempt to interpret that hint literally, which prompted him to avoid the wrong places—not those that he really had to shun. Having taken every precaution against everything that could lie “between fire and water,” he failed to perceive that the phrase “between fire and water” was a mere metaphor. A cryptic hint, a vague symbol that could be rendered this way and that, never deceiving us, but never telling us anything forthright either—that is the “between-fire-and-water” of a medieval court astrologer.

Once we grasp this, we will be able to realize—as a further step forward—the inevitability of the prediction’s taking such a vague, hard-to-decipher form. The thing is that a prediction prophesying doom that can be avoided becomes thereby false; it seems that the only way to evade a paradox, preserving the truthfulness of the foretelling which partly reveals the future (and, consequently, opens an opportunity to change it) is to foretell so as to present non-false information in a manner precluding unambiguous interpretation that could lead to an action making the prophecy invalid as regards its content.

It is in this, or very similar, way that the reader is expected to perceive the story just told. The haziness of the prediction and the unexpected nature of its true meaning constitute the principal impression that the story’s text strives to convey. Its very structure is subordinated to this goal. Let us consider said structure in more detail.

Caliph al-Mansur died in exactly the same manner as his astrologer had predicted. This starting point is psychologically important. It makes us take the astrologer’s foretelling seriously. From now on, together with the Caliph, we would strive to understand it, to understand what exactly it imparts, since we know it to have come true. However, what exactly is our—and the Caliph’s—reconstruction of the meaning conveyed by the words “between fire and water” (only these words concern us, as the rest of the prediction is clear)?

In our attempt to answer this question, we discover something quite important to our further reasoning. The sentence, “It’s easy to imagine how the ruler was afraid to pass between a river and a bonfire lit on one of its banks or to get to other similar places,” turns out to be the author’s interpolation inserted into his retelling of the Book of Songs. It is this interpolation that enhances the impression of unexpectedness made by the story’s denouement, creating such an excellently contrasting background that tells us: this is what the Caliph thought—and that is what the astrologer actually meant!

And indeed, that which the reader discovers to be the actual meaning of the prediction is so *unexpected* as to prompt the author to repeat parenthetically the corresponding words of the astrologer; he makes sure that the “bath” as the astrologer’s exact meaning of the phrase “between fire and water” does not elude us. The text would have lost much of its dramatic quality without this interpolation, which could be easily proven by reading the former without the latter.

However, A. Ignatenko’s interpolation is by no means an intentional distortion. Moreover, I would take the risk of affirming that in no manner does it violate those intentions of comprehension that are typical of the Russian reader. In other words, the text of the astrologer’s prediction without the author’s interpolation would have been understood by most (if not all) our readers precisely as if they had taken their cue from it. The interpolation merely draws our attention to the meaning the reader would have constructed on his own, but in no way falsifies it.

The only thing still remaining in question is how the above reasoning relates to the Caliph himself. We might agree that, as an interpretation of the astrologer’s “between fire and water,” we would have suggested “between bonfires on the bank and a river” or something like that. Had the Caliph actually done so?

Had the astrologer’s foretelling appeared vague to the Caliph to the same extent and in the same respects as it seems to us? Had he attempted to decipher it in *this way*?

### 1.1.2. The first doubt regarding the validity of “our” understanding

The question just posed also presupposes a more general formulation of the problem: are there grounds to believe that, in another culture, the process of understanding is arranged after the manner it is in ours?

It is not a question of specific meanings attached in a different culture to the “same” words (e.g., “fire” or “water”) or of how their sundry connotations, let alone their content as such, differ from those in our language and culture. The crux of the matter lies in the manner—identical or different—in which *the way from a word to its sense* is paved.

For the time being, I refrain from discussing what a “word” is and what its “sense” signifies. Restricting myself to vaguest, most general, intuitively felt perceptions of these concepts, I now concern myself solely with the method in which the connection between them is created. Such a vantage point implying non-clarification of these pivotal (to us, from here on) concepts is forced; we just have to adopt it at this juncture, as will be shown in time. As our study unfolds, they will be clarified: furthermore, the whole work has been undertaken, in a sense, for the sake of their clarification.

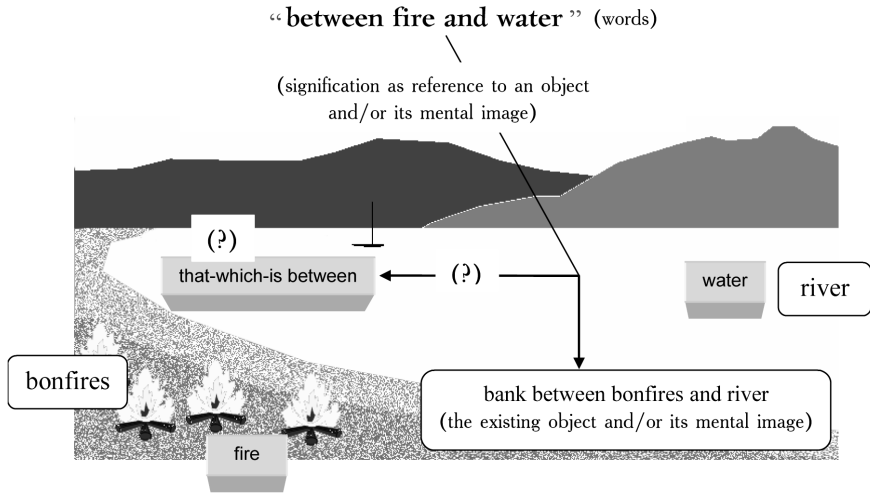
So, is the *strategy of transition* from a word to its sense identical in different cultures—that is the question I ask. The question is posed on a general plane,

regardless of particular words and their specific meanings, it concerns only the procedure of connecting the one to the other. Can we regard this procedure as (1) quite obvious and trivial, and as (2) essentially identical in different cultures?

### 1.1.3. Understanding as a procedure

I will now attempt a more detailed explanation of what I mean.

**Fig. 1**



The question I asked refers to that ("that process" or "that procedure," we might elaborate) which Fig. 1 shows as an arrow connecting the words ("between fire and water") to their sense ("bank between bonfires and river").

In this case, it is of no consequence if we choose, (a) following such thinkers as G. Frege, to distinguish meaning from sense stating that "bank between bonfires and river" is the sense of the expression, "between fire and water," while the reference to the bank itself is a meaning common to this and many other expressions that would have different senses as regards their content ("a strip of sand washed by water on the right and flanked by some burning fires on the left," "a terrain adjacent to a river and some fires," etc.), or (b) to ignore the opportunities presented by the above distinction sticking to the vague, intuitive statement of difference dividing word and its sense for which "meaning" and "sense" (in Frege's or any other usage) are still indistinguishable. This is not important in that it has no effect on the central issue we are about to discuss.

Which is: Can we understand the strategy behind this drawing of the arrow from words to their sense as an unquestionably *obvious* and the *only possible*

one? Is such a *procedure* of connecting words to their meaning, which involves referring us to an *existent object* (and/or its mental image), — is such a procedure self-evident?

At this point, I do not ask what kind of being this object of reference<sup>1</sup> possesses; it is of no consequence to us if this “bank between bonfires and river” actually exists or if it is but a fruit of the Caliph’s unsuccessful exegetical activity undertaken in the attempt to foresee his future. What matters is solely the fact that the “bank,” as an object, *might* exist and that, consequently, the words, “between fire and water,” refer us to a certain substantial thing which, without being either “fire” or “water,” is *that which* divides them and that which, at the same time, is confined, and consequently defined, by them; it is *that which exists* “as such” (no matter whether “exists” means here “exists in reality” or “exists in imagination”).

This is where our question lies: Can we unquestionably accept the procedure of referring words to an existent object as the only conceivable, self-evident procedure of their comprehension?

The term “procedure” is used intentionally. Here we discuss the kind of manipulation with the expression in question (“between fire and water”) that is not affected by the content of the individual words. This is easy to notice if we turn our attention to the captions against the dark background on Fig. 1. This figure illustrates one of the possible interpretations of the expression, “between fire and water”—an interpretation suggested by A. Ignatenko as a version of deciphering the astrologer’s prediction by the Caliph. The author’s words, “other similar places,” also indicate that that was *one* of the versions, as does the very sense of the situation discussed: no one would argue that “bonfires” present the only conceivable rendering of the word “fire” or that a “river” is the only way to interpret the word “water.” In fact, there can be a vast number of such versions; the question is: what is the invariant of all these interpretations? What is it that remains immutable in these “other similar places,” what makes them similar in spite of all the differences?

They are similar in being “*that-which-is* between fire and water.”

No matter how we picture “fire” or “water”, the meaning of the entire expression remains unchanged: it is “some-thing which” can be found between these

---

<sup>1</sup> From here on in this work, I intend to use the word “reference” in the sense of “reference to an external object,” which is normally understood or—to be exact—accepted as an existent one. The meaning of the word “reference” may disagree with certain nuances of the term’s usage in individual theories, which is inevitable in view of the wide scope of senses it includes. Said meaning is adopted by me as one expressing a common notion about a universe of objects predefined for language—at least, if not exclusively—as the required field of meanings of its units. I will abstain from discussing border cases, when the object of reference possesses an imaginary existence, e.g., as in the statement, “Dragons can fly”: it is more important to us to analyze simpler cases, when the object is either definitely real or is unquestionably regarded as such by all who discuss it.

“fire” and “water”, no matter what “fire” and “water” boil down to (some bonfires and a river, etc.). The reference to “that-which-is” is exclusively procedural: it is not influenced by specific meaning-related interpretations of the elements of the expression, “between fire and water”.

Fig. 1 reflects how the expression, “between fire and water,” makes sense to us. Captions against the dark background correspond to the words of the expression in question, whereas explanatory inscriptions in boxes represent the sense of these words (let me remind the reader that I still refrain from putting a distinction between “sense” and “meaning”). The overall figure’s configuration reflects the *integral sense* of the expression, “between fire and water,” while the fact that the signification arrow is drawn from the analyzed words to the “bank between bonfires and river” indicates that it is this very “bank” that represents the integral sense in its current, variant interpretation of the invariant “*that-which-is* between fire and water.”

Let us now illustrate via a simple chart how “between fire and water” makes sense to us:

**Chart 1**

fire	⇒			bonfires
water	⇒			river
between	⇒	<i>that-which-is-between</i>	⇒	bank

### ***1.1.3.1. What does the sense generating procedure amount to?***

We can see now what exactly took place *en route* from words to their meaning. That which appeared to be a mere “drawing of an arrow” from the signifier to the signified, a mere establishing of connection between the two already-present elements, turned out to presuppose an important operation. The latter consists in attributing existence to something that we seek as the meaning of the word (“between”) and, after that, of the whole expression (“between fire and water”). Transition from the verbal expression to its meaning proves to be more than just a crossover to what is expected to constitute the sense of that expression—something supposedly existing *before* we started looking for it, as if all we had to do was only to *disclose* it.

What I am talking about has nothing to do with the impossibility of pinning down the exact meaning of a word or an expression with unambiguous accuracy. I mean something entirely different: no matter how ambiguous are the meanings to which words refer us, no matter how crowded is the right (“meanings”) column of Chart 1 with its meanings queuing up to interpret the words in the left column (thus, instead of “bonfires,” we might get “torches,” “fire in the hearth,” “flame in a gas-cooker,” etc.)—all this has no effect on that to which I intend to turn the reader’s attention. We should focus on the *middle* column: that which passed for a “mere arrow” linking the word we are trying to comprehend (the left



column) to its meaning (the right column, regardless of either the meaning's "rigidity" or its "fluidity" in the endless play of sense-shifting nuances), turns out to be a procedure having an internal structure of its very own.

Consequently, we can register the presence of a *procedure* instrumental in constructing the sense of an expression. The sense never precedes the signification arrow that links it to the corresponding words; rather, the sense is being constructed simultaneously with the drawing of that arrow. The path from words to that which is to become their sense is a *creative* path: it is only by walking it that the sense is created.

### 1.1.3.2. *The procedure and the content in sense generation*

To continue, the procedure in question is shaping the sense of the expression. Having departed from words ("between fire and water"), we arrive at something *which is not defined by them* as such, taken nominally. Words as such, with all their meanings and connotations, are not sufficient to predetermine the nature of the sense-to-be. To understand to what sense we are about to arrive, we have to know the procedure actualizing the transition from words to what we consider their sense.

It must be pointed out that the procedure in question "generates" the sense of verbal expression. I therefore shall refer to such a procedure as the *sense generating procedure*. The words' sense becomes inbuilt into that logical configuration which is defined by this procedure. This logical configuration precedes our comprehension of the content of expression. The creation of a "logic-and-meaning" configuration as a result of the sense generating procedure should be called the *logic of sense*—though not quite in the sense in which this expression was used by G. Deleuze. I am far from talking about hazy vaguenesses brought on by hardly perceptible and ever-evasive hunches that defy strict rationalization inherently. Realized in sense generating procedures, the logic of sense is expected to possess perfectly clear-cut outlines. The degree to which these are clarified is the measure of success in the study of this logic.

Let us turn once more to Fig. 1 to get a closer look at the sense generating procedure. Captions against the dark background are not the meanings of the words composing the expression "between fire and water". The captions simply repeat those words, *placing* them after the manner in which they are configured in the above expression. The verbal phrase, "between fire and water," tells us nothing about such a configuration, so I resorted to pictures to depict the fact of the *configuring*, not just to practice in drawing lines and diverse figures. The fact of configuring is concealed in the verbal phrase—but it is revealed in the figure I propose. The very fact of such configuring reflects the inevitability with which sense generating procedure occurs.

### 1.1.3.3. How sense generating procedure builds up the content

Paying attention to the central element of configuration, we will get closer to the specific type of sense generating procedure under discussion. This element is represented by the caption, “that-which-is-between,” against the dark background on Fig. 1. The most important point now, worthy of our special attention, is this: the words, “that-which-is,” are *added* on the figure, which makes it different from the verbal expression in whose formulation they are not used.

“That-which-is” is not a meaning of the word “between” to be found in any dictionary. There are two rationales for this. Firstly, we feel the need of this addition at the stage *preceding* the definition of meanings of the words that compose the expression, “between fire and water.” This is because, at this point, we are merely configuring the words of this expression in such a manner as to make their spatial arrangement reflect the logic-and-meaning relations between them,<sup>2</sup> as our intuition prompts us. We configure words *without* involving ourselves with their concrete meanings and *before* we do that—and in the course of this very configuration we suddenly feel the need of the above addition. Strictly speaking, this need is so urgent that we might state that the very configuration could not have taken place without this addition—at least, it could not occur in the form presented as Fig. 1.

Secondly, the effect of this addition goes far beyond the word “between” as such and beyond that which might be conceived as its meaning.<sup>3</sup> This addition

- (a) stipulates the *existence of the object* which is situated “between fire and water”

and thereby, at the same time,

- (b) stipulates the *discrete* and *actual* existence of “fire” and “water” “between” which the supposed object—see (a)—is found.

Thus the role played by this addition is effective for the whole expression. The addition establishes the actual existence of the substantial objects that will be found by us to function as meanings of the words “fire” and “water,” as well as the actual existence of a certain third object restricted, and thereby defined, by the former two, separating them from one another and distinct from them—the object that will be discovered as the meaning of the word “between.” The signification arrow running on Fig. 1 from the words to the object (and/or its mental

---

<sup>2</sup> The fact that logic-and-meaning relations can be reflected spatially is far from trivial, in my opinion. However, I restrict myself to pointing out its significance—for the time being. For a detailed discussion of this problem, see Chapter III.

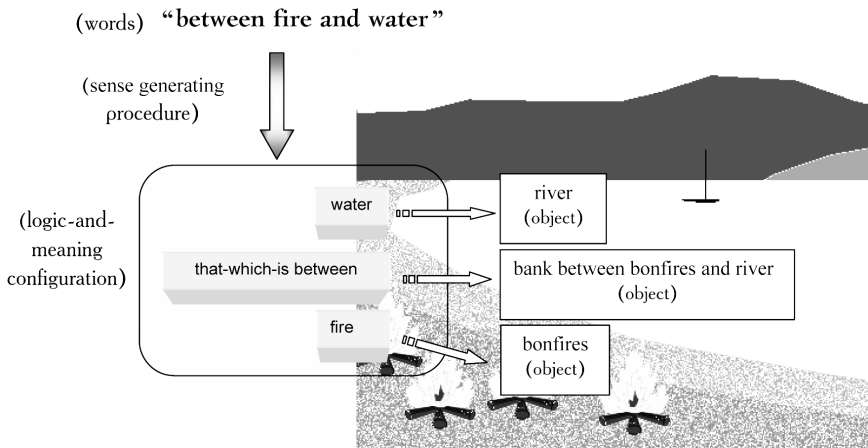
<sup>3</sup> This is easy to prove by comparing various meanings of the word “between” given in different dictionaries to that which we are going to find as a result of discussing the addition in question.

image) they signify actually passes *through* the stage during which the addition is being made. The words do not reach their meaning directly; they do so through a “medium”—that is what I want to say. What exactly that interagent might be, and whether it really exists are matters which so far were left without attention.

Fig. 1 depicts the general way in which signification is conceived of in semantics and semiotics. Here, the fact that the path from a word to its sense passes through that stage of the above-mentioned addition, which was called the stage of the sense generating procedure, is overlooked. The addition, “that-which-is,” attached to “between,” features on Fig. 1 as a question mark because in semantics and semiotics we find no fitting term for it. The relation of the signification arrow to our addition is, likewise, in question: the sense generating procedure is ignored in these theories.<sup>4</sup>

Editing Fig. 1 in accordance with the results we obtained, we get Fig. 2.

**Fig. 2**



What remained obscured on Fig. 1, is now plainly visible: the meaning “bank” becomes possible through “that-which-is,” not through “between” as such. The answer that the Caliph sought so persistently, the solution that his life depended on, never resided in the astrologer’s words as such or in the purely verbal form of his statement. The answer to which—according to the author’s design—the Caliph was to arrive (including all possible versions thereof) was

<sup>4</sup> In other words, if Fig. 1 was rendered by means of semantics or semiotics, the signification arrow would be drawn either to the external object alone (the “signified” one), or at once to the latter and to something else that would perform the function of its mental copy. In any case, the configuring—as a *process of sense generation*—would not be reflected there. The difference between Fig. 1 and Fig. 2 is that the last of the two does reflect it.

not defined solely by the *actual words* (taken at their face value, regardless of their interpretation in either literal or figurative sense) used by the astrologer in its formulation; it was defined first and foremost by that sense generating procedure which the Caliph supposedly employed while interpreting those words.

Let me remind that we still presume that the Caliph was interpreting the astrologer's prediction through the same procedure as employed by us in our forecast relating to the possible meanings of the words, "between fire and water." From this standpoint, the Caliph was trying hard to guess what the astrologer's foretelling could mean. As will be shown later, those words could be understood without any guess-work, in their direct, literal meaning, — but as a result of a different implementation of the sense generating procedure. However, I think it is important to make it clear that—even if we accept the hypothesis about a deliberate distortion of his prediction by the astrologer in order to complicate its correct perception, even if we start searching for the true sense of what we suppose to be a deliberately garbled expression—we can by no means avoid employing the sense generating procedure that will, likewise, be actualized for comprehending this expression in its literal meaning. The difference between the two cases is the difference of *modes* in which sense generating procedure is carried out and, consequently, the difference of how the same verbal expression makes sense to us.

This means that the logic of sense deals with things lying *deeper* than that area of meanings' interplay or of their strict and "proper" behavior which normally becomes the focus of attention for analytical philosophy or deconstruction technique. This is the invariant of all those variants that are, as a rule, studied by the above branches of philosophy; this is what serves as a basis of such a variation. Therefore the process of interpreting the prediction, which occupied such a prominent place in the Caliph's mind, is no different—in the respect that concerns us—from the process of "commonplace" understanding; the only minor exception is that the sphere of meanings from which the Caliph could choose was broader than one that standard dictionaries would ordinarily furnish. Endeavoring to lift the veil of the future, the Caliph was careful not to leave out any conceivable interpretation. In doing so, he could arrive at such meanings of "fire" and "water" as would have hardly occurred to a common individual under normal conditions, which means that the enigmatic object "between" them could be chosen by the Caliph from a broader pool of meanings than that at the disposal of an ordinary person in a standard situation of understanding. It seems, however, to be the only difference between the two situations: it has no influence on the necessity of performing the sense generating procedure of which I speak and which is equally inevitable in either case.

So what was it exactly that the Caliph interpreted? Of course, he was interpreting the words, picking through their possible meanings. However, he was doing it only after he had chosen the procedure of their *logic-and-meaning configuring*. The meanings he arrived at had to belong in that configuration, which

had been defined by the sense generating procedure; moreover, the sense he discovered could only be such as to fit into that configuration. The logic-and-meaning configuring has set the ultimate terms of finding words' interpretations; it has drawn the allowable borders of semantic fields under consideration.

#### 1.1.4. Is an alternative procedure of understanding possible?

The Caliph's exegetic activity proved to be a failure, A. Ignatenko tells us. He never arrived at the true solution of the riddle offered by the astrologer. The answer, as we already know, is "bath." Where did the Caliph's error lie, then?

Attempting to discuss this problem, we come across what is actually an amazing fact right from the start. The correct answer was neither symbolic nor deliberately encoded. Similarly, the words, "between fire and water," had no special, esoteric meaning. The crux of the matter never lay in the intricacies of possible interpretations of the words *as such*; no matter how hard we rack our brains, emulating the hapless Caliph in an attempt to get at the sense of the astrologer's prediction adopting the strategy of understanding suggested by A. Ignatenko ("other similar places"), we will never find the necessary answer. The point is, there was no need for any *interpretational* intricacy whatsoever,<sup>5</sup> and one did not have to be an expert on meanings of the words "fire" and "water" to establish the sought-for position "between" them. The strategy of understanding suggested—or, to be exact, conjectured—by the author and adopted by the Caliph could not lead him to the correct answer *in any case*. That is so because such an answer is impossible if we posit the actual existence<sup>6</sup> of "fire," "water" and the object "between" them as something distinct from them, separating them and confined by them. In other words, the correct answer is impossible on condition that the Caliph employs that sense generating procedure which, according to A. Ignatenko, he does employ.

Before we proceed, let us return once more to Chart 1. We were able to discover the addition, "that-which-is"—a phrase that apprised us of the existence of the sense generating procedure,—being related to the word "between." Having discovered it, we observed that the transition from words to their sense is achieved in two stages rather than in a single one, as traditional semantics and semiotics generally assume. We can now state that the first stage, which we called the stage of logic-and-meaning configuring (or the phase at which the sense generating procedure is performed), affects more than just the word "be-

---

<sup>5</sup> In other words, the text we were dealing with was no riddle—at least, not in the way we first thought it was. The expression, "between fire and water," never implied *that* ambiguity which we discerned in it. I intend to return to this subject below, in Chapter I, § 2.1.4.

<sup>6</sup> It is important to point out once more that, by the "actual existence," I do not mean any material existence as opposed to the ideal one. The crucial point is that the procedure of comprehension implies a real existence of the objects that we call "fire" and "water," no matter what kind of reality it is—material or merely imagined.

tween.” It is quite universal in extending its influence to all the words present in our expression. The configuration that is being achieved at this stage forms a single whole, in the sense that the assertion of a real existence of the object “that-which-is between” is impossible without the assertion of a real existence of the objects to which the words “fire” and “water” refer us. By adding “that-which-is” to “between,” we apply the sense generating procedure to all words of the expression, not just to that single word.

Therefore Chart 1 can be revised as follows:

**Chart 2**

fire	⇒	<i>that which exists as fire</i>	⇒	bonfires
water	⇒	<i>that which exists as water</i>	⇒	river
between	⇒	<i>that which exists between</i>	⇒	bank

Let me emphasize the fact that we were able to detect the procedure reflected in the middle column and affecting the words “fire” and “water” only after we had found said procedure pertaining to the word “between.” If the sense generating procedure indeed exerts its influence over all words, there probably exists a class of words that reveal it or, to be exact, render it more noticeable than other words. It is to this class of words that “between” belongs. Pointing out its special status, we have yet to explain it.

Also noteworthy is the fact that our attention to this special role of the word “between” was attracted by the contrast between the hypothetical course which the Caliph’s exegetical activity has been taking and the direction in which the true answer lay. This contrast compelled us to examine the process of transition from words to their sense more closely—a scrutiny that resulted in the detection of the sense generating procedure. Comparative research in the field of history of philosophy plays, in my opinion, exactly that role: using such cases of contrast, it enables us to see things unnoticeable against the uniform backdrop of sameness.

It is not by accident that semantics and semiotics fail to discern that which comprises the middle column of my Chart 2. The universal nature of the sense generating procedure within the confines of one individual culture implies the possibility of ignoring it: the transition from words to their sense can be described in such terms as to dismiss the procedure as nonexistent. Its action might be compared to that of the universal forces in physics—postulating either the presence or the absence of those forces has no effect on the resultant description of physical reality. Had the sense generating procedure been genuinely universal, it would have had a good chance of remaining undetected just like the universal forces of physics.

Theories propounding in this or that form the universal nature of human mind also presuppose (as an implicit premise) the absolute universality of sense generating procedure, because such theories become impossible once we presume

that the modes of this procedure are somehow delimited. It is this universality that I now bring into question. Is it really an attribute common to the entire human race, or are its limits confined? Moreover: do the limits of what we generally call “local color,” “individual aspect of a culture,” “peculiar traits of a civilization” coincide with the limits within which this or that variant of the sense generating procedure proclaims its universality? No matter how we try to define the notions of “culture” or “civilization” (I by no means intend to become part of the already long tradition of heated debate over these), a definition based on the perception of the specific manner in which any given culture constructs its senses would not eventually prove to be the worst possible one.

So, the sense generating procedure predetermines the sense of the expression which is being interpreted. It does not predetermine its specific form: the right column might display nearly all conceivable senses (to put it differently: a word could be used in both its apparent and concealed meaning). However, all these senses will in any case (regardless of how obscure or, on the contrary, literally plain is the meaning) be configured in a certain manner. It is this fact of configuring that is determined by the sense generating procedure.

This fact could also be expressed as the adoption of certain premises that reflect our notion of the prerequisites of “making sense.” Their very status determines the fact that, under normal conditions, this notion does not pop up at the surface of our consciousness—simply because it in itself constitutes a premise of “making sense.” The term “notion” is therefore quite conventional: we have been merely *attempting* to uncover it, making it a notion in the process. Will the prerequisites of sense generation be revealed before us (to enable us to have a “notion” of them), will they manifest themselves? This depends on the success of the strategy we pursue here to bring them to light—the strategy I call the “contrast apprehension.”

Let us return to the astrologer’s prediction. It is high time to unravel it at last, especially now that we understand that the real solution lay far from where the Caliph had been looking for it, which A. Ignatenko tried to get across to us. At least, it is safe to assume that something *we* took for a riddle lies elsewhere, for we have no proof that the Caliph saw it the same way; in fact, the more we advance in our reasoning the less obvious the assumed similarity becomes.

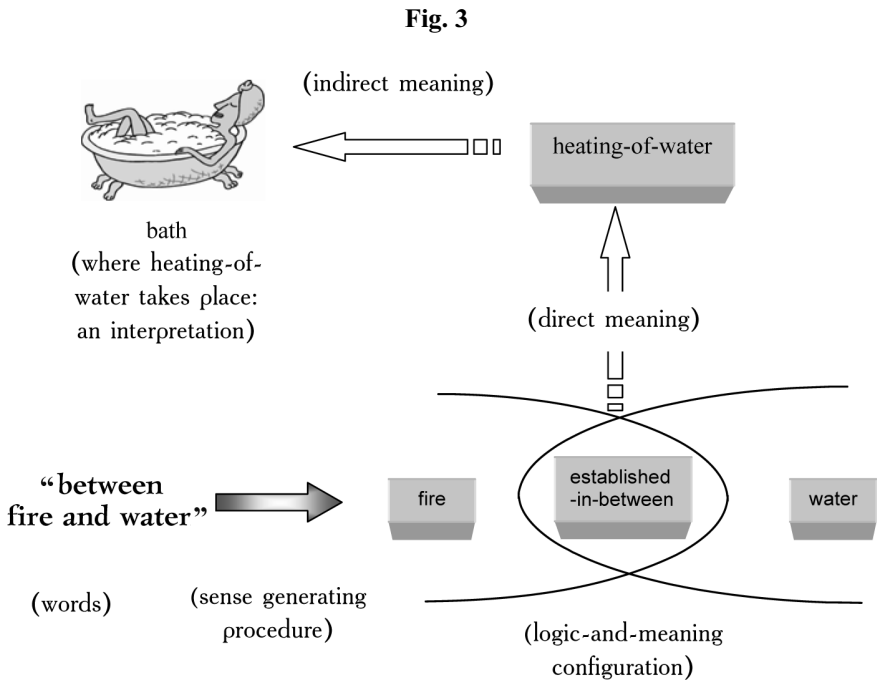
It is now quite clear that interpretational skill is not the key, whereas a correctly applied sense generating procedure is. Its application precedes a figurative (or literal) understanding, and it takes place regardless of the specific manner of interpretation and of the metaphorical senses it leads to. As mentioned above, the previously described sense generating procedure represented on Fig. 2 could not possibly lead to the correct answer. Let us now try to find such one as would yield the desired result. For this, I intend again to use the medium of illustration, as pictures bring out most effectively that which is hidden behind words.

## 1.2. Astrologer's Prediction and Its Interpretation: an Alternative Understanding

### 1.2.1. A description of logic-and-meaning configuration

#### 1.2.1.1. Illustration

The true answer implied by the astrologer's words could be rendered in the following figure:



What has the astrologer really said uttering his words, “between fire and water”? Fig. 3 suggests the following vision of the procedure enabling the transition from his words to their sense. As it turns out, the astrologer said: “That [place] where fire and water merge, but that which is neither fire nor water as such, nor a combination of them as such; something that is, however, impossible without fire and water being merged.”

Let us try to grasp the essence of the logic-and-meaning configuration built up in the process of implementing the sense generating procedure shown on Fig. 3.

To do that, we must pay our attention to the role played by “between” in this procedure. The area posited as “between” is formed by an overlapping of the



areas of “fire” and “water.” The question is, what kind of overlapping it is, and what, strictly speaking, do we mean by overlapping?

The suggested interpretation of that concept is merely a hypothesis at this stage. I am not striving, so far, to *prove* that the overlapping under discussion is exactly such as I picture it. We will be able to approach that task only near the end of the present research. For the time being, suffice it to say that the hypothesis I suggest is good at explaining the facts that require explanation. Somewhat later, I will try to demonstrate that this very hypothesis enables us to develop an integral strategy of understanding the way in which the medieval Arabic culture arranges its universe of senses.

To formulate and expound this hypothesis, I will have to resort to words whose true sense would not immediately reveal itself. I would like to warn my reader about the following: entering the realm of the unusual (and there is nothing more unusual than the unconventional—for our perception—procedures of sense generation, since they are responsible for the forming of sense which is intrinsically something we are not used to), one is bound to encounter unusual words quite unlike the “proper” terms used in science and philosophy. They are not “weighty” as yet, they have not had time to absorb the entire import of theories behind them. They tell the reader nothing yet—or next to nothing.

For all that, we cannot do without this new, unconventional terminology; moreover, we have nothing to use in its stead. The seeming “terminological deficiency” of these words turns out to be their merit in this case: it enables us to get rid of the oppressive domination of customary connotations, which makes it easier to consider—and to accept—the unusual. Together, we will be endowing these words with more and more sense, until they reveal their genuine terminological worth to the full.

They are by no means made up by me, nor are they invented for the occasion—to facilitate the explanation of hypotheses I happen to like; they comprise the treasury of genuine means of expression of theoretical premises typical of Arabic thought, both medieval and modern. Incidentally, the failure of one culture to perceive the terminological status of concepts used in another is an extremely widespread phenomenon, and the study of Arabic thought is no exception. Besides, this phenomenon is always symptomatic, since it is indicative of a possibility of misconception of the kind we are dealing with right now.

### ***1.2.1.2. The first two constituents of logic-and-meaning configuration***

Two concepts are now to be introduced: “the exterior” and “the interior.” The hypothesis explaining the essence of the sense generating procedure shown on Fig. 3 requires that the “overlapping” emerging as a result of the procedure’s implementation should be conceived of as a configuration of two senses, an “exterior” and an “interior” one. The exterior is “in plain sight”; it is, in a manner of

speaking, presented to us—not “as is,” not independently, but as something that implies its own interior aspect which is concealed behind the manifest. Or, in other words: we *disclose* the concealed interior *behind* the manifest exterior and *after* it.

The exterior and the interior “between” which the object they define is posited cannot possess the same ontological status as that which fire and water in our first example possess (Fig. 2). In the above case, fire and water exist on a par, they equally delimit that which is between them. In this case, the very essence of the “exterior–interior” correlation, which is being established, implies that neither relates to reality the way fire and water relate to it in the first example: neither is an independently existent object.

The interior, which lies *behind* the exterior and which we necessarily reveal *after* the exterior (take note of the compulsory nature of this sequence: it cannot be violated), is actualized in the latter. The interior is present in the exterior, albeit not as such, not as *that-which-is*; it cannot be pointed out as an existent object. However, the exterior, having been instrumental in actualizing the interior in itself, has become thereby transformed: it is no longer “that-thing” as such. Inasmuch as the exterior actualizes in itself the interior, it turns out to be the area where they both overlap, without either of them being existent things. This area of their overlapping ends up as a “third party” in relation to them. It is this area that represents what the words, “between fire and water,” point to.

The sense generating procedure taking place in this case and the resultant logic-and-meaning configuration could be rendered schematically as follows:

### Chart 3

fire	⇒	<i>exteriority-of- fire</i>	⇒	
water	⇒	<i>interiority-of-water</i>	⇒	
between	⇒	<i>making fire manifest and water concealed</i>	⇒	heating-of-water → bath

#### ***1.2.1.3. Distinguishing between literal and figurative meanings with regard to the sense generating procedure***

It is now clear that the astrologer’s words never contained that very riddle which we saw in them, or, to be precise, that *kind* of riddle which we thought was present there. Instead of shunning areas “between bonfires and river” and similar localities, the Caliph should have avoided that place where the manifest fire is actualized by the water hidden by it. “Heating-of-water”—*that* was the reference of the words “between fire and water.”

Strictly speaking, the element of interpretation (uncertainty, guesswork) resided only in the “heating-of-water”→“bath” transition: the Caliph had to guess where exactly “heating-of-water” could take place, not to ponder about what lay

between the actually existing objects referred to as “fire” and “water.” It was only this interpretational transition that was purely “astrological” (esoteric, going beyond the limits of ordinary understanding), whereas the indication “between fire and water”  $\Rightarrow$  “heating-of-water” must be regarded as a *normal indication*.

Returning once more to matters discussed above (see the subsection 1.1.3.3), we might say: the problem is not how—literally or as a figure of speech—the Caliph and we, his “imitators,” are expected to interpret the astrologer’s words. As long as we restrict ourselves to guessing whether the prediction is a riddle and what the solution to that riddle might be, without noticing that the very solution to this riddle could be sought in (at least) two markedly divergent directions (that are parallel, i.e., they never intersect, presenting two distinct alternatives), we miss the main thing. Until we fail to notice the possibility of carrying out (at least) *two* variants of the sense generating procedure that offer us two parallel logic-and-meaning configurations which form the only real basis of the riddle’s interpretation (“that-which-is between fire and water [existing separately]”  $\rightarrow$  “the bank” etc. in one case; “heating-of-water”  $\rightarrow$  “bath” etc. in the other), we also fail to notice a very important fact that can be revealed only as a result of contrasting the two variants of the sense generating procedure and the two logic-and-meaning configurations they entail.

This fact is the following: that which functions as a *literal* (or *direct*) meaning of the words, “between fire and water,” when they are understood in accordance with the second variant of the sense generating procedure (i.e., “heating-of-water”), becomes their *indirect* meaning as soon as they are taken in accordance with the first variant of the sense generating procedure. If we ignore the difference between the two variants of sense generating procedure (how *not* to ignore them, if the existent theories fail to register their very existence?), regarding “that-which-is between fire and water” and “heating-of-water” as placed in a single perspective and, consequently, directly comparable meanings of the expression, “between fire and water,” it will turn out that the former is a literal meaning, while the latter is a figurative one.

Such is the conclusion to which the situation’s analysis will inevitably lead us if we perform said analysis using the available apparatus of philosophy and linguistics. But this conclusion is basically distorted, since “heating-of-water” may also function as a *literal* (or *direct*) meaning of the words, “between fire and water.” What matters is that the meanings “that-which-is between fire and water” and “heating-of-water” never stay in the same perspective (in which case one of them would be treated as literal and the other as figurative). They are parallel—either is equally literal (direct), though each is obtained as a result of a different variant of the sense generating procedure applied to interpret the (verbally) same expression, “between fire and water.”

#### 1.2.1.4. *Qualifying the third constituent of logic-and-meaning configuration*

Let us get back to the “heating-of-water.” This phrase reflects the nature of sense generation under discussion. The “heating-of-water” is a *process*, not an existing substance. It is a simple unit emerging as the area where “fire” and “water” overlap (the “between” area). The “heating-of-water” is a *simple* entity that does not presuppose multiplicity *within itself*. Ergo, Fig. 3 shows a *single* object (bath) corresponding to this *simple* entity (“heating-of-water” process) as its interpretation.

The simplicity of this third constituent is determined by the sense generating procedure. It is an indispensable trait of the logic-and-meaning configuration. Let us note that both simplicity of that constituent and its process-related nature are established *before* we start filling this area with any concrete content. Before one can pronounce this phrase, “heating-of-water,” before one can extract this “heating-of-water” from some semantic field, one has to have a “between” area as an area implying just such an amalgamation of the two adjacent areas (the “fire” and “water” areas). The logic-and-meaning configuration dictates that we should look for the concrete content picking out “heating,” “warming,” “boiling,” and the like processes, totally ignoring the “bank” and similar substance-related meanings. As in our first example, the logic-and-meaning configuration created through the sense generating procedure delimits—quite strictly and definitely—the area of admissible contents with which the created sense area might be furnished.

The simplicity of this third constituent (the “between” area in our example) is determined by the logic-and-meaning configuration. Though this unit is simple within itself, it *does* imply a multiplicity. This multiplicity is, however, posited *outside* the unity, not within its bounds. In our example, such a multiplicity is comprised of “fire” and “water”; and it is posited outside the “heating-of-water” simple unity.

The nature of such an *externally posited* multiplicity<sup>7</sup> is directly linked to its relation to existence which is established by the sense generating procedure. The “heating-of-water” to which the expression, “between fire and water,” refers, is not “existent”. I want to say that existence cannot be attributed to it in the same way it is attributed to the substantial object to which the same expression, “be-

---

<sup>7</sup> The nature of unity is also determined by this external postulation of multiplicity. Here this correlation between unity and multiplicity is revealed to us as something resulting from the core of logic-and-meaning configuration. Finding examples of just such an understanding of correlation between unity and multiplicity in classical Arabic philosophy presents no difficulty whatever. These examples demonstrate that the contents of philosophic theories in the most important, logic-and-meaning, respect are determined by factors that lie outside the area of pure content and define the manner in which those contents are arranged.

tween fire and water,” points when comprehended in accordance with the first variant of the sense generating procedure (Fig. 2).

It is so because, unlike the first case, here the referent of our expression is represented by something which is not substance-related and is never referred to as “that-which-is.” Here the logic-and-meaning configuration includes no such indication. The act of pointing to “that-which-is” (the first example, the first variant of sense generating procedure) implies that the object to which the words point is already present as such; the act of pointing is only a reference to that which is “already-there” existing *independently*. We mean exactly this when we speak of the *existence* of the thing to which the pointing refers us; and, conversely, the sense of the word “existence” obviously resides in the possibility of such a reference.

That kind of reference, an ostensive indication, applies only to substances, and not to processes. We cannot point by a finger to the process of, let us say, speaking or writing; rather, we would point to the speaker and to the spoken (provided we could see sound waves), or to the writer and the written. Those two “sides” of the process (speaker and spoken, writer and written) do exist, although not quite like substance-related objects of reference do. They never exist independently of the process of speaking or writing, while the process of speaking or writing is there only if both of its “sides” (speaker and spoken, writer and written) are present and, consequently, linked to each other by that process. We may say, getting back to our topic, that they in a sense “overlap” due to that process, and the process itself is exactly that overlapping.

Let us attempt to grasp the ontological status of the third constituent of logic-and-meaning configuration. It does not *exist* as the substance-related objects do, for we cannot say that it is independent of the flow of time. It is not there *always* and *eternally*, as Platonic idea is, independently of time. On the contrary, the flow of time is embedded in it, for the “heating-of-water” could not be there if the fire (the heater) would not be heating the water (the heated). The heating-of-water is *established* and *fixed* by direct link between the two; in a sense, it is that link.

### ***1.2.1.5. Describing a logic-and-meaning configuration in terms of Arabic thought***

We have introduced three concepts: “exterior” (the manifest), “interior” (the concealed), and “fixedness”. These concepts, as I have noted, were not invented here *ad hoc*; rather, they belong in the stock of fundamental categories indispensable to the tradition of Arabic thought. They are (respectively): ظاهر *zāhir*, باطن *bāṭin*, إثبات *ithbāt*. Let us restrict ourselves to just mentioning them, without delving deeply into how they are used together with their numerous derivatives such as: ظهور *zuhūr* ‘manifestation’; ظاهرية *zāhiriyya* ‘the state of being mani-

fested'; بطون *buṭūn* 'concealment'; ثبات *ṭhabāt* and ثبوت *ṭhubūt* 'the condition or fact of being fixed (established),' etc.

Somewhat later, we are going to have a serious discussion about how the sense generating procedure in question operated in the Arabic intellectual tradition. If I am right, and the discovered variant of sense generation procedure is indeed determined by that logic of sense which medieval Arabic culture followed, we will find that the above-mentioned concepts function as the fundamental procedural concepts; I call them "procedural" because they reflect the mode of sense generating procedure actualized by that culture.

As to the degree to which that reflection was accurate (in other words, how distinctly Arabic culture itself perceived this procedure and how clearly and graphically it formulated it), this is another matter, which I intend to investigate. In any case, the reflection did occur, in one form or another; it would be hard to imagine that the fundamental aspects of sense generating procedure had no impact whatsoever on the shaping of terminology and none of them ever materialized in it. On the contrary, in the course of our research, we are bound to find that these very concepts form the framework of terminology by means of which this culture construes fundamental structural aspects of its own sense arrangement.

Naturally, the concepts in question are not the only ones of this kind, and other terms exist side by side with them. However, they are the innermost *native* and *proper* concepts of Arabic culture forming the basis for creating further notions that are employed in the description of diverse operations through which sense deduction and sense construction are accomplished.

### **1.2.2. Is the *zāhir-bāṭin* "exterior-interior" opposition peculiar to Arabic thought and irreducible to similar oppositions in other traditions?**

It would come as no surprise that terminology marked off as fundamental and procedural is *unconventional*. In a manner of speaking, it falls short of this fundamental status; it appears too shallow, it is seemingly devoid of any really profound content. In other words, it yields nothing of particular interest; it does not appear to have the ability to engender really productive ideas. This terminology, it seems, does not have what it takes to stand out among the mass of other similar terms.

To make matters worse, it does not even appear to be *specific* to Arabic intellectual tradition. And indeed, is the contrast between "being manifest" and "being concealed," between "the outward" and "the inward," wholly absent from Western thought? Moreover, is this contrast anything but a badly formulated contraposition of the phenomenon to the essence, of the material to the ideal, of the physical to the metaphysical, etc., etc.? Furthermore, why restrict ourselves to Western tradition alone? Are similar terms totally unknown to the so-called

non-Western traditions? Does not, for instance, Indian thought depict the material world as a mere game, as the “maya”—an illusion *manifested* to us and *concealing* behind it the singleness of the Brahman?

Anyone who has taken the trouble to thoughtfully read the above, must surely have asked him/herself such, or similar, questions. These questions are fully justified: had they never arisen, understanding an unfamiliar tradition of thought would have been simple and unimpeded.

Indeed, if we are to consider the categories of “phenomenon” and “essence” as perceived by Western tradition, comparing them to the *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” pair as it functioned in Arabic tradition, we can easily find that they have a lot in common, — provided we consider them content-wise only, ignoring what was described above as the sense generating procedure and ignoring the fact that the content of these concepts is defined *mostly* by said procedure.

Disregarding the logic-and-meaning aspects of these concepts, we will have no difficulty whatsoever in proceeding from observing “coincidences” and “concurrences” to affirming that either terminological pair expresses the same “common” intention of understanding, though each in a slightly different manner. By doing so, we will extend the “phenomenon—essence” pattern to the analysis of the concepts themselves: it will turn out that thus was discovered the *essence* of philosophic approach and philosophic cognition that manifests itself in various *phenomena*.

In that case, the *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” pair of categories will appear essentially the same as “phenomenon—essence” opposition of the Western philosophy, though differing in appearance; however, the *zāhir-bāṭin* and “phenomenon—essence” oppositions from that point of view are only the phenomena disguising a general and essentially the same strategy of cognition and sense generation. The fact that some of these phenomena eventually prove more apt to uncover the essence (in other words, some terminological systems turn out to be more developed and more suitable for applying this general approach to philosophic cognition) than others is only a natural consequence of such seemingly discovered “general” understanding. So it would not be hard to guess that Western philosophic tradition is bound to prove more “essence-wise” than other ones. Examples of such interpretation of other traditions of thought and of such understanding of the methodology used in comparative historical-philosophic studies abound; there is no need to quote them, since many a work on this subject may serve as an illustration of this approach.

Such a reduction to the general, which we observe as a basic interpretation strategy in fact anywhere, even in postmodern studies, is only possible if one disregards those differences in contents between the terms being compared (while comparing, e.g., the “phenomenon—essence” pair to the *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” pair) which are defined by the discrepancies in varying modes of the sense generating procedure embedded in such terms. And indeed, how do we

distinguish “the essential” from “the nonessential” comparing the contents of the two concepts? What do we regard as a decisive difference, and what as a mere variant to be neglected? Lacking the criterion of which I speak, one might easily come to disregard the very differences that become *decisive* when we start viewing them from the standpoint of said criterion.

Moreover, they will be all the more readily neglected, since these essential differences sound strange to those whose perception is shaped by Western tradition; they seem to disagree entirely with what the terms in question *are supposed to* contain (take our *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” pair, for example). If so, then these differences may be easily dismissed as exemplifications of the “peculiarity of Oriental thought,” which peculiarity becomes in this case “justifiably” sacrificed for the sake of the general and the essential.

We must observe that the certainty of our hypothetical researcher (the one who examines an unfamiliar tradition of thought) that he knows for sure what exactly *ought to be* (*mutatis mutandis*) conceived in such concepts is an integral part of his entire reasoning, since without that certainty the end result of his reasoning would have been unattainable. Should someone object that the thinker I conjured up is but a crude caricature of a real philosopher, I would hardly agree with such an objection: below, I adduce some vivid and representative examples that demonstrate all traits of just this approach.

### *1.2.2.1. The zāhir-bāṭin “exterior—interior” pair in relation to the truth*

After the above introduction, it is time to get down to business and to announce, finally, what are the key features of the *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” pair—the features that are defined by the sense generating procedure depicted on Fig. 3.

They can be expressed as follows. In “exterior-interior” pair, neither of the members enjoys the status of greater authenticity (greater trueness) than the other. They are *equal* in their relation to truth.

This means that the transition from exterior to interior is by no means a transition from something less authentic (or non-authentic at all) to something more authentic (or really authentic and expressing the truth).<sup>8</sup> This also works vice versa: the transition from interior to exterior does not diminish the degree of truth and authenticity and does not function as a qualitative threshold between the truth and the non-truth. Therefore the *zāhir* “exterior” of Arabic thought cannot be equated with the Western “phenomenon,” nor the *bāṭin* “interior” with “essence.”

---

<sup>8</sup> However, the transition from either of them to *thābit* “fixed,” “established” is a transition to authenticity and truth. The fixedness (*thubūt*) treated as authenticity, in its turn, implies the presence of the *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” pair, which displays exactly this sequence of its constituents presupposing a possibility of their mutual transition. Hence the intuition of authenticity and truth as a state of being established (*thābit*) so typical of Arabic thought.



The equivalence of *zāhir* “exterior” and *bāṭin* “interior” as regards their relation to truth will be demonstrated below, for which I intend to use numerous examples from the history of Arabic medieval thought. For now, let us start with the already familiar example to illustrate this equivalence.

In attempting to describe the “heating-of-water,” we cannot say that water (the interior), rather than fire (the exterior), conveys the true nature of the whole, or that the transition from fire to water means a transition from the phenomenon of the heating-of-water to its essence. This is hardly the case; we could rather say that it is only through the transition from fire to water and back that the heating-of-water becomes truly *established*. The very *possibility* of such transition between fire and water means the establishment of a third sense, viz. the heating-of-water. And only when speaking about the heating-of-water, we can say that the transition from fire to water is possible *not* as a transition from the phenomenon to the essence but as a transition from the *zāhir* “exterior” to the *bāṭin* “interior”. For the heating-of-water, which is established through a possibility of such transition, fire and water are equally necessary; neither can be viewed as “non-authentic” or “less authentic,” neither can therefore be “overcome” or “discarded” as a step in the ascent to the authentic truth. Rather, the process of heating-of-water is an interplay of fire-and-water as the heating-and-heated, both being equally necessary and indispensable.

Discussing the possibility of a “fire  $\Leftrightarrow$  water” transition, we seem to have stumbled on an expression that defines the understanding of truth under the analyzed mode of the logic-and-meaning configuration. The “fire  $\Leftrightarrow$  water” transition (or, speaking more generally, the *zāhir*  $\Leftrightarrow$  *bāṭin* “exterior  $\Leftrightarrow$  interior” transition) is not a transition from the untrue (non-authentic) to the true (authentic). However, it *is* a transition through which truth and authenticity is *attained*. The very possibility of a “fire  $\Leftrightarrow$  water” transition establishes a third sense, namely the “heating-of-water.” Truth, as a state of “being established” (*ṭhubū*) achieved due to the possibility of a *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” transition,—that is what Fig. 3 implies.

### ***1.2.2.2. “Exterior—interior” and “phenomenon—essence”: a putative analogy***

In the *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” correlation neither of the terms involved expresses greater authenticity than the other one: only together, and as a result of their mutual transition (*zāhir*/the exterior  $\Leftrightarrow$  *bāṭin*/the interior), can they create the authenticity of the third sense established as that mutual transition. Such understanding covers more than just the terms in question—it extends to any pair that may be described as bound by *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” relation. Vice versa, if we say that two concepts are bound by *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” relation, we thereby imply that neither of them claims to hold the status of great-

er authenticity as compared to the other, but a mutual transition between them is necessarily possible, which possibility establishes a certain third sense, being—in its turn—itsself established by this third sense. Our observation therefore applies not only to the discussed *zāhir-bāṭin* pair itself but also to any pair of terms described as bound by *zāhir-bāṭin* “exterior-interior” relation.

Let us take a look at some examples of the “phenomenon—essence” correlation, such as: the corporeal—the spiritual, the material—the ideal, the physical—the metaphysical, the mundane—the heavenly. Similar examples of this cognitive pattern are countless, and they go far beyond the realm of philosophy. All of them exhibit the opposite: a transition from the former to the latter is always a *deepening* of our knowledge, an *ascent* from the transitory to the permanent, from the false to the true, from the determined to the determinant, from something negligible to something genuine and treasured. Being accomplished, such a transition spares us the necessity of using the step from which we began our ascent to the true and the authentic: after we have grasped the essential and authentic, we can neglect the outward and deceptive.

There is no denying the fact that the above expresses the gist of understanding the “phenomenon—essence” correlation in Western thought; of course, this description might be expanded or modified but, fundamentally, it will remain the same. This vision hardly needs any special proof, for such proof is produced by the entire Western tradition.

### 1.2.3. “The established” (*thābit*) as a mutual transfer of *zāhir* “exterior” and *bāṭin* “interior”

Earlier, we discussed the “fire  $\leftrightarrow$  water” transition as an instance of “*zāhir*/exterior  $\leftrightarrow$  *bāṭin*/interior” transition and those of its traits that are defined by the analyzed variant of logic-and-meaning configuration (Fig. 3) in comparison with the relation described by the phenomenon—essence pair. We may now advance a little further and put forward the question of transfer instead of the question of transition. What do we need to transform a *transition* from one to another into a *transfer* of one into another?

It is obvious that, to achieve this, we’ll need “one” to be one with “another.” Consequently, we might rephrase our question as follows: are “fire” and “water” one in this or that respect?

Yes, they are one in respect of the sense they “establish” (fix, assert): with respect to the “heating-of-water.” To be more specific, fire—regarded as the “heating-of-water”—is the same as water, albeit differently. It means that, in addition to transition from “fire” to “water,” *transfer* of “fire” into “water” is possible as well. By using the word “transfer,” I imply that the transition from one sense (e.g., “fire”) to another (“water”) is a transition of equivalence. “Fire” in some respect *equals* “water”—inasmuch as, in the “heating-of-water,” fire and water are indistinguishable.

The conclusion at which we arrived is quite natural. Indeed, the equivalence of “fire  $\Leftrightarrow$  water” transfer is based on the *unity* of the “heating-of-water” established (fixed, asserted) through the appropriate variant of logic-and-meaning configuration (Fig. 3). This unity does not comprise its own multiplicity, does not contain it ‘inside’ itself. The constituents of this multiplicity (“fire” and “water” in our example) possess nothing common to share. They have to transfer into one another to become one, there is no other way for them to achieve unity. The “heating-of-water” is exactly *their* unity and is accomplished by virtue of their mutual transfer.

Strictly speaking, unity is possible only because the elements of multiplicity are in some way equal to one another. This holds for any unity regardless of how and on what logic-and-meaning basis it is achieved. However, the point is that such bases, being determined by different modes of sense generating procedure, may vary.

Depending on the way in which the elements of multiplicity are equal to one another, unity is achieved on this or that basis; ergo, the relationship between unity and multiplicity will in each case be different. What transfers into unity in one case would not transfer in another, depending on sense generating procedure which determines *how* this transfer is accomplished. “Fire” and “water” are nominally the same for both variants of the sense generating procedure (Fig. 2 and 3), but they merge to transfer into unity in the second case, and not in the first.

Or again, the very content of the concept “unity” would in one case widely differ from its content in another case (the same is true regarding the concept “multiplicity”). The correlation between unity and multiplicity will also vary from case to case, depending on variant of sense generating procedure that runs in our consciousness.

#### **1.2.4. How content is determined by procedure**

Analyzing the sense generating procedure shown on Fig. 3, we arrived at the following results. It turned out that a number of categories and issues raised through them could be understood as descriptions of logic-and-meaning configurations created in the course of applying different variants of the sense generating procedure; further, they could be viewed as deliberations concerning transformations occurring within those logic-and-meaning configurations (transition from one constituent to another, establishment of their unity, etc.). This means that there is at least a number of issues (e.g., the unity—multiplicity problem) the very formulation and solution of which are determined by logic-and-meaning factors.

The fact that sense is determined by the sense generating procedure or, in other words, its *inner* logical determination, discovered in the course of our reasoning, demands fixing a number of points and posing a number of questions.

The sphere of objective logical laws was always conceived as made up of relations *between* meanings—relations existing independently of the content and, for this very reason, readily detachable from any concrete situation and composing their own sphere of universal regular formal patterns. We have discovered that the inner structure of sense, or *what exactly* this or that sense turns out to be (to use our example: what exactly “between fire and water” is, and what other senses is it connected with—meaning *content-related* and not formal connection; and also, what other senses do these ones entail, content-wise) is also determined—partly, at least—by sense generating procedure. This is what enabled us to introduce the notion of “the logic of sense.”

### 1.2.5. The first definition of the concept “sense”

The above allows us to suggest such a definition of the concept “sense” as would comply with the spirit of this work. I suggest applying the term “sense” to that which can refer us to the sense generating procedure that provides a basis for it. For any sense we can always demonstrate the logic-and-meaning configuration defining its logical (objective and independent of concrete content) relation to other constituents of this configuration.

This definition of sense points at the main thing we are discussing here: we are not free in our handling of senses until we comprehend their vital logical dependence on sense generating procedure. Modes of this procedure may vary; the example we analyzed demonstrated that at least two are possible.

### 1.2.6. The dependence of sense on sense generating procedure: some theoretical points

That sense is determined by its sense generating procedure has at least two consequences affecting any random sense  $S$ .

1. We are not at liberty to fill  $S$  with just “any content.” This  $S$  (what exactly it *is*) will be determined not only by the manner in which we endow it with a certain sense-related value (its “nominal content”) but also by the mode of the sense generating procedure in which  $S$  is conceived and understood, and in which it functions. For  $S$ ’s relation to other senses is determined not only by that sense-related value (“nominal content”) with which we are entitled (as it is normally assumed) to endow  $S_1, S_2, S_3$ , or any  $S_j$  at all, but also by the mode of sense generating procedure which configures and correlates  $S$  with  $S_1, S_2, S_3, \dots S_j$ . In other words, the way  $S$  “behaves” is defined by the logic of sense no less (if not more) than by the sense-related value (“nominal content”) assigned to it.

2. The question of whether a certain sense  $S$  is “the same” in two situations may be posed and answered only when we take into account the relevant mode of sense generating procedure. This could be expressed as follows: “the same” can really be “the same” only on condition that it is understood in accordance

with the same sense generating procedure mode and, consequently, is incorporated into the same logic-and-meaning configuration. To be “the same” means more than just being “nominally equal”; for the nominal oneness to be accompanied with the sameness of content, it is necessary to retain the sense generating procedure mode that defines that content. The “fire” of Fig. 2 and the “fire” of Fig. 3, being nominally equal, are *not* “the same fire,” and this also applies to any other senses represented on these figures.

Proceeding further, we may formulate two points bearing on the universality and translatability of sense generating procedure modes:

3. Different variants of sense generating procedure normally cannot be “mixed.” If, to interpret a certain word, a certain sense generating procedure mode has to be applied, then, to interpret a sentence, a text or any other sense-containing fragment, the same sense generating procedure mode is operative. This implies that a certain tradition of thought is homogeneous, at least largely, in regard to the logic-and-meaning configuring procedure mode “responsible” for sense generation in that tradition.

4. The statement that we deal with “one and the same sense” can be construed in two different ways: in its nominal aspect and in an aspect determined by a sense generating procedure (see point 2 above). The very possibility of a nominal coincidence of what is determined by different modes of sense generating procedure and therefore *cannot* coincide as regards the logic-and-meaning content means that we face a certain question.

Our expression, “between fire and water,” without changing formally (i.e., remaining the same phrase of the Russian language), can nonetheless be filled with different content based on different (two, at least) sense generation logics. On the one hand, this demonstrates that the problem of understanding is not a problem of merely recognizing the content but, to a larger extent, a problem of understanding the logic-and-meaning procedure that generates that content.

And, lastly, the question of correlation between word and sense:

5. If sense is defined by a sense generating procedure, are we expected to find a special way of pointing out that dependence? The problem is that such state of being defined is by no means detectable in a word (or words) *per se*, taken nominally; it is no accident that we had to resort to pictorial representations to reflect the fact of sense being determined by a sense generating procedure and by the logic-and-meaning configuration created in the process of its implementation.

## 2. Some implications of the logic-and-meaning theory

Let us to examine two more issues from the standpoint we secured. These are the problem of translation (and, in this connection, of concepts “word,” “sense,” “meaning”) and the problem of comprehending unfamiliar philosophic traditions.

Although seemingly unrelated, these issues have much in common, since they both deal with the strategy of penetrating *beyond words*. How can we learn what lies there, *beyond* that verbal cover with which we deal in our speech or writing? As we have observed, the passage to this “*Trans-Wordia*” is an orderly process divisible into distinct parts. Do theories that interpret the process of understanding and translation also depict it this way?

## 2.1. Sense and semantic theories

### 2.1.1. The signifier, the signified, and the sense

In a recently published book by J. Fodor and E. Lepore, the current situation in the sphere of semantics and the prospects of its development are characterized as follows:

Contrary to widely received philosophical opinion, there are, as far as we can tell, practically *no* closed options in semantics; the arguments that were reputed to close them are, in our view, comprehensively flawed. ...If semantic properties are typically anatomic and there is no a/s distinction, then meaning holism is true. On the other hand, if the arguments in this book are right, then there is no very pressing reason to suppose that semantic properties are typically anatomic. But, on the third hand, if the reason why there are no pressing reasons to suppose that semantic properties are typically anatomic is that, as a matter of fact, semantic properties are typically punctate, then... we desperately need an atomistic theory of meaning... Whichever point of view you take, the present position in meaning theory would seem to be quite unstable [Fodor–Lepore 1992: pp. 207, 206].

Let us accept the authors’ conclusion inasmuch as it reflects, in a most generalized form, existence of two major trends in semantics. The first is based on the belief that the significance of a linguistic symbol is formed by its relation to extralinguistic objects. The proponents of this “atomistic” tradition of semantic research are represented, according to our authors, by empiricists and pragmatists like Ch. Pierce and W. James, the Vienna Circle, B. Russell, behaviorists, and scholars advancing models of semantic representation of information. The other trend—which asserts that the significance of a symbol (the “semantic properties” of a linguistic sign) is determined, partly at least, by its role in language—adheres to holistic theories of meaning. This latter bases on the works of the followers of G. Frege, L. Wittgenstein, and linguists-structuralists. It is represented by such names as D. Davidson, W. Quine, D. Dennett, H. Putnam, R. Rorty, by AI experts, etc. This school adheres to the holistic outlook according to which, to determine the significance of one symbol, we first have to determine the role of this symbol in all conceivable situations, defining thereby the entire language [Fodor Lepor 1992: p. 7].

Let me repeat: the discussed quotation from the book by J. Fodor and E. Lepore is of some interest to us here only because it gives a good idea of the two major trends in semantic research. What matters to me the most is to draw the reader's attention to the *foundation* on which semantic theories rest, not to their contents. This common basis is seemingly overlooked by our authors, who discuss the two alternative principles of semantics, most probably because they do not find it necessary to mention this *obvious* unity. To us, however, it would be interesting to expose it to the light.

The crux of the matter is that both the above-mentioned classification and the linguistic, semantic and philosophic tradition being classified, regardless of the differences between its schools, is based on the firm belief that it is unquestionably possible to construct a semantic theory as a discussion of meaning. The latter is viewed as a certain ready-made entity that has no longer to be substantiated, since it implies no analytical levels deeper than itself. The signified features in these theories as already-present to discover, as something ready-made for this function of its own. These theories differ in how they solve the question of the location of the signified and, consequently, they differ in their vision of the way paved from the signifier to the signified of their choice: this way could be straight and immediate or tortuous and indirect. Consequently, the signification arrow connecting the signifier with the signified could either run straight from the language sign to the object (or to the mental image corresponding to it) or lead us from the sign to other signs of language (to all or most of them) and only then, to the object(s). However, one way or another, the problem of the *inner complexity* of this signification arrow at its every joint is not posed inasmuch as there is no idea of how to calculate it on the basis of studying deeper levels than ones dealing with the relation between the signifier and the signified.

I propose a fundamentally different understanding of sense. It is *between* the language sign and its meaning, between signifier and signified, that the sphere of sense generation is located. Here sense generating procedure takes place to determine the direction in which the symbolic arrow from the language sign will point. Depending on the mode of sense generating procedure being executed, this arrow proceeding from the language sign moves in this or that direction. Therefore the meaning of a language sign is determined by something more than just the manner in which it is "assigned" to this sign (if we are to stick to the atomistic theory), by something more than just the way in which it is "smelted" from the variety of connotations emerging in the functioning of language (if we favor the holistic theories of meaning), but also—and this is perhaps the most important factor—by the way in which it is built up in the logic-and-meaning configuration.

This sense-constructing procedure evades the authors of both atomistic and holistic theories of meaning. This fact is easily noticeable if we compare the reasoning I have put forward above with the manner in which representational theo-

ries would have tackled the problem of two totally different meanings of nominally the same phrase we have raised. Let me take a certain generalized image of such theories, ignoring the differences between them and focusing only on the principles of their typical approach to analysis of the correlation between the language sign and its meaning.

## 2.1.2. Representational theory and the logic of sense

### 2.1.2.1. *How are the deep and the surface language structures connected, or is representational theory capable of explaining the two different visions of the astrologer's prediction?*

In those theories, the straightness and simplicity (i.e., the absence of any inner structure: the arrow links two points—the signifier and the signified—*between* which nothing occurs) of the arrow that connects the language sign to its meaning reflects the fact that the same starting conditions result in the same consequences: the same “surface” (directly manifested) language structures lead us to the same “deep” (sense-generating) structures. The question is how to determine the “sameness” of surface structures. Will the language structures, which we analyzed on Fig. 2 and Fig. 3, be recognized as the same by the theories in question? Do these two structures contain anything pointing to such a difference as would justify differences in the results (in the implied sense)? Can one explain why, having departed from seemingly identical surface structures, we arrive at different deep structures?

It seems that answering this question in the affirmative is difficult. The answer is all the more difficult, since the two figures depict *the same* situation, not two different ones. Properly speaking, we distinguish the situation on Fig. 2 from that on Fig. 3 solely by using the concept of a sense generating procedure; whether representational theory would be able to tell one from the other, remains a question.

We discuss here the same text, literally—as though the Caliph and his prophesying astrologer spoke Russian, or as though the Arabic text that had actually been the object of their attention were presented to us in a perfectly accurate Russian translation. Of course, in this particular case, such assumptions can be easily called into question: neither the astrologer nor the Caliph could have possibly known Russian (the language that had not yet formed in its present shape by their lifetime, to boot), much less have spoken it; as for the accuracy of translation, it is unlikely that anyone would defend it quoting any given text as an example, leaving aside the dubious clarity of the notion itself.

However, the fact that our reasoning never became any faultier for our initial ignoring the falsity of the above assumptions is beyond any doubt. The thing is that the situation is expressly an “as though” situation, so their falsity may be disregarded. We were able to create *two* sense-interpreting strategies for *one and*



*the same* language structure. They both turned out to be correct, if we assume that “correctness” implies reflecting the real—moreover, regularly stable—process of words interpretation: the former corresponds to the understanding suggested by A. Ignatenko (which we initially agreed with), the latter corresponds to the vision that the astrologer himself had in mind and whose plausibility and correctness became obvious to us on careful deliberation.

The fact that the Caliph and the astrologer understood the words “in Arabic,” whereas A. Ignatenko perceived them “in Russian,” is immaterial to us for the time being, as long as we were able to reproduce the astrologer’s understanding without resorting to the specific apparatus of the Arabic language, remaining entirely in the milieu of Russian. What really matters to us, is that it is *in principle* possible to apply two different modes of sense generating procedure to the same linguistic symbol, obtaining essentially different meanings for it. Theoretically, we could have been totally ignorant about the time and place in which the story in question came to pass, about its main characters and, consequently, could have perceived it as though it were originally created in the form it took in our reproduction, as though it were the only form it ever existed in.

As we have seen, it turned out that, in principle, at least two different variants of a sense generating procedure could be applied to the same language structure. The resultant two logic-and-meaning configurations predetermine differences in meanings that the same phrase is bound to have in the two cases under discussion. These differences are determined solely by the dissimilarity between the variants of the sense generating procedure, and by nothing else. Representational theory possesses no means of reflecting this difference (in this respect, it is no different than other semantic theories) and, because of this alone, cannot explain it.

The above might be rephrased as follows. For representational theory, the nominal sameness of two surface structures equals their sameness on the level of content. This theory cannot distinguish between one and the other: if we deal with the extreme case of sameness (one-and-the-same surface structure, as in our example), we cannot refer to possible fluctuations of meaning caused by the difference between pragmatic contexts and the like, which otherwise would have explained the difference in the contents of technically identical units of speech. Unlike representational theory, the logic of sense enables us to see why, in the same situation and other things being equal, the same speech unit can *objectively*, irrespective of our desire and any other varying subjective circumstances, be filled with different content; further, this logic equips us with means of calculating these different contents.

Let us look at it this way too. If the conditions at the starting point are equal, representational theory will be able to suggest only an *ad hoc* hypothesis to explain the difference between the results on Fig. 2 and Fig. 3. To do so, it will resort to the concept of language synonyms. If “between fire and water” equals in one case “a strip of land between bonfires and the river” and in the other case

“the bath,” then the three expressions are but semantic—or conceptual—synonyms. Do we really have to discuss the efficiency of such explanations?

***2.1.2.2. Deep structures and sense, or how the language ability may be conceived***

The concepts “deep structures” and “surface structures,” as well as the thesis that the latter are actual pieces of speech, while the former are represented by rules common to all speakers of a given language, are vital to N. Chomsky’s theory of language at an early stage of its development. They form the basis of the generative grammar. Incidentally, basically the same approach is typical of one of the authors who expressed an opinion about the current prospects of semantics that I discussed above. J. Fodor styles himself a “psycholinguist,” distancing himself from philosophic approaches, since their grasp of psychological reality is not good enough, as he maintains. He sees the process of thinking as a computational process, in which transition from deep structures to surface structures takes place. The generative semantics describes the transition from the former to the latter (cf., for example, [Fodor]). There was time when linguists, inspired by such ideas, sought a “minimum grammar” of human languages—a set of grammatical rules that are inevitably present in *any* language<sup>9</sup> and that are supposed to correspond in some way to the “basic rules” of Chomsky’s theory. It is interesting that the failure of this program never discouraged the still numerous adherents of Chomsky’s perception of language. However, the point is not that it is difficult to find empirical proof of the existence of some universal common rules for all languages that would embody the core of common human rules of thought. The point is also that the thesis in question is not readily provable theoretically.

We have seen that the same surface structure could result out of very different deep structures and that, as a consequence, it is impossible to establish a mutually unequivocal correspondence between words and their sense, since the establishment of such a correspondence depends on the logic-and-meaning configuration in the course of which the sense of a phrase is formed. The most appropriate question to pose at this point is that concerning the thesis about the “sameness” of deep structures. Is the assumption that the basic structures of all languages have a common nature grounded? The postulate about the modes of sense generating procedure whose implementation triggers the formation of logic-and-

---

<sup>9</sup> As M. Merleau-Ponty pointed out, the concept of universal grammar was put forward by E. Husserl in section 4 of his *Logische Untersuchungen (Logical Investigations)*; subsequently the standpoint of the father of phenomenology underwent substantial changes—he no longer viewed language as an object presented to our comprehension and investigation with an eidetic system of its own, but started to regard it as the domain of thought and as the origin of intersubjectivity and ideality of thinking. Linguistics underwent a similar evolution of ideas too.

meaning configurations calls the above thesis into question. If different languages embody different variants of sense generating procedure, then no unity of the basic structures is possible in principle, since in different languages different variants of the sense generating procedure function as the base of expressing sense.

The thesis about the unity of the basic sense expressing “instruments” was put forward in the context of discussion of the actually striking phenomenon—the uniform human faculty for mastering language. It seems that all children are capable of mastering any language as their mother tongue, and all human adults are able to learn any second language. Furthermore, humans are able to grasp any (including previously unfamiliar ones) constructions of a language known to them, *provided those have a sense*. Taken jointly, these premises lead us to the idea that the language ability is inborn and common to all humans, and that it finds its expression in the uniform human notion of what is meaningful and what is senseless. According to Chomsky-inspired thinkers, this universal and common notion may be expressed via a set of rules that is *common* to all languages, while the rules of transformation of this common “core” into various linguistic structures yield a variety of means of expression within a specific language as well as a variety of different languages. We might add that the amazing phenomenon of the possibility of translation from one language into another substantiates the thesis that the way of expressing sense, which unites all humans and all languages, has a certain deep-level unity: without such a unity translation would be impossible.

Consequently, the ability to master any language, to understand any phrase of a familiar language (provided it makes sense) and to translate from any language into any other language cannot fail to be recognized as proof that there is one common way of sense formation and sense expression. Representational theories maintain that this common way of sense formation may be formalized in patently expressed, concrete and *content-furnished* theses. I mean that these theses have perfectly definite content, and this content, as expected, is expressed clearly, fully and unambiguously.

Therefore the formulation of the basic rules defining the deep structures of language is possible. And for the same reason the assumption that the sense of a sentence of the language  $L_1$  can be first patently formulated in a certain metalanguage  $M$ , which is common to all languages, and then translated into a corresponding phrase of the language  $L_2$  is axiomatic to the authors of theory of machine translation. I refrain now from discussing what could be lost in translation on the steps  $L_1 \Rightarrow M$  or  $M \Rightarrow L_2$ , or the issues associated with the construction of metalanguages; I am solely interested in the conviction that the sense of any piece of speech could be reflected in precisely formulated theses conveying concrete content, which is a conviction common to all theories under discussion.

The obstinacy with which authors accepting this assumption refuse to notice a plainly obvious thing is truly amazing. They admit *de facto* the regression into

infinity. If the sense of an  $L_1$ -phrase is expressed as an  $M$ -phrase having concrete content, also of a linguistic nature, then this  $M$ -phrase, to be understood, has to have a sense of its own. This means, however, that the reference to such an expression of the sense of an  $L_1$ -phrase on no account transfers us to a level higher (or, if it makes anyone happier, deeper) than the one we are analyzing; it merely presents a reformulation of one structure into another, but does not provide us with the basis for such reformulation. To put it differently, there is no real difference between  $L_1 \Rightarrow L_2$  translation and  $L_1 \Rightarrow M$  translation: to formulate the meaning of  $L_1$  sentence in metalanguage  $M$ , we already need the translation rules. This leaves us on the same plane of un-achieved sense. Such reformulations never allow us to get down to the sense, time after time they leave us at a point where sense is indicated but by no means attained.

That is why, while agreeing that the above-described phenomena doubtless point to a universal unity of the way of sense formation, I absolutely refuse to share the conviction that this common way could be expressed in finished, precisely formulated theses. By the way, this conviction is very similar to the age-old philosophic belief in the unity of human reason reflected in *finished* and universally accepted tenets of logic.

Sense could be *intimated* to us as a state of being built-up, or rather as a possibility of being built-up. The process-related nature of sense is implied by the very concept of sense generating procedure. A “finalized” sense ceases to be, properly speaking, a sense—it becomes something else, something for which a procedure of transition to its own sense has to be specified. Sense is the ability to line up its own orderly cohesion. The sense generating procedure is exactly that which detects this ability. It is only by passing from a finalized, fixed meaning of a word or a phrase to its ability to actualize itself as a sense generating process that we can really proceed to another level and descend from the surface of language to the sense generation process that underlies it.

Describing sense as an ability to display its cohesion and re-build itself in relation with other senses, I do not reproduce the thesis typical of holistic theories of meaning. The point is that I strive to grasp merely the *ability* to build up sense, not the *content* of sense. I also affirm that this ability may be expressed logically. The question of correlation between the way of expressing this ability and the expression of finalized meanings will be of interest to us in the future.

I also must observe that, by rejecting the thesis about the possibility of finalizing the unity of the universal human method of sense expression in finished texts of concrete content (no matter how these texts are represented: as sets of rules, as lists of basic meanings, as concrete “sense representations” of certain language structures or in some other manner) in favor of notions of the logic of sense, we by no means deprive ourselves of the possibility to provide an explanation for the above-mentioned phenomena of language mastering, understanding and translation. Quite the reverse, such an explanation becomes all the more

satisfactory. If we admit that these phenomena can be explained through the universal human language ability, then, to harmonize this postulate with the obvious variety of languages, we'll have to admit that this ability depends on no specific language, and ergo is the ability of mastering *language in general*. The difficulty of formulating the concept of "language in general" (including this task as applied to the mentioned linguistic theories) is quite obvious. But the point is that there is no need to explain said phenomena via the concept of *language* ability.

Instead of this, I suggest the following. Would not it be more proper to say, "Human beings have an inborn faculty of *X*, which is actualized, among other things, as their mastery of a specific language (Russian, English, Arabic, etc.)," instead of, "Human beings have an inborn language ability, which is actualized only as their mastery of a specific language (Russian, English, Arabic, etc.)"? By *X*, I mean the "sense generation ability," which can more precisely be recognized by us as the ability to perform various modes of sense generating procedure. That the varying modes of this procedure, while in all probability determining concrete languages, have an extra-linguistic nature was demonstrated above quite clearly. By avoiding references to "language-in-general," we will only enhance the explanatory power of Chomsky's hypothesis. We will also substantially modify it if we suggest that what is essentially common to all humankind is not the finalized "deep structures" but the ability to run sense generating procedure which does not have any concrete universal, general mode but is presented to us as a set of variants.

### Afterword

No doubt the reader noticed that I never quoted the Arabic text of *Kitāb al-aghānī* (*Book of Songs*) by al-Iṣbahānī. Let me elaborate on that issue.

A. Ignatenko does not provide a reference, and I must confess that, no matter how hard I tried, I could not find the required quotation in al-Iṣbahānī's text. I admit the fault is solely mine. This failure caused me certain grief first. On second thoughts, however, I dismissed those feelings. What is important for me is not the authenticity of A. Ignatenko's rendering of al-Iṣbahānī; rather, it is the possibility to discover two different ways in which the same words may make sense, and to demonstrate that those two sense-making strategies may be grasped and shaped logically, not as a vague intuition. For the first strategy, called "our" understanding, I relied on A. Ignatenko's reasoning and his analysis of al-Iṣbahānī's text, presuming his rendering of this issue is quite typical, and an "average" Russian (or, for that matter, English) reader would read and interpret the story in the same way. But what about the second strategy?

There is an anecdote strikingly similar to the one that A. Ignatenko discussed. It is repeated in a number of books on history and *adab* almost word by word, with minor deviations which do not interfere with the core of this narrative that

concerns us. Let me quote the most concise version, in fact one phrase, related by al-Rāghib al-Iṣfahānī in his *Muḥāḍarāt al-'udabā'*:

من حكم بتنجيم وافق قوله القضاء  
كان الفضل بن سهل حكم على نفسه أنه يعيش أربعين سنة ثم يقتل بين ماء ونار،  
فعاش هذه المدة ثم قتل في حمام سرخس.

### **Astrological predictions that coincided with predestination.**

Al-Faḍl bin Sahl predicted for himself that he would live forty years and then would be killed between water and fire. He lived that time and then was killed in a bath in Sarakhs [Iṣfahani 1999: V. 1, p. 185].

Al-Ṣafadī in his monumental *Al-Wāfi bi-l-wafayāt* provides us with much more detail. Al-Faḍl bin Sahl, the famous wazīr of the 'Abbaside khalīfa al-Ma'mūn, was skilled in astrology, and many of his predictions proved to be true. After his death al-Ma'mūn ordered that what was left by al-Faḍl be brought to him. A sealed basket was brought, inside a sealed chest was found, and in the chest there was a roll in which it was written by al-Faḍl's hand:

In the name of God, Most Merciful, Most Compassionate. This is what al-Faḍl bin Sahl predicted for himself: he will live forty eight years and then will be killed between water and fire [Safadi 2000: V. 24, pp. 32–33].

Here, as in other works, the lifetime is 48, and not 40 years, but *bayna mā' wa nār* "between water and fire" stay the same, as they do in all the version that I could find (cf. [Ibn Khallikan: V. 4, p. 42], [Dhahabi 1413: V. 10, pp. 99–100], [Yafī'i 1993: V. 2, p. 6], [Amili 1998: V. 2, p. 223]). And this 'between water and fire' always turns out to be a bath in Sarakhs where al-Faḍl bin Sahl was assassinated by al-Ma'mūn's servant, as historians state.

So, this *contrast* between the two readings of the same story is there. Both variants may be produced in our head if, first, we adopt a substance-related pattern of the universe and presuppose that "between" refers us to a substantial thing ("bank" or the like), or, second, see the universe as a collection of processes and understand "between water and fire" as a "firing-of-water" process (and, then, interpret it as a "bath" or the like). I argue that the Arabic culture is inclined to adopt the second vision, and what I see as a proof of it is discussed in other parts of the book.

### **Bibliography**

- Amili 1998 — *Al-'Āmilī, Bahā' al-Dīn*. Al-Kashkūl. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998.  
Dhahabi 1413 — *Al-Dhahabī*. Siyar a'lām al-nubalā'. Beirut: Mu'assasat al-risāla, 1413.  
Fodor 1975 — *Fodor J*. The Language of Thought. N.Y.: Crowell, 1975.

- Fodor–Lepore 1992 — *Fodor J., Lepore E.* Holism: A Shopper’s Guide. Oxford; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1992.
- Ibn Khallikan — *Ibn Khallikān.* Wafayāt al-a’yān. Lubnān: Dār al-ṭhaqāfa.
- Ignatenko 1994 — *A. Ignatenko.* Kak Zhit’ i Vlastvovat’ (How to Live and Rule). Moscow: Progress, 1994.
- Isfahani 1999 — *Al-Rāghib al-Isfahānī.* Muḥāḍarāt al-’udabā’. Beirut: Dār al-qalam, 1999.
- Safadi 2000 — *Al-Ṣafadī.* Al-Wāfī bi-l-wafayāt. Beirut: Dār Iḥyā’ al-turāth, 2000.
- Yafī’i 1993 — *Al-Yāfī’ī.* Mir’āt al-janān wa ‘ibrat al-yaqzān. Al-Qāhira: Dār al-kitāb al-islāmiyy, 1993.

*Translated from Russian by A. Kovalev.*

## V

### ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И КАЛАМ

\*

### PHILOSOPHY OF RELIGION AND KALAM

**Daniel De Smet**

(CNRS, France)

#### **PHILOSOPHIE GRECQUE ET RELIGION MUSULMANE: ARISTOTE COMME EXÉGÈTE DU CORAN SELON LA TRADITION SHI'ITE ISMAËLIENNE**

À l'instar des *falāsifa*, les auteurs ismaéliens ont développé une exégèse philosophique du Coran, mise en œuvre par les imams et les *du'āt*, dont l'étude fait partie du "culte par la connaissance" (*al-'ibāda al-'ilmīya*), indispensable au salut du croyant. L'article se propose d'analyser les mécanismes qui régissent cette approche philosophique du Coran, ses sources et ses enjeux. Il soulève ainsi la question du statut de la philosophie, et notamment de l'aristotélisme tardo-antique, au sein de la pensée chiite ismaélienne. Si les philosophes "païens" sont rarement évoqués pour eux-mêmes, leurs méthodes, notions et doctrines sont appliquées pour pénétrer le *bāṭin* du texte coranique. S'en dégage ainsi une conception de "philosophie révélée", que les Ismaéliens partagent avec les *Iḥwān al-Şafā'* et certains *falāsifa* comme Abu l-Ḥasan al-‘Āmirī.

#### **“Je suis l’Aristote de cette communauté”**

À en croire les *Iḥwān al-Şafā'*, le Prophète Muḥammad aurait déclaré avec fierté (*muftaḥiran*): “Je suis l’Aristote de cette communauté” (*anā Arisṭātālīs ḥādīhi l-ummati*)<sup>1</sup>. Tout en témoignant d’une grande estime pour le Stagirite, le

---

<sup>1</sup> *Iḥwān al-Şafā'*. 4 vols. Éd. B. al-Bustānī. Beyrouth: Dār al-Şādir 1957. Vol. IV. P. 263; cf.: Marquet Y. Les références à Aristote dans les Épîtres des *Iḥwān aṣ-Şafā'*// *Zarcone Th.* (éd.). Individu et société: L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen (*Varia Turcica* 10). Istanbul: 1988. P. 160. Il va de soi que cette tradition ne figure pas dans les recueils canoniques de hadīth. Par ailleurs, un disciple d'al-Suhrawardī, Şams al-Dīn al-Şahrazūrī, cite un hadīth analogue, qui fait dire au Prophète Muḥammad: “Aristote était un prophète, mais son peuple l'a ignoré” (*Şams al-Dīn al-Şahrazūrī*. *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ* (ouvrage composé en 687/1288). Éd. Ḥ. Aḥmad. Hayderabad: 1976. P. 37).



“Maître de la Logique” (*ṣāhib al-manṭiq*), cette tradition est censée illustrer le double culte que l’homme doit rendre à son Créateur. Au “culte légal et canonique” (*al-‘ibāda al-ṣar‘īya al-nāmūsīya*), qui consiste à suivre les préceptes de la loi religieuse, s’ajoute “le culte philosophique et métaphysique” (*al-‘ibāda al-falsafīya al-ilāhīya*), grâce auquel une perception correcte de l’unicité (*tawḥīd*) divine devient possible. L’homme ne pourra atteindre le salut qu’en pratiquant ce double culte: par le premier, son corps et son âme se purifient; par le second, son intellect pénètre “les essences réelles des êtres” (*ḥaqā‘iq al-mawḡūdāt*). Il s’agit là d’une tâche difficile, que seule une élite est en mesure d’accomplir: les prophètes (comme Muḥammad) et les philosophes (comme Aristote)<sup>2</sup>. Suivre à la lettre les injonctions coraniques, tout en délaissant la réflexion philosophique — ce que fait, par pure nécessité, l’immense majorité des musulmans, étant incapables de philosopher — mène inévitablement à la perte; le même sort est réservé aux philosophes impies, qui pratiquent la philosophie sans suivre la loi religieuse. En cela, les philosophes musulmans n’ont qu’à se conformer à un usage remontant à l’Antiquité: “Le culte philosophique et métaphysique est celui que les philosophes antiques, les savants les plus éminents, enseignaient à leurs enfants et à leurs disciples, après leur avoir appris les principes pour gouverner leurs corps et leurs âmes, ainsi que les rites canoniques et légaux”<sup>3</sup>.

Bien que l’ “Encyclopédie” des Iḥwān al-Ṣafā’ — probablement rédigée au cours du Xe siècle — ne relève pas de la littérature religieuse ismaélienne de cette époque, il est indéniable qu’elle émane d’un milieu intellectuel proche du courant ismaélien<sup>4</sup>. Aussi retrouvons-nous, dès le Xe siècle, la distinction entre les deux cultes sous la plume d’auteurs ismaéliens de tradition fatimide, formulée, il est vrai, en des termes quelque peu différents: le “culte par la pratique” (*al-‘ibāda al-‘amalīya*) y est juxtaposé au “culte par la connaissance” (*al-‘ibāda al-‘ilmīya*). Ce dernier s’avère très similaire au “culte philosophique et métaphysique” des Iḥwān, bien que — et il s’agit là d’un fait significatif — les

<sup>2</sup> Iḥwān. Rasā’il. Vol. IV. P. 262-263; cf.: Marquet Y. La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā’ (Textes et Travaux de *Chrysopaia* 5). Paris–Milan: 1999. P. 333–334.

<sup>3</sup> Iḥwān. Rasā’il. Vol. IV. P. 263.

<sup>4</sup> Les Rasā’il ne seront pleinement adoptées que par les Ismaéliens ṭayyibites du Yémen, en commençant par Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī (m. 1162); cf.: *Husayn al-Hamdani. Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā’* in the Literature of the Ismā‘īlī Ṭayyibī Da‘wat // *Der Islam* 20 (1932). P. 281–300. Toutefois, Carmela Baffioni et moi-même avons montré que Nāṣir-i Khosrow, auteur ismaélien de tradition fatimide (m. vers 1077), cite dans ses ouvrages des passages entiers des *Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā’* en traduction persane. Voir: Baffioni C. Nāṣir-e Khosrow, Translator of the Ikhwān al-Ṣafā’? // Les Actes du 24<sup>e</sup> Congrès de l’UEAI. Leipzig: 2008; *De Smet D. Was Nāṣir-e Ḥosrow a Great Poet and Only a Minor Philosopher? Some Critical Reflections on his Doctrine of the Soul* // (à paraître dans:) *Craig B.* (éd.). “Festschrift Paul Walker” in “Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker”. Chicago: 2010. P. 108; cf.: *idem*. “Die Iḥwān al-Ṣafā’” in “Religiöse Anwendung philosophischer Ideen. 2. Die Enzyklopädie der Ikhwān aṣ-Ṣafā’” // (à paraître dans:) *Rudolph U.* (éd.). *Philosophie in der islamischen Welt, Band I, 8–10 Jahrhundert*” (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*). Basel: 2011.

Ismaéliens de cette époque n'emploient jamais le mot "philosophique" (*falsafī*) en rapport avec leur doctrine.

Un auteur ismaélien fatimide comme Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. vers 1021) laisse entendre que ce "culte par la connaissance" poursuit bel et bien un but "philosophique" très analogue à l'idéal des Iḥwān. En effet, selon al-Kirmānī, l'obligation pour tout musulman de rendre à Dieu un culte "par la connaissance" est inscrite en toutes lettres dans le Coran, en particulier dans les trois versets suivants: "Ne considèrent-ils pas, au-dessus d'eux, le firmament? Ils voient comment nous l'avons édifié et orné, et qu'il est sans fissures" (S. 50: 6); "Que l'homme considère donc ce avec quoi il a été créé" (S. 86: 5); "Dis: Parcourez la terre et considérez comment Il [=Allāh] donne un commencement à la création"<sup>5</sup>. Al-Kirmānī remarque que ces versets incitent le croyant à acquérir, outre la connaissance du sens apparent (*ẓāhir*) de la révélation et des prescriptions de la loi — ce qui constitue le "culte par la pratique" — une "seconde connaissance" (*ilm ṭānī*), afin de pouvoir rendre au Créateur un "culte par la connaissance". À l'instar des Iḥwān, al-Kirmānī insiste sur la complémentarité de ces deux cultes. La "première connaissance", celle du sens littéral du Coran et de la *ṣarī'a*, forme le substrat indispensable à la réception de la "seconde connaissance", qui permet à l'âme humaine d'accéder à la "seconde perfection" (*al-kamāl al-ṭānī*), c'est-à-dire de devenir un intellect pleinement actualisé, capable de subsister en tant que substance séparée (*muḡarrada*) du corps. Cet état de béatitude constitue le but ultime de l'existence<sup>6</sup>.

Al-Kirmānī précise à la fois le contenu de cette "science seconde" et la méthode pour y accéder: il s'agit d'un savoir (*ḥikma*) qui concerne les "essences réelles" (*ḥaqā'iq*), les "quiddités" (*kammīyāt*) des êtres et qui est obtenu par exégèse (*ta'wīl*) des données fournies par le sens apparent de la Révélation et de la Loi<sup>7</sup>. Dès lors, la connaissance de la Révélation et la science de la Nature forment les deux conditions nécessaires au salut de l'âme. Mais ici encore, il s'agit d'un privilège réservé à une élite d'initiés<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Kitāb Rāḥat al-'aql. Éd. Muṣṭafā Gālib. Beyrouth: 1983. P. 462. Les versets coraniques sont cités d'après la traduction de Denise Masson: *Le Coran* (Folio, 1233–1234). Paris: 1980.

<sup>6</sup> Sur la "seconde perfection", notion centrale dans la noétique et l'eschatologie ismaéliennes, voir: *De Smet D. Perfectio prima — perfectio secunda*, ou les vicissitudes d'une notion, de S. Thomas aux Ismaéliens ṭayyibites du Yémen // *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales* 66 (1999). P. 254–288.

<sup>7</sup> al-Kirmānī. Rāḥat al-'aql. P. 119, 462–463.

<sup>8</sup> Voir: *De Smet D. La quiétude de l'Intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* (Xe/XIe s.) (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 67). Louvain: Peeters 1995. P. 312, 354, 357–358, 361, 397.

## Le ta'wīl ou exégèse philosophique de la Révélation

La pensée ismaélienne est entièrement construite sur la conviction que le sens apparent et littéral (*zāhir*) de la Révélation cache un sens intérieur (*bāṭin*), qui doit être dégagé par une exégèse<sup>9</sup>. Pour les Ismaéliens, le Coran n'est pas la parole éternelle, immuable et incréée de Dieu — comme l'affirme la théologie sunnite de mouvance aš'arite — mais au contraire une “composition” (*ta'līf*) due au Prophète, qui bien sûr agit sous inspiration divine<sup>10</sup>. Soutenu par cette inspiration (*ta'yīd*), l'intellect du Prophète est en mesure de saisir la “science profonde” (*al-ḥikma al-bāliġa*) qui concerne les réalités spirituelles soustraites à la perception des sens. Mais, sous la contrainte de la langue qui ne permet pas d'exprimer directement ce qui échappe aux sens et à la perception, Muḥammad a été obligé, lors de la rédaction du Coran, de recourir à des “symboles sensibles” (*amṭila maḥsūsa*)<sup>11</sup>. En outre, il a dû tenir compte des capacités intellectuelles du peuple auquel il adressa le message divin. Or, selon l'Ismaélien persan Abū Ya'qūb al-Siġistānī (m. vers 971), le milieu dans lequel l'islam apparut, celui des tribus arabes du désert, ne se distinguait pas par un niveau intellectuel particulièrement élevé, en comparaison du moins avec les peuples voisins, Grecs et Persans. Dotés d'une intelligence vive et d'une finesse d'esprit peu commune, qui se traduisent par le développement de “sciences subtiles”, ces peuples hautement civilisés ne peuvent être séduits par les symboles parfois grossiers du Coran. Dès lors, ces symboles nécessitent une exégèse qui “reconduit” (*awwala*) le sens apparent, littéral et obvie (*zāhir*) de la Révélation, à son sens caché (*bāṭin*) et réel<sup>12</sup>. Cette démarche de “reconversion” est appelée *ta'wīl*. Le message divin ayant été habillé et masqué, lors de sa descente (*tanzīl*) dans le monde, sous une enveloppe extérieure et matérielle, le *ta'wīl* aura pour tâche de dégager le *bāṭin* de ce substrat et de le reconduire à sa signification originelle<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> La distinction entre *zāhir* et *bāṭin*, pierre d'angle du shi'isme, joue également un rôle prépondérant dans le soufisme et la *falsafa*. Voir: *De Smet D.* Au-delà de l'apparent: les notions de *zāhir* et *bāṭin* dans l'ésotérisme musulman // *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25 (1994). P. 197–220; *idem.* *Zāhir et bāṭin* // *Servier J.* (éd.). Dictionnaire critique de l'ésotérisme. Paris: 1998. P. 1387–1392.

<sup>10</sup> *Habib Feki.* Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide (*Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis. 6<sup>e</sup> Série: Philosophie-Littérature* 13). Tunis: 1978. P. 278.

<sup>11</sup> *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī.* Kitāb al-Maṣābīḥ fī iṭbāt al-imāma. Éd. Muṣṭafā Ġālīb. Beyrouth: 1996. P. 51, 55; *Walker P.E.* (ed. and transl.). Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate (*Ismaili Texts and Translations Series* 9). Londres–New York: 2007. P. 63, 66 (trad.), 28–29, 31–32 (éd.).

<sup>12</sup> *Abū Ya'qūb al-Siġistānī.* Kitāb al-Ifṭihār. Éd. Ismail Poonawala. Beyrouth: 2000. P. 154; cf.: *idem.* Kitāb Iṭbāt al-Nubū'āt. Éd. 'Ārif Tāmīr. Beyrouth: 1982. P. 3–4; *al-Kirmānī.* Maṣābīḥ. P. 56; *Walker.* Master of the Age. P. 66–67 (trad.), 32 (éd.).

<sup>13</sup> *Walker P.* Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī. Cambridge: 1993. P. 128; *Poonawala I.* Ta'wīl // *Encyclopédie de l'Islam.* Deux-

Al-Kirmānī considère le *ta'wīl* comme une démarche exigée par la raison, vu que de nombreux versets coraniques, pris à la lettre, contredisent les principes les plus élémentaires de la rationalité<sup>14</sup>. Il en va de même de certaines prescriptions de la loi, qui sont soit tout à fait irrationnelles<sup>15</sup>, soit en contradiction flagrante avec le Coran<sup>16</sup>. Dans tous ces cas, une exégèse s'impose, afin de dégager la rationalité cachée sous des apparences difficilement conciliables avec les exigences de la raison.

Si la raison rend le *ta'wīl* nécessaire, elle forme également le critère de sa validité. En effet, les Ismaéliens n'ont jamais développé dans leurs écrits une méthodologie de l'exégèse, avec des règles et des normes clairement définies. Au contraire, des exégèses divergentes d'un même verset sont courantes et parfaitement acceptées, comme en témoigne une tradition attribuée au sixième Imam, Ġa'far al-Šādiq: "Nous pouvons donner pour un même mot sept explications différentes et même soixante-dix"<sup>17</sup>. Mais le critère absolu auquel toute exégèse doit répondre pour être valable, demeure la raison, comme l'atteste clairement al-Kirmānī: "L'exégèse se présente sous des formes multiples, ce qui en soi n'est guère répréhensible, à condition qu'elle ne contredise pas les principes et les règles de la raison (*'aql*)"<sup>18</sup>.

À qui revient alors la tâche de développer pareille exégèse en conformité avec les exigences de la raison? Al-Kirmānī trouve la réponse dans le Coran, S. 3:7: "C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des versets clairs (*muḥkamāt*) — la Mère du Livre — et d'autres figuratifs (*mutašābihāt*). Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur s'attachent à ce qui est dit en figures car ils recherchent la discorde et ils sont avides d'interprétations. Mais nul autre que Dieu et ceux qui sont enracinés dans la science (*al-rāsiḥūn fi l-'ilm*) ne con-

---

ième édition. Vol. X. P. 418–420; *idem*. *Ismā'īlī ta'wīl of the Qur'ān // Rippin A.* (éd.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford: 1988. P. 199, 207.

<sup>14</sup> Il cite en exemple le verset 41: 11. Dieu y est décrit comme s'adressant au ciel et à la terre, deux êtres inanimés. Or, toute personne intelligente et rationnelle sait qu'il est absurde de parler à une chose inanimée: seuls les insensés se comportent de la sorte. S'agissant de l'action d'un fou, de deux choses l'une: ou bien Dieu est fou, ou bien la signification réelle du verset diffère de son sens obvie. Voir: *al-Kirmānī*. *Maṣābiḥ*. P. 53–54; *Walker*. *Master of the Age*. P. 65 (trad.), 30–31 (éd.).

<sup>15</sup> Si quelqu'un accomplissait les rituels prescrits pour le pèlerinage à La Mecque dans un contexte différent, tout le monde le considérerait comme un fou. Voir: *al-Kirmānī*. *Maṣābiḥ*. P. 52; *Walker*. *Master of the Age*. P. 64 (trad.), 29–30 (éd.).

<sup>16</sup> Ainsi, la *šarī'a* stipule que l'oncle est financièrement responsable pour son neveu dans le cas où celui-ci commet un homicide involontaire; cette règle contredit le verset 6:164: "Nul ne portera le fardeau d'un autre". Voir: *al-Kirmānī*. *Maṣābiḥ*. P. 53; *Walker*. *Master of the Age*. P. 64 (trad.), 30 (éd.). Cf.: *De Smet D.* *Loi rationnelle et loi imposée: Les deux aspects de la šarī'a dans le chiisme ismaélien des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles // Mélanges de l'Université Saint-Joseph 61* (2008). P. 532–533.

<sup>17</sup> *Qāḍī al-Nu'mān*. *Asās al-Ta'wīl*. Éd. 'Arif Tāmir. Beyrouth: 1960. P. 27.

<sup>18</sup> *Hamīd al-Dīn al-Kirmānī*. *Al-Risāla al-Hāwīya fi l-layl wa l-nahār// Mağmū'at Rasā'il al-Kirmānī*. Éd. Muṣṭafā Ġālib. Beyrouth: 1987. P. 109 (cf.: *ibid.* P. 103, 106).

naît l'interprétation (*ta'wīl*) du Livre. Ils disent: Nous y croyons"<sup>19</sup>. L'ensemble des shi'ites, les Ismaéliens tout comme les Duodécimains, identifient "ceux qui sont enracinés dans la science" avec les Imams, les dépositaires du *bāṭin* de la Révélation, auxquels revient le droit de pratiquer et d'enseigner le *ta'wīl*<sup>20</sup>. Toutefois, la littérature ismaélienne regorge de *ta'wīls* qui n'émanent pas directement de l'Imam, mais reflètent la pensée personnelle des grandes autorités de la *da'wa* ismaélienne (comme al-Siġistānī et al-Kirmānī). Par conséquent, si le droit d'interpréter rationnellement le Coran et la loi est théoriquement le privilège de l'Imam, ce privilège semble délégué en pratique aux *du'āt*, les "propagandistes" du mouvement ismaélien. En un sens plus large, l'exégèse peut être pratiquée par toute personne "soutenue par l'inspiration" (*ta'yīd*) émanant de l'Intellect. Le *mu'ayyad* appartient à cette élite d'hommes qui reçoivent pleinement l'influx de l'Intellect cosmique, ce qui leur permet d'actualiser leur propre intellect de façon intégrale et de saisir les "réalités subtiles" cachées sous le sens obvie de la Révélation<sup>21</sup>.

En un contexte certes différent, le philosophe Ibn Rušd (Averroès, m. en 1198) évoque ce même verset S. 3: 7 pour revendiquer le droit de soumettre les passages équivoques du Livre à une exégèse afin d'en extraire le sens profond. Si le Coran comporte un aspect *zāhir* et un aspect *bāṭin*, c'est qu'il s'adresse à l'ensemble des hommes, qui n'ont pas tous les mêmes dispositions innées (*fīṭar*), ni les mêmes capacités intellectuelles. Les versets équivoques indiquent aux "personnes enracinées dans la science" qu'une interprétation (*ta'wīl*) s'impose<sup>22</sup>. Mais dans l'optique d'Averroès, ces "enracinés dans la science"

<sup>19</sup> Fidèle à la tradition shi'ite, al-Kirmānī lit donc: *wa mā ya'lamu ta'wīlahu illā Allāhu wa l-rāsihūna fi l-'ilmi, yaqulūna...* alors que la lecture généralement admise dans le sunnisme place la virgule après *Allāhu* ("mais nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation du Livre. Ceux qui sont enracinés dans la science disent: ..."). Al-Kirmānī (Maṣābiḥ. P. 54–55; Walker. Master of the Age. P. 65–66 (trad.), 31–32 (éd.)) rejette explicitement cette dernière ponctuation, qui limite le *ta'wīl* à Dieu.

<sup>20</sup> *Qāḍī al-Nu'mān*. *Da'ā'im al-Islām*. Éd. Asaf Fyzee. Le Caire: 1985. Vol. I. P. 22; cf.: Walker. Early Philosophical Shiism. P. 125–127; Feki. Idées religieuses. P. 272–273.

<sup>21</sup> Walker P. Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary. Londres: 1996. P. 54; Poonawala. *Ismā'īlī ta'wīl*. P. 203; De Smet D. Miroir, savoir et émanation dans l'ismaélisme fatimide // De Smet D., M. Sebti et G. de Callatay (éds.). Miroir et Savoir. La transmission d'un thème platonicien, dès Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005 (*Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series I/XXXVIII*). Louvain: 2008. P. 173–187. Sur la notion de *ta'yīd*, voir: De Smet. Quiétude. P. 25, 92, 210, 366.

<sup>22</sup> *Ibn Rušd*. *Faṣl al-Maqāl*. — Averroès. Discours décisif (*GF 871*). Éd. et trad. Marc Geofroy. Paris: 1996. § 23. P. 120–123; § 28. P. 126–129. Dans ce dernier paragraphe, Ibn Rušd défend la même ponctuation du verset 3:7 qu'al-Kirmānī. Voir: Baffioni C. Antecedenti 'orientali' per la legittimazione del *ta'wīl* dei filosofi in Averroè? // Di Tolla A.M. (éd.). *Studi Berberi e Mediterranei: Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra (Studi Magrebini, N.S. 4)*. Naples: 2006. P. 131–139.

sont les philosophes péripatéticiens, qui éclairent la Révélation à l'aide d'Aristote<sup>23</sup>.

Historiquement plus proches de nos auteurs ismaéliens que le philosophe de Cordoue, les Iḥwān al-Ṣafā' partagent néanmoins une conception tout à fait analogue de la nature du Coran. En tant que texte "créé" par le Prophète<sup>24</sup>, il comporte un sens obvie et un sens profond, pour autant qu'il s'adresse à tous les hommes, dont la majorité ne peuvent saisir que les symboles sensibles, adaptés à leurs capacités limitées de compréhension<sup>25</sup>. Sur ce point, les Iḥwān rejoignent al-Siġistānī en remarquant avec une certaine malice que le Coran a été envoyé à des bédouins illettrés, contrairement à l'Évangile, destiné à des peuples cultivés ayant lu les révélations antérieures et les livres des philosophes<sup>26</sup>. Dès lors, les nombreux passages obscurs du Coran nécessitent une exégèse, qui s'effectue par l'élite des sages, les gens "profondément enracinés dans la science" (encore le verset S. 3: 7!), les seuls qui sont en mesure de comprendre *philosophiquement* le sens réel de la Révélation<sup>27</sup>. En effet, le sage (*ḥakīm*) qui éclaire le sens profond du Coran grâce à une inspiration divine (*waḥī*) transmise par les anges — il s'agit d'une inspiration analogue au *ta'yīd* ismaélien — accomplit le "culte philosophique et métaphysique"<sup>28</sup>. Dès lors, "les enracinés dans la science", qui "connaissent l'interprétation" (*ta'wīl*) des versets et des mystères (...) sont les sages divins et les savants qui s'adonnent à la philosophie (*al-ḥukamā' al-rabbānīyīn wa l-'ulamā' al-mutaḥsifīn*)<sup>29</sup>. Aux yeux des Iḥwān, prophètes, imams et philosophes — du moins les meilleurs d'entre eux — ont accès aux mêmes vérités, qu'ils expriment toutefois sous des formes différentes. Ainsi Muḥammad, tout en étant prophète et imam, était également "philosophe": il maîtrisait "la philosophie divine" (*al-falsafa al-ilāhīya*)<sup>30</sup>, dont les représentants antiques furent Pythagore, Socrate, Platon et Aristote<sup>31</sup>. Les savants "enracinés dans la

<sup>23</sup> *Bello I.* The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy. Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Ruṣḥd (*Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies* 3). Leiden: 1989. P. 66–82; *Fakhry M.* Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes // *Mediaeval Studies* 30 (1968). P. 82. Contrairement aux Ismaéliens, selon lesquels la totalité des versets coraniques peut être soumise au *ta'wīl*, Averroès limite la légalité de l'exégèse aux seuls versets figuratifs et adopte ainsi la même position que les shī'ites duodécimains. Cf.: *Peerwani P.* Ismā'īlī Exegesis of the Qur'ān in *al-Majālis al-Mu'ayyadīya* of al-Mu'ayyad fī al-Dīn al-Shīrāzī // *BRISMES: Proceedings of the 1988 International Conference on Middle Eastern Studies*. Oxford: 1988. P. 119.

<sup>24</sup> *Marquet Y.* Coran et création. Traduction et commentaire de deux extraits des Iḥwān al-Ṣafā' // *Arabica* 11 (1964). P. 279.

<sup>25</sup> *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. IV. P. 132, 138; cf.: *Marquet.* Philosophie. P. 317–320.

<sup>26</sup> *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. III. P. 77–78.

<sup>27</sup> *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. III. P. 511–512; cf.: *ibid.* Vol. II. P. 342–343.

<sup>28</sup> *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. III. P. 512.

<sup>29</sup> *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. III. P. 345.

<sup>30</sup> *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. IV. P. 263.

<sup>31</sup> Ces "philosophes monothéistes" doivent être distingués des philosophes médiocres qui, par manque de force intellectuelle ou aveuglés par l'orgueil, n'obtinrent de la divinité et des réalités intelligibles qu'une conception tronquée. Cf.: *Marquet.* Philosophie. P. 461–476.

science” “connaissent les secrets des prophéties et sont entraînés dans la pratique de la philosophie. De ce fait, ils sont les héritiers des prophètes”<sup>32</sup>.

Les auteurs ismaéliens opérant au sein de la *da'wa* se distinguent des *Iḥwān* pour autant qu'ils semblent réticents à identifier de façon explicite “les enracinés dans la science”, qui sont les maîtres du *ta'wīl*, avec les “philosophes”. L'objet de leur *ta'wīl* serait-il alors d'une nature différente, moins “philosophique”?

Nous avons montré que le *ta'wīl* se propose de dégager la signification profonde, cachée, secrète, ésotérique (tous ces adjectifs conviennent pour traduire *bāṭin*) du sens obvie de la Révélation et de la loi. Quelle est alors cette “gnose profonde”, que le *dā'ī* ne pouvait communiquer au disciple qu'après avoir conclu avec lui un pacte dans lequel il s'engage à ne point divulguer aux profanes les arcanes de la religion<sup>33</sup>? Les musulmans hostiles au mouvement ismaélien avaient là-dessus une opinion toute faite: au cours des sept grades que comportait l'initiation, le néophyte était amené à abjurer l'islam et à professer la “doctrine des philosophes”, ce qui revient à proclamer l'éternité du monde et de la matière, à nier la prophétie, la résurrection, le paradis et l'enfer, pour aboutir en fin de parcours à un athéisme matérialiste, supposé être l'ultime secret de la gnose ismaélienne<sup>34</sup>.

Aujourd'hui que les livres secrets<sup>35</sup> des Ismaéliens sont entre nos mains, nous pouvons nous former une idée plus autorisée de l'objet du *ta'wīl*, même si celui-ci continue à mettre dans l'embarras certains chercheurs modernes<sup>36</sup>.

À en croire al-Kirmānī, les symboles sensibles qui figurent dans les Livres révélés contiennent une “science profonde” (*ḥikma bāliḡa*), dont la maîtrise est indispensable au salut de l'âme. Cette gnose salvatrice concerne l'essence même des êtres, leurs *ma'ānī*. Il ne s'agit en aucun cas d'un savoir irrationnel ou “occulte” dans le sens moderne du terme. Bien au contraire, la *ḥikma* s'inscrit dans les limites de la raison; elle est rationnelle, même si les symboles qui l'expriment peuvent contredire les principes de l'intellect<sup>37</sup>.

Heureusement, al-Siġistānī est plus explicite sur la nature de ce savoir. Il établit une distinction bien nette entre la révélation (*risāla*) et la philosophie

<sup>32</sup> *Iḥwān*. Rasā'il. Vol. I. P. 375.

<sup>33</sup> Halm H. The Isma'ili oath of allegiance ('*ahd*) and the 'sessions of wisdom' (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid times // *Daftary F.* (éd.). *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge: 1996. P. 91–115.

<sup>34</sup> Stern S.M. The 'Book of the Highest Initiation' and Other Anti-Isma'īlī Travesties // *Stern S.M.* *Studies in Early Isma'īlism*. Jérusalem–Leiden: 1983. P. 56–83.

<sup>35</sup> La plupart des traités ismaéliens ésotériques insistent dans leur introduction sur le caractère secret de l'ouvrage et interdisent au disciple, sous la menace de terribles châtements en ce monde et dans l'Au-delà, d'en communiquer le contenu à toute personne non initiée. Cf.: *De Smet*. *Quiétude*. P. 31–32.

<sup>36</sup> En témoignent les remarques perplexes d'Anton Heinen dans: *Heimen A.* The Notion of *Ta'wīl* in Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Book of the Sources (*Kitāb al-Yanābī'*) // *Hamdard Islamicus* 2 (1979). P. 35–36, 39.

<sup>37</sup> *Al-Kirmānī*. *Maṣābiḥ*. P. 51–54; *Walker*. *Master of the Age*. P. 63–65 (trad.), 28–31 (éd.).

(*ḥikma*), la première étant la manifestation extérieure, apparente et symbolique, de la seconde. Dès lors, il existe un parallélisme parfait entre les deux, jusque dans leur structure même. Tout comme on distingue au niveau de la révélation le “culte par la pratique” et le “culte par la connaissance”, la philosophie comporte un aspect pratique et un aspect théorétique. Chaque volet se divise en trois disciplines: “Les philosophes (*ḥukamā'*) divisent la science théorétique (*al-'ilm*) en trois parties: (1) la métaphysique, qu'ils appellent la science supérieure, car il s'agit de la connaissance de Dieu et des anges; (2) la science intermédiaire, notamment la connaissance de l'astronomie et des mouvements des corps célestes; (3) la science inférieure, à savoir la médecine et les arts (*ṣinā'āt*). Ensuite, ils divisent la science pratique (*al-'amal*) également en trois parties: la politique (*siyāsat al-'amma*), l'économie (*siyāsat al-ḥāṣṣa*) et l'éthique (*siyāsat al-ḥāqqa*)”<sup>38</sup>.

En fait, al-Siğistānī reprend une division de la philosophie qui fut élaborée par les commentateurs alexandrins de la logique d'Aristote (Ammonius, Elias, David), puis adoptée par les logiciens syriaques (Paul le Perse, Michael Bāḍōqā) et les premiers philosophes arabes (Ibn al-Muqaffa', Qusṭā b. Lūqā, al-Kindī)<sup>39</sup>. Aussi, al-Siğistānī attribue-t-il explicitement cette division aux *ḥukamā'*, terme par lequel il désigne de toute évidence les philosophes<sup>40</sup>. Il en résulte que la *ḥikma*, objet du *ta'wīl*, n'est autre que la philosophie<sup>41</sup>. En même temps, il définit

<sup>38</sup> *al-Siğistānī*. *Itbāt*. P. 119–120. Voir: *De Smet D.* Une classification ismaélienne des sciences: L'apport d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī à la ‘tradition d'al-Kindī’ et ses liens avec Abū l-Ḥasan al-'Āmirī // *Akasoy A. et W. Raven* (éds.). *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation*, in Honour of Hans Daiber (*Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies* 75). Leiden: Brill 2008. P. 77–90. Une classification analogue apparaît également dans: *Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī*. *Kitāb Itbāt al-imāma. Lalani A.* (éd. et trad.). *Degrees of Excellence: A Fatimid Treatise on Leadership in Islam (Ismaili Texts and Translations Series 8)*. Londres–New York: 2010. P. 52–53 (éd.), 60–61 (trad.).

<sup>39</sup> La désignation des trois disciplines pratiques par le terme unique de “gouvernance” (*siyāsa*), spécifiée en “générale”, “particulière” et “très particulière”, semble propre à la tradition syriaque (Paul le Perse, Michael Bāḍōqā) et aux premiers logiciens arabes qui en dépendent directement (Ibn al-Muqaffa'), car elle disparaîtra par la suite. Cf.: *Hein Ch.* *Definition und Einteilung der Philosophie: Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. Frankfurt a. M.: 1985. P. 227–228. En revanche, le reste de la division se retrouve chez tous les auteurs mentionnés. Cf.: *Hein*. *Definition*. P. 26, 147–151, 163–168, 226–227; *Daiber H.* *Qusṭā Ibn Lūqā (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften // Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6 (1990), P. 108–111 (texte E), 120, 124; *Biesterfeldt H.-H.* *Abū l-Ḥasan al-'Āmirī und die Wissenschaften // Voigt W.* (éd.). XIX. *Deutscher Orientalistentag (ZDMG. Suppl. III, 1)*. Wiesbaden: 1977. P. 335; *Cortabarría A.* *La classification des sciences chez al-Kindī // MIDEO* 11 (1972). P. 63–64, 70–71.

<sup>40</sup> Notons qu'un philosophe comme Abu l-Ḥasan al-'Āmirī (m. 992) essaie lui aussi de construire des équivalences entre les sciences religieuses (*ḥadīth, kalām, fiqh*) et les sciences philosophiques (physique, métaphysique et mathématique). Cf.: *Biesterfeldt*. *Abū l-Ḥasan al-'Āmirī*. P. 336, à comparer avec: *al-Siğistānī*. *Itbāt*. P. 122; *De Smet*. *Classification*. P. 87.

<sup>41</sup> D'une manière analogue, mais moins systématique, al-Kirmānī précise que les “sciences nobles” (*al-'ulūm al-šarīfa*) auxquelles mène le *ta'wīl*, concernent l'unicité de Dieu, les Intelligences séparées, la nature et l'âme (Rāḥat. P. 383, 462, 470; cf.: *De Smet*. *Quiétude*. P. 358).



le *ḥakīm*, dépositaire de la *ḥikma*, comme “un homme pur, soutenu par l’inspiration de l’Esprit saint” (*al-insān al-ṣāfi al-mu’ayyad bi-rūḥ al-quds*)<sup>42</sup>. Le parallélisme entre la révélation et la philosophie, qu’al-Siġistānī développe en détail<sup>43</sup>, fait ainsi du philosophe un “sage inspiré”, très proche de l’image qu’en donnent les Iḥwān. Pour autant qu’il n’existe aucune contradiction ou opposition entre *risāla* et *ḥikma*, les prophètes et les “penseurs rationnels” (*ahl al-‘aql*) proclament la même vérité, mais en employant des termes différents, puisqu’ils ne s’adressent pas au même public. Alors que les Iḥwān appellent ces savants des *falāsifa*, pratiquant la *falsafa*, les auteurs ismaéliens semblent éviter ces termes.

Si les disciplines philosophiques aident à comprendre le sens profond des Livres révélés, le strict parallélisme entre religion et raison, entre révélation et philosophie fait que pour les Ismaéliens le *ta’wīl* s’opère également en un sens inverse. En effet, les textes philosophiques peuvent à leur tour être soumis à une exégèse afin d’en extraire le *bāṭin* qui se rapporte au “monde de la religion” (*‘alam al-dīn*). Certes les philosophes, guidés par la raison, ont-ils moins recours à un langage symbolique que les prophètes, mais les réalités physiques ou psychiques qu’ils décrivent dans leurs livres sont elles-mêmes des reflets, des “symboles” se référant à une réalité divine supra-sensible. Selon Ġa’far b. Maṣṣūr al-Yaman (m. vers 957), un des premiers *du’āt* ismaéliens dont les écrits nous sont parvenus: “Dieu n’a créé aucune chose en ce bas monde, *pas de bêtes sur la terre, pas d’oiseaux volant de leurs ailes* (S. 6: 38), *ni rien de vert ou de desséché* (S. 6: 59), ni les matières inorganiques, comme les montagnes et les pierres, ni les arbres et les minéraux, comme l’or, l’argent et le diamant, ni aucune chose, grande ou petite, sans qu’il ne l’ait établie comme un symbole (*maṭal*)”<sup>44</sup>. D’où le thème de l’exégèse parallèle des deux Livres, que Corbin décrit comme suit: “Aussi la Nature est-elle un *Liber mundi* dont il faut, par le *ta’wīl*, déchiffrer le sens caché, de même que, par le *ta’wīl* se dévoile le sens spirituel du *Liber revelatus*, le sens vrai du Livre ‘descendu du Ciel’ ”<sup>45</sup>. Les auteurs ismaéliens, et en particulier al-Kirmānī, donnent à cette exégèse applicable en deux directions le nom de “balance de la religion” (*mīzān al-diyāna*). Elle suppose une vision du monde entièrement marquée par la continuité, un symbolisme et une “sympathie” universels, une harmonie totale entre les différents niveaux

<sup>42</sup> *al-Siġistānī*. Iṭbāt. P. 119.

<sup>43</sup> Voir: *al-Siġistānī*. Iṭbāt. P. 120–122.

<sup>44</sup> Ġa’far b. Maṣṣūr al-Yaman. Kitāb al-‘Ālim wa l-ġulām. — Morris J.W. (éd. et trans.). The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue (*Ismaili Texts and Translations Series 3*). Londres–New York: I.B. Tauris 2001. § 107. P. 21 (texte) et P. 88 (traduction).

<sup>45</sup> Corbin H. Herméneutique spirituelle comparée // *Eranos Jahrbuch* 33 (1964). P. 73. Voir: De Smet D. The Sacredness of Nature in Shi’i Isma’ili Islam // *Vanderjagt A. et K. van Berkel* (éds.). The Book of Nature in Antiquity and Middle Ages (*Groningen Studies in Cultural Change 16*). Louvain: Peeters 2005. P. 85–96.

de la réalité, grâce à laquelle il est possible de passer d'un niveau à l'autre, de la révélation à la philosophie et vice-versa. Ayant analysé ailleurs les mécanismes de cette démarche intellectuelle si caractéristique de la pensée ismaélienne médiévale<sup>46</sup>, il nous suffira de constater ici que la propagande anti-ismaélienne a vu juste en une certaine mesure, lorsqu'elle affirme que l'objet du *ta'wīl* ismaélien n'est autre que la "doctrine des philosophes"<sup>47</sup>.

Une telle conclusion s'avère confirmée par la manière dont Abū Ya'qūb al-Siġistānī structure sa vision du monde. Celle-ci s'articule autour de quatre termes fondamentaux: *ta'yīd*, *tarkīb*, *ta'līf* et *ta'wīl*. L'Intellect soutient (= *ta'yīd*) le monde dans l'existence grâce à l'influx émanant de lui; l'Âme ordonne (= *tarkīb*) l'univers suivant le modèle des archétypes procédant de l'Intellect; le Prophète rédige (= *ta'līf*) les livres révélés; enfin l'exégèse opérée par l'imam reconduit (= *ta'wīl*) le sens apparent du texte à son archétype, l'Intellect. L'harmonie universelle permet à al-Siġistānī d'établir des équivalences entre ces quatre termes et les quatre mots qui composent la *ṣhāḥada* islamique ou les quatre branches de la croix chrétienne<sup>48</sup>. En outre, il précise que le *ta'yīd* se situe au niveau des essences (*dawāt*), le *tarkīb* correspond aux concepts (*humūm*)<sup>49</sup>, le *ta'līf* équivalait à la parole (*qawl*) et le *ta'wīl* à l'écriture (*kitāba*)<sup>50</sup>.

Selon le témoignage d'al-Kirmānī, al-Siġistānī avait dans son *Kitāb al-Nuṣra* attribué cette division à Aristote: "L'auteur du *Nuṣra* dit: le Philosophe (*al-ḥakīm*) mentionne dans la logique que toutes les choses se présentent selon quatre modalités: dans les essences-mêmes (*dawāt*) des êtres, dans la pensée (*fikra*), dans la parole (*qawl*) et dans l'écriture (*kitāba*)"<sup>51</sup>. Il y a là une allusion au premier chapitre du *De Interpretatione*, curieusement transposé sur un plan cosmologique: les essences des choses (= les archétypes dans l'Intellect) laissent des empreintes (*āṭār*) dans l'âme (= l'Âme reçoit l'empreinte des archétypes) qui sont exprimées par la parole (= la Parole prophétique exprime les réalités "subtiles" à l'aide de symboles), la parole étant fixée par l'écriture (= la Parole devient un texte, dont le sens est reconduit à son origine par l'exégèse des symboles qu'il

<sup>46</sup> Voir: *De Smet*. Quiétude. P. 27–31, ainsi que: *idem*. *Mizān ad-diyāna* ou l'équilibre entre science et religion dans la pensée ismaélienne // *Acta Orientalia Belgica* 8 (1993). P. 247–254.

<sup>47</sup> Par contre, l'accusation de professer un matérialisme athée est une calomnie qui ne trouve aucune confirmation dans les textes ismaéliens.

<sup>48</sup> Une grande partie du *Kitāb al-Yanābī'* est consacrée à ces équivalences: *Abū Ya'qūb al-Siġistānī*. *Kitāb al-Yanābī'*. Éd. Henry Corbin // Trilogie ismaélienne (*Bibliothèque Iranienne* 9). Téhéran–Paris: Adrien Maisonneuve 1961. § 10. P. 9. § 138–148. P. 70–76 (de la partie arabe). Trad. française reprise dans: *Corbin H.* Trilogie ismaélienne. Lagrasse: 1994. P. 29–30, 119–131. Trad. anglaise: *Walker P.* *The Wellsprings of Wisdom*. Salt Lake City: 1994. P. 45, 91–95. Voir en outre: *Corbin H.* L'Ismaélisme et le symbole de la Croix // *La Table Ronde* 120 (1957). P. 122–134.

<sup>49</sup> Sur le sens de ce terme peu courant, voir: *Walker*. *Wellsprings*. P. 188–189.

<sup>50</sup> *al-Siġistānī*. *Yanābī'*. § 183–184. P. 92–93; trad. Corbin, P. 155–156; trad. Walker. P. 108–109.

<sup>51</sup> *Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī*. *Kitāb al-Riyāḍ*. Éd. 'Ārif Tāmīr. Beyrouth: 1960. P. 94.

contient)<sup>52</sup>. En d'autres termes, selon le schéma aristotélicien, les essences des choses sont représentées dans l'âme par la pensée, la pensée est représentée par la parole et la parole est représentée par l'écriture. Inversement, l'écriture se réfère à la parole, et ainsi de suite. De même, le *ta'wīl* opère le retour du signifiant (le *zāhir*) au signifié (le *bāḥin*) et ramène finalement au point de départ: l'Intellect. Même si cette construction s'avère quelque peu étrange, elle montre comment un auteur ismaélien comme al-Siğistānī a consciemment voulu établir son système sur des bases aristotéliciennes, et ce malgré l'inspiration néoplatonicienne qui domine sa pensée.

### Aristote comme exégète du Coran

À première vue, le *ta'wīl* apparaît comme un moyen d'introduire dans l'islam un mode de pensée et des doctrines qui lui sont étrangers. Pour l'ismaélisme de tradition fatimide, il s'agit d'harmoniser le contenu du Coran avec une certaine philosophie d'origine grecque<sup>53</sup>. La recherche moderne identifie cette philosophie un peu trop exclusivement au néoplatonisme, à tel point que l'on parle aujourd'hui de "néoplatonisme ismaélien"<sup>54</sup>. Certes, l'omniprésence de concepts et de termes néoplatoniciens dans la vision ismaélienne de Dieu et du monde est indéniable<sup>55</sup>, mais cela ne signifie pas pour autant que l'apport aristotélicien soit négligeable<sup>56</sup>. Nous avons vu que même al-Siğistānī, considéré pourtant comme

<sup>52</sup> *Aristote*. De Interpretatione. 16a 1–18. La traduction arabe, attribuée à Ishāq b. Ḥunayn, est déjà plus explicite. Voir: *Aristūṭālīs*. Kitāb al-'ibāra // 'Abd al-Rahmān Badawī (éd.). Manṭiq Aristū. Vol. 1. Koweit–Beyrouth: 1980. P. 99–100. Cf.: Walker. Wellsprings. P. 187–189.

<sup>53</sup> Plus tard aux Indes, l'ismaélisme nizarite aura recours au *ta'wīl* pour harmoniser son interprétation de l'islam avec des notions empruntées à l'hindouisme, quitte à y introduire des divinités hindoues. Il en résulte la vaste littérature des *gināns*, où le *ta'wīl* menant d'un *zāhir* coranique à un *bāḥin* hindouiste constitue le *satpanth*, "la voie droite". Voir: Nanji A. Towards a Hermeneutic of Qur'ānic and Other Narratives in Isma'ili Thought // Martin R.C. (éd.). Approaches to Islam in Religious Studies. Tucson: 1985. P. 169–172; cf.: Esmail A. A Scent of Sandalwood. Indo-Isma'ili Religious Lyrics (Ginans). Richmond: 2002; Surani I. Explication des vertus de la Connaissance dans le *Kalām-i Maulā*, un texte ismaélien fondamental. Paris: 2003.

<sup>54</sup> Selon Poonawala, les auteurs fatimides, et en particulier al-Siğistānī, "use *ta'wīl* on which to hang the Neoplatonic cosmology and eschatology" (Poonawala. *Ismā'īlī ta'wīl*. P. 218); "*Ta'wīl* plays an important role in the Ismā'īlī formulation of a new synthesis of reason and revelation based on Neoplatonism and Shī'ī doctrine" (*ibid.* P. 222). Le terme "Ismā'īlī Neoplatonism" apparaît notamment dans le titre de l'ouvrage de Walker, cité *supra*, n. 13.

<sup>55</sup> Voir, e.a.: De Smet. Quiétude. P. 94–100, 379–383.

<sup>56</sup> Sans doute faut-il déceler dans cet oubli d'Aristote, si fréquent dans les études ismaéliennes, l'influence d'Henry Corbin, qui considérait l'ismaélisme comme la résurgence d'une gnose teintée de néoplatonisme, quitte à en occulter presque totalement les éléments aristotéliciens. Voir: De Smet D. Henry Corbin et les études ismaéliennes // Amir-Moezzi M.A., Ch. Jambet et P. Lory (éds.). Henry Corbin: Philosophies et Sagesse des Religions du Livre (*Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences Religieuses 126 / Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses 1*). Turnhout: Brepols 2005. P. 105–118.

un néoplatonicien “pur-sang”, établit son système sur des préceptes péripatéticiens<sup>57</sup>. En cela, les auteurs ismaéliens ne se distinguent d’ailleurs pas des *falāsifa* musulmans antérieurs à Averroès, qui ont tous essayé d’une manière ou d’une autre de mettre en harmonie Platon et Aristote. Tout comme les *falāsifa*, les Ismaéliens ont été encouragés sur cette voie par les apocryphes néoplatoniciens — les *Plotiniana Arabica* (en particulier la “longue recension” de la *Theologia Aristotelis*) et le *Proclus Arabus* (notamment le *Liber de Causis*) — dont la plupart circulaient sous le nom d’Aristote<sup>58</sup>.

Dès lors, si un auteur comme al-Kirmānī donne de certains versets coraniques des exégèses purement néoplatoniciennes<sup>59</sup>, la science qui constitue selon lui le *bāṭin* du Coran reflète également une bonne part d’aristotélisme. Quelques exemples suffiront pour illustrer ce “péripatétisme néoplatonisant” dont les philosophes musulmans et les *du ‘āt* ismaéliens étaient particulièrement friands.

À plusieurs reprises, le Coran désigne Allāh comme “le Vivant, celui qui subsiste par lui-même” (*al-ḥayy al-qayyūm*) (S. 2: 255; 3: 1-2, et autres). Conforme à la tendance ismaélienne qui voit en *Allāh* non le Principe Ultime, mais plutôt l’Intellect Universel, sa première créature, al-Kirmānī invoque ces deux versets pour prouver que l’attribut principal de l’Intellect est la vie. Il définit l’Intellect comme une substance en acte, un acte pur dont l’essence n’est autre que l’auto-intellection. Or l’acte pur, c’est la vie<sup>60</sup>. À l’instar des *falāsifa* et en particulier d’al-Fārābī, al-Kirmānī assimile l’Intellect — le *Noūs*, la deuxième hypostase de Plotin — à l’Intellect divin du *Livre Lambda* de la *Métaphysique* d’Aristote, qui lui aussi est “un vivant éternel parfait”, “une vie parfaite et éternelle”, en sa qualité d’acte pur et de pensée de la pensée<sup>61</sup>. En effet l’Intellect,

<sup>57</sup> Par conséquent, la stricte opposition que Paul Walker croit devoir établir entre un *Siḡistānī* platonicien et un *Kirmānī* aristotélicien me paraît quelque peu forcée. Cf.: Walker P. Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim. Londres: 1999. P. 27, 90–91; *idem*. Early Philosophical Shiism. P. 174, n. 2; *idem*. Abu Ya‘qub al-Sijistani. P. 34.

<sup>58</sup> Voir: De Smet D. Les bibliothèques ismaéliennes et la question du néoplatonisme ismaélien // *D’Ancona Cr.* (éd.). The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture”, held in Strasbourg, March 12–14, 2004 (*Philosophia Antiqua* 107). Leiden: Brill 2007. P. 481–492; cf.: *D’Ancona Cr.* The Topic of the ‘Harmony between Plato and Aristotle’: Some Examples in Early Arabic Philosophy // Speer A. et L. Wegener (éds.). Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter. Berlin–New York: 2006. P. 379–405; Endress G. ‘La Concordance entre Platon et Aristote’, l’Aristote arabe et l’émancipation de la philosophie en Islam médiéval // *Mojsisch B. et O. Pluta* (éds.). *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Band 1. Amsterdam–Philadelphia: 1991. P. 237–257.

<sup>59</sup> J’ai analysé (*De Smet*. *Quiétude*. P. 264–270) la remarquable exégèse de S. 59: 24, verset dans lequel al-Kirmānī reconnaît l’activité de trois démiurges, suivant une lecture néoplatonicienne d’un passage du *Timée*.

<sup>60</sup> *al-Kirmānī*. *Rāḥat al-‘aql*. P. 189–190.

<sup>61</sup> *Aristote*. *Métaphysique*. L 7, 1072b 14–30; *De Caelo*. II, 3, 286a 9; cf.: *De Smet*. *Quiétude*. P. 165.

qui par essence est “intelligence, intelligeant et intelligé” (‘*aql*, ‘*āqil*, *ma‘qūl*), se situe au sommet de la perfection. Il y est seul et isolé, puisque son intellection ne peut avoir pour objet que l’être le plus parfait, c’est-à-dire soi-même. Ce n’est qu’en “seconde intention”, comme une sorte de produit secondaire et dérivé, que cette auto-intellection provoquera l’émanation des hypostases inférieures. Cette théorie bien connue<sup>62</sup>, qui fut reprise à la suite de Plotin et de Proclus par les *Plotiniana Arabica*, le *Liber de Causis* et certains *falāsifa* comme al-Fārābī<sup>63</sup>, constitue pour al-Kirmānī le *bāṭin* de S. 4: 1: “Ô vous les hommes! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d’un seul être, puis de celui-ci, Il a créé son épouse”<sup>64</sup>.

Chaque Intelligence séparée dont est constitué le monde intelligible, intellige, outre sa propre essence, les essences des Intelligences qui lui sont hiérarchiquement supérieures, et ce jusqu’au niveau de l’Intellect Universel. Car aucune Intelligence ne tire profit de l’intellection d’une Intelligence inférieure, sa perfection résidant uniquement dans l’intellection d’une entité supérieure. Al-Kirmānī expose ce principe en des termes qui suivent de près un passage de l’*Elementatio Theologica* de Proclus, attribué dans la version arabe tantôt à Alexandre d’Aphrodise, tantôt à Aristote lui-même<sup>65</sup>. Cela n’empêche al-Kirmānī de le présenter comme une exégèse du verset S. 2:285: “Le Prophète a cru à ce qui est descendu sur lui de la part de son Seigneur. Lui et les croyants, tous ont cru en Dieu, en ses anges, en ses Livres et en ses prophètes”<sup>66</sup>.

La hiérarchie des Intelligences séparées dans le monde intelligible, ainsi que des êtres matériels dans l’univers sensible, dépend de la distance qui les sépare de l’Intellect, source ultime de l’émanation. À mesure que l’on s’éloigne de cette source, la perfection décroît, la densité et l’opacité augmentent, notamment à cause du nombre grandissant des intermédiaires. Ce principe néoplatonicien, cher aux paraphrases arabes de Plotin et de Proclus<sup>67</sup>, constitue pour al-Kirmānī le *bāṭin* du verset S. 40: 57: “La Création des cieux et de la terre est quelque chose de plus grand que la création des hommes: mais la plupart d’entre eux ne savent pas”<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Aristote. Métaphysique. L 7, 1072b 18–23; L 9, 1074b 15–1075a 5.

<sup>63</sup> Voir les références dans: *De Smet*. Quiétude. P. 172–173.

<sup>64</sup> al-Kirmānī. Rāḥat al-‘aql. P. 203.

<sup>65</sup> Proclus. *Elementatio Theologica*. — Dodds E.R. (éd. et trad.). *The Elements of Theology*. 2<sup>e</sup> éd. Oxford: 1963. Prop. 167. P. 144–147; Endress G. Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabische Übersetzung (*Beiruter Texte und Studien*, 10). Beyrouth: 1973. P. 289–292 et P. 35–38 (partie arabe); cf.: Endress. Proclus Arabus. P. 33, 40.

<sup>66</sup> al-Kirmānī. Rāḥat al-‘aql. P. 262.

<sup>67</sup> Voir, p. ex.: *Theologia Aristotelis*. — ‘Abd al-Rahmān Badawī (éd.). *Aflūṭīn ‘inda l-‘Arab*. Le Caire: 1955. P. 51; *Liber de Causis*. — Bardenhewer O. (éd. et trad.). *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*. Fribourg: 1882. § 4, P. 66–69, § 8, P. 76–79, et surtout § 9, P. 79–81.

<sup>68</sup> al-Kirmānī. Rāḥat al-‘aql. P. 364–365.

Plus surprenant encore, l'hylémorphisme aristotélien, selon lequel tous les êtres matériels, des corps célestes aux créatures les plus humbles du monde sublunaire, sont composés de matière (*hayūlā*) et de forme (*ṣūra*), est mis en rapport avec la création d'Ève à partir d'une côte d'Adam, un récit biblique qui toutefois ne figure pas dans le Coran. Aussi, la *hayūlā* tient-elle le rôle de la femme, qui reçoit la forme, c'est-à-dire les "influences" (*ātār*) du monde intelligible, et donne naissance aux différents règnes naturels. Telle serait la signification de S. 49:13: "Ô vous, les hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle", ainsi que de S. 4:1: "Ô vous, les hommes! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, puis de celui-ci, il a créé son épouse et il a fait naître de ce couple un grand nombre d'hommes et de femmes"<sup>69</sup>.

Ainsi, à en croire al-Kirmānī, les grandes intuitions de la noétique aristotélienne se lisent aisément dans le Coran. Au moment de sa naissance, l'intellect humain est "vide", comparable à une feuille de papier vierge ou à une tablette non-écrite. En tant qu'intellect en puissance, il est tout entier réceptivité, prêt à recevoir les formes sensibles et intelligibles. C'est à cet "intellect matériel" (*noūs hylikos - al-'aql al-hayūlānī*)<sup>70</sup> que se réfèrerait S. 16:78: "Dieu vous a fait sortir du ventre de vos mères. Vous ne saviez rien"<sup>71</sup>. Al-Kirmānī distingue dans l'âme humaine un certain nombre de facultés, qui sont toutes issues des analyses d'Aristote dans le "Traité de l'Âme" ou de celles de ses commentateurs antiques: les facultés nutritive, sensitive, représentative et rationnelle. Or, le *ta'wīl* permet de faire correspondre ces facultés aux différentes étapes dans la création de l'homme, telle qu'elle est décrite dans les versets S. 23:12–14: "Nous avons créé l'homme d'argile fine, puis nous en avons fait une goutte de sperme contenue dans un réceptacle solide; puis, de cette goutte, nous avons fait un caillot de sang, puis de cette masse nous avons créé des os; nous avons revêtu les os de chair, produisant ainsi une autre création. Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs!". Al-Kirmānī nous apprend, en illustrant son propos à l'aide d'un schéma de forme circulaire, que l'argile fine correspond au mélange (*mizāğ*) dont l'âme tire son existence<sup>72</sup>; la goutte de sperme se réfère à la faculté nutritive, le caillot de sang à la faculté sensitive, la masse à la faculté représentative, les os à la faculté rationnelle, la chair à la faculté "intelligente" (*āqila*) et "l'autre création" à la seconde perfection, qui marque l'actualisation complète de l'intellect<sup>73</sup>. Une

<sup>69</sup> *al-Kirmānī*. Rāḥat al-'aql. P. 328.

<sup>70</sup> Voir notamment: *Aristote*. De Anima. III, 4, 429a 10–430a 2.

<sup>71</sup> *al-Kirmānī*. Rāḥat al-'aql. P. 451–452. Al-Kirmānī interprète de la même manière le célèbre hadīth selon lequel chaque enfant naît avec la disposition innée d'embrasser l'islam, même si ses parents sont juifs, chrétiens ou zoroastriens.

<sup>72</sup> Il ne m'est pas clair ce qu'il faut entendre par ce "mélange". Généralement, al-Kirmānī emploie ce terme pour désigner la matière seconde, formée du mélange des quatre éléments. Toutefois, l'âme n'est pas constituée de cette matière seconde. Cf.: *De Smet*. Quiétude. P. 355, n. 211.

<sup>73</sup> *al-Kirmānī*. Rāḥat al-'aql. P. 481–482; cf.: *De Smet*. Quiétude. P. 355.

harmonie totale est ainsi établie entre l'anthropogonie coranique et la noétique aristotélicienne.

Pour accéder à sa seconde perfection — but ultime de l'existence humaine — l'intellect devra pleinement s'actualiser, en s'ouvrant autant que possible à l'influence de l'intellect agent. Suivant une lecture d'Aristote qui remonte probablement à Jean Philopon, al-Kirmānī identifie cet intellect agent avec "l'instructeur" (*al-mu'allim*) qui confère au disciple l'instruction salvatrice (le *ta'līm*). Pour l'auteur ismaélien, ce *mu'allim* n'est autre que l'Imam, source ultime de toute connaissance et principe de l'actualisation des âmes<sup>74</sup>. Al-Kirmānī donne à cette doctrine ismaélienne un fondement philosophique à l'aide de la noétique aristotélicienne, qu'il présente comme le *bāṭin* des versets S. 16:78 (cité ci-dessus) et S. 16:43 (ou 21:7): "Si vous ne le savez pas, interrogez les gens auxquels le Rappel a été adressé"<sup>75</sup>.

### Une philosophie révélée

Ces quelques exemples empruntés au *Rāḥat al-'aql* d'al-Kirmānī peuvent être multipliés sans difficulté, non seulement en dépouillant les ouvrages de ses collègues fatimides, mais également en parcourant l'immense littérature ultérieure, à la fois ṭayyibite et nizarite<sup>76</sup>. Il en résulte que les Ismaéliens retrouvaient dans le Coran tout un ensemble de doctrines issues d'une synthèse originale entre les deux grands courants de la philosophie antique: le platonisme et l'aristotélisme. En cela, ils ne se distinguaient guère des *falāsifa*, qui eux aussi ont eu recours, d'une manière ou d'une autre, au mécanisme du *ta'wīl*, dans le souci d'harmoniser la pensée grecque avec la lettre du Coran. L'exemple d'Averroès nous a montré que les *falāsifa* invoquent le même verset S. 3:7

<sup>74</sup> *De Smet*. Quiétude. P. 359–360. Cf.: Jean Philopon. De Intellectu. — Verbeke G. (éd.). Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Louvain–Paris: 1966. P. 10, 18–19, 48, 51, 56, 58, 91. La même théorie se retrouve chez un contemporain d'al-Kirmānī: *al-Naysābūrī*. Kitāb Iṭbāt al-imāma. P. 55–56 (éd.), P. 62 (trad.). Al-Naysābūrī fait explicitement correspondre l'imam à l'Intellect Universel: *idem*. Kitāb Iṭbāt al-imāma. P. 17, 50 (éd.), P. 42, 59 (trad.).

<sup>75</sup> *al-Kirmānī*. Rāḥat al-'aql. P. 288–289, 311.

<sup>76</sup> Pour nous limiter à un exemple supplémentaire, tiré d'un des rares écrits nizarites ayant survécu au désastre d'Alamūt: Naṣīr al-Dīn Ṭūsī propose dans le *Rawḍat al-taslīm* un *ta'wīl* qui reconnaît dans S. 35:1 une allusion aux quatre phases dans l'actualisation de l'âme humaine selon la noétique aristotélicienne. Voir: *Jambet Ch.* (trad.). Nasiroddin Tusi. La convocation d'Alamut. Lagrasse: Verdier 1996. P. 344–345. On pourrait comparer cette exégèse au *ta'wīl* de S. 23:12–14 chez al-Kirmānī (voir *supra*) et à l'interprétation du "verset de la lumière" (S. 24:35) par Avicenne. Cf.: *Gardet L.* La pensée religieuse d'Avicenne (*Études de Philosophie Médiévale* 41). Paris: 1951. P. 139–140; *Chaouki Zine M.* L'interprétation symbolique du verset de la lumière chez Ibn Sīnā, Ḡazālī et Ibn 'Arabī et ses implications doctrinales // *Arabi-ca* 56 (2009). P. 551–559.

pour légitimer la pratique du *ta'wīl*<sup>77</sup>. En outre, *falāsifa* et Ismaéliens dépendent des mêmes textes antiques; les auteurs ismaéliens ont lu les *falāsifa*<sup>78</sup> et, à notre avis, certains *falāsifa* comme Avicenne ont lu des textes ismaéliens<sup>79</sup>.

Il est vrai qu'al-Siğistānī et al-Kirmānī ne se réfèrent qu'occasionnellement de façon explicite à des auteurs antiques. Malgré l'étendue de leur œuvre respective, ce n'est qu'en quelques rares endroits et toujours en passant qu'ils mentionnent les noms d'Empédocle, d'Aristote et de Galien<sup>80</sup>. En outre, leur attitude envers la *falsafa* s'avère très critique, voire franchement hostile. Al-Kirmānī consacre un chapitre entier de son *Tanbīh al-hādī* — ouvrage encore inédit — à la réfutation des philosophes, alors qu'al-Siğistānī n'hésite pas à critiquer sévèrement le calife abbasside al-Ma'mūn pour avoir patronné "la traduction des livres des philosophes grecs matérialistes et athées"<sup>81</sup>. Nonobstant le désir évident de polémiser contre les Abbasides, de tels propos ne peuvent que surprendre sous la plume d'un auteur dont l'œuvre toute entière est imprégnée de philosophie grecque et qui en exalte les doctrines au point d'en faire le sens caché du Coran! Par ailleurs, nous savons par un témoignage direct, celui d'Ibn al-Hayṭam, que les *du'āt* ismaéliens étudiaient et commentaient les auteurs antiques en version arabe: Hippocrate, Platon, Aristote, Socrate, Empédocle, Galien et

<sup>77</sup> En l'absence d'une étude d'ensemble sur les techniques d'exégèse coranique dans la *falsafa*, une comparaison avec le *ta'wīl* ismaélien semble prématurée. Voir toutefois les remarques pertinentes de Jean Jolivet dans: *Jolivet J.* Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne // L'Islam, la philosophie et les sciences. Paris: 1981. P. 35–58, ainsi que: *Gardet.* La pensée religieuse d'Avicenne. P. 139–141; *Janssens J.* Avicenna and the Qur'ān: A Survey of the Qur'ānic Commentaries // *MIDEO* 25–26 (2004). P. 177–192. *De Smet D.* et *M. Sebti.* Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ // *Journal of Qur'anic Studies* 11 (2009). P. 134–148. Je prépare actuellement avec Meryem Sebti un livre intitulé *Avicenne et le Coran. Les traités d'exégèse philosophique*, qui comportera une édition et une traduction annotée des traités de *tafsīr* d'Avicenne.

<sup>78</sup> Cela est certain pour l'œuvre d'al-Fārābī. Voir: *Walker.* Early Philosophical Shiism. P. 34–35; *idem.* Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. P. 119–122; *De Smet.* Quiétude. P. 282–284, 380; *idem.* Al-Fārābī's Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory of Intellect and Soul // *Adamson P.* (éd.). In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth / Tenth Century (*Warburg Institute Colloquia* 12). Londres–Turin: 2008. P. 131–150. Quant à l'influence d'Avicenne, voir: *De Smet D.* Avicenne et l'ismaélisme post-fatimide, selon la *Risāla al-Muḥadda fī ṭīdāh mulḡaz al-Qaṣīda* de 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd (ob. 1215) // *Janssens J. et D. De Smet* (éds.). Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven — Louvain-la-Neuve, September 8 — September 11, 1999 (*Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1/28*). Louvain: 2002. P. 1–20.

<sup>79</sup> *De Smet D.* La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes // *Studia Islamica* 93 (2001). P. 77–89.

<sup>80</sup> On trouvera les références pour al-Siğistānī dans: *Walker.* Early Philosophical Shiism. P. 34, et pour al-Kirmānī dans: *De Smet.* Quiétude. P. 33.

<sup>81</sup> *al-Siğistānī.* Kitāb al-Ifṭihār. P. 175.



Dioscoride sont nommés explicitement<sup>82</sup>. Comment expliquer alors les réserves émises envers la *falsafa*?

Al-Siġistānī lui-même nous en donne la réponse. À propos d'une analyse du mouvement, menée en termes aristotéliens, il remarque que les "savants" (*ulamā*) — terme que le contexte nous invite à prendre dans le sens de "philosophes" — ont pu élaborer une science valable, pour autant qu'ils sont tributaires de l'enseignement prophétique, le seul qui soit véridique<sup>83</sup>. D'une façon encore plus explicite, il affirme par ailleurs que "les meilleurs parmi les philosophes grecs", s'ils ont réussi à élever leur réflexion jusqu'aux "réalités spirituelles" et à acquérir une certaine connaissance de l'âme, c'est grâce à l'enseignement qu'ils ont reçu de la bouche des prophètes auxquels ils ont succédé. Car, par leurs propres moyens, ils n'auraient jamais pu y parvenir<sup>84</sup>.

Le *dā'ī* fatimide Nāṣir-e Ḥosraw (mort entre 1072 et 1077) qui, contrairement à al-Siġistānī et à al-Kirmānī, revendique pour lui-même le titre de *faylasūf* et reconnaît avoir étudié les livres des philosophes<sup>85</sup>, proclame l'identité foncière entre le savoir prophétique et le savoir philosophique<sup>86</sup>. Héritiers des Prophètes, les meilleurs philosophes grecs, "les philosophes divins" (*muta'allihān-e falāsifa*), à savoir Socrate, Empédocle, Platon et Aristote, ont élaboré une "sagesse divine", une "théosophie" qui ne contredit jamais le contenu de la Révélation. En témoigne la manière dont "le divin Aristote" conçoit — du moins selon Nāṣir-e Ḥosraw — l'unité et l'unicité de Dieu (le *tawḥīd*)<sup>87</sup>. Dès lors, il n'est guère étonnant qu'Aristote devient l'exégète du Coran et que sa philosophie en représente le *bātin*.

Ces réflexions d'al-Siġistānī et de Nāṣir-e Ḥosraw nous ramènent aux Iḥwān al-Ṣafā', dont nous avons montré qu'ils défendent une conception tout à fait analogue du caractère révélé de la "bonne" philosophie. Eux aussi distinguent clairement les "vrais" philosophes, bénéficiaires de l'inspiration divine, des "pseudo-philosophes" infidèles, ces orgueilleux qui croient pouvoir s'appuyer

<sup>82</sup> *Ibn al-Hayṭam*. Kitāb al-Munāzarāt. — Madelung W. et Paul Walker (éd. et trad.). The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness. Londres: 2000 (voir l'index, s. v.).

<sup>83</sup> *al-Siġistānī*. Iṭbāt. P. 101.

<sup>84</sup> *al-Siġistānī*. Iṭbāt. P. 158–159; cf.: Walker. Early Philosophical Shiism. P. 32–33. De même, al-Naysābūrī (*Kitāb Iṭbāt al-imāma*. P. 110 (éd.), P. 83 (trad.)) affirme que les philosophes (*falāsifa*) "ont volé (*saraqa*) à ceux qui détiennent la vérité" (*ahl al-ḥaqīqa*) (c.-à-d. les imams) la définition de la philosophie comme étant "le fait de devenir pareil au Créateur selon la capacité de l'homme" (*al-falsafa hiya al-taṣabbuh bi l-bāri* 'alā ḥasab ṭāqat al-baṣar).

<sup>85</sup> *Nāṣir-e Ḥosraw*. Kitāb-e ġāmi' al-ḥikmatayn. Éd. Henry Corbin et Muḥammad Mo'īn (*Bibliothèque Iranienne* 3). Téhéran–Paris: Adrien Maisonneuve 1953. P. 17; traduction française Isabelle de Gastines: *Nāṣir-e Ḥosraw*. Le Livre réunissant les deux sagesse (*L'Espace Intérieur* 40). Paris: 1990. P. 48.

<sup>86</sup> *Nāṣir-e Ḥosraw*. Kitāb-e ġāmi'. P. 18 (éd.), P. 49 (trad.).

<sup>87</sup> *Nāṣir-e Ḥosraw*. Kitāb-e ġāmi'. P. 67, 72 (éd.), P. 91, 95 (trad.).

sur la seule force de leur intellect en se passant de la Révélation<sup>88</sup>. Toutefois, cette notion de “philosophie révélée” n’est pas propre aux Ismaéliens, puisqu’elle apparaît également chez un philosophe comme Abu l-Ḥasan al-‘Āmirī, qui n’était pas Ismaélien. Soucieux de défendre la légitimité de la philosophie face à la suspicion des théologiens orthodoxes, al-‘Āmirī soutient que les grands sages de la Grèce (les Présocratiques, Socrate, Platon, Aristote) ont puisé leur pensée “à la niche de la prophétie”<sup>89</sup>. La démarche d’al-‘Āmirī a été rendue possible par l’existence de doxographies qui attribuent aux philosophes antiques des doctrines remaniées selon les exigences des religions monothéistes<sup>90</sup>. Les auteurs ismaéliens s’inscrivent ainsi dans une tradition beaucoup plus large, qui va du Pseudo-Ammonius à al-Šahrastānī, en passant par al-‘Āmirī et la plupart des philosophes arabes, dont Avicenne<sup>91</sup>. Tous ont adopté des formes de *ta’wīl*, encore imparfaitement étudiées, mais dont la comparaison jetterait à coup sûr une lumière nouvelle sur les relations entre ces différents courants de la pensée musulmane.

Où réside alors la spécificité de l’approche ismaélienne? Si on exclut les questions se rapportant directement au “monde de la religion” (l’imamat, la *da’wa* et l’eschatologie), le *ta’wīl* ismaélien ne se distingue guère de la *falsafa* par le contenu des doctrines qu’elle dégage du texte de la Révélation<sup>92</sup>. En outre, il se veut tout aussi “rationnel” que l’exégèse des philosophes: al-Kirmānī n’est pas moins intransigeant qu’Averroès sur le principe qui érige la raison en critère unique pour l’interprétation des versets ambigus. Certes, al-Kirmānī se sépare d’Averroès dès qu’on aborde la question de savoir qui est apte à présenter une exégèse fiable: pour le philosophe andalou, le *ta’wīl* est strictement réservé à l’élite des *falāsifa*, les seuls parmi les hommes dont l’intelligence permet de développer un raisonnement démonstratif; pour l’Ismaélien, par contre, le *ta’wīl*

<sup>88</sup> Al-Siġistānī et al-Kirmānī évitent précisément d’associer leurs doctrines à la *falsafa*, parce que pour eux ce terme a une connotation de “philosophie laïque”, une pensée située en dehors de tout contexte religieux. Cf.: Walker. Early Philosophical Shiism. P. 32.

<sup>89</sup> Abu l-Ḥasan al-‘Āmirī. Kitāb al-Amad ‘ala l-abad. — Rowson E.K. (éd.). A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate (*American Oriental Series 70*). New Haven: 1988. P. 70–75; cf.: De Smet D. Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicienne tardive. Bruxelles: 1998. P. 38–45.

<sup>90</sup> La plus connue est la “Doxographie de Pseudo-Ammonius”: Rudolph U. (éd. et trad.). Die Doxographie des Pseudo-Ammonius: Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 49/1*). Stuttgart: 1989. Cf.: Daiber H. Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. II, 36.7. Berlin: 1994. P. 4974–4992; De Smet. Empedocles. P. 28–31.

<sup>91</sup> Ibn Sīnā. Risāla fī Iṭbāt al-nubūwāt. Éd. Michael Marmura. Beyrouth: 1991. § 16. P. 48.

<sup>92</sup> Ainsi, le polémiste zaydite Abu l-Qāsim al-Bustī a bien vu que les positions défendues par al-Siġistānī sont identiques à celles des “anciens parmi les philosophes”. Voir l’extrait de son *Kašf Asrār al-Bāṭiniyya*, cité par: Walker. Early Philosophical Shiism. P. 167, n. 23.

est le privilège des Imams et des *mu'ayyadūn*, les initiés qui au sein de la *da'wa* sont soutenus par l'inspiration divine. Mais dans la pratique ces "inspirés" constituent une élite de "philosophes" qui travaillent indépendamment de l'Imam et dans une grande liberté, ce dont témoignent les divergences doctrinales considérables d'un auteur à l'autre. Les théologiens sunnites, comme Ibn Taymīya et Ibn al-Ġawzī, n'ont-ils pas mis les Ismaéliens, les philosophes, les Mu'tazilites et les mystiques dans le même sac, en leur reprochant d'interpréter le Coran selon leur opinion personnelle<sup>93</sup>? Enfin, les *du'āt* ismaéliens pratiquent une philosophie qui se veut révélée, inspirée et sacrée, à tel point qu'ils en interdisent la diffusion auprès du public profane. De même, Averroès a taxé d'infidèle le philosophe qui livre le résultat de ses spéculations en pâture à la foule, inapte à en comprendre le sens<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> *Peerwani*. *Ismā'īlī Exegesis of the Qur'ān*. P. 126.

<sup>94</sup> *Ibn Rušd*. *Faṣl*. § 45–46. P. 146–149, § 56–58. P. 156–159. Même attitude chez Avicenne: il est interdit de révéler à la foule le contenu du *tafsīr* philosophique du Coran. Cf.: *Ibn Sīnā*. *al-Risāla al-Aḏḥawiyya fī amr al-ma'ād*. — *Avicenna*. *Epistola sulla vita futura*. Éd. et trad. Francesca Lucchetta. Padoue: 1969. P. 42–45.

**Тауфик Ибрагим**  
(Институт востоковедения РАН, Москва)

**КАЛАМСКОЕ ОПРОВЕРЖЕНИЕ  
АНТРОПОМОРФИЗМА<sup>1</sup>**

Рациональное понимание Бога мутакаллимы разрабатывали в противовес буквализму богословов-традиционалистов, которые в прямом смысле слова трактовали встречающиеся в Коране и особенно в Сунне антропоморфные описания Всевышнего и которых впоследствии охарактеризовали как *хашавитов/хашивитов*, «вульгаризаторов», *мушаббихитов*, «уподобителей, [антропо]морфистов» и *муджассимитов*, «отелеснителеей, корпоралистов»<sup>2</sup>.

В суннитском исламе антропоморфизм нашел сторонников преимущественно среди хадиситов (*ахль аль-хадис*, «приверженцы хадисов»), а позже главным образом среди ханбалитов. Хадиситы VIII в., такие как Мудар, Кахмас и аль-Худжайми, допускали взаимные посещения людей и Бога, объятия и рукопожатие с Ним. Современником их был видный толкователь Корана Мукаиль ибн Сулайман (ум. 767), который представлял себе Господа с человекоподобным телом, имеющим плоть, кровь и волосы; с подобающими частями тела — головой, глазами, руками и ногами; рост Его, как и рост человека, равен семи собственным пядям. В следующем столетии антропоморфистских воззрений придерживался Мухаммад ибн

---

<sup>1</sup> Продолжение начатой в первом выпуске альманаха серии очерков по теологии калама. В настоящей статье не обсуждается относящаяся преимущественно к эсхатологии проблема лицезримости Бога, а также не затрагиваются антропатические описания Бога (любовь, печаль, честность и т.п.).

<sup>2</sup> Фрагменты из Корана приводятся в нашем переводе и в соответствии с интерпретацией цитируемого автора. Ссылки на комментарии-*тафсиры* к Писанию ограничиваются названием тафсира, при этом подразумеваются толкование к обсуждаемому аяту. Шесть канонических сводов хадисов цитируются по номеру хадиса, предваряемому буквой, обозначающей составителя: Б (аль-Бухари), М (Муслим), Д (Абу Дауд), Ж (Ибн Маджа), Н (ан-Насаи), Т (ат-Тирмизи). Буква «Х» указывает на свод Ибн Ханбали. Если нет ссылки на эти своды, то в них данный хадис отсутствует. Поскольку самыми аутентичными/надежными считаются хадисы, передаваемые и в первом, и во втором из означенных сводов, то в таких случаях при ссылке на каноническую сунну мы ограничиваемся этими двумя источниками.

Каррам (ум. 869), основатель-эпоним каррамитизма<sup>3</sup>. Антропоморфизм характерен и для некоторых «крайних» среди шиитов сект, наделявших своих имамов божественными качествами и порой видевших в них прямое воплощение Бога.

Развенчивая антропоморфические представления<sup>4</sup>, мутакаллимы прежде всего занимались рациональным обоснованием невозможности как наличия у Бога каких-либо телесных черт, так и Его местопребывания/сторонности (над, наверху, на небе) или перемещения в пространстве. Одновременно они показывали несостоятельность выдвигаемых муджассимитами рациональных и традиционных (*нақлийа, сам 'иййа*)<sup>5</sup> доводов, предлагая аллегорическую интерпретацию аятов и хадисов, содержащих человекоподобные описания Бога<sup>6</sup>.

## 1. Бестелесность Бога

### 1.1. Исходные послылки

В методологическом отношении каламская критика хашавитского антропоморфизма базируется на общей для всех трех ведущих школ (мутаизма, ашаризма и матуридизма) установке — признании приоритета рационального перед традициональным/ревелиятивным.

#### *Традициональное не может противоречить рациональному*

Как считают мутакаллимы, первичность разума по отношению к вере/откровению связана с необходимостью преодоления «круга в доказа-

<sup>3</sup> *Аль-Ашарий*. Мақалъят аль-ислабиййин. Висбаден, 1980 С. 209, 214; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. М., 1984 (далее Религии). С. 100–103. «Избавьте меня от [вопросов о] срамной части и бороде и спрашивайте меня о чем-либо другом, помимо этого», — заявлял мушабихит Дауд аль-Джавариби (там же, с. 100, 163).

<sup>4</sup> Некоторые муджассимиты, особенно среди каррамитов, говорили о Боге как о теле, подразумевая под «телом» сущее в самом себе (*ка'им би-нафсих*), а не в субстрате. Разногласие с таковыми, считают мутакаллимы, чисто терминологическое.

<sup>5</sup> Т.е. апеллирующих к Корану, сунне, мнению религиозных авторитетов и др.

<sup>6</sup> Каламская критика антропоморфизма наиболее полно изложена в книге ашарита Фахр ад-Дина ар-Рази (ум. 1210) «Асас ат-гақдйс» (Каир, 1986). Аллегоризации хадисов антропоморфического содержания посвящено сочинение другого ашарита, Ибн Фурака (ум. 1015) — «Китаб мушкиль аль-хадйс» (Дамаск, 2003; далее Мушкиль). Относительно небольшой трактат «Даф' шубах/шубхат ат-гашбйх» Ибн аль-Джаузи (ум. 1200), ханбалита, восставшего против антропоморфизма братьев по мазхабу и примкнувшего к каламскому рационализму/аллегоризму, имеется в русском переводе (Казань, 2006), но название трактата здесь передано не совсем адекватно — «Борьба с сомнениями антропоморфистов» (должно быть: «с сомнительными доводами»); ниже этот перевод, вместе с арабским оригиналом, изданным в сборнике «аль-'Ақба ва-'ильм аль-калам мин а'маль аль-Каусарй» (Бейрут, 2004), цитируется как Даф; причем сначала дается номер страницы оригинала, а затем, через косую черту, номер страницы перевода.

тельстве»: принятие Слова Божьего (Священных Писаний) и пророков требует предварительного удостоверения, во-первых, в существовании самого Бога и во-вторых, в явлении Им посланников, а это возможно лишь посредством рационального доказательства, благодаря разуму.

Ревелятивное знание может иметь абсолютное значение лишь в области практического богословия-фикха. При решении же теоретических, теолого-философских вопросов ревелятивная аргументация способна играть лишь вспомогательную роль. По убеждению мутакаллимов, ревелятивные (*нақлиййа*) доказательства не дают достоверного знания (*йақъйн*). Эти доказательства не могут быть вполне надежными, не поднимаются выше «мнения» (араб. *занин*, греч. *δόξα*), вероятностного знания. Ибо их достоверность зависит от множества условий, соблюдение которых крайне затруднительно. Ведь ревелятивные источники (прежде всего Коран и сунна) имеют различные аспекты: внешний и внутренний (*зāхир* и *бāтын*), буквальный и метафорический (*хақъықка* и *маджāз*) и т.п. Ревелятивные тексты также бывают однозначными и многозначными (*муҳкам* и *муташабах*), отрицающими и отмененными (*нāсиҳ* и *мансуҳ*), имеют общее или только частное значение (*хāсс* и *āмм*) и т.д. Поэтому сначала необходимо установить, к какому типу принадлежит данный текст (айат, хадис), как его надлежит истолковывать. Мнения же здесь весьма далеки от единогласия.

Раз ревелятивное таково, то надо отдавать рациональному первенство перед ним (*тақдīm аль-‘ақлī ‘аля̄ ан-нақлī*). В частности, если выводы разума приходят в противоречие с буквальным смыслом священных текстов (в данном случае — айатов и хадисов с антропоморфическими описаниями), то последние надо подвергать аллегорическому толкованию (*та’вīль*), чтобы привести в соответствие с рациональными выводами, ибо разум — основа (*асл*), а ревелятивное — производно (*фар’*).

Кроме того, свидетельства сунны должны быть переданы надежным путем — *мутава̄тир*, т.е. сообщаемы множеством лиц, которые не могли сговориться между собой, тогда как все «антропоморфные» хадисы относятся к разряду «единичных» (*āхāд*), восходящих к одному-единственному передатчику, а значит (как о том гласит преобладающее среди богословов и хадисоведов мнение), они не могут служить основанием для категорических выводов. Поэтому подобные хадисы следует подвергать иносказательному толкованию, а в случае невозможности такового, они должны отвергаться как неаутентичные<sup>7</sup>! В этом отношении, подчеркивает ар-Рази, вне поля

<sup>7</sup> *Ар-Рāзī*. *Асās*, с. 215–221; *аль-Джурджāнī*. Шарх аль-Мава̄қыф. Каир, 1907. Т. I. С. 209–211; Т. III. С. 20–21 (далее текст этого комментария цитируется как *Шарх*, комментируемый здесь текст аль-Иджи — как *Мавāқыф*; при ссылке на оба текста — как *Мавāқыф/Шарх*); *ат-Тафтāзāнī*. Шарх аль-Мақāсыд. Стамбул, 1305 г.х. (далее Мақāсыд). Т. I. С. 53; Т. II. С. 67; *Абū ‘ль-Му‘йн ан-Насафī*. Табсырат аль-адилля. Анкара, 1993. Т. I. С. 171–175.

критического рассмотрения не могут оставаться даже своды аль-Бухари и Муслима, ибо и эти авторы, из-за добродушия своего, не разглядели святотатства некоторых хадисов, которые враги религии (*малъхиды*) подсовывали мухаддисам<sup>8</sup>.

### **Об иносказательном толковании учит сам Коран**

В обоснование аллегорического подхода мутакаллимы ссылаются на аят 3:7, в котором говорится о наличии в Коране двух разрядов откровений — *мухаммат*, «с четким/открытым смыслом» и *муташабихат*, «многозначных, с иным/скрытым смыслом». Правда, в арабском языке того времени отсутствовала пунктуация, и текст этого айата формально допускает двоякое прочтение — как в пользу иносказательного толкования, так и против него. Соответственно первой редакции он звучит следующим образом:

*Это [Бог] ниспослал тебе Писание;  
В нем есть аяты мухаммат,  
В коих суть Писания,  
А другие аяты — муташабихат.  
Те [люди], чьи сердца уклонились [от истины],  
Обращаются к муташабихат ради путаницы,  
Толкуя их [по своему произволу].  
[Истинное] же толкование его  
Ведает лишь Бог  
И люди глубоких знаний [, кои] говорят:  
«Мы верим [этому],  
Все — от Господа нашего».*

Традиционалисты же отредактировали последние три строки так:

*[Истинное] же толкование его  
Ведает лишь Бог,  
И люди глубоких знаний говорят:  
«Мы верим [этому],  
Все — от Господа нашего».*

Согласно мутакаллимам, вытекающий из последнего прочтения агностицизм (полагание наличия в Коране недоступных для разума откровений) противоречит многочисленным аятам, в которых Писание охарактеризовано как «свет ясный» (4:174), «на ясном арабском языке» (26:195), «разъяснение всего» (16:89), «для людей разумеющих» (14:52), «дабы размышляли над ним» (4:82; 47:24; 38:29) и т.п. Следовательно, адекватна лишь первая редакция<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *Ар-Разӣ*. Асас, с. 217–218.

<sup>9</sup> *Ар-Разӣ*. Асас, с. 224–227 (с дополнительными аргументами от сунны и от разума).

Аллегорический/иносказательный подход, призванный преодолеть хашавитский антропоморфизм, развивали мутазилиты и мутакаллимы-шииты, а впоследствии<sup>10</sup> — «поздние» суннитские мутакаллимы, притом как среди ханафитов-матуридитов, так и среди ашаритов. Ранние же ашариты и матуридиты еще придерживались нон-квалификационизма, характерного для многих богословов первых веков ислама<sup>11</sup>. Таковые не признавали аллегорического истолкования антропоморфных выражений Корана и сунны, но вместе с тем отказывались от уточнения смысла соответствующих этим выражениям реальностей, подчеркивая их принципиальную несхожесть с одноименными человеческими чертами<sup>12</sup>.

Ряд мутакаллимов, среди которых были аль-Газали (в трактате *Иль-джам аль-'авамм 'ан 'ильм аль-калам*) и Фахр ад-Дин ар-Рази (в трактатах *Ақсам аль-ляззат* и *Вақыййа*), порой совмещают рационализм аллегористов и фидеизм хашавитов/балякифитов. По их мнению, подлинное, абстрактное понимание божества под силу одним лишь ученым мужам, интеллектуальной элите (*хасса*), но отнюдь не простолюдинам, не широкой публике (*'амма*). Последние восприимчивы только к материальному/телесному, а посему для них отрицание, например, телесности Бога или занятия Им определенного места в пространстве равносильно лишению Его бытия. Перед таковыми аят 3:7 следует разглашать лишь во второй его редакции, объявляя антропоморфные аяты принадлежащими к разряду «многозначных» (*муташибихат*), истинное толкование которых знает один Бог.

### **Саяф также прибегали к аллегорическому толкованию**

Помимо антиаллегорической интерпретации аята 3:7, хашавиты-антропоморфисты утверждают об отрицательном отношении *саяф* («праведных предшественников») к иносказательному толкованию и посему считают такое порицаемым/еретическим новшеством (*бид'а*). Парируя такой довод, мутакаллимы замечают, во-первых, что самим оппонентам порой приходится отказаться от буквального понимания некоторых аятов и хадисов; во-вторых, среди *саяф* были такие, кто прибегал к аллегорическому толкованию.

<sup>10</sup> Со времен ашарита аль-Джувайни (ум. 1085).

<sup>11</sup> *Аш-Шахрастани*. Религии, с. 55; *ан-Насафи*. Табсырат, т. I, с. 171; *ат-Тафтāзāни*. Мақъсид, т. II, с. 67. Правда, к аль-Ашари возводят и мнение о допущении аллегорического толкования антропоморфных текстов (*аш-Шахрастани*. Религии, с. 101).

<sup>12</sup> Относительно слов Корана о «восшествии» (*истивā*) Бога на Престол после сотворения мира (напр. 7:54) имам Малик ибн Анас, основатель носящего его имя толкамзахаба сказал: «[Факт] восшествия известен, каково (*кайф*) оно — неизвестно, верить в это — обязанность, спрашивать об этом — ересь». Таково мнение и родоначальника ханбализма — Ахмада ибн Ханбаля (*аш-Шахрастани*. Религии, с. 89). С позиции *би-ля кайф*, «без как», рассматривались все относимые к Богу человекоподобные образы — лик, око, длань и др. Впоследствии такая точка зрения получила наименование *балькафа*, а ее сторонники — *балъкифа*, «нон-квалификационисты».



В частности, всякому здравомыслящему ясно, что в словах Писания — «и ниспослали Мы железо» (57:25) или — «и ниспослал вам восемь животных парами» (39:6) нельзя понимать «ниспослание» в прямом смысле. Также очевидно иносказание в аятах: «Не бывает тайной беседы троих, / Чтобы не был Он четвертым ...» (58:7); «Кто предоставит Богу заем достойный, / Чтобы вернул Он ему, увеличив многократно?» (2:245). Или взять хадисы: «Кто направится ко мне шагом, Я брошусь к нему бегом»; «Я болел, а ты Меня не навещал...»<sup>13</sup>.

Что касается *саляф*, то Ибн Ханбаль, например, коранические слова «и придет (джā'а) Господь...» (89:22) истолковал в смысле прихода Его веления (*амр*) и власти (*қудра*). Передают и о признании им иносказательного толкования трех хадисов — «Черный камень есть десница (*йамин*) Божья на земле»; «я (пророк Мухаммад) ощущаю вздох (*нафас*) Всемилоственного со стороны Йемена»; «Я (Бог) — собеседник (*джалис*) того, кто поминает меня»<sup>14</sup>. А имам Малик, комментируя хадис о предрассветном нисхождении Бога ближе к земле для внемления просьбам<sup>15</sup>, заметил, что здесь речь не может идти о каком-либо перемещении Всевышнего, но только о сошествии Его веления (*амр*)<sup>16</sup>.

### ***Ревелятивные свидетельства Божьей трансценденности***

Наряду с обоснованием аллегоризма аргументацией «от традиции» мутакаллимы обращаются к священным текстам — к Корану и Сунне, черпая из них доводы в пользу Божьей трансценденности (*танзйх*). Прежде всего такие доводы они находят в аяте 42:11 — «Нет ничего, подобного (мисль) Ему» и в суре 112:

*Исповедуй Его,  
Бога всеединого (ахад),  
Бога превышаемого (самад),  
Не рождавшего и не рожденного,  
Кому нет равного (куфу).*

Согласно мутакаллимам, против антропоморфизма свидетельствует не только отсутствие у Бога «подобного» или «равного», но также эпитеты

<sup>13</sup> Первый хадис передают Б 7405, 7536 и М 2675; второй — М 2569 и Х 8989 (в хадисе говорится об упреках Божьих тем, кто не навещает недомогающих, не кормит годоводных и т.п.).

<sup>14</sup> Все три хадиса — внеканонические. С точки зрения аллегористов, в первом хадисе говорится о благословенности Черного камня, во втором — о Божьем развешении печали, в третьем — о Его благоволении.

<sup>15</sup> Б 1145, 6321; М 758.

<sup>16</sup> *Ар-Рāзй*. Асас, с. 105–109 (с множеством других примеров); *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 240/25 (об интерпретации Ибн Ханбалом аята 89:22); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 97 (о Малике).

«всеединый» и «превзыаемый». Ибо телесность предполагает составленность, а сия противоречит строгому единству. Эпитет же «превзыаемое» означает «то, к чему взывают нуждающиеся», т.е. самодовлеющее, а такое не может быть телесным/составленным, так как последнее нуждается в своих частях. С этим эпитетом несовместимо и нахождение в определенном месте (*макан*, *хайиз*, *джиха*), поскольку местозанимающее нуждается в соответствующем месте.

Аналогичным образом с представлением о телесности и/или локализованности Бога несовместимы такие Его коранические характеристики, как *гани*/«самодовлеющий» (47:38) и *каййум*/«самодостаточный» (2:255). А коли Он есть «и внешний/явный, и внутренний/скрытый» (57:3), то Бог не является телом, ибо у тела внешнее не совпадает с внутренним. Слова же айата 2:186 о «близости» Господа к зывающему не согласуются с Его локализацией на небе<sup>17</sup>.

## 1.2. Аллегоризация традиционных описаний

В самом Коране нет параллели библейской формуле о сотворении человека/Адама «по образу» Божьему, но схожее высказывание встречается в сунне. Священное Писание мусульман нигде не говорит о наличии у Бога фигуры или тела. Там также нет упоминаний о каком-либо Божьем ухе, рте или языке, хотя Бог и описывается «всеслышащим» и «изрекающим». Равным образом Коран не упоминает о каком-либо носе/обонянии, бороде или сердце, не называет род/пол Бога (хотя к Нему обычно прилагается местоимение мужского рода). Вместе с тем в нем Бог описывается, при буквалистском прочтении, как обладающий «лицом», «глазами» и «руками»/«пригоршню», а также — хотя и менее явно, — «боком» и «ногой». К этим антропоморфическим описаниям сунна добавляет «уста», «уши», «пальцы», «стопу» и др.

### «Образ»

Наделяя Бога человеческим обликом, антропоморфисты ссылаются прежде всего на слова Пророка о Божьем сотворении Адама «по образу Его/его (*'алй суратих*)». Правда, эти слова передаются в разных контекстах. Так, версия, переданная и аль-Бухари и Муслимом, сообщает об истории создания первочеловека: «Бог сотворил Адама по Его/его образу, ростом в шестьдесят локтей...»<sup>18</sup>. Согласно другой версии, от Муслима, Пророк так заповедал, предостерегая от битья других по лицу и/или от оскор-

<sup>17</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 30–47. В этом духе здесь выделено 17 коранических доводов. Приводятся также два довода из сунны — о них см. в примеч. 141.

<sup>18</sup> Б 6227; М 2841.

бительных высказываний о лице<sup>19</sup>. В таком контексте еще одна версия гласит: «Бог сотворил Адама по образу Всемиловитого (*'аля сурат ар-Рахман*)»<sup>20</sup>.

Последнюю версию мутакаллимы-аллегористы отвергают как малодостоверную<sup>21</sup>. А при ее признании она толкуется наподобие первой версии, если местоимение «его» прилагается к Богу, но такое соотнесение выступает лишь одной из трех возможных идентификаций.

Согласно первой из них, это местоимение относится ко [всем] Адамовым потомкам, о чем более явно свидетельствует вторая версия хадиса: Пророк хотел напомнить, что лицо битого — такое же, какое было у Адама, праотца всех пророков и благоверных, а значит, оскорбление данного человека задевает и всех таковых<sup>22</sup>.

Второй вариант идентификации относит местоимение «его» к Адаму: Бог сотворил Адама в его образе, т.е. после грехопадения и изгнания из Рая/неба Он, пощадив того, сохранил за ним первоначальный образ, а не видоизменил его, как сие случилось со змием и павлином<sup>23</sup>.

В третьем варианте означенное местоимение указывает на Бога. Образ Адама охарактеризован как Божий, дабы подчеркнуть его возвышенность. Или: Адам/человек наделен такими Божьими атрибутами, как жизнь, знание, могущество, слух и зрение<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> М 2612 — «Если кто-нибудь из вас дерется с другим, пусть не бьет по лицу, ибо Бог сотворил Адама...». Более пространно такую версию приводит хадис Х 7372: «...и пусть не говорит: „Да изуродует (*каббаха*) Бог твое лицо и лицо того, на кого ты поож!“; ибо...»

<sup>20</sup> Внеканонический хадис. «Всемиловитый (*ар-Рахман*)» — второе (наряду с наименованием *Аллах*) имя Бога или же Его эпитет.

<sup>21</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 116; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 21. Ибн аль-Джаузи вовсе игнорирует такую версию.

<sup>22</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 111; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 22. По Ибн аль-Джаузи (Даф'. С. 242/27, хадис № 1) и ан-Насафи (Табсырат, т. I, с. 175), местоимение «его» относится к некоторым потомкам Адама, к тому битому. В первых двух источниках дается и такая интерпретация: замечанием, что в плане образа данный человек схож с Адамом, Пророк опровергает утверждение о другом облике Адама, в частности — якобы о его огромном росте (*Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 112–113; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 24). Примечательно, что такое толкование ставит под сомнение аутентичность приведенного у аль-Бухари и Муслима хадиса об Адамовом росте в шестьдесят локтей.

<sup>23</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 113; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 23; *ан-Насафи*. Табсырат, т. I, с. 175. Другие толкования: Бог создал Адама сразу в завершеном облике, а не поэтапно, через стадии, которые проходят его потомки [Коран 23:5] — капли семени (*нутфа*), сгустка крови (*аляка*) и т.д.; в завершеном виде, а не в продолжение определенного времени и под влиянием природных сил или небесных сфер, как сие утверждают натуралисты-*табā и иййūн*, материалисты-*оахриййа* или иные философы; в завершеном виде, а не постепенно в отношении знания и могущества (*Ибн аль-Джаузи*. Даф', с. 242–243/28; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 23; *ар-Рāзӣ*. Асās, с. 114 — в последних двух источниках имеются дополнительные варианты).

<sup>24</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 115; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 25–26; *Ибн аль-Джаузи*. Даф', с. 243/28. Со ссылкой на аль-Газали в первом источнике (с. 116) приводится и такое тол-

Еще в одном хадисе рассказывается, как в Судный день Бог явится в образе (*сӯра*), незнакомом для почитавших Его, и те откажутся признать Его и последовать за Ним, потом Он явится в знакомом образе<sup>25</sup>. Мутакаллимы толкуют первый и второй «образы» в смысле суровости и милости соответственно. Кроме того, выражение *фӣ сурат* можно понять не как «в образе», а «с (*би*) образом», т.е. в испытание Господь приводит людям какой-то образ — например, ангела, который заявит о себе как о Боге: здесь «знакомый образ» подразумевает отсутствие у Господа какого-либо чувственного/тварного образа<sup>26</sup>.

В смысле милости/благосклонности или возвышенности/величия подобает интерпретировать «образ» в словах Пророка: «Господь явился мне (вариант: Господа видел я) в прекраснейшем образе (*фӣ ахсан сӯра*)»<sup>27</sup>. К тому же в некоторых версиях уточняется, что это имело место во сне, а при таком видении возможно только образное представление. «Прекраснейший образ» может относиться и к Пророку, притом как физически — Бог приукрасил его, так и духовно — в значении состояния предельного довольства<sup>28</sup>.

Антропоморфисты приводят также предания о том, как Пророк (версия: во время Небошествия) лицезрел Бога в образе кудрявого (*джа'д*), безбородого (*амрад*) юноши (*шабб*); словно жениха (*арӯс*), сидящим на троне, в жемчужной короне; в зеленых/красных одеяниях; лицо покрыто золотой накидкой, а на ногах надеты золотые туфли; и т. п. Такие хадисы, замечают мутакаллимы, не встречаются ни в одном из надежных сводов, а если и признать что-либо из них, то лишь в качестве сновидений<sup>29</sup>.

### «Лик»

Арабское обозначение *ваджх*, которое хашавиты толкуют буквально как «лик», применительно к Богу фигурирует в одиннадцати аятах<sup>30</sup>. В частности, дважды в Коране подчеркивается:

кование: в строгом смысле слова «человек» не есть данное телосложение, а нечто совсем не телесное, связанное с телом лишь в плане управления; посему слова о создании Адама по образу Бога подразумевают, что сущность (*зәйт*) человека, [его душа], соотносится с его телом на манер отношения Бога к миру.

<sup>25</sup> Б 6574; М 182 (со слов Абу Хурайры). Согласно еще одной версии (со слов аль-Худри), Господь явится не в том образе, в котором Его видели впервые; на вопрос об опознавательной примете люди назовут «голень/бедро» (*сәфс*), и Он «обнажит голень» (или: «голень обнажится») (Б 7440; М 183). О метафоре обнаженной голени будет сказано ниже.

<sup>26</sup> *Ар-Рәзӣ*. Асәс, с. 117–118; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 39–43; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 246–247/32–34 (хадис № 5).

<sup>27</sup> Первый вариант передают хадисы Т 3233–3234 и Х 3474; второй — внеканонический. В хадисе Т 3235/Х 21604 сказано: «и вот [передо] мной Господь...»

<sup>28</sup> *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 30–37; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 244–245/29–30 (хадис № 2).

<sup>29</sup> *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 193–194, 210–213; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 244–245/30–32 (хадисы № 2–4).

<sup>30</sup> См.: Коран, 2:115, 272; 6:52; 13:22; 18:28; 28:88; 30:38, 39; 55:27; 76:9; 92:20.

*Все бренно, кроме ваджх Его;*  
(28:88)

*Всякий, кто на земле, смертен;*  
*Остается лишь ваджх Господа твоего,*  
*Превеликий и преславный.*  
(55:26–27)

Как считают сторонники аллегорического толкования, под словом *ваджх* здесь следует понимать самого Бога, Его самость/сущность (*з̄а̄т, нафс*)<sup>31</sup>. Иначе, при буквальном понимании *ваджх* как определенного органа, выходит, что все прочие «органы» Божьи тленны! Помимо общего смысла обеих групп аятов к отождествлению *ваджх* с самим Богом склоняет и тот факт, что ниже, в аяте 78 той же суры 55, эпитет «превеликий и преславный» (*з̄ӯ 'ль-джалъяль ва-ль-икрām*) прилагается именно к Богу, а не к Его имени:

*Благославно имя Господа твоего*  
*Превеликого и преславного.*

Что же касается аята 2:115 —

*И восток, и запад принадлежат Богу;*  
*Куда бы вы ни направились,*  
*Там ваджх Его,*

то это откровение сошло в ответ мединским иудеям, осуждавшим перемену кыблы для мусульман с Иерусалима на Мекку/Каабу. Согласно мутакаллимам, поскольку конкретный орган *ваджх* не может располагаться во всех сторонах, то данный аят следует понимать так: в какую бы сторону ни обращался молящийся, он обращается к самому Богу<sup>32</sup>.

В остальных восьми аятах отмечается, что к *ваджх* Господнему стремятся благоверные (6:52; 18:28); ради *ваджх* Его творят добро (2:272; 30:38, 39; 76:9; 92:20), проявляют долготерпение (13:22). И в таком контексте подобные выражения служат метафорами, символизируя ориентацию на угождение Богу, на снискание исключительно Его довольства (*ридā*), а не воздаяния, благодарения или хвалы со стороны кого-либо из смертных<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 153–154; 'Абд аль-Джаббār. Шарḥ аль-уṣūл аль-ḥамса. Каир, 1965. С. 227. Некоторые ашариты понимают *ваджх* в указанных аятах как «бытие (вуджуд)» (*аль-Иджй/аль-Джурджāнй*. Мавāқыф/Шарḥ, т. III, с. 91).

<sup>32</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 154.

<sup>33</sup> Божий *ваджх* порой понимается как символ Его награды.

С вопросом о лике Божьем тесно связан вопрос о возможности лицезрения Бога, который чаще всего обсуждается в контексте рассуждения о райских блаженствах.

В смысле Божьей «самости» или «довольства» надлежит понимать *ваджх*/«лик» и в соответствующих хадисах, среди которых ар-Рази выделяет следующие десять<sup>34</sup>.

1. По сошествии айата 6:65 («Он — Тот, Кто может наслать на вас наказание сверху...») Пророк воскликнул: «Да упасет меня лик Твой!» (*а'узу би ваджхи-ка*)<sup>35</sup>.

2. Как-то в рамках ритуальной молитвы Пророк вознес мольбу, в которой, среди прочего, были такие слова: «..., прошу Тебя [дать мне] наслаждаться зрением лика Твоего, ...»<sup>36</sup>.

3. «Кто ради лика Божьего постится один день, лицо того Бог удалит от Ада на [расстояние в] семьдесят лет»<sup>37</sup>.

4. «Кто заклинает (*уста'аза*) вас именем Божьим, смилостивьтесь над ним; кто просит у вас ликом Божьим, даруйте ему!»<sup>38</sup>

5. «Старающемуся (*муджэхид*) ради лика Божьего [зачтется награда], как проводящему все время в молитве, покуда тот не вернется домой».

6. Однажды, когда Пророк распределил деньги, некто бросил: «Таким распределением не стремились к лику Божьему»<sup>39</sup>.

7. «Когда мусульманин приступает к молитве, Бог обращает к нему лик Свой...».

8. Всевышний повелел Иоанну [Крестителю] наставлять израильтян: «Кои встанете на обрядовую молитву, не оборачивайтесь по сторонам, ибо Бог предстоит лику молящегося ликом Своим»<sup>40</sup>.

9. Комментируя аят 10–26, возвещающий благоверным об уготованном для них щедром воздаянии «с придачей» (*ва зийада*), Пророк разъяснил, что под последним разумеется зрение лика Божьего<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> *Ар-Рази*. Асās, с. 152–153.

<sup>35</sup> Б 4628; Т 3065; Х 13904.

<sup>36</sup> Н 1305–1306; Х 17861, 21158.

<sup>37</sup> В канонических сводах приводится такая версия хадиса: «Кто во имя (*фи сабиль*) Божьего...» (Б 2840; М 1153).

<sup>38</sup> Д 5108; Х 2248.

<sup>39</sup> Т 3896.

<sup>40</sup> Т 2863; Х 16718, 17344.

<sup>41</sup> У Ибн Фурака (Мушкиль, с. 258) такое толкование приводится от имени халифа Абу Бакра. Прямо к Пророку оно не возведено и у аль-Бухари (перед хадисом № 4680). А другие версии канонических сводов, атрибутирующие Пророку означенную интерпретацию (М 181; Ж 187; Т 2552, 3105), упоминают о лицеизрении не лика Божьего, а Его Самого.

К вышеприведенному (в основном тексте) хадису ар-Рази присоединяет речение Пророка, согласно которому обитателям Рая ничто не препятствует лицеизреть Бога, разве только накидка величия (*рида' аль-кибар/кибрийā*), покрывающая Его лик (Б 4878; М 180).

10. «Ближе всего к лику Господнему женщина пребывает, когда она находится у себя дома»<sup>42</sup>.

**«Око», «ухо», «уста»**

В Коране пять раз упоминается «око/глаз» (‘айн, двойств. ч. — ‘айнāн, мн. ч. — а ‘йўн/ ‘йўн) Божье<sup>43</sup>. Наставляя пророка Ноя о спасительном от вод Потопа ковчеге, Бог сказал ему:

*Сооружай Ковчег  
На Наших очах (би-а ‘йўни-нā)...  
(11:37; 23:27)*

И как повествует Всевышний в аяте 54:14, во время Потопа Ковчег «плавал на очах Наших (таджрī би а ‘йўни-нā)».

Аят 20:39 передает слова Божьи, обращенные к Моисею, призванному на пророческое служение:

*Воистину осенил Я тебя любовью Своей,  
И возрос ты под оком Моим (‘алā ‘айн-й).*

А согласно аяту 52:48, Бог, призывая пророка Мухаммада к терпению и стойкости, заверяет его:

*Ведь ты — на глазах Наших (би а ‘йўни-нā).*

В сунне же сообщается, как Пророк, поведав о приметах Антихриста (ад-Даджжāль), заметил, что тот — кривоглаз (а ‘вар), а Господь не таков<sup>44</sup>. По одной версии этого хадиса, Пророк затем указал на свой глаз, сказав: «Да, Антихрист крив на правый глаз»<sup>45</sup>.

Передают и такие слова Пророка: «Когда человек становится на молитву, то он на глазах Всемилостивого (би ‘айнайй ар-Рахмāн)»<sup>46</sup>.

Антропоморфисты приписывают Богу око и ухо на основе следующего хадиса<sup>47</sup>. Прочитав аят 4:58 — «..., воистину Бог всеслышающий (самī’)

<sup>42</sup> Ибн Фурак приводит еще два хадиса. В первом из них говорится о Божьей накидке (хиджāб) из света (нур; версия: из огня, нār) — если ее снять, лучи (субхāt) его лика испепелили бы все на своем пути (Мушкиль, с. 101, 258; см.: М 179; Ж 195; Х 19090). Согласно второму хадису, [во сне] Пророк зрел Господа в облике юноши, лицо которого было покрыто золотым покрывалом (Мушкиль, с. 212). Также в одном молитвословии халифа Али лик Божий описан как благороднейший из ликов (акрам аль-вуджўх — там же, с. 258).

<sup>43</sup> Помимо упоминаний о Божьем «видении» и о Нем как о всевидящем (самī’).

<sup>44</sup> Б 7127; М 169.

<sup>45</sup> Б 7407.

<sup>46</sup> Ибн аль-Джаузй. Даф’, с. 259/50 (хадис № 29); Ибн Фўрак. Мушкиль, с. 133.

<sup>47</sup> Ибн аль-Джаузй. Даф’, с. 271/67 (хадис № 53); Ибн Фўрак. Мушкиль, с. 126.

и всевидящий (*бағсыр*)), указательным и большим пальцами Пророк прикрыл свой глаз и ухо<sup>48</sup>.

Кроме того, они ссылаются на широко распространенное у мусульман молитвословие — «Охраняй нас оком Твоим недремлющим», а также на благопожелание — «Око Божье [да смотрит] на тебя!» (*'айн Аллāх 'аляйк*)<sup>49</sup>.

Критикуя буквалистскую интерпретацию указанных аятов, ар-Рази замечает среди прочего, что по ней выходит, будто Моисей расположился «на глазе» Бога, а сие абсурдно. Частицу же *би* можно понять в смысле «посредства», и тогда выражение *би а 'йўни-нā* в аяте 11:37/23:27 означало бы «Нашими глазами», т.е. очи Божьи служили бы орудиями при строительстве ковчега! И еще: наличие многих (более двух) глаз на одном лице — некрасиво<sup>50</sup>.

Согласно же каламскому аллегоризму, в означенных аятах описание «око/очи» указывает на особую заботу Бога. Таков его смысл и в вышеприведенном молитвословии и благопожелании<sup>51</sup>. В хадисе о молитве оно может пониматься также в смысле «наблюдения/видения» — Бог видит молящегося, а посему тот должен сотворить обряд с надлежащим благоговением<sup>52</sup>.

Что касается хадиса о жесте Пророка при чтении аята 4:58, то Пророк, указывая на свой глаз и ухо, не вознамерился атрибутировать Богу подобных органов, но лишь хотел сказать, что Он совершенно видящий и слышащий<sup>53</sup>.

Так обстоит дело и с преданием об Антихристе — оно только подчеркивает отсутствие у Бога соответствующего недостатка (кривоглазие)<sup>54</sup>. Это тем более ясно в свете одной версии, дающей такую концовку хадиса: «Бог же здоровый (*саҳиҳ*), не кривоглазый»<sup>55</sup>. Более радикальна позиция ар-Рази, который отрицает аутентичность хадиса, ссылаясь, в частности, на ненадежность передатчика — Ибн 'Умара<sup>56</sup>.

<sup>48</sup> Д 4728.

<sup>49</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 158.

<sup>50</sup> Там же. Ибн Фурак (Мушкиль, с. 134–135) отмечает также, что слово *'айн* представляет собой омоним, помимо смысла «глаз» имеющий значение «избранник», «источник» и др., поэтому в аяте 54:14 выражение *таджри би а 'йўни-нā* может подразумевать: «плавал с Нашими избранниками» (т.е. с Ноем и его последователями-правоверными) или «плавал в наших источниках» (т.е. в водах забивших из-под земли источники — см.: Коран 54:12).

<sup>51</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 158; *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 134–135; *ан-Насафй*. Табсырат, т. I, с. 174. 'Абд аль-Джаббар же (Шарх, с. 227) толкует «оки/очи» как «знание» (*'ильм*).

<sup>52</sup> *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 259/50 (хадис № 29).

<sup>53</sup> Там же, с. 271/67 (хадис № 53); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 126.

<sup>54</sup> *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 270/65 (хадис № 50); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 129, 255.

<sup>55</sup> *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 255. Указанную версию передает X 27032.

<sup>56</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 158–159. Здесь упоминается случай (Б 1288, 3979; М 972–932), когда Ибн 'Умар от имени Пророка привел слова — «Бог станет подвергать мучениям покойного, если родные будут плакать по нему», но Айша опровергла данное изречение



«Длань», «пригоршня», «ладонь», «пальцы»

В отношении к Богу слово *йад* (букв.: рука, длань) употребляется Кораном двенадцать раз, в одиннадцати аятах: восемь раз в единственном числе — 3:26, 73; 5:64; 23:88; 36:83; 48:10; 57:29; 67:1; три раза в двойственном (*йада/йадай*) — 5:64; 38:75<sup>57</sup>; 49:1; единожды во множественном (*айди*) — 36:71. Также в аяте 51:47 слово *айд* порой толкуют как множественное число от *йад*.

Иблиса/Сатану, отказавшегося класть земной поклон перед Адамом, Всевышний спросил:

*Что тебе мешает преклониться  
Пред тем, кого Я сотворил  
Собственными же руками?  
(38:75)*

С точки зрения аллегористов, слова Бога о создании Адама «*собственными руками*» призваны подчеркнуть могущество (*кудра*, *кува*) Божье, явившее Адама к бытию без посредства отца и матери, и/или выражает оказанный ему почет (*такрīm*, *таширīф*), его избранничество (*ис̣т̣ыф̣ā*)<sup>58</sup>. Так следует интерпретировать и схожее выражение в соответствующих хадисах<sup>59</sup>.

В смысле особого внимания/благосклонности (*ин̣āйа*) образ «руки» употребляется в хадисах о том, что глина, из которой был создан Адам, целых сорок дней бродила в длани Божьей; о попадании милостыни в руку Господню прежде руки бедного; о Его начертании собственной рукой, по создании мира, надписи: «Воистину милость Моя преобладает над гневом Моим»<sup>60</sup>.

---

как неточное и вырванное из контекста; более того, оно противоречит кораническому принципу: «Ни одна душа не понесет ношу [грехов] чужих» (Коран 17:15).

<sup>57</sup> В этом аяте вместо двойственного числа слова *йад* иные читают его в единственном.

<sup>58</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 164; *он же*. Мафāтих аль-ғайб. Бейрут. 1981; *ан-Насафй*. Табсырат, т. I, с. 173–174; *аль-Иджй/аль-Джурджāнй*. Мавақыф/Шарх, т. III, с. 91–92; *Абд аль-Джаббār*. Шарх, с. 228; *аль-Байдави*. Анвār ат-танзиль. Бейрут. Ша‘бан, [б.г.] (здесь имеется уточнение относительно отца и матери); *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 220. Ибн аль-Джаузи (Даф’, с. 232/13) интерпретирует слово «рука/руки» в аяте как «могущество (*кудра*) и милость (*ни‘ма*)»; в смысле милости оно толкуется и некоторыми мутазилистами и другими мутакаллимами, но такая интерпретация не нашла широкой поддержки в каламе (см.: *ан-Насафй*. Табсырат; *аль-Иджй/аль-Джурджāнй*. Мавақыф/Шарх).

<sup>59</sup> «Тебя Бог сотворил рукой своей...» — такое выражение встречается в хадисе о споре Моисея с Адамом относительно грехопадения (М 2652; Т 2134; X 9664), а также в хадисе об обращении людей к Адаму в Судный день за ходатайством (Б 3348; М 193).

<sup>60</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 166. Первые два хадиса — внеканонические; третий хадис передают Ж 4295, Т 3543 и X 8914.

Когда же Бог указывает неверным/многобожникам на создание для них домашнего скота «руками Своими» (36:71), таким образом напоминает им, что Он — единственный создатель скота, в творении которого у Него не было никаких соучастников; между тем как язычники проявляют непризнательность, поклоняясь иным божествам помимо Него или распорядившись скотом словно созданным ими самими<sup>61</sup>.

В близком переносном смысле толкуются аяты, по которым «в руке» Божьей — все добро (3:26, 73; 57:29), царство всего (23:88; 36:83; 67:1): «рука» символизирует абсолютную власть, неограниченную свободу распоряджения<sup>62</sup>.

Также метафорически подобает интерпретировать и слова аята 5:64, который в опровержение нечестивых утверждений мединских иудеев о «сжатой руке Божьей» подчеркивает, что «руки Его простерты». Ибо «сжатая рука» и «простертая рука» суть образы, выражающие, соответственно, скупость и щедрость. Впрочем, именно в таком смысле, как легко заметить, эти образы фигурируют в аяте 17:29<sup>63</sup>.

В аяте 48:10, по которому присягнувшие на верность пророку Мухаммаду присягают именно Богу, «и Его рука — над руками их», под «рукой Божьей» также может подразумеваться Его мощь, милость или поддержка (*нуфра*). Возможно еще, что речь идет о самой руке Пророка: таким способом выражения Всевышний подчеркивает важность присяги<sup>64</sup>.

Наконец, в аяте 49:1 словосочетание *байна йадайй* во фразе *ля̄ тукаддиму байна йадайй-Ля̄хи ва расӯлих* (букв.: «не выдвигайтесь между рук Бога и посланника его») есть идиома, означающая «перед/впереди», а сама фраза, согласно одному из толкований, выражает предостережение от устремления опередить Пророка в каких-либо решениях<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> См. комментарии: *Ар-Рāзй̄*. Мафāтих; *аз-Замāхшарй̄*. Аль-Кашшāф.

<sup>62</sup> И Пророк имел обыкновение говорить: «Клянусь Тем, в Чьей руке душа моя, ...» (см., напр.: Б 14; М 45). «Я, — возвещает Бог, — и есть Время (*ад-дахр*), в длани Моей день и ночь» (Б 4826; М 2246). В конце веков Он соберет небеса и землю в руки Свои (Б 4812; М 2788); дланью Своей опрокинет землю наподобие хлеба (Б 6520; М 2792). В Судный день Адам обратится к Нему со словами: «..., и все добро — в руках Твоих, ...» (Б 3348; М 222).

<sup>63</sup> *Ар-Рāзй̄*. Асās, с. 232/13 (*ни'ма ва ихсāн*, «милость и благодеяние»). В смысле милости (*ни'ма*, *рахма*, *мағфир*) данный образ фигурирует в хадисе (Х 3664) о простирании, в последней трети ночи, Божьей руки для нуждающихся или в хадисе (М 2759; Х 19035) о ее простирании ночью для покаяния согрешивших днем, а днем — для покаяния согрешивших ночью (*Ар-Рāзй̄*. Асās, с. 166; *Ибн Фурак*. Мушкиль, с. 225). Такое значение имеет «рука» и в хадисе (Б 4684, 7411; М 393): «Рука Божья — всеполна и не оскудевает расходами ...» (*Ибн Фурак*. Мушкиль, с. 264).

<sup>64</sup> О первой интерпретации см.: *ар-Рāзй̄*. Асās, с. 193; *он же*. Мафāтих; *Ибн аль-Джаузй̄*. Даф', с. 232/13; о второй интерпретации — *аз-Замāхшарй̄*. Аль-Кашшāф. В духе первого подхода толкуется хадис (Т 2166–2167): «Воистину рука Божья — с коллективом» (*Ибн Фурак*. Мушкиль, с. 183–184).

<sup>65</sup> *Ар-Рāзй̄*. Мафāтих; *Ибн Фурак*. Мушкиль, с. 64; *аз-Замāхшари*. Аль-Кашшāф.

Что же касается айата 51:47 — «Небо Мы воздвигли *би-айдин...*», то при усмотрении в слове *айд* формы множественного числа от *йад* («рука») выражение *би айдин* означает «руками», что аллегорически толкуется как «мощью». Но чаще всего, особенно в каламе, *айд* возводят к корню *а-й-д*, и в таком случае само слово *айд* означает «мощь» (впрочем, именно в последнем смысле оно употребляется в айате 38:17)<sup>66</sup>.

Помимо слова *йад*/«рука» в Коране по одному разу употребляются прилагательные к Богу обозначения *қабда*/«пригоршня» и *йамин*/«десница»: в день Воскресения вся земля окажется в пригоршне Бога (*қабдатуху*), все небеса будут свернуты десницей (или в деснице, *би йаминих*) Его (39:67)<sup>67</sup>. Так же передается в каноническом хадисе<sup>68</sup>, одна версия которого сообщает и о свертывании всех земель Божьей шуйцей (*шималь*)<sup>69</sup>.

В контексте повествования о сотворении Адама хадисы сообщают, как десницей Своей Господь взял группу будущих людей — [праведных]<sup>70</sup>. И еще, возвестил Пророк, милостыню, что в половину финика, Всевышний примет десницей Своей и станет выращивать ее для давшего, пока не сделается с гору<sup>71</sup>.

С точки зрения аллегористов, в указанном айате и близких к нему хадисах «десница» имеет тот же смысл, что и «рука», означая «мощь»<sup>72</sup>. В прочих хадисах она выражает особую милость/благосклонность<sup>73</sup>. Выше было

<sup>66</sup> *Ибн аль-Джаузи*. Даф', с. 233/13 (в цитируемом русском переводе интерпретация опущена); *ар-Рāзй*. Мафāтих; *аз-Замахшарй*. Аль-Кашшāф.

<sup>67</sup> Антропоморфисты ссылаются на разъясняющий хадис, по которому в айате подразумевается свертывание небес «в ладони (*кафф*)» Божьей (*Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 263).

<sup>68</sup> Б 4812; М 2787.

<sup>69</sup> М 2788.

<sup>70</sup> Т 3368. В версии же Х 6527 сообщается о взятии «людей Рая» десницей Его, а «людей Ада» — шуйцей (*йусра*).

В хадисе от ат-Тирмизи добавлено: «хотя обе руки Господни — благословенная десница (*йамин мубāрака*)». Схожее уточнение — «хотя обе руки Его суть десница» — имеется в одном предании Пророка о том, как в Судный день праведные/справедливые (*мухсытун*) будут располагаться одесную ('ан *йамин*) Бога (М 1827; Н 5379; Х 6456).

В версии же Х 6527 говорится о взятии «людей Рая» десницей Его, а «людей Ада» — шуйцей (*йусра*). Вместо таких образов в одной версии упоминаются «ладони (*каффайн*)» (*Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 265).

<sup>71</sup> Б 1410; М 1014. В одной версии хадиса у Муслия фигурирует ладонь (*кафф*) Божья, а в Х 9142 — рука/ладонь (*йад/кафф*).

<sup>72</sup> В этом смысле толкуется слово *йамин*/«десница» в айате 69:45, если оно относится к Богу («Если бы [*Мухаммад*] притисывал бы Нам какие-либо речи, / Мы непременно схватили бы его десницей [*Нашей*]»). Большинство же комментаторов относят это обозначение к Пророку («...схватили бы оно за десницу [*его*]»).

<sup>73</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 173; *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 48–55, 263–267. Во втором источнике представлены и другие интерпретации, а выражение типа «обе Его руки — правые» толкуется как выражение совершенства обеих рук Божьих (в отличие от человеческих) в плане мощи/благости.

сказано об интерпретации хадиса, называющего Черный камень десницей Бога.

Что же касается слова *қабда* «пригоршни» в вышеприведенном аяте 39:67, то и оно означает «власть», «распоряжение» (*қудра, тақарруф, мульк*). В хадисе о пригоршне праха, собранной Богом со всех сторон земли для создания Адама, а также в хадисе о взятых Им двух пригоршнях будущих людей — избранных и отверженных, под «пригоршной» подобает понимать сравнимую с ней величину<sup>74</sup>.

В некоторых версиях вышеприведенных хадисов вместо «руки/десницы» упоминается *кафф* «ладонь»<sup>75</sup>. Пророку также приписывают слова о ладони Божьей, которая встает меж двух сражающихся друг с другом отрядов, обращаясь к тому из них, для кого Бог восхочет поражение. Согласно еще одному хадису, корабли плавают по ('*аля*) ладони Господней. Для аллегористов «ладонь» имеет те же значения, что и «рука»<sup>76</sup>.

В смысле «власти/распоряжения» следует толковать и фигурирующие в сунне упоминания о «пальцах» (*исба 'уҗбу* 'двойств. ч. — *исба 'ан/уҗбу 'ан*; мн. ч. — *ас'аби* 'Божьих<sup>77</sup>. Так, в комментариях к аяту 39:67 обычно приводятся слова Пророка: «В Судный день Бог будет удерживать все небеса на одном пальце, все земли — на другом, все твари — на третьем, возглашая: воистину, Я — владыка!»<sup>78</sup> В иных хадисах сообщается о нахождении людских сердец «меж двух пальцев» Всевышнего, вертящего их в какую сторону Он восхочет<sup>79</sup>.

Сунна рассказывает и о том, как представший ему в видении Бог возложил Свою руку (*йад*) меж лопаток Пророка так, что в самом средостении он ощутил прохладу кончиков пальцев (*ан'амиль*) Божьих<sup>80</sup>. Здесь «кончики пальцев» символизируют «заботу/милость» (*и 'найя, ни 'ма*), а «прохлада» (*бард*) — наслаждение (*ра'ха, ля'за*)<sup>81</sup>.

На основе следующего хадиса хашавиты говорят о «мизинце» (*хунсур*) Бога. Разъясняя аят 7:143, повествующий о просьбе Моисея лицезреть

<sup>74</sup> *Ар-Рәзй. Ас'ас*, с. 169; *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 46. О первом хадисе см.: Д 4693, Т 2955 и X 19085; о втором — X 17088.

<sup>75</sup> См. примеч. 67 и 70–71.

<sup>76</sup> *Ар-Рәзй. Ас'ас*, с. 174; *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 263–265. Оба последних хадиса — внеканонические.

<sup>77</sup> *Ар-Рәзй. Ас'ас*, с. 176–178; *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 118–121; *Ибн аль-Джаузи. Даф'*, с. 257/48 (хадисы № 23–24).

<sup>78</sup> Б 4811, 7451; М 2786.

<sup>79</sup> М 2654; Т 3522; Ж 199, 2140, 3840; X 6533, 17178, 25980.

<sup>80</sup> Т 3233–3235; X 3474, 21604. В некоторых версиях вместо «руки» фигурирует «ладонь» (*кафф*), а вместо прохлады кончиков пальцев говорится о прохладе самой руки/ладони.

<sup>81</sup> *Ар-Рәзй. Ас'ас*, с. 180; *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 37, 262. По замечанию же Ибн аль-Джаузи, это было видение/сон, а таковое является воображением, но не реальностью (*Даф'*, с. 244/2, хадис № 1).

Господа и о Его явлении горе, которая тут же обратилась в прах, Пророк поведал, что Всевышний показал кончик мизинца<sup>82</sup>. Как отмечают аллегористы, аутентичность этого хадиса спорна, а если и признать его, то речь идет о явлении малой части Божьего величия<sup>83</sup>.

Малонадежным является и хадис, в котором Пророк замечает некоему бедуину: «Воистину запястье (*сā'ид*) Бога сильнее твоего»<sup>84</sup>. Даже если признать таковой, то речь идет о могуществе Всевышнего<sup>85</sup>.

И вовсе не заслуживает доверия хадис о создании ангелов из света (или: из волос) [Божьих] рук (*зира 'айн*) и груди (*садр*)<sup>86</sup>.

А в хадисе, по которому в Аду толщина кожи неверного будет равна сорока двум локтям — при измерении локтем *аль-джаббāра*, обозначение *аль-джаббār* следует отнести не к Богу («... локтем Всемогущего»), как сие делают антропоморфисты, а к людям — «... локтем великана»<sup>87</sup>.

### «Бок»

Согласно аяту 39:56, в Судный день грешник воскликнет:

*О горе Мне за содеянное фй джанб Бога!*

Арабское выражение буквально означает: «с боком», а такая трактовка, очевидно, нелепа. Посему оно должно пониматься метафорически — «в отношении»: грешник кается касательно несоблюдения им предписаний Господних<sup>88</sup>.

### «Нога», «голень», «стопа»

К Всевышнему антропоморфисты прилагают слова аята:

*В тот день,  
Когда будет обнажена голень/бедро (йукшаф 'ан сāқ),  
И их призовут настъ ниц,  
Но не смогут они.*

(68:42)

<sup>82</sup> X 11815. Версии: «указал мизинцем» (X 12766); «явил первый сустав мизинца» (Ибн аль-Джаузй. Даф', с. 258/49, хадис № 26).

<sup>83</sup> Ибн аль-Джаузй. Даф'; Ибн Фуррак. Мушкиль, с. 124–126, 285–286.

<sup>84</sup> X 15457. Здесь *сā'ид* может обозначать также «руку».

<sup>85</sup> Ар-Рāзй. Асās, с. 175; Ибн аль-Джаузй. Даф', с. 259/50 (хадис № 28); Ибн Фуррак. Мушкиль, с. 132.

<sup>86</sup> Ибн аль-Джаузй. Даф', с. 253/42 (хадис № 15); Ибн Фуррак. Мушкиль, с. 69–70.

<sup>87</sup> Ибн аль-Джаузй. Даф', с. 253/39, хадис № 20; Ибн Фуррак. Мушкиль, с. 63, 209. Хадис передает X 8205.

<sup>88</sup> Ар-Рāзй. Асās, с. 181; Ибн аль-Джаузй. Даф', с. 239/23–24; Ибн Фуррак. Мушкиль, с. 166–167.

В подтверждение буквалистской трактовки хашавиты приводят хадис, по которому Господь откроет Свою голень/бедро (*йакиуф 'ан с̄а̄ких*) и каждый из благоверующих мужчин и благоверующих женщин падет ниц; те же малoverы, которые в земной жизни совершали земные поклоны напоказ, захотят сделать это, но не смогут, стоя с прямыми, как доска, спинами<sup>89</sup>.

В аяате 68:42, полагают аллегористы, вовсе не подразумевается Бог: выражение «голень/бедро обнажается» — это идиома арабской речи, указывающая на опасность, тревожность. И даже если отнести *с̄а̄к* к Нему, как сие имеет место в указанном хадисе, то «обнажение Его голени/бедра» можно понимать в смысле явления Им чего-то тревожного<sup>90</sup>.

Другой хадис, на который ссылаются антропоморфисты, повествует, как Бог станет бросать грешников в Ад, а Ад возопит: «Еще, еще!», покуда Бог не ступит туда Своей ногой/стопой (*қадам*, версия: *ридждль*, «ногой»), и Ад заклянет Его словами: «Довольно, довольно!»<sup>91</sup>.

С точки зрения мутакаллимов-аллегористов, «ступление ногой/стопой» может символизировать Божье укрощение буйствующего Ада, который требует все больше и больше жертв<sup>92</sup>. Возможно также, что в этом хадисе соответствующее слово *қадам/ридждль* представляет собой омоним, в данном случае обозначающий не «ногу/стопу», а «множество» или «собрание» грешников<sup>93</sup>.

Что же касается хадиса, согласно которому по созданию мира Бог лег на спину, положил одну ногу на другую и сказал: «Никому из созданий Моих не подобает лежать так», то он не встречается ни в одном солидном своде хадисов<sup>94</sup>. Лежание же в такой позе просто символизирует завершение дела<sup>95</sup>.

Не заслуживает доверия и хадис, сообщающий, как в Судный день Давид, из-за своего греха опасавшийся низвержения [в Геенну], воззовет к Богу, Который сначала предложит тому идти впереди Него, но Давид все равно убоится, и Бог посоветует следовать позади Него, и, наконец, скажет, чтобы тот ухватился за Его ступню/ногу (*қадам*). По другой версии, Всевышний настолько приблизит Давида к Себе, что тот возложит свою руку на Его бедро (*фахз*)<sup>96</sup>.

<sup>89</sup> Б 4919, 7440. Версия М 183/Х 10742 ближе к аяату 68:42: *фа йукиаф 'ан с̄а̄к*, «и голень откроется».

<sup>90</sup> *Ар-Р̄аз̄и*. Ас̄ас, с. 182–183; *Ибн аль-Джауз̄и*. Даф', с. 234/15–17; *Ибн Ф̄урак*. Мушкиль, с. 200–201, 268. В последнем источнике указана только версия хадиса, близкая к аяату, а во втором дается еще интерпретация *кашф* в данной идиоме не как «явления» чего-то тревожного, а в смысле «снятия» такового.

<sup>91</sup> Б 4849–4850; М 2846–2847.

<sup>92</sup> *Ар-Р̄аз̄и*. Ас̄ас, с. 186.

<sup>93</sup> *Ибн аль-Джауз̄и*. Даф', с. 250/38 (хадис № 11); *Ибн Ф̄урак*. Мушкиль, с. 60–63, 269–270.

<sup>94</sup> *Ибн аль-Джауз̄и*. Даф', с. 248/36 (хадис № 9).

<sup>95</sup> *Ар-Р̄аз̄и*. Ас̄ас, с. 187; *Ибн Ф̄урак*. Мушкиль, с. 58.

<sup>96</sup> *Ибн аль-Джауз̄и*. Даф', с. 251/40 (хадис № 12); *Ибн Ф̄урак*. Мушкиль, с. 63–64 (во втором источнике указана только первая версия, и ей дается метафорическая интерпре-

### 1.3. Критика рациональных доводов антропоморфистов

Помимо апелляции к буквальному смыслу аятов и хадисов, муджассимиты выдвинули и сугубо рациональные аргументы в обоснование тезиса о телесности Бога. Главные из таковых составляют следующие три.

#### *Первый аргумент*

И мир, и Бог, рассуждают антропоморфисты, — сущие. Всякие два сущих таковы, что либо одно пронизывает (*сари*) другое, либо находится в стороне (*джиха*) от него. В отношении Бога первая возможность исключается, следовательно, Он находится в стороне от мира. Но всякое таковое непременно локализованное (*мутахаййиз*) занимает некое пространство/место. Локализованное же бывает или неделимым — атомом (*джаухар фард*), либо сложным из частей. Не подобает, чтобы Бог был ничтожно малым, как атом. Значит, Он является чем-то составным, а таковое и есть тело<sup>97</sup>.

Близкий к этому аргумент звучит так: всякое сущее таково, что или само оно есть тело, или оно есть нечто, пребывающее (*халль*) в теле; Бог же не может находиться в некотором теле, иначе Он нуждался бы в нем<sup>98</sup>. Встречается и формулировка: всякое сущее является либо телом, либо субстанцией, либо акциденцией; но Бог (как уже установлено) не есть ни субстанция, ни акциденция<sup>99</sup>.

Отвечая на доводы данного типа, мутакаллимы указывают, что такие двух- или трехчленные деления не вполне корректны, не всеисчерпывающие. Ведь «тело/телесное» и «пребывающее в телесном» не составляют противоречащие (*нақъд*) друг другу описания, когда из исключения одного следует второе — такими альтернативами являются утверждение и отрицание, «тело» и «не-тело». Помимо же двух альтернатив «быть локализованным (*мутахаййиз*)» и «находиться (*халль*) в локализованном» возможна еще третья: «И не быть локализованным, и не находиться в локализованном». А деление «тело-субстанция-акциденция» является исчерпывающим в приложении к «возникшему» (*хадис*) сущему, но не к сущему как таковому<sup>100</sup>.

Далее, сущее не сводится к чувственному (*махсус*), которое представимо и вообразимо только как занимающее некий участок пространства, находящееся по определенную сторону и наделенное какой-то фигурой и т.п.;

---

тация). Возможный вариант понимания концовки: «...Он возложит Свою руку на его бедру». Согласно еще одной версии, Давид настолько приблизится (*йадну*) к Богу, что прикоснется к Его колену (*рукба*) (*Ибн Фурак*. Мушкиль, с. 194).

<sup>97</sup> *Ар-Рәзи*. Асәс, с. 58; *ат-Тафтәзәни*. Мақәсыд, т. II, с. 66.

<sup>98</sup> *Ат-Тафтәзәни*. Мақәсыд.

<sup>99</sup> *Ан-Насафи*. Табсырат, т. I, с. 161.

<sup>100</sup> *Ар-Рәзи*. Асәс, с. 60, 16–26 (много аргументов); *ан-Насафи*. Табсырат, т. I, с. 168–170; *ат-Тафтәзәни*. Мақәсыд, т. II, с. 66.

оно может быть абстрагированным от таких характеристик, чисто ментальным/ интеллигибельным (*ма'хуль*). Таковы, в частности, универсалии (общие сущности), например — «человечность»<sup>101</sup>.

### **Второй аргумент**

Другой довод муджассимитов гласит: Бог — живой, знающий, видящий, способный действовать (*қадир/фә'иль*). А в мире видимого (*шāхид*) не встречается вещь с этими качествами, которая не была бы телом, и невозможно себе представить, чтобы нечто бестелесное обладало бы таковыми. Невозможное же в отношении видимого невозможно и в отношении невидимого (*ғә'иб*) Бога<sup>102</sup>.

Это заключение, возражают мутакаллимы, несостоятельно, ибо в видимых вещах (*шāхид*) такие характеристики, как «живой», «видящий» или «действующий», внутренне не связаны с «телесностью». Так, атомы, из которых слагается живое тело, описываются как живые, хотя и не считаются телами. С другой стороны, имеются тела — например, минералы, — которые не обладают подобными характеристиками. Значит, телесность не служит причиной (*илля*) для обладания ими. И она не является условием (*шарт*) для такого обладания, но таковым выступает самостоятельное существование (*қыйām би-з-зāt*)<sup>103</sup>.

По логике оппонентов также выходит, что Бог должен состоять из крови и мяса, быть ограниченным со всех шести сторон и подверженным болезни и т.п., поскольку в мире видимого (*шāхид*) не встречается живой, видящий и слышащий, который не был бы таковым<sup>104</sup>!

И вообще, справедлив принцип: «Из отрицания наличия у вещи равного ей или подобного логически еще не следует отрицание бытия самой этой вещи». Посему некорректно заявлять, что ум не может представить себе сущее, которое обладает означенными свойствами, не будучи телом, раз мы не имеем ничего подобного в наблюдаемых нами вещах<sup>105</sup>.

### **Третий аргумент**

По антропоморфистам, Бог должен быть ведающим (*'алīm*) о существующих в мире телесных вещах. У ведающего же о сих должны наличествовать, в его самости, образы (*сувар*) оных. А всякое таковое непременно

<sup>101</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 18. Как отмечает автор в другом сочинении — «аль-Маṭāлиб аль-'āлиййа мин аль-'ильм аль-иляхй» (Бейрут, 1987. Т. II. С. 13), данное рассуждение заимствовано из авиценновского сочинения «Указания и наставления» (см.: *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 325–326).

<sup>102</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 58–59; *ан-Насафӣ*. Табсырат, т. I, с. 160.

<sup>103</sup> *ан-Насафӣ*. Табсырат, т. I, с. 166–168.

<sup>104</sup> Там же, с. 167.

<sup>105</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 60, 26–27 (подробное обоснование указанного принципа).



есть тело. Первая посылка — общепризнанна. Вторая очевидна, поскольку творец вещей должен иметь при себе образы вещей до их явления к бытию. Последняя же посылка обосновывается таким соображением. Представим себе квадрат, к которому по левому и правому бокам примыкает по одному такому же квадрату. Место запечатления образа левого квадрата должно отличаться от места запечатления образа правого, а такое различие возможно только если общее место является делимым телом<sup>106</sup>.

Образ познанного, отвечает ар-Рази, не запечатлевается в самости познающего субъекта. Иначе наша самость была бы тождественна телу или выступала бы отвлеченной [от тела/материи] (*муджаррад*) субстанцией. Первая альтернатива абсурдна, поскольку нам хорошо ведомо, что большая вещь не может запечатлеваться в малом субстрате. Вторая же альтернатива равносильна признанию того, что образы чувственных предметов могут запечатлеваться в чем-то нетелесном, а это опровергает весь довод муджасимитов<sup>107</sup>.

#### 1.4. Рациональные доказательства бестелесности

##### *Первый аргумент*

Главный из рациональных доводов мутакаллимов опирается на предварительно доказанное ими положение о становлении (*худоуц*), возникновении во времени любого тела. Отсюда следует, что Бог, будучи извечным, не может быть телом<sup>108</sup>.

##### *Второй аргумент*

«Прямое» каламское доказательство бестелесности, не апеллирующее к посылке о возникновении тела, звучит так. Всякое тело имеет определенные, специфические измерения — объем, форму (*шакль*) и качество. Поэтому должен быть «партикуляризатор», который наделяет его соответствующими характеристиками. Бог же — высшая причина, не зависящая от чего-то иного, а следовательно, не может быть телом<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> Там же, с. 59–60.

<sup>107</sup> Там же, с. 61.

<sup>108</sup> *Аль-Матуридӣ*. Китāб ат-Таухїд. Бейрут, 1970 (далее Таухїд). С. 38; *аль-Ба̄-кылляйнӣ*. Китāб ат-Тамхїд. Каир, 1947 (далее Тамхїд). С. 35; *аль-Джувайнӣ*. Китāб аш-Шāмилъ. Александрия, 1969 (далее Шāмилъ). С. 411; *'Абд аль-Джаббār*. Шарх, с. 218; *аль-Иджӣ*. Мавāқиф, т. III, с. 21; *ат-Тафтāзāнӣ*. Мақāсыд, т. II, с. 265. Ар-Рази (Асās, с. 48–58, 62–78; Мағāлиб, т. II, с. 25–56) сначала доказывает нелокализованность Бога, откуда следует Его нетелесность. О каламском доказательстве становления всех тел говорилось в предыдущей статье. Как там было отмечено, мутакаллимы сначала доказывают становление тел (а с ними и всего мира), затем доказывают существование Бога, а потом уже обсуждают Его атрибуты.

<sup>109</sup> *Аль-Джувайнӣ*. Шāмилъ, с. 412–413; *ан-Насафӣ*. Табсырат, т. I, с. 162–164; *ар-Рāзӣ*. Мағāлиб, т. II, с. 30; *аль-Иджӣ*. Мавāқиф, т. III, с. 21–22; *ат-Тафтāзāнӣ*. Мақāсыд, т. II, с. 65–66.

### *Третий аргумент*

Согласно еще одному доказательству, если бы Бог был телом, он занимал бы определенное место в пространстве (*хаййуз*), а последнее, как будет показано ниже, невозможно<sup>110</sup>.

### *Четвертый аргумент*

Бестелесность Бога следует и из того, что ничего не может творить себе подобного. Был бы Бог телом, он не мог бы выступать в качестве создателя физического мира<sup>111</sup>.

### *Пятый аргумент*

В «систематическом» каламе развивалась аргументация, исходящая из заимствованного у фаласифа понимания Бога как Самонеобходимого: всякое тело — составное, а всякое составное зависит от своих составляющих; самонеобходимое не может быть телом, ибо тогда оно оказалось бы в зависимости от иного<sup>112</sup>.

## 2. Нелокализуемость

### 2.1. Аллегоризация традиционных описаний

На основе коранических описаний Бога антропоморфисты приписывают Ему не только человекоподобные органы, но и пребывание в определенном месте/стороне — на Престоле, на небе, «над» творениями<sup>113</sup>.

#### *«Престол»*

О «Престоле» (*'ари*) Божьем Коран упоминает в 21 аяте, из которых 10 аятов называют Бога «держателем Престола» (*зӯ 'ль-'ари* — 17:42; 40:15; 81:20; 85:15; *рабб аль-'ари* — 9:129; 21:22; 23:86, 116; 27:26; 43:82). Господь сотворил небеса и землю, «и Его Престол был на воде» (11:7)<sup>114</sup>;

<sup>110</sup> *Аль-Иджй*. Мавāқыф, т. III, с. 21 (здесь нелокализуемость Бога обсуждается до вопроса о Его бестелесности); *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд, т. II, с. 65.

<sup>111</sup> *Абд аль-Джаббар*. Шарҳ, с. 221–222; *аль-Джувайнй*. Шāмиль, с. 413.

<sup>112</sup> *Ар-Рāзй*. Мағāлиб, т. II, с. 27–28; *аль-Иджй*. Мавāқыф, т. III, с. 21; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд, т. II, с. 65.

<sup>113</sup> Соответствующее пребыванию *фауқ*/«над» свойство обычно обозначают как *фауқиййа*, реже — как *'улю*/«возвышенность». Вместо описания *фауқ* часто в богословской литературе употребляется *джиха* («сторона») и *макāн/хайуз* («место»).

<sup>114</sup> В близком хадисе говорится: «... и Его Престол был на воде, и (версия: а потом) сотворил Он небеса и землю» (Б 3192, 7418). Отметим, что в Коране слово *kāна* («был») часто употребляется в смысле настоящего времени — «есть», поэтому означенный аят

на него Он взошел (или воссел, *иставā*) по сотворении мира (7:54; 10:3; 13:2; 20:5; 25:59; 32:4; 57:4). Престол несут и окружают ангелы (39:75; 40:7); в Судный день восемь [ангелов/ангельских отрядов] будут нести его (69:17)<sup>115</sup>.

Единожды Писание говорит о *курсī* Божьем, который «охватывает небеса и землю» (2:255). *Курсī* также может обозначать престол, и в таком смысле оно употребляется в аяте 38:34, повествующем о троне Соломона. И в ряде хадисов престол Бога обозначен словом *курсī*<sup>116</sup>. С другой стороны, имеется хадис, по которому в сравнении с *курсī* семь небес, вместе взятые, уподобились бы крошечному колечку, затерянному в пустыне, *‘арш* же превосходит *курсī* настолько, насколько пустыня превосходит колечко<sup>117</sup>. Еще в одном хадисе *курсī* изображается в виде скамьи, куда восседающий на троне Бог возлагает ноги<sup>118</sup>.

Как сообщают некоторые хадисы, Престол (*‘арш/курсī*) скрипит под Богом, как новое седло<sup>119</sup>. С каждой стороны сиденья остается по четыре пальца, а по другим версиям, Он занимает Престол полностью или же только часть<sup>120</sup>. Рядом с Богом остается место для будущего нахождения пророка Мухаммада<sup>121</sup>. Согласно некоторым муджассимитам, Бог не сидит на Престоле, но парит над ним, а между ними — расстояние, конечное или бесконечное<sup>122</sup>.

Наконец, в одном хадисе сообщается о том, как Престол «содрогнулся» (*ихтазза*) по прибытии на небо души одного из сподвижников Пророка, мединца Сада ибн Муаза<sup>123</sup>.

можно понять и так: «... и Престол Его — на воде». Впрочем, формула «и Престол Его — на воде» (*ва ‘аршуху ‘аля аль-мā*) встречается в хадисах Б 4684, М 993 и М 2653.

<sup>115</sup> Широкое распространение имеет мнение, по которому ныне Престол поддерживается четырьмя ангелами, обладающими разными ликами — орла, льва, быка и человека, соответственно родам живых существ, за которых они молятся перед Господом. Об этих ликах передает хадис Х 2321. Но в другом хадисе троносителями выступают восемь антилоп (Д 4723; Ж 193; Т 3320; Х 1773).

<sup>116</sup> См.: Ж 4010; *Ибн аль-Джаузī*. Даф‘, с. 266/60–61 (хадис № 40); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 230, 279, 288.

<sup>117</sup> *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 280.

<sup>118</sup> *Ибн аль-Джаузī*. Даф‘, с. 268/63 (хадис № 47); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 228.

<sup>119</sup> Д 4726; *Ибн аль-Джаузī*. Даф‘, с. 266/60 (хадис № 40); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 230. Согласно близкой версии, тяжесть (*сикль*) Престола давит на плечи ангелов-носителей, которые по этому тяжелению узнают о гневе Его (*Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 197).

<sup>120</sup> *Аш-Шахрастани*. Религии, с. 101, 103–104; *Ибн аль-Джаузī*. Даф‘, с. 266/60 (хадис № 40); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 196.

<sup>121</sup> *Аль-‘Ашарī*. Мақālāt, с. 211; *Ибн аль-Джаузī*. Даф‘, с. 262/60 (хадис № 39); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 195.

<sup>122</sup> *Аш-Шахрастани*. Религии, с. 103–104; *аль-‘Ашарī*. Мақālāt, с. 210–211; *ан-Насафи*. Табсырат, т. I, с. 215–216.

<sup>123</sup> Б 3803; М 2466.

Антропоморфисты преимущественно апеллировали к айатам о «восседании»/исти́вā' на Престоле, поэтому мутакаллимы сосредотачивают внимание именно на них, обычно истолковывая *исти́вā'* в смысле *исти́лā'*, «владычества»<sup>124</sup>. И сам *'арш/курси́* аллегористы рассматривают как символ Божьей власти/владычества над миром, Его знания или промышленности, а эпитет *зў'ль-'арш/рабб аль-'арш* — как «престолодержатель», т.е. влады́ка<sup>125</sup>.

Указанные же хадисы о «расположении» Бога на Престоле мутакаллимы часто игнорируют, порой открыто отрицая их аутентичность<sup>126</sup>. Некоторым из таковых иногда дается аллегорическая интерпретация: скрип/отяжеление Престола символизирует беспомощность перед величием Божьим<sup>127</sup>; содрогание/дрожь (*ихтизāз*) Престола — радость ангелов-носителей по поводу прихода души мученика<sup>128</sup>; и т.п.

### «На небе», «наверху»

В пользу представления о нахождении Бога «на небе» муджассимиты прежде всего приводят аят 67:16, предостерегающий неверных от гнева *Того, Кто на небе*. Кроме того, в одном хадисе повествуется, как на вопрос пророка Мухаммада «Где Бог?» немая невольница указала на небо, и Пророк принял ее ответ, считая верующей<sup>129</sup>.

Свидетельства Божьего пребывания «наверху» усматриваются и в следующих четырех разрядах айатов, в которых упоминается:

а) о Боге как о «всевышнем» (*'алий*, — 2:55; 4:34 и др.; *а'ля* — 87:1; 92:20; *мута 'ālī* — 13:9);

б) о Его пребывании «над» (*фауқ*) людьми (6:18, 61), ангелами (16:50);

в) о «восхождении/вознесении (*су'уд*, *'урӯдж*) к Нему» ангелов (70:4); добрых слов и деяний людей (35:10); Иисуса Христа (3:55; 4:158);

г) о «сошествии/низведении (*инзāl*, *танзил*) от Него» Писаний (2:176; 3:3 и др.), ангелов (97:4; 25:25 и др.).

<sup>124</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 202; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 236/18; *аль-Иджӣ*. Мавāқыф, т. III, с. 20; *ан-Насафӣ*. Табсырат, т. I, с. 242; *'Абд аль-Джаббār*. Шарҳ, с. 226.

<sup>125</sup> При различении *'арш* и *курси́* как Престола и Подножия таковые идентифицируются, исходя из тогдашних космологических представлений, с девятой и восьмой небесными сферами («беззвездным небом» и «небом неподвижных звезд») соответственно, или аллегорически толкуются в смысле Божьего знания и царствия.

<sup>126</sup> См., например: *аш-Шахрастани*. Религии, с. 101; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 266/60–61 (хадисы № 39–40), с. 268/63 (хадис № 47).

<sup>127</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 211; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 270–271/66–67 (хадис № 52); *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 196–197, 277–278.

<sup>128</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 149–150.

<sup>129</sup> Д 3284; Х 7846. В другой версии (М 537; Д 3283; Н 1218) говорится просто о невольнице, отвечавшей Пророку словами: «На небе».

Как было сказано выше, «ортодоксальным» богословам из среды хашавитов и балякифитов порой приходится прибегать к аллегорическому подходу. В комментариях к аятам, где упоминается «Бог на небе/небесах и на земле» (напр., 6:3; 43:84), они первую часть данного выражения («на небесах») толкуют буквально, вторую же часть («на земле»), буквальное понимание которой открыло бы путь к грубым пантеистическим выводам, они интерпретируют метафорически — в смысле всезнания/всещарствия Божьего!

По мнению мутакаллимов-аллегористов, во всех указанных описаниях говорится о возвышенности Бога, но не физической/пространственной, а умственной, метафизической. «Небо», обозначенное как местонахождение Бога, не есть обычная, пространственно-материальная реальность, а сверхчувственная, идеальная область. Да и само арабское слово *самā'* (небо) первичным образом означает лишь «возвышенное». Кроме того, шарообразная форма земли делает весьма относительными понятия «верх/над» и «низ/под»<sup>130</sup>.

### «К Нему/На Него»

В том же духе, настаивают мутакаллимы, следует интерпретировать соответствующие описания, в которых предлог *иля* («к/на») указывает на некий конец/предел или сторону, как в аятах: «*Потом к Господу вы будете возвращены*» (32:11); «*к Нему исход*» (5:18); «*и лица [праведных] на Него взирающие*» (75:23)<sup>131</sup>. Метафоричность таких употреблений предлога четко прослеживается в свете других аятов, в частности: «*Авраам заявил: / Я ухожу к Господу моему, / Он укажет мне правильный путь*» (37:99) — ведь здесь речь очевидно идет о местности, куда Бог велел пророку следовать. На тот же лад в аяте 4:100 сказано: «*И кто покидает дом свой, / Переселяясь к Богу и посланнику Его...*»<sup>132</sup>.

### «При Нем»

В смысле пространственной близости муджассимиты понимают предлог *'инда* («при, у, близ, подле»), в некоторых аятах: «*Те [ангелы], кото-*

<sup>130</sup> *Ар-Рāзī. Асās, с. 204–210; он же. Маṭāлиб, т. II, с. 72; см. также: Ибн аль-Джаузī. Даф<sup>4</sup>, с. 21–23; Ибн Фурак. Мушкиль, с. 76–82; аль-Иджī/аль-Джурджанī. Ма-вāқыф/Шарх, т. III, с. 20; ан-Насафī. Табсырат, т. I, с. 244.*

<sup>131</sup> Словом «взирающие» передано арабское *nāẓyра*, и такой перевод соответствует интерпретации мутакаллимов ашаритско-матуридитской школы, признающих возможность лицезрения (*ру'йā*) Бога на том свете; мутазилиты же отрицают такую возможность, понимая *nāẓyра* как «ожидающие» [Божью милость]. Но и при первой интерпретации «лицезрение» в том мире не предполагает нахождения объекта в определенной стороне по отношению к субъекту, как это должно быть в мире здешнем (*ар-Рāзī. Асās, с. 209*).

<sup>132</sup> *Ар-Рāзī. Асās, с. 209; ан-Насафī. Табсырат, т. I, с. 244.*

рые при Господе, / Не отказываются в гордыне от поклонения Ему...» (7:206; 21:19); праведным уготована прекрасная обитель «при Властелине всемогущем» (54:55); «Господи, возведи для меня жилище подле Тебя» (66:11) и др. Выше упоминался хадис о надписи, которую сделал Бог по созданию мира («Воистину милость Моя преобладает над гневом Моим») и которая [хранится] «при Нем, над Престолом».

Мутакаллимы же толкуют близость в данном контексте как почет<sup>133</sup>.

Божья «близость», выраженная словами *қурб* и *дуну*, будет обсуждаться ниже.

### «Вместе»

Метафорически мутакаллимы интерпретируют и коранические откровения о пребывании Бога «вместе с» (*ма'*) людьми. Слова аятов 57:4 и 58:7 «Он с ними, где бы ни находились они» выражают — как то следует из самого контекста — Божье всеведение. В других же аятах, где фигурирует частная или конкретная группа людей, «совместное пребывание» (*ма'иййа*) Бога с ними олицетворяет Его заботу о них и поддержку: «Не бойтесь, ибо Я с вами!» — заверял Бог Моисея и Аарона, отправляя их к Фараону (20:46); «Не волнуйся, с нами — Бог!» — успокаивал пророк Мухаммад своего спутника Абу Бакра при виде преследовавших его во время хиджры язычников (9:40); «Воистину Бог — с терпеливыми!» — благовещает аят 2:153<sup>134</sup>.

### «Близко»

В Коране неоднократно говорится о близости (*қурб*) Бога к тварям. Он близок и внимлющ (11:61). Его милость близка к добротворцам (7:56). Господь наставляет пророка Мухаммада:

*Если рабы Мои спросят тебя обо Мне,  
Отвечай им, что Я рядом (қарїб),  
Я внимлю призыву взывающего ко Мне...  
(2:186)*

А в аяте 50:16 говорится:

*Воистину Мы сотворили человека,  
Мы ведаем, что нашептывает ему душа его, —  
Мы ближе к нему, нежели вена его шейная.*

Согласно еще одному аяту, Бог ближе к умирающему, чем окружающая его родня (56:85).

<sup>133</sup> *Ар-Рāзї*. Асās, с. 210–212; *Аль-Иджї/аль-Джурджāнї*. Мавāқыф/Шарх, т. III, с. 20; *ан-Насафї*. Табсырат, т. I, с. 245.

<sup>134</sup> *Ар-Рāзї*. Мафāтих; *аз-Замахиарї*. Аль-Кашшāф.

Во всех этих айатах, замечают мутакаллимы, «близость» символизирует скорость одарения милостью, а в последних двух ее можно понять и в смысле всеохватности Божьего знания/владычества<sup>135</sup>.

О «приближении» Бога к людям, и людей — к Нему речь пойдет в разделе «недвижность».

### «За завесой»

О *хиджāб*, «завесе/накидке», за/ под которой пребывает Бог, говорится в айате 42:51 — «*Ни одному смертному не дано, / Чтобы Бог обращался к нему / Иначе, как увециванием, / Иль через (мин варā') завесу, / Иль явив вестника...*». Еще в оном айате фигурирует однокоренное страдательное деепричастие *маҳджубūн*, «отделены завесой»: в Судный день грешники будут *маҳджубūн* от Господа (83:15). Сунна же сообщает о Божьем хиджабе из света<sup>136</sup> и о снятии Им хиджаба перед благоверными в Раю<sup>137</sup>.

С точки зрения антропоморфистов эти описания указывают на телесность Бога и Его нахождение по определенную сторону (*джиха*) от людей. Мутакаллимы же полагают, что во всех таких айатах и хадисах *хиджāб* относится не к Богу, но к людям: они — *маҳджубūн*, «не допущены» к Богу, и именно это значение («не допускать», «препятствовать») первичным образом имеет глагол *ҳаджаба*<sup>138</sup>.

### «В облаке»

Согласно одному хадису, в ответ на вопрос «Где был Бог до сотворения мира?» Пророк сказал: «Он был *фи' амā'*, ...»<sup>139</sup>. Выражение *фи' амā'* бук-

<sup>135</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 134; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 75, 109; *ан-Насафӣ*. Табсырат, т. I, с. 244.

<sup>136</sup> Помимо указанных выше хадисов (см. примечание 42) иные говорят о семидесяти тысячах хиджабов (версии: из света; из света и тьмы); о семидесяти хиджабах (версия: часть их — из тьмы); о том, как Бог «скрылся» (*иҳтаджэба*) от творений четырьмя [завесами] — огнем, тьмой, светом и тьмой (*Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 101, 103, 158, 281–282).

<sup>137</sup> Хадис Д 4702 воспроизводит спор между Адамом и Моисеем, в котором первый обращается ко второму со словами: «...с тобой Бог разговаривал из-за (*мин варā'*) завесы...».

<sup>138</sup> *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 210; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 256/46–47 (хадис № 22); *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 101–103, 158–159, 281–285.

<sup>139</sup> Вместо уточния следует выражение, которое приводится в трех версиях: 1) *мā таҳтаху хавā' ва мā фауҳаху хавā'* (Ж 182; Т 3109; X 15755), что допускает (соответственно пониманию *мā* в смысле отрицающей частицы или местоимения) двоякое толкование — «под ним нет воздуха, и над ним нет воздуха»; «и под ним воздух, и над ним воздух»; 2) *таҳтаху хавā' ва фауҳаху хавā'* (*ар-Рāзӣ*. Асās, с. 212), «под ним воздух, и над ним воздух»; 3) *мā таҳтаху хавā' ва ля фауҳаху хавā'* (*Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 253/43, хадис № 18), «ни под ним нет воздуха, ни над ним нет воздуха». Отметим, что местоимение *ним* формально можно отнести и к *'амā'* «облаку», и к Богу.

важно означает: «в облаке». Для аллегористов же данный образ подразумевает не что иное, как Божью власть над облаком<sup>140</sup>.

И еще: помимо чтения *'amā'* фигурирует также *'ama* (последняя *a* — *алиф максура*), «слепота»: наряду с Богом ничего другого не было, а это — словно пребывание в слепоте. В пользу предпочтения такого чтения/понимания свидетельствует близкая версия ответа Пророка на схожий вопрос: «Был Бог, и вместе с Ним (*ma 'axu*) ничего не было»<sup>141</sup>.

Об «облаке», в котором Бог «придет» в Судный день, будет сказано ниже.

С другими «локализирующими» описаниями мы попутно встречались в разделе о телесности — Божье пребывание напротив молящегося, о расположении благоверных «справа» от Него в Судный день и прочее. Более того, локализация подразумевается во всех описаниях, которые связаны с «перемещением» и которые будут обсуждаться в разделе о недвижности.

## 2.2. О смешанных, традиционно-рациональных доводах антропоморфистов

К этому разряду ар-Рази относит следующие два довода.

### *История с вознесением Пророка*

О вознесении (*mi 'rādž*) пророка Мухаммада к Богу, обычно датированном десятым годом посланничества, упоминается в Коране (17:1; 53:1–18) и, более подробно, в сунне<sup>142</sup>. Из этой истории, заключают антропоморфисты, следует, что Господь находится в строго определенной «стороне», а именно «наверху» (*фаук*). Порой они апеллируют и к аятам 53:8–9, относя к Богу упоминающееся в них «приближение» (*дуну*) и на этом основании заключая о Его нахождении по определенной стороне.

С точки же зрения мутакаллимов, смысл вознесения заключался в том, чтобы показать Пророку многообразные творения Божьи в горнем и дольнем мирах, дабы тот лучше удостоверился в истинности открытых ему истин, как сие Всевышний содейл ранее в отношении Авраама<sup>143</sup>. На критике

<sup>140</sup> *Ар-Рāзī*. *Асās*, с. 213; *Ибн аль-Джаузī*. *Даф'*, с. 253/43 (здесь предлог *fi* понимается как *фаук*, «над»).

<sup>141</sup> *Ар-Рāзī*. *Асās*, с. 212–213. Указанную версию канонические своды передают в редакциях: «...и ничего иного (*зайрах*) не было» (Б 3192); «...и ничего до Него (*каблях*) не было» (Б 7418). Впрочем, в самом хадисе Т 3109 выражение *fi 'amā'* толкуется как: «вместе с Ним ничего не было».

Выше, при традиционном обосновании Божьей нетелесности/нелокализованности (см. примеч. 17), ар-Рази ссылается на эти хадисы, интерпретируя слова «и ничего иного не было» и «в слепоте» в смысле отрицания места/стороны.

<sup>142</sup> См., в частности: Б 349, 3207, 3342, 3887, 7517; М 162–164.

<sup>143</sup> *Ар-Рāзī*. *Асās*, с. 213–214. Автор подразумевает аяты 6:75–79 — «*Так Мы явили Аврааму / Царство небес и земли...*».



же буквалистской интерпретации «приближения» в айатах 53:8–9 мы остановимся ниже, в разделе «Недвижность».

### *История с Фараоновой башней*

Об этой башне повествует аят 38 суры 28, передающий о повелении Фараона времен Моисея своему визирю Хаману:

*Воздвигни для меня башню,  
Дабы [по ней] взойти я смог  
До бога, [о коем учит] Моисей ...*

По мнению антропоморфистов, раз Моисей не противоречил царю в этом, то отсюда вытекает, что Бог находится на небе. Отвечая им, ар-Рази замечает, что Моисей не говорил Фараону: «Господь — на небе», но только: «Господь неба»; царь же подумал, будто Бог пребывает на небе<sup>144</sup>.

### **2.3. Критика рациональных доводов антропоморфистов**

Аргументы муджассимитов в пользу тезиса о нахождении Бога в определенном месте или в конкретной стороне отчасти схожи с изложенными выше их обоснованиями Его телесности и фактически дополняют последние. К ним прежде всего относятся следующие.

1. И мир — сущее (*мауджуд*), и Бог — сущее. Любые два сущих такковы, что либо первое пронизывает (*мухаис*, *сарй*) второе, либо то различается с ним, находясь от него по одну из шести сторон, иначе первое равнялось бы чистому небытию. Поскольку Бог не в мире, Он должен находиться в определенной стороне от него, а именно наверху, так как таковая — достойнейшая и Ему наиболее подобающая.

2. Сотворив мир, Бог создал его или в Своей самости, или вне нее. Первое допущение абсурдно, ибо означает, что Он смешан с нечистотами. А при втором Бог должен различаться с миром в плане места (*хайиз*) и стороны (*джиха*).

3. Бога можно лицедреть, а лицедрение предполагает нахождение лицезримого напротив лицезрящего, т.е. нахождение объекта по определенную сторону от субъекта.

4. У людей вошло в обычай воздевать руки к небу, взывая к Богу. Следовательно, в умах у всех них утвердился факт пребывания Бога «наверху».

И каламский ответ на первые два аргумента схож с ответом на соответствующие доказательства Божьей телесности. Лицедримость же Бога, как подчеркивают ашариты и матуридиты, не предполагает какой-либо Его локализуемости. Что касается возведения рук к небу, то оно связано с пред-

<sup>144</sup> *Ар-Рāзи*. *Асās*, с. 214. Отметим, что соответствующая реплика Моисея аят 26:24 воспроизводит так: «Господь небес, земли...»!

ставлением о небе как источнике благ (света, дождя), и такое возведение не подразумевает нахождение Бога на небе, подобно тому как обращение лицом к Каабе во время ритуальной молитвы не означает Его пребывание в этом храме. Кроме того, земля шарообразна, посему полагание Бога находящемся «на небе»/«наверху» равнозначно описанию Его в виде некоей окружающей землю сферы<sup>145</sup>!

#### 2.4. Рациональные доказательства нелокализованности

Мутакаллимы выдвинули множество рациональных аргументов против локализации Бога, основными из которых являются следующие три:

##### *Первый аргумент*

Находился бы Бог в определенном месте (*хайиз*), само это место было бы извечным. Ибо местозанимающее (*мутахаййиз*) не существует без соответствующего ему места; а значит, наряду с Извечным-Богом должно быть иное извечное, что невозможно.

##### *Второй аргумент*

Был бы Бог локализуем, то Он либо находился бы во всех местах и сторонах, откуда следует, что Он смешан с отбросами и нечистотами, но об этом даже неприлично говорить; либо Он находится в конкретных местах и сторонах, — и тогда нужен партикуляризатор.

##### *Третий аргумент*

Будь Бог локализуем, Он бы нуждался в том месте (*макан*), в котором Он локализован, однако нуждающееся в ином — возможное, а не самонесомнимое, каковым является Бог<sup>146</sup>.

### 3. Недвижность

Наряду с критикой корпорализма и локализма, мутакаллимы показывают и несостоятельность разделяемого многими антропоморфистами представления о перемещении Бога в пространстве.

---

<sup>145</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 79–99; *он же*. Мағāлиб, т. II, с. 57–73; *ан-Насафй*. Табсырат, т. I, с. 217–238 (в трех источниках — подробная аргументация и дополнительные соображения); *аль-Иджй/аль-Джурджāнй*. Мавāқыф/Шарх, т. III, с. 18–19; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд, т. II, с. 66–67.

<sup>146</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 62–78; *он же*. Мағāлиб, т. II, с. 37–56 (в обоих источниках — подробнее, с привлечением дополнительных аргументов); *аль-Иджй*. Мавāқыф, т. III, с. 16–18; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд, т. II, с. 66.

### 3.1. Аллегоризация традиционных описаний

#### «Приближение»

Помимо отмеченных выше аятов, упоминаящих о Божьей «близости» (*курб*) Бога к творениям, антропоморфисты, как было сказано, порой относят к Богу «приближение» (*дуну*), о котором говорится в аятах 53:8–9 — «*Приблизился, опустился, / До двух длин лука или ближе, / Дав рабу Своему откровения*».

Мутакаллимы выдвигают двоякого рода возражение<sup>147</sup>. Во-первых, действующее лицо в этих аятах можно идентифицировать не с Богом, а с архангелом Гавриилом<sup>148</sup>. Во-вторых, если и допустить, что там подразумевается Бог, то означенное «приближение» является чисто духовным, наподобие того, о коем сказано в аяте 96:19 — «*Твори земные поклоны, / [Сим] приближаясь [к Нам]*» (*иктариб*), или в хадисе: «Если раб Мой приблизится (*тақарраба/иктараба*) ко Мне на пядь, Я приближусь к нему на локоть, если он приблизится ко Мне на локоть, Я приближусь к нему на сажень, а коли он направится ко Мне шагом, Я брошусь к нему бегом»<sup>149</sup>. Во всех этих и подобных им аятах и хадисах речь идет о «приближении» человека к Богу послушанием/праведностью и о «приближении» Бога к таковому дарованием почета/милости<sup>150</sup>.

#### «Приход»

Коран вопрошает, подразумевая наступление Судного дня: «*Неужели тянут они (язычники), ... / Покуда не придет (йа'тй) Господь твой?!*» (6:158); «*Покуда не придет (йа'тй) к ним Бог / В сопровождении ангелов, / Облаками осененный?!*» (2:210). Другие аяты сообщают, что Бог «придет» (*джэ'а*) вместе с ангелами, рядами выстроившимися (89:22). И люди предстанут перед Ним, выстроившись в ряд (18:48)<sup>151</sup>.

<sup>147</sup> *Ар-Рэзи*. Асас, с. 213–214; *Ибн Фуррак*. Мушкиль, с. 75, 109, 211; *аль-Иджй/аль-Джурджэйн*. Мавақыф/Шарх, т. III, с. 20.

<sup>148</sup> При такой интерпретации третья строка передается так: *Дав рабу Его/Божьему откровения*.

<sup>149</sup> Б 7405, 7536; М 2675.

<sup>150</sup> Согласно одному каноническому хадису (Б 2441, 4685; М 2768), в Судный день Бог «приблизит» (*йуднй*) к Себе благоверного для тайной беседы о его прегрешениях (наряду с *йудни* фигурирует *йадну* — благоверный «приблизится», а также *йудна* — благоверного «приблизят»). В близкой внеканонической версии фигурирует «уединение» (*йахлю*) (*ар-Рэзи*. Асас, с. 148; *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 256/47, хадис № 23; *Ибн Фуррак*. Мушкиль, с. 109). См. также примечание 96.

<sup>151</sup> В ряде внеканонических хадисов, связанных с разъяснением аята 2:210, также фигурируют глаголы *джэ'а* и *ата*, а в некоторых — *назая*, «нисходит» (*Ибн Фуррак*. Мушкиль, с. 286–287). Глагол *ата* употребляется и в вышеупомянутых хадисах о приходе/явлении Бога в некоем «образе» (см. примечание 27, 28 и соответствующий основной текст).

О «приходе» Бога, но в другом контексте, говорит также аят 16:26, который повествует о судьбе воздвигших [Вавилонскую башню] и который буквально звучит так: «*И Бог пришел (атā) к их зданию в основании*».

Антропоморфисты толкуют «приход» (*маджи́*, *итйāн*) в первой группе аятов буквально-физически, как перемещение в пространстве. В аллегорических же интерпретациях «приход» Божий в Судный день относится не к самому Богу, а к Его власти и славе. И такое понимание вполне соответствует коранической манере выражения: аят 6:158, например, в сходном контексте говорит о приходе Господа, а аят 16:33 — о приходе повеления (*амр*) Господнего.

Буквально муджассимиты понимают и фигурирующее в аяте 2:210 выражение *фй зулялин мин аль-зумām*, которое передано выше как «облаком осененный» и которое буквально означает: «в завесах из облаков». Согласно же аллегористам, таковое может символизировать воздаяние/наказание Божье<sup>152</sup>.

И в смысле наступления Божьего повеления/наказания следует интерпретировать Его «приход» в аяте 16:26 — башня была разрушена до самого основания<sup>153</sup>.

### «Нисхождение»

О Божьем нисхождении (*нузуль*) антропоморфисты учат на основе сунны. Прежде всего они апеллируют к широко известному хадису, согласно которому каждую ночь, в последнюю ее треть, Господь нисходит (*йанзиль/йатаназзаль*) до ближайшего к земле неба, изрекая: «Кто вызывает ко Мне, чтобы Я внял ему? Кто просит Меня, чтобы Я дал ему? Кто спрашивает у Меня прощения, чтобы Я простил ему?»<sup>154</sup>

В близком контексте мунна сообщает о таком Божьем нисхождении (*йанзиль*) в ночь на середину месяца шабана<sup>155</sup>. По еще одному хадису, в Арафатский день (9-го зу-ль-хиджжи, когда паломники совершают обрядовое стояние-*вукуф* в долине Арафат) Господь нисходит до нижнего неба, перед ангелами гордясь паломниками<sup>156</sup>.

<sup>152</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 137–142; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 34, 39–40, 98–100, 286–290 (в этих двух источниках даются дополнительные интерпретации); *Ибн аль-Джаузй*. Даф<sup>4</sup>, с. 241/25–26; *аль-Иджй/аль-Джурджй*. Мавāкыф/Шарх, т. III, с. 20.

<sup>153</sup> *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 98; см. также комментарии ар-Рази и аз-Замахшари к указанным аятам.

<sup>154</sup> Б 1145, 6321; М 758. В некоторых версиях вместо *йанзиль* фигурирует *хабаџа* (X 970) или *йахбиту* (X 3664).

Знаменит рассказ известного путешественника Ибн Баттуты о ханбалите Ибн Таймийе: процитировав во время пятничной проповеди означенный хадис, тот сошел с минбара на одну ступень со словами: «Воистину Бог спускается так, как я это сделаю сейчас!»

<sup>155</sup> М 974; Ж 1388–1390; Т 739; X 25487.

<sup>156</sup> *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 287. В версии канонических сводов вместо «нисходит (*йанзиль*) до нижнего неба» фигурирует *йадну*, «приближается/спускается [к паломни-

По мнению мутакаллимов-аллегористов, «нисхождение» здесь выражает мысль об особой благосклонности Бога в означенный час, ночь или день, о близости Его ответа<sup>157</sup>.

### *О других описаниях*

Как неаутентичные предания мутакаллимы квалифицируют ряд внеканонических хадисов, содержащих близкие антропоморфические выражения, порой давая им аллегорические интерпретации. В частности, в таких говорится:

— когда до Него дошла душа одного мученика, Бог, пребывавший в лежачем положении, сел;

— свой последний шаг (*ваṭ'a*) Бог сделал в [аравийской долине] Ваджж;

— со Скалы [Иерусалимского храма] Господь вознесся (*'араджа*) на небо;

— с земли Он отправился (*ṣāra*) на небеса, оттуда — на Престол, на кой который затем и взошел (*иставā*);

— в Судный день Он будет сидеть (*йаджлис*) на мосту между Раем и Адам;

— [навещающая обитателей Рая], будет шагать (*йамши*) в облаках, останавливаться (*йақыф*) у них и здороваться с ними, затем вернется на прежнее место (*йарджй' иля макāних*);

— по пятницам Он будет являться (*йабруз*) перед обитателями Рая [расположившись] на камфорном холме (*касīb*), и наиболее близко к Нему будет (версия: будет сидеть) тот, кто [в земной жизни] раньше других приходил на пятничную молитву<sup>158</sup>.

### **3.2. Доказательства не подвижности**

Все изложенные выше общие рациональные доказательства бестелесности и нелокализованности Бога можно рассматривать и в качестве обоснования Его не подвижности, ибо движение свойственно лишь телам, а перемещение в пространстве предполагает занятие определенного места. Но мутакаллимы выдвигают и специфические аргументы, нацеленные исклю-

кам» (М 1348; Ж 3014; Н 3003). Еще в одной (внеканонической) версии сообщается о нисхождении (*йанзиль/йахбиту*) Бога сначала в Рай (*джаннат 'ади*), а затем до нижнего неба (*Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 235–236). См. также примечание 151.

<sup>157</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 143–145; *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 237, 288–290 (в обоих источниках изложены дополнительные интерпретации); *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 254–255/43–44 (хадис № 19); *аль-Йджй/аль-Джурджанй*. Мавāқыф/Шарх, т. III, с. 20–21.

<sup>158</sup> *Ар-Рāзй*. Асās, с. 147–148; *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 249/37 (хадис № 10), 256/47 (хадис № 23), 260–262/51–55 (хадис № 31), 272/68 (хадис № 56); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 106–108, 147–148, 191–192.

чительно против представления о Божьем перемещении, о Его «приходе и уходе» (*маджи' ва захаб*). К таковым относятся следующие четыре довода, первые два из которых чисто рациональны, остальные же сочетают в себе рациональное и традиционное<sup>159</sup>.

### ***Первый аргумент***

Все подверженное приходу и уходу таково, что ему непременно сопутствует возникшее (*мухдаџ*). А все не отлучимое от возникшего само есть возникшее, а значит — сотворенное (*махлюџ*).

### ***Второй аргумент***

Все, что может переходить от одного места к другому, конечно (*махдуд*, *мутанџи*). Таковому, следовательно, присуща строго определенная величина (*микдар*), хотя разум допускает наличие у него иной величины, больше или меньше. Тогда его спецификация данной величиной должна исходить от некоего спецификатора (*мухассыс*, *мурадджих*), а сие абсурдно в отношении Бога.

### ***Третий аргумент***

Если допустить, чтобы подверженное приходу и уходу выступало в качестве извечного божества, то мы не в силах будем опровергнуть языческий культ солнца или луны.

### ***Четвертый аргумент***

Как повествует Коран (6:75–83), Авраам, обличая веру в солнце, луну и другие звезды как в божества, бросил язычникам: «*Не стану я любить закатывающихся* (афилйн)». Закат (*уфуль*) же есть не что иное, как отсутствие после присутствия. Посему допускающий отсутствие (*гайба*) и присутствие (*худур*) в приложении к Богу дискредитирует Авраамов аргумент, о котором в Писании сказано: «*Таков довод* (худжжат) *Наши, коим Мы подержали / Авраама в спорах с соплеменниками!*»

<sup>159</sup> *Ар-Рџзи*. Асџс, с. 136–137.

**Н.В. Ефремова**  
(Институт философии РАН, Москва)

## АТРИБУТЫ БОГА СОГЛАСНО ФАЛЬСАФЕ<sup>1</sup>

Как было сказано в предыдущей статье, в фальсафе доказательство существования Бога выводит Его как «Бытийно-самонеобходимое» (*вāджиб аль-вуджūd би-зāтих*, сокр. *аль-вāджиб би-зāтих*, «Самонеобходимое», *аль-вāджиб*, «Необходимое»), и такое определение Бога, впоследствии утвердившееся за Ним как собственное имя<sup>2</sup>, — новация фальсифа, ибо свойство «необходимое» не встречается ни среди эпитетов божества в Коране и в каламе, ни среди характеристик Абсолюта у античных философов<sup>3</sup>.

Атрибуты Божьи у фальсифа сочетают в себе качества коранического Бога<sup>4</sup>, аристотелевского Перводвигателя<sup>5</sup> и неоплатоновского Едино-

---

<sup>1</sup> Вторая из цикла статей, посвященных теологическим построениям мусульманских аристотеликов-фальсифа. Первая — «Доказательства бытия Бога согласно фальсафе» — см. в: Ишрак. № 1. М., 2010.

<sup>2</sup> Это не исключает других наименований Бога — таких как Первый (*аль-Авваль*), Первоначало (*аль-Мабда' аль-Авваль*), Истина (*аль-Хаққ*), Первоистина (*аль-Хаққ аль-Авваль*).

<sup>3</sup> Правда, в *Указаниях и наставлениях* Ибн Сины своего рода синонимом Необходимого выступает *Қаййūм* — коранический эпитет Бога (2:255; 3:2; 20:111), который обычно толкуется в смысле «самосуший», «присосуший» (другое понимание: «опекающий»). В русском переводе этого сочинения *қаййūм* передается как «вечный» (*Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 327, стк. 18; с. 331, стк. 27).

В аристотелевской *Метафизике*, при описании Перводвигателя, употребляется обозначение «необходимо сущее» (XII 7, 1072 b 10–14), которое ряд исследователей (в частности, А.Л. Доброхотов, в: *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 106) относят к Перводвигателю, хотя в самом тексте оно указывает на первое небо (так следует из цитированного нами русского перевода, так оно идентифицируется и в арабских переводах (см., например: *Аристотель*. Мақāлят аль-лям // Аристū 'инд аль-'араб. Изд. 'А. Бадави. Эль-Кувейт, 1978. С. 6; *Ибн Сйна*. Шарҳ ҳарф аль-лям // Там же, с. 25–26).

<sup>4</sup> О них см. написанный нами совместно с Т. Ибрагимов очерк в сборнике *Коранические чтения IV* (М., 2008).

<sup>5</sup> Согласно Аристотелю, неподвижный Перводвигатель — οὐσία, сущность (*Метафизика*, XII 6, 1071 b 5), которая есть одна-единственная (8, 1074 а 33–37; 10, 1076 а 3–4; см. также примеч. 31 и соответствующий основной текст); простая (7, 1072 а 32–34), «лишенная частей и неделимая» (7, 1073, а 7); нетелесная, нематериальная (6, 1071, b 20–22; 7, 1073 а 5–6); вечная (6, 1071 b 5), неизменная (7, 1073 а 11–12), так как изменение было бы изменением к худшему (9, 1074 b 26–27). Перводвигатель есть также ум (νοῦς),

го<sup>6</sup>. Но в отличие от калама, особенно «систематического», в фальсафе так и не сложился строго зафиксированный, канонический список атрибутов, и прежде всего самостных. Кроме того, толкование фальсафа Божьих атрибутов в апофатическом (отрицающем) духе или как тождественных с Божьей самостью снимало вопрос об актуальности классификационных схем, подобных каламскому делению атрибутов на отрицающие и утверждающие, на самостные и оперативные. Нижеследующий перечень «первейших» атрибутов Бога-Необходимого выделен нами преимущественно на основе сочинений Ибн Сины<sup>7</sup>.

мыслящее само себя мышление, мышление мышления (7, 1072 b 20–22; 10, 1074 b 30–35; см. также примеч. 59); у которого самая лучшая, вечная жизнь, ибо деятельность ума — это жизнь (7, 1072 b 14–30); жизнь блаженная, поскольку «умозрение — самое приятное и самое лучшее» (там же). Перводвигатель/Ум является началом (*ἀρχή*), от которого зависят небеса и вся природа (7, 1072 b 13–14). Наподобие предмета желания (любви) и мысли Перводвигатель движет всеми вещами, оставаясь неподвижным (7, 1072 а 25 сл.). Но предмет желания и мысли — прекрасное, благое, однако сам Аристотель, вопреки ожиданию, не делает четкого вывода о благе и красоте как об атрибутах Перводвигателя/Ума, не перечисляет их при итоговой характеристике в конце главы. Поэтому только с этой оговоркой можно принять данное атрибутирование, сделанное некоторыми исследователями на основе XII книги «Метафизики». Например, А.Ф. Лосевым в его «Истории античной эстетики: Аристотель и поздние классики» (М., 1975. С. 44–52, 146) и А.Л. Доброхотовым в его «Категории бытия» (с. 123). Не совсем убедительными представляются выводы о том, что Аристотель понимает здесь красоту Ума как тождество в нем субъекта и объекта (Лосев А. Ф. История античной эстетики, с. 47, 49) или что «космический ум есть и высшее стремление к любви и обладание ею» (там же, с. 50). На самом деле аристотелевский Перводвигатель — объект любви, но не ее субъект.

<sup>6</sup> Точнее сказать, качества Единого, Ума и Души, представляющие собой триаду высших извечных субстанций (ипостасей), причем Душа есть порождение (эманация) Ума, а Ум — Единого. По Плотину, высшее начало, Единое, или Благо (Эннеады, VI 9; у самого Платона центральным Абсолютом является не Единое, а Благо) запредельно бытию и мысли, ибо оно начало всего (V 4, 1–2; VI 9, 3–6). Ум есть бытие и мышление (V 1, 4), мудрость (V 8, 5; VI 6, 18); живет блаженной жизнью (III 8, 11). Душа — принцип жизни и движения в космосе (V 1, 2), подлинный творец мира. Единое/Благо есть истинная красота, а посему оно служит высшей целью стремления и любви (I 6, 6–9; VI 9, 3; V 8, 13); красота, хотя и в меньшей степени, присуща Уму (ведь бытие есть красота) и Душе (I 6, 6; V 8, 9).

<sup>7</sup> Обозначение «первейшие атрибуты» (*ас-сифāt аль-уля*) взято из «Исцеления» Ибн Сины (аш-Шифā': аль-Иляхиййāt. Каир, 1960. Т. II. С. 343; далее Шифā': Иляхиййāt). В главном труде аль-Фараби «Совершенный град» (в русском переводе: Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970), а также в его сочинении «Гражданская политика» (в: *аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973) Бог фигурирует не под наименованием «Бытийно-необходимое», а как «Первое»/«Первоначало» (*аль-Авваль*), т.е. первое сущее в иерархии бытия и первая причина. Атрибутируемые философу трактаты, в которых встречается означенное наименование, многие исследователи относят к Ибн Сине и его школе. В числе последних сочинений — «Существо вопросов», «Основы мудрости», «Афористические записи» (в: *аль-Фараби*. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата, 1987) и «О трактате великого Зенона по высшей науке» (в: *аль-Фараби*. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: 1985; далее Зенон).



## Простота, единство

Бог-Необходимое не имеет причины для своего бытия, ибо если бы таковая была, Его бытие зависело бы от нее. Взятое само по себе, без иного, Оно не было бы необходимым в своем бытии<sup>8</sup>.

Равным образом, одна и та же вещь не может быть бытийно-необходимой самой по себе и одновременно бытийно-необходимой благодаря другому. Ведь если исключить это иное или абстрагироваться от него, то ее бытие либо остается прежним, и тогда необходимость ее бытия не обусловлена другим, либо не остается таковым — но тогда необходимость ее бытия не обусловлена ею самой<sup>9</sup>.

Непричинность Самонеобходимого подразумевает, среди прочего, что у Него нет внутренних причин, «нет каких-либо начал (*мабъди*)», которые конституировали бы Его». Это потому, что сущность (*зât*) целого отличается от сущности его составных частей. Следовательно, любое целое существует благодаря своим частям, а не благодаря самому себе, ибо оно отлично от своих частей. Таким образом, Самонеобходимое должно быть совершенно простым, несоставным<sup>10</sup>.

Из абсолютной простоты (*басъта*) Бога-Необходимого следует, что Он «не делится ни ментально, ни количественно»<sup>11</sup>. Ментальная (*ма'навийя*, *'ақлийя*), или качественная (*кайфийя*), делимость охватывает, в свою очередь, пять видов составленности: из материи и формы, из рода и вида, из сущности и существования, из самости и атрибутов, из субстанции и акциденций<sup>12</sup>.

Бог свободен от количественной композиции, которая присуща тварным телам, составленным, согласно многим мутакаллимам и вообще атомистам, из неделимых частиц (атомов, субстанций), а фалсафа, как и все аристотелики, признают их бесконечную количественную делимость, но потенциальную, а не актуальную. Необходимое, говорит Ибн Сина, не может иметь

---

<sup>8</sup> *Ибн Сйнâ*. Шифа': Иляхиййât, т. I. С. 38; *он же*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения, с. 135; см. также: *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 203 (как сказано здесь, Первое по определению не имеет причины).

<sup>9</sup> См. работы Ибн Сины: Шифа': Иляхиййât, т. I. С. 38; ан-Наджât («Спасение»). Терган, 1978. С. 547.

<sup>10</sup> См. работы Ибн Сины: ан-Наджât, с. 551–552; Книга знания, с. 136; Указания и наставления, с. 329. См. также работы аль-Фараби: Совершенный град, с. 204; Гражданская политика, с. 67; Основы мудрости, с. 258.

<sup>11</sup> См. работы Ибн Сины: Указания и наставления, с. 329; ан-Наджât, с. 551–553; см. также работы аль-Фараби: Совершенный град, с. 210; Гражданская политика, с. 67; Существово вопросов, с. 233–234; Основы мудрости, с. 258.

<sup>12</sup> В смысле ментальной простоты обычно толкуются слова Аристотеля о Перводвигателе: «Одно по определению и по числу» (Метафизика, XII 8, 1074 а 37; см.: *Ибн Сйнâ*. Шарх харф аль-лям, с. 29; *Ибн Рушд*. Тафсир Мâ ба'д ат-табий'а. Бейрût, 1938–1948. Т. III. С. 1686.

не только части, которые могут существовать порознь (как в случае глины и кирпича по отношению к дому), но и части, которые наличествуют исключительно в составе целого (как, например, органы человеческого тела)<sup>13</sup>.

В Боге-Необходимом нет какой-либо композиции, сходной со сложением тел (согласно фалясифа) из материи и формы. Его простота предполагает, что Он не есть тело, не есть материя тела, не есть форма тела, не есть умственная материя для умственной формы, не есть умственная форма в умственной материи<sup>14</sup>.

Бог не состоит в своем понятии из смысловых частей, обозначающих вещи, могущие существовать отдельно друг от друга<sup>15</sup>. Так, Его наименование «Бытийно-необходимое» не подразумевает составленность из двух понятий — «бытие» и «необходимость»: разум сразу постигает Его как необходимое бытие. Это обозначение «того, что необходимо существует, а не того, чье бытие [дополнительно описывается как] необходимо»<sup>16</sup>. Обычно определение (*хадд*) вещи слагается из рода и видового различия: в определении «человека» как «разумного животного» соединяются понятие «животное», указывающее на общий род, и понятие «разумное», выделяющее людей как вид внутри рода. В Необходимом нет никакого составления, следовательно, для Него нет рода и видового различия, а с ними и определения<sup>17</sup>.

У Бога нет сущности (*мāхиййа*), отличной от Его существования (*вуджуд*, *инниййа*). В самом деле, если у вещи сущность отличается от существования, то существование акцидентально для нее. Тогда должна быть какая-то причина наличия в ней сего акцидентального, и этой причиной служит либо сама вещь, коей принадлежит данная акциденция, либо какая-то другая вещь.

Но нелепо, чтобы у Бытийно-необходимого именно сущность выступала причиной своего существования. Иначе сама сущность имела бы существование прежде сего существования, и тогда она не нуждалась бы в последующем существовании и, более того, тот же самый вопрос ставился бы уже по отношению к тому первому существованию, также акцидентальному в ней. А если сама сущность прежде не имела бытия, она не могла служить причиной чего бы то ни было. Ибо не-сущее не может являться причиной, а все, что вообще не является причиной, то и подавно не является причиной для существования<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> *Ибн Сīнā*. Книга знания, с. 138–139.

<sup>14</sup> *Ибн Сīнā*. Ан-Наджāt, с. 553; см. также: *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 204.

<sup>15</sup> *Ибн Сīнā*. Ан-Наджāt, с. 551; см. также: *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 210–211.

<sup>16</sup> *Бахманйар ал-Азербайджани*. Ат-Тахсил (Познание). Пер. А.В. Сагадеева. Т. 3. Баку: Элм, 1983–1986. Т. III. С. 6; *Ибн Сīнā*. Шифā': Иляхиййāt, т. I, с. 47.

<sup>17</sup> *Ибн Сīнā*. Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 348; см. также: *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 210–211; *он же*. Существо вопросов, с. 233.

<sup>18</sup> См. работы Ибн Сины: Книга знания, с. 140–141 (в этом источнике *мāхиййа* переведено как «специфическая сущность», *инниййа* — как «индивидуальная сущность!»); Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 344–347 (здесь излагаются и другие аргументы); Указания и наставления, с. 330.

Бог-Необходимое имеет атрибуты, но они не порождают в Нем никакой множественности. За исключением атрибута «бытие», все атрибуты суть либо отрицающие, либо соотносительные, либо сочетающие в себе то и другое<sup>19</sup>.

Необходимое не только не состоит из субстанций и акциденций, но и не является ни субстанцией, ни акциденцией. Оно не может быть акциденцией потому, что таковая по своему определению для своего бытия нуждается в чем-то ином, в субстрате (*маудӯ'*). А «субстанция» (*джаухар*) есть «то, что, если оно существует, то не существует в субстрате». При строгом следовании данному определению Необходимое не будет субстанцией — ведь сущность (*мāхиййа*) субстанций как субстанций возможна — может существовать, но может и не существовать. В Необходимом же сущность совпадает с существованием. Лишь поскольку оно — сущее вне субстрата, к нему можно применить описание «субстанция». Но в целом, как считает Ибн Сина, следует избегать такого описания<sup>20</sup>.

Различными путями, довольно подробно, Ибн Сина показывает единственность Бога-Необходимого. Суть его рассуждений такова. Свойство «бытийно-необходимое» не может принадлежать двум или более существам, потому что любое общее свойство (например, «человечность»), дабы оно присутствовало в соответствующем множестве, нуждается в некоей причине (для нашего примера — в материальном носителе). А Необходимое, как мы видели, для своего бытия не имеет причины. Кроме того, если есть два Необходимых, то они, будучи сходны в одном аспекте — необходимым бытию, непременно различны в другом. Следовательно, одно из них или оба — составное, что противоречит чистой простоте Необходимого. «Бытийно-необходимое, — подытоживает философ, — единственно в своем роде и виде и не разделяет необходимость бытия с чем-либо, даже если то не принадлежит к тому же роду или виду»<sup>21</sup>.

Бог не только не имеет «равного» (*надд, куф'*), «подобного» (*мисль*), «соучастника» (*шарйк*), Ему нет и «противоположного» (*дыдд*). В широком смысле (*джумхӯр*), говорит Ибн Сина, «противоположное» понимается как

<sup>19</sup> Подробнее см. ниже, в разделе «Апофатический монизм фальсифа».

<sup>20</sup> См. работы Ибн Сины: Шифā': Иляхиййāt, т. I, с. 60; т. II, с. 348; Указания и наставления, с. 330; Книга знания, с. 141–142; *Бахманйар ал-Азербайджани*. ат-Тахсил, т. III, с. 6.

<sup>21</sup> См. работы Ибн Сины: Ан-Наджāt. С. 557–566; Шифā': Иляхиййāt, т. I, с. 39–47; т. II, с. 348–354; Книга знания, с. 138–140; Указания и наставления, с. 329–330; см также работы аль-Фараби: Совершенный град, с. 205–206; Зенон, с. 348–349. Аль-Фараби выдвигает также следующий аргумент в обоснование единственности Первоначала: если бы существовало другое нечто, подобное Ему, Его бытие не было бы абсолютно совершенным, ибо совершенное в величии не допускает вне себя равного ему по величию; совершенное в красоте — равного ему по красоте... (Совершенный град, с. 206; Гражданская политика, с. 66).

равносильное-препятствующее. Однако все, кроме Первого, — причиненное, а причиненное не может равняться Первоначально-Необходимому. Поэтому у Первого не может быть такого противоположного. В собственном, техническом смысле (*х̣а̣ḩḩа*) «противоположное» сказывается о вещах, участвующих в общем субстрате. Первое же не зависит от чего-либо, в том числе от субстрата. Оно свободно от всякой материи и всяких материальных связей, а также от уничтожения (*фасād*), т.е. от всего того, что непременно свойственно вещам, находящимся друг к другу в отношении противоположности<sup>22</sup>.

«Единство» может означать и то, что вещь совершенна в своем бытии, т.е. обладает всем, к чему она может стремиться, всем, что она может ожидать. Именно таким единством, которое называется «перфекционистским» (*вах̣да там̣миййа*), обладает Необходимое<sup>23</sup>.

Еще одно значение «единства» вещи состоит в уникальной ее реальности (*ха̣ḩь̣ка*), которая и есть ее особое бытие, отличающее ее от всех прочих вещей. Необходимое/Первое едино и в этом смысле<sup>24</sup>.

Наконец, «единство» Необходимого заключается в том, что от Него (без опосредствующих) не может происходить множество, а только одно-единственное, или, как формулируют этот принцип фалясифа, «от единого проистекает только единое»<sup>25</sup>.

Для аль-Фараби и Ибн Сины характерны приведенные выше доказательства единства Бога, базирующиеся на понятии самого Бога (Необходимого/Первого), т.е. доказательства онтологического типа. В *Опровержении Опровержения* Ибн Рушд дает и космологическое обоснование. Мир, пишет он, подобен единому организму; он един и существует именно благодаря единой силе, проистекающей от Первого. Иначе мир рассыпался бы и не мог бы продолжать свое существование хоть на один миг. Именно об этом и сказано в Коране: «Воистину Бог удерживает небеса и землю, чтобы они не сгинули» (35:41)<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> См. работы Ибн Сины: Указания и наставления, с. 331; Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 354; ан-Наджāt, с. 555–556. Кроме довода «от всесовершенства» (см. предыдущее примечание) аль-Фараби приводит такое доказательство невозможности «противоположного»: у всякого, что имеет противоположное, совершенство бытия состоит в небытии противоположного; следовательно, для сохранения себя от противоположного оно нуждается в чем-то ином, кроме самого себя, а это противоречит его статусу как Первопричины (Гражданская политика, с. 66–67; Совершенный град, с. 207–210; во втором сочинении имеются и другие доказательства).

<sup>23</sup> *Ибн Сина*. Шифа': Иляхиййāt, т. I, с. 101; т. II, с. 373; *он же*. Ан-Наджāt, с. 553, 604.

<sup>24</sup> *Ибн Сина*. Ан-Наджāt, с. 557; *он же*. Шифа': Иляхиййāt, т. I, с. 349–350; *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 211.

<sup>25</sup> Об этом принципе см. работы Ибн Сины: Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 403–404; ан-Наджāt, с. 651–652; Книга знания, с. 139.

<sup>26</sup> *Ибн Рушд*. Тахāфут ат-Тахāфут (Опровержение Опровержения). Каир, 1969–1971. Т. I. С. 377–378, 381.

Сам Ибн Рушд, как было сказано, авиценновскому обоснованию Бога как Бытийно-Самонеобходимого предпочитает заключать о Нем как о Перводвигателе. При таком подходе единство Бога доказывается иными способами.

Еще Аристотель выдвинул три аргумента в пользу единства Перводвигателя: 1) «от экономии» — природе присуще скорее обойтись минимумом, и посеум, если этого достаточно, предпочтительней признавать одного, чем многих<sup>27</sup>; 2) «от непрерывности движения космоса» — сия непрерывность предполагает единство этого движения, а единое движение производится одним двигателем<sup>28</sup>; 3) «от нетелесности» — множественность обусловлена материей, а Перводвигатель не имеет материи<sup>29</sup>.

Последнее рассуждение Аристотель развивает, заключая из единства Перводвигателя о единстве космоса. Фалясифа же, комментируя данное рассуждение, толкуют его иначе, полагая, что из единства космоса как целого вытекает единство Первоначала<sup>30</sup>. Таким образом, мы имеем еще одно, четвертое доказательство единства Бога-Перводвигателя.

Впрочем, у Аристотеля вопрос о единстве Неподвижного Двигателя так и остался до конца не решенным. Признавая, наряду с Перводвигателем мира, еще несколько неподвижных двигателей (55 или 47), поддерживающих движение небесных сфер, Аристотель поставил вопрос об их множественности, замечая, что всякая множественность обусловлена материей, а данные двигатели отрешены от нее. Но Аристотель не пошел дальше, остановившись на полпути. Его последователям пришлось довольствоваться туманным высказыванием Стагирита: «Одна из этих [сущностей] первая, другая — вторая в том же порядке, как и движение светил»<sup>31</sup>. Фалясифа развивали аристотелевскую мысль в монистском духе. По Ибн Рушду, двигатели небесных сфер, двигаясь любовью к Перводвигателю непосредственно или опосредствованно, выстраиваются в иерархию, вершиной которой является Перводвигатель<sup>32</sup>. Аль-Фараби и Ибн Сина отождествляли двигатели-интеллекты с ангелами-служителями Бога, описывая их эманацию друг от друга<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Аристотель. Физика, VIII 6, 259 а 8–13.

<sup>28</sup> Там же, а 15–20.

<sup>29</sup> Аристотель. Метафизика, XII 8, 1074 а 33–37. О доказательстве нематериальности Перводвигателя см. ниже.

<sup>30</sup> Ибн Сйнй. Шарх харф аль-ляйм, с. 29; Ибн Рушд. Тафсир, т. III, с. 1683, 1735–1736. Согласно еще одному рассуждению Аристотеля, сущее не может быть плохо управляемым, а следовательно, нельзя допустить наличия нескольких равноправных первоначал (Метафизика, XII 10, 1076 а 3–5; см. также: Ибн Рушд. Тафсир, т. III, с. 1735–1736).

<sup>31</sup> Аристотель. Метафизика, XII 7, 1073 в 3–4. Неясность данного высказывания отмечает, в частности, Ибн Сина (Шарх харф аль-ляйм, с. 28–29).

<sup>32</sup> Ибн Рушд. Тафсир, т. III, с. 1646–1651.

<sup>33</sup> См., например: аль-Фараби. Совершенный град, с. 225–226; Ибн Сина. Книга знания, с. 180.

Выдвижение того или иного начала в качестве Бога требует, помимо доказательства его единства, также обоснования его бестелесности и вечности. Если этим началом выступает Бытийно-самонеобходимое, то уже в его понятии заключена мысль о его вечном существовании, а его бестелесность, как было отмечено, следует из его абсолютной простоты<sup>34</sup>.

Вечность Перводвигателя вытекает из вечности движения в космосе<sup>35</sup>. Из вечности движения следует также и нетелесность Перводвигателя. Ведь любой телесный предмет может быть только ограниченным, конечным по величине, а конечное тело не может содержать силы, достаточной для вечного движения. Следовательно, Перводвигатель нетелесен, «не имеет частей и никакой величины»<sup>36</sup>. Перводвигатель свободен от материи еще и потому, что сия обуславливает возможность (потенциальность), а Перводвигатель должен быть вечным, постоянно деятельным<sup>37</sup>. Он не является ни телом, ни силой, пребывающей в теле<sup>38</sup>.

### Совершенство, самодостаточность

Как отмечает Ибн Сина в *Исцелении*, Бытийно-необходимое совершенно в Своем бытии (*тāмм аль-вуджūd*), ибо ничего из Его бытия или из завершеней (*камāлйāt*) Его бытия не отсутствует у Него, и ничего из рода Его бытия не существует помимо Него, как это бывает у иных сущих — у данного человека, например, многие из завершеней его бытия могут отсутствовать в нем, и его человечность принадлежит также другим людям<sup>39</sup>.

В авиценновском *Спасении* атрибуту «совершенство» посвящена глава «О том, что Необходимое совершенно (*тāмм*) и у Него нет ожидаемого состояния (*хāля мунтазара*)». Как здесь сказано, Бытийно-необходимое-само-по-себе является бытийно-необходимым со всех сторон. Следовательно, от Его бытия не отстает (*йата 'аххар*) какое-либо ожидаемое состояние, но все, что возможно для Него, необходимо присуще Ему, посему нет у Него ожидаемой воли, ожидаемой природы, ожидаемого знания и т.п.<sup>40</sup>. В этом смысле, как было отмечено в предыдущем разделе, Богу-Необходимому атрибутируется «перфекционистское» единство.

<sup>34</sup> В «Опровержении Опровержения» (т. II, с. 641) Ибн Рушд дает следующее доказательство бестелесности Бытийно-необходимого. Бытийно-возможному, которое есть телесная субстанция, должно предшествовать бытийно-необходимое, которое есть телесная субстанция, а бытийно-необходимому, которое есть телесная субстанция, должно предшествовать бытийно-необходимое, которое не является телесным.

<sup>35</sup> *Аристотель*. Физика, VIII 6, 259 а 6–7; *он же*. Метафизика, XII 6, 1071 б 3–12.

<sup>36</sup> *Аристотель*. Физика, VIII 10; *он же*. Метафизика, XII 7, 1073 а 5–10; *Ибн Рушд*. Тафсир, т. III, с. 1594, 1625–1626; *он же*. Тахāфут, т. II, с. 617–618.

<sup>37</sup> *Аристотель*. Метафизика, XII 6, 259 а 6–7; XII 6, 1071 б 3–12.

<sup>38</sup> *Ибн Рушд*. Тафсир, т. III, с. 1627; см. также примеч. 34.

<sup>39</sup> *Ибн Сйнā*. Шифā': Иляхиййāt, т. I, с. 188; Т. II, с. 355.

<sup>40</sup> *Ибн Сйнā*. Ан-Наджāt, с. 553.

Необходимому свойственно не просто совершенство, но и сверхсовершенство (*фауқ ат-тамām*), ибо Оно обладает не только подобающим Ему бытием, но всякое [иное] бытие есть избыток Его бытия, Ему принадлежит и от Него исходит (*фā'ид*)<sup>41</sup>.

В *Указаниях и наставлениях* эпитет «совершенный» уступает место эпитету «самодовлеющий» (*гани*)<sup>42</sup>. Совершенно самодовлеющий/богатый, пишет здесь философ, есть тот, кто в трех аспектах — по своей самости, по основательным для его самости свойствам (*хай'ат мутамаккина*) и по дополнительным к ней соотносительным свойствам-совершенствам (*хай'ат камāлиййа идāфиййа*) — не зависит от какой-либо внешней для него вещи. А кто нуждается в чем-либо внешнем ради полноты в отношении своей самости или по основательному свойству (например, фигура, красота) или по свойству, связанному с определенной соотносенностью (например, знание, могущество), — таковой является нуждающимся/бедным (*фақыр*), ибо ему потребно стяжание данных качеств.

Полемизуя с некоторыми мутакаллимами, объясняющими действия Бога соображениями благообразности и предпочтительности<sup>43</sup>, Ибн Сина далее пишет: вещь, которая была бы лучше, если бы от нее исходила другая вещь, и появление последней было бы предпочтительней ее непоявления (ибо иначе не появилось бы нечто предпочтительное вообще и не появилось бы нечто предпочтительное по отношению к ней), — такая вещь лишена определенного совершенства и нуждается в обретении оногo.

Нехорошо также полагать, будто возвышенные существа стараются делать что-то для нижестоящего постольку, поскольку это им более подобает или дабы быть добротворящими, ибо сие относится к хорошим вещам, которые приличествуют благородным существам. И тем более дурно полагать, что Истиннопервое (*аль-авваль аль-хаққ*) делает нечто ради чего-либо, что у Его действия есть «почему» (*лимиййа*).

Истинный владыка (*мāлик*), заключает Ибн Сина, — это тот, кто абсолютным образом подлинно самодовлеющий (*гани*), без кого ни в чем не

<sup>41</sup> *Ибн Сина*. Шифā': Иляхийāt, т. II, с. 355. Анализируя понятие совершенства/полноты, философ отмечает, что как «сверхсовершенное» описывается Бытийно-необходимое, как «совершенное» — космические разумы. Ниже совершенного располагается «достаточное» (*муктафӣ*) — то, что наделено чем-то таким, благодаря каковому оно обретает свойственное ему совершенство (*камāль*), и «недостаточное»/«несовершенное» (*нақыс*) — то, что нуждается в чем-то другом, кое дарует ему совершенство совершенства, одно за другим. Примером достаточного служит космическая душа, недостаточного — вещи подлунного мира, «мира возникновения и уничтожения» (там же, т. I, с. 186–189). Несовершенство/ущербность некоторых тварей есть зло, и наличие такого может казаться не совместимым с представлением о всеблагости/всесовершенстве Творца. Об этом см. следующий раздел.

<sup>42</sup> Араб. *гани*, противоположное: *фақыр*. Данная терминологическая пара имеет также значение «богатый/бедный», «обходящийся/нуждающийся».

<sup>43</sup> Доставление пользы другому благообразно само по себе, делание этого предпочтительней неделания, посему Бог и создает творения.

обходится ни одна вещь и кому принадлежит самость всякой вещи, так как сия самость исходит от него или от чего-то, которое исходит от него. Следовательно, всякая иная вещь, нежели он, владеема им; сам же он ни в чем не имеет нужды (*фақр*)<sup>44</sup>.

Поскольку все окружающие нас сущие исходят от Необходимого/Первого, то Ему прилагаются, но в превосходной степени, все те характеристики, которые прилагаются к лучшим среди них, обозначающие совершенство (*камāl*) бытия — знание, благодать, красоту и т.п.<sup>45</sup>.

### Благодать, щедрость

По своей самости, пишет Ибн Сина в *Исцелении*, Бытийно-необходимое есть чистое благо (*хайр махд*). В общем, благо (*хайр*) — это то, к чему стремится всякая вещь. А всякая вещь стремится к бытию или к совершенству бытия с точки зрения бытия<sup>46</sup>. Небытие же как таковое не вызывает к себе стремления, но только если за ним воспоследует бытие или совершенство бытия, и тогда объектом стремления в действительности выступает именно бытие. Значит, бытие есть чистое благо и чистое совершенство (*камāl*).

Благо в общем представляет собой то, к чему стремится всякая вещь для достижения своего определения (*хадд*) и для совершенства своего бытия. Зло же не имеет самости, а служит или отсутствием (*'адам*) данной субстанции, или отсутствием пригодности (*салāх*) какого-то состояния (*хāl*). Бытие, следовательно, является благодатью, а совершенство бытия — благодатью бытия. А то бытие, к которому не примешано небытие (ни небытие субстанции, ни небытие чего-то у субстанции), но которое всегда актуально существует, есть чистое благо. Бытийно же возможное само по себе не является чистым благом. Ибо его самость как таковая не предполагает бытие самой себя: как таковая она допускает небытие. А то, что допускает небытие в каком-либо аспекте, не является во всех отношениях свободным от зла и недостатка. Значит, чистым благом выступает лишь Бытийно-само-необходимое<sup>47</sup>.

Благом порой называют и то, что дарует совершенства (*камālāt*) вещи и благие для нее аспекты (*хайрāt*). И поскольку Бытийно-необходимое само по себе выступает дарителем всякого бытия и всякого совершенства

<sup>44</sup> *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 339–340 (здесь *занī* и *фақыр* переданы, соответственно, как «всемогущий» и «немощный»).

<sup>45</sup> *Аль-Фараби*. Совершенный град, с. 230; *он же*. Гражданская политика, с. 79–80; *Ибн Рушид*. Тахāфут, т. II, с. 558.

<sup>46</sup> У Аристотеля же, равно как и у Плотина, благо не увязано с бытием.

<sup>47</sup> *Ибн Сина*. Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 355–356. В смысле чистой благодати (*хайр махд*) Ибн Сина понимает эпитет *салām* (там же, т. I, с. 27), в Коране прилегающий к Богу (59:23).



бытия, то и в этом плане Оно есть благо, в кое не входит ни зло, ни недостаток<sup>48</sup>.

С атрибутом «благость» (*хайр*) тесно связан атрибут «щедрость/великодушие» (*джуд*)<sup>49</sup>. Но о последнем Ибн Сина упоминает не здесь, в рамках рассуждения о благодати в 6-й главе 8-й части теологического раздела *Исцеления*, а ниже, в последующей главе, посвященной вопросу о соотношении атрибутов и самости. Понятие же «великодушие» анализируется раньше, в 5-й главе 6-й части, в связи с рассмотрением целевой причины. Великодушие, подчеркивает философ, — это дарование добра другому без какого-либо расчета на вознаграждение, пусть даже только в виде благодарности, похвалы, доброго имени или радости; ибо преследование любой цели, кроме предоставления добра или отвода зла, будет торгашеством, которое не подобает подлинному великодушию, свидетельствуя об ущербности дарителя<sup>50</sup>.

А в *Книге знания, как и в Указаниях и наставлениях*, вместо «благодати» выделяется «щедрость»<sup>51</sup>. К неперемным условиям подлинной щедрости помимо вышеупомянутого требования касательно отсутствия расчета на какую-либо компенсацию (*ивад*) последнее сочинение добавляет такое: доставляемое другому добро должно быть надлежащим (*ма йанбаги*), ибо вряд ли является великодушным (*джавад*) человек, который дарует нож тому, кому не следует<sup>52</sup>.

Фарабийские (авиценновские?) *Афористические записи* отмечают следуюший аспект Божьей благодати. Самонеобходимое выступает конечной целью (*гайна*), поскольку любая вещь исходит к Нему, как о сем сказано в Писании (35:42): «Воистину, к Господу твоему — исход конечный (*аль-мунтах*)». Всякая же цель есть благо. Следовательно, Оное — абсолютное благо (*хайр мутлак*)<sup>53</sup>.

Воззрения фальсифа на Божью благодать аль-Газали излагает так: «Первое эманурует (*йафьд*) бытие на все сущие надлежащим образом (*аль-ма йанбаги*), не оставляя ничего из возможного в отношении их — ни необходимого (*дарур*, *хаджа*), ни украшающего (*зина*). И все сие [даруется] бес-

<sup>48</sup> Там же, с. 356.

<sup>49</sup> Оба эпитета — *хайр* и *джуд* — не коранические; Божью благодать/щедрость Писание передает с помощью описаний *карим* (27:40; 82:6), *ваххаб* (3:8; 38:9, 35) и др.

<sup>50</sup> Там же, с. 296–298. По отношению к великодушному дарованная им вещь именуется *джуд*, а по отношению к получателю — *хайр* (с. 296).

<sup>51</sup> *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 340; *он же*. Книга знания, с. 153 (в цитируемом же русском переводе слово *джуд* передано как «благородство», «милосердие»).

<sup>52</sup> *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 340.

<sup>53</sup> *Аль Фараби*. Афористические записи, с. 286. О Бытийно-необходимом как о чистом благе говорится также в «Существе вопросов» (с. 234). Однако атрибут благодати/щедрости не встречается ни в «Зеноне», ни в «Гражданской политике». В «Совершенном граде» упоминается великодушие (*джуд*), но не в перечне атрибутов Первого, а в рамках рассказа об эманации сущих от Него (с. 225–226, 229).

корыстно, без [расчета на] возмещение или выгоду [для Себя]. Нет же, но из собственной Его самости эмануруется на все творения подобающее (*ля'иқ*) им. Именно Он — истинно щедрый (*аль-джавād аль-хаққ*), ко всему же другому наименование „щедрый“ приложимо лишь метафорически<sup>54</sup>.

Могут спросить: если Бог всесовершенен и всеблаг, то почему в созданном Им мире наличествует зло, почему имеются ущербные в своем бытии твари? Иные даже утверждают о преобладании зла в здешнем мире, что выражается, среди прочего, в обреченности большинства людей на вечные муки в жизни потусторонней!

Отвечая на эти возражения<sup>55</sup>, Ибн Сина замечает, во-первых, что вещи одаряются совершенством строго в меру их собственной предрасположенности к нему: по Своей самости Бог знает благопорядок (*низām аль-хайр*) бытия, по Своей самости Он выступает причиной блага (*хайр*) и совершенства (*камāl*) вещей сообразно их способностям, мысля благопорядок в наивысшей степени возможности в отношении сущих, и мыслимое Им как наивысшее благо и порядок эмануруется, наиболее подходящим образом приводя к наиболее возможному миропорядку. В этом и состоит Божий «промысел» (*инāйа*), который и выражает Его щедрость (*джуд*).

Во-вторых, зло есть нечто относительное. Ибо среди деяний мы не находим какого-либо зла, которое не служило бы совершенством по отношению к производящей его причине; оно скорее выступает злом по отношению к принимающей его причине или по отношению к иному действителю, кому препятствуют воздействовать на ту материю, на которую он больше вправе воздействовать, нежели тот. Несправедливость, например, исходит от силы, стремящейся к одержанию верха, — в частности, от силы гнева. Для этой силы победа служит совершенством, и именно ради этого она создана как гневливая, т.е. она создана для того, чтобы быть направленной на победу, тяготея к ней и радуясь ей. По отношению к ней несправедливое действие является благом, а в случае неспособности к нему оно будет злом для нее. Но такое действие представляет собой зло для пострадавшего или для разумной души, чье совершенство заключается в покорении этой силы и владычестве над ней, а при неспособности к этому сие будет злом для нее. Так обстоит дело и с причиной, вызывающей боль и печаль. К примеру, огонь сжигает, сжигание служит совершенством для огня, но злом для того, кто из-за этого лишился жизни.

<sup>54</sup> *Аль-Газālī*. Муқаддамат Тахāфут аль-фāлясифа аль-мусаммāt Мақāсыд аль-фāлясифа. Каир, 1960. С. 242 (далее Мақāсыд). Следует отметить, что слово *фāйд* («исхождение»/ «эманация»), с помощью которого фāлясифа обычно описывают возникновение сущих от Первого/Необходимого, имеет близкую к *джуд* коннотацию, на что обращает внимание, в частности, Ибн Сина (см.: Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 367).

<sup>55</sup> См. работы Ибн Сины: Указания и наставления, с. 358–360; Книга знания, с. 182–184; Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 289, 414–422, 430–432; ан-Наджāt, с. 668–681, 690–698.

В-третьих, реализация добра порой предполагает наличие зла, в мире благо присутствует субстанциональным образом, а зло — акцидентальным. Невозможно, например, создать вещь, посредством которой достигалась бы цель, для коей предназначен огонь, без того, чтобы эта вещь воспламеняла. А совокупность сущих будет полной только тогда, когда среди них есть как сжигаемое-нагреваемое, так и сжигающее-нагревающее. Посему необходимо, чтобы полезная цель из бытия такого разряда вещей сочеталась с бедами, вызываемыми сжиганием и воспламенением, — когда, скажем, огонь воспламеняет руку аскета. Также и отказ от сотворения большого блага из-за опасения незначительного зла есть большое зло.

Более того, зла в мире действительно много (*касїр*), но оно не преобладающее (*аксарї*). В отношении мира в целом это наблюдение справедливо, поскольку зло (ущербность, несовершенство) характерно лишь для подлунной сферы, а таковая ничтожно мала сравнительно со Вселенной. И даже в этой сфере благо является преобладающим, так как большинство особей видов застраховано, например от воспламенения. Оно также перманентно (*да'им*), потому что многие виды сохраняют свою перманентность только благодаря наличию огня, при условии, что он сжигает. Только изредка от огня исходят беды, которым случается быть. Так обстоит дело и во всех прочих причинах подобного рода.

А если обратиться к нашему, человеческому роду, то, конечно, зло в смысле отсутствия третьих совершенств — преобладающее, но не сие — тот разряд зла, который обсуждается здесь. Это такие проявления зла, как незнание геометрии, необладание великой красотой и прочие вещи, которые не наносят ущерба ни первым совершенствам, ни последующим за ними совершенствам, чья полезность очевидна.

Касательно же потусторонней судьбы неверно думать, будто тамошнее счастье (*са'ада*) едино по виду или что оно может достигаться только посредством совершенства знания, хотя это совершенство и делает соответствующий вид блаженства более полным. Нельзя полагать также, что отдельные грехи отрезают путь к спасению, ибо на вечную погибель обрекает лишь определенная разновидность интеллектуального порока — упрямого невежества, а на конечное (*махдуд*) мучение — определенная разновидность морального порока; и все это относится лишь к меньшинству человеческих индивидов. «Посему, — заключает философ, — не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно, людям невежества и греха, — лучше уповай на широкие просторы Божьей милости!»<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Аллюзия на Коран: «Воистину милость Моя — всеохватывающая» (7:156).

## Истина

Бог есть *хаққ*, «истина», «реальность». Сам эпитет *хаққ* имеет два значения, онтологическое и гносеологическое. Первое указывает на реальное индивидуальное существование, которое постоянно, перманентно (в этом смысле *хаққ* противоположен *баътыл*). В своем втором значении *хаққ* характеризует понятие или суждение в аспекте его соответствия реальности, существующей вне ума. Бог-Необходимое есть *хаққ*-истина в обоих смыслах, и Ему более всего подобает этот эпитет, и нет более истины, чем Он. Все прочие вещи, взятые сами по себе, суть лишь возможные, не предполагающие бытие, а вне соотносительности с Бытийно-необходимым они заслуживают бытие. Сами по себе все они недействительны (*баътыля*), но благодаря Ему — реальны (*хаққа*). Поэтому в Коране сказано: «Бренно все, кроме лика Его» (28:88)<sup>57</sup>.

Следует отметить, что эпитет *хаққ*, хотя и встречается в Коране, более характерен для теологического словаря суфиев, у которых он становится первейшим обозначением Бога (в противоположность *хальк*, «творению»). К такому словоупотреблению порой прибегают и фалсафа, особенно когда хотят подчеркнуть мистико-пантеистическое единство Бога с миром и человеком<sup>58</sup>.

## Ум, знание, мудрость

Атрибут *'ильм*, «знание», восходящий к Корану, фигурирует как в каламе, так и в фалсафе<sup>59</sup>. Но последней более свойственна традиционная для

<sup>57</sup> *Ибн Сйна*. Шифа': Иляхиййат, т. II, с. 356; см. также: *он же*. Ан-Наджат, с. 555; *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 216. В «Шифа': Иляхиййат» (т. I, с. 48) выделяется еще одно, третье значение эпитета *хаққ*, выражающее только конкретное/индивидуальное существование (*фи-ль-а'йан*).

<sup>58</sup> В частности, Ибн Сина в «Указаниях и наставлениях».

<sup>59</sup> Знание Бога обо всех вещах абсолютно необходимо с религиозно-теологической точки зрения, ибо без него невозможно потустороннее воздаяние — вознаграждение и наказание. Отсюда фалсафа, в отличие от античных философов, проявляли большее внимание к атрибуту всеведения.

Платиновское Единое выше мышления и не мыслит даже самого себя (Эннеады. VI 6, 39; VI 7, 40; VI 9, 6). Согласно Аристотелю, Ум не знает чего-либо другого вне себя, ибо, во-первых, все остальные вещи менее достойные, чем Он, и умопостижение их означало бы для Него совершенствование благодаря менее достойным; во-вторых, если бы Он постигал вещи, Он бы перенял их изменчивость и множественность; в-третьих, непрерывность мышления была бы для Него затруднительной. И вообще, замечает Аристотель, «иные вещи лучше не видеть, нежели видеть» (Метафизика. XII 9, 1074 b 20–35). Комментируя слова Аристотеля о затруднительности для Бога непрерывного мышления, Фемистий (Мин шарх Самистус ли харф аль-лям // Аристү 'инд аль-'араб. Изд. 'А. Бадави. Эль-Кувейт, 1978. с. 20–21) замечает, что Бог, умопостигая Себя, не утомляется, подобно тому, как человеку никогда не надоеет любовь к себе. Ибн Сина (Шарх харф

аристотелизма характеристика Бога как «ума». Правда, соответствующий арабский термин *'ақль* может обозначать и «ум» (разум, интеллект), и «умствование» (разумение, интеллекция)<sup>60</sup>.

Согласно фальсаифа, разумение есть абстрагирование, отвлечение идеальной сущности, формы от материальных связей и ее пребывание в познающем субъекте: от материи человека, например, очищается форма «человечность», которая становится достоянием ума. Бог-Необходимое абсолютно отрешено от материи, а посему есть чистый разум (*'ақль махд*). А если у нечто наличествует какая-либо абстрактная сущность (притом необязательно, чтобы она была иной, чем оно), то оно разумеющее, умопостигающее. Значит, необходимое есть также чистое умопостигаемое (*ма'қуль махд*). Далее, подлинно познанным является не сама конкретная вещь, а ее идея, ментальная «форма», находящаяся в уме, и в этом смысле познание, познающее и познаваемое — одно и то же. Следовательно, Необходимое есть умопостижение, умопостигающее и умопостижимое (*'ақль, 'ақиль, ма'қуль; будущие intellectus, intelligens, intellectum у латинян*), и умопостижение Необходимого самим Себя не вносит в него никакой множественности<sup>61</sup>.

Знание Бога-Необходимого является прежде всего знанием Самого Себя, самосознанием. Но Его знание распространяется и на все другие вещи, существующие помимо Него. Правда, Его умопостижение этих вещей, в отличие от нашего умопостижения, не вторично по отношению к ним, не причинено ими. Если бы Необходимое умопостигало вещи, отталкиваясь от них, Его сущность (*з'āt*) конституировалась бы умопостигаемыми (а значит, самими вещами) или Его умопостижение было бы приводящим, но в обоих случаях оно не было бы самонепосредственным. Необходимое является

---

аль-ля́м, с. 30–31) критикует оба рассуждения: сам Аристотель, говоря о «затруднении», словно забывает свое высказывание о материальном разуме, который лишь усиливается благодаря умопостижению; отвечая Фемистию, Ибн Сина считает, что причина неутомляемости Ума не в том, что Ум постигает сам себя, а в том, что умопостижение не противоречит Его природе, и более того, умопостижение доставляет Ему наслаждение и не переутомляет. Ибн Сина подробно останавливается на критике аристотелевского положения — «Иные вещи лучше не видеть, нежели видеть».

<sup>60</sup> Слово *'ақль* первоначально имело смысл «связывания», «сдерживания», посему как в Коране, так и в каламе и мусульманском богословии вообще, его не прилагают к Богу.

<sup>61</sup> См. работы Ибн Сины: Шиф'а': Иляхиййāt, т. II, с. 356–357; ан-Наджāt, с. 587–590; Книга знания, с. 144–145; см. также: *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 212–215; *он же*. Гражданская политика, с. 68–69.

Ибн Рушд обосновывает Божье знание, исходя также из благоустройства мира. Наблюдаемые в вещах гармония и порядок, согласно которым действуют природные силы, свидетельствуют о действии разумного начала, сообщающего этот порядок (Тахāфут, т. II, с. 658). Такое обоснование, как мы уже наблюдали, характерно для мутакаллимов.

началом/принципом всех вещей в мире. Коль скоро Оно умопостигает себя таковым, то постигает и сами эти вещи<sup>62</sup>.

Таким образом, не вещи суть причины знания Необходимого, «а наоборот, Его знание является причиной всех существующих вещей»<sup>63</sup>: форма дома, которая в уме строителя, служит причиной существования дома, а не форма существующего дома выступает причиной знания строителя<sup>64</sup>.

Необходимое умопостигает все вещи целиком, «единым разом» (*дуф 'а вāхида*)<sup>65</sup>. При всей их множественности умопостигаемые формы, наличествующие в Необходимом, присутствуют там в простом виде, без упорядочивания (*тараттуб*) или различения (*тахаллоф*). Тот факт, что возможно познание множества вещей без возникновения множественности в познающем, иллюстрируется следующей аналогией: представим себе спор между двумя людьми, один из которых поднимает многие вопросы, а второму на ум приходит ответ одной идеей, одним словом, но затем он излагает свой ответ подробно, слово за словом, и ответ его оказывается столь просторен, что занимает целую десть бумаги. А ведь у Необходимого знание имеет более отвлеченный, более возвышенный и совершенный характер<sup>66</sup>.

Богу-Необходимому абсолютно ведомы все возможно-сущие вещи, не только те, которые уже появились на арене бытия, но и те, которым надлежит случиться в будущем. Ибо возможно-сущее необходимо благодаря своей причине, а в конце концов — благодаря Необходимому, которое есть причина всех причин. Поскольку Необходимому полностью известна причина необходимости возможно-сущего, Оно достоверно знает и само возможно-сущее<sup>67</sup>.

Однако знание Божье о единичных вещах не только не множественно, но также и постоянно, не зависит от изменения вещей в пространстве и во времени, от их возникновения и уничтожения. Его знание не может быть связано со временем и в том смысле, в каком, например, астроном говорит

<sup>62</sup> См. работы Ибн Сины: Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 358–359; ан-Наджāt, с. 595; Книга знания, с. 145.

<sup>63</sup> Впоследствии это положение воплотится в знаменитой томистской формуле «Scientia Dei est causa rerum». Данное положение Аквинат мог заимствовать как из Комментария Аверроэса к «Метафизике» Аристотеля (Epithome in Librum metaphysicae Aristotelis, cap. 51), так и из авероистского «Дамйма», переведенного на латинский язык Раймоном Мартэнном. Подробнее об этом см. нашу статью «О рецепции авероистской поэтики Фомой Аквинским», в сб. Сравнительная философия (М., Восточная литература, 2001. С. 225 и сл.).

<sup>64</sup> Ибн Сина. Книга знания, с. 145; он же. Указания и наставления, с. 355; Бахманйар ал-Азербайджани. Ат-Тахсил, т. III, с. 9–10.

<sup>65</sup> Ибн Сина. Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 363.

<sup>66</sup> Ибн Сина. Книга знания, с. 146; Бахманйар ал-Азербайджани. Ат-Тахсил, т. III, с. 11. Данная аналогия встречается и в «Афористических записях» аль-Фараби (с. 311–312), которую часто исследователи атрибутируют Ибн Сине.

<sup>67</sup> Ибн Сина. Книга знания, с. 146–147.

о затмении, что оно наступит завтра, — с наступлением завтрашнего дня это его знание изменится, ибо прежнее его высказывание о завтрашнем затмении на завтрашний день оказывается уже ложным. Бог-Необходимое, которому ведомы общие причины, целокупность причин, непременно знает все единичные, частные вещи, порожденные этими причинами. Ведь если астроном знает все закономерности, относящиеся к движению светил, то ему известны все частные случаи затмения, и осуществление любого из них ничего не меняет в его знании. Бог знает все единичное (*джуз'и*), все индивидуальные вещи, но «общим образом» (*'аля наху кулли*), «в том [аспекте], в котором они всеобщие» (*мин хайс хийа куллиийа*). Универсальные причины бытия, знание которых обеспечивает знание обо всем единичном, суть упоминающиеся в Коране «ключи Тайного» (*мафātīх аль-Гайб*), «кои ведомы только Ему» (6:59). Благодаря этому от Бога «не скроется ничего, будь оно весом с пылинку, ни на земле, ни на небесах» (10:61). Представить же себе такое удивительное свойство Божьего знания требует от человека особой проницательности ума<sup>68</sup>.

Мысль о знании единичного «общим образом» трактуется в Газалиевом *Опровержении философов* как ограничение Божьего знания общим (универсалией), нераспространение его на единичное — партикулярию. Она объявляется здесь вторым из трех «еретических» положений фалясифа (наряду с утверждением об извечности мира и отрицанием телесного воскрешения)<sup>69</sup>.

В своем ответе Ибн Рушд развивает идею о принципиальном отличии человеческого знания от Божьего. Первое, будучи причинено вещами, изменяется вместе с ними, второе же — причина их, а потому неизменно; первое бывает универсальным или партикулярным, ко второму же такие описания неприменимы. Только Богу известно, как Он постигает единичное<sup>70</sup>.

По Ибн Рушду, вещи имеют различные степени бытия — в материи, в чувстве, в воображении, в понятии и, что превыше всего, в уме. Их бытие в Божьей сущности (*зāt*) есть высочайшее их бытие. Умопостигая свою сущность, Бог умопостигает все сущие. В этом духе следует понимать учение древних философов о Божьем знании лишь Самого Себя. «И таков смысл их слов о том, что Творец — всеславен Он и всевышен! — есть все

<sup>68</sup> См. работы Ибн Сины: Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 359–362; ан-Наджāt, с. 593–595; Книга знания, с. 148–149; Указания и наставления, с. 356–357. В фарабийских *Основах мудрости* (с. 260) цитируется и другой аят: «Ни один лист древесный не упадет без ведома Его» (6:59).

<sup>69</sup> *Аль-Газали*. Тахāфут аль-фалясифа. Каир, 1972. С. 86, 206–217, 308. Отметим, что в своих «эзотерических» сочинениях, в том числе «Ма'аридж аль-қудс» (Бейрут, 1975. С. 192), аль-Газали придерживается близкого к фалясифа учения о Божьем знании.

<sup>70</sup> *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. I, с. 374–376; т. II, с. 674–676, 700–704; см. также его Тафсир (т. III, с. 1707); Дамйма ли мас'алат аль-'ильм аль-қадим // Фальсафат Ибн Рушд. Бейрут, 1935. С. 36–39.

сущие (*аль-мавджудāt куллохā*), благодетельствующий ими и производящий их»<sup>71</sup>.

Что же касается атрибута «мудрость» (*хикма*), то она имеет два значения: совершенное знание и совершенное, искусное действие<sup>72</sup>. Бог абсолютно мудрый (*хакīm мутлақ*) в обоих смыслах. Он знает все вещи такими, какие они суть, и знает их во всей полноте их причин, потому что знает вещи не из них самих, а из Самого Себя, поскольку все они и причины их исходят от Него.

Божья мудрость в действиях проявляется в наделении тварей не только необходимостью бытия, но и сверх необходимого — совершенствами, украшениями и т.п. И об этом сказано в Писании: «Господь наш есть Тот, Кто дарует всякой вещи сложение и путеводит» (20:50). В другом месте говорится о Боге: «Тот, Кто создал (*қаддара*) и путеводит» (87:3). И еще: «Тот, Кто меня сотворил и путеводит» (26:78)<sup>73</sup>.

Философ (*аль-хакīm*) — тот, кто обладает мудростью (*хикма*), совершенным знанием об истинном бытии. Истинным же бытием является Бытийно-необходимое, Первое. Поэтому в подлинном смысле «нет иного философа, кроме Первого»<sup>74</sup>.

## Воля

Бог-Необходимое обладает атрибутом воли (*ирāда*), ибо вещи в мире проистекли от Него, с Его ведома; и поскольку они не несовместимы с Ним Самим, их проистекание непременно было с Его благоволения<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. II, с. 704–705.

<sup>72</sup> И в Коране описание Бога как *хакīm*, «премудрого» может выражать не только указанные два смысла, но также и мудрое суждение. Если его понимать в первом смысле, то для мутакалимов оно тождественно знанию (*'ильм*), выделяемому ими в качестве самостоятельного атрибута Всевышнего; но коли сие описание истолковать в остальных двух смыслах, то оно квалифицируется в каламе уже не как самостоятельный атрибут, а как оперативный.

<sup>73</sup> *Ибн Сина*. Книга знания, с. 152–153. В аяте 20:50 фигурирует арабское *хальқ*, переданное нами как «сложение»; иное чтение — *хальқ*, «сотворил»; при этом чтении аят передается так: «Господь наш есть Тот, Кто одаривает всякую вещь, сотворенную Им, и путеводит».

Согласно фарабийским трактатам «Совершенный град» (с. 215) и «Гражданская политика» (с. 69), «мудрость состоит в том, чтобы познать наилучшие вещи наилучшим образом», и Бог (Первый) есть абсолютно мудрый, ибо знает Свою сущность, и такое знание непреходяще. В «Афоризмах государственного деятеля» философ определяет «мудрость» в близких к авиценновским терминах касательно первого смысла, второй же смысл «мудрости» охарактеризован здесь как переносный (Социально-этические трактаты, с. 204–206).

<sup>74</sup> *Аль-Фараби*. Афористические записи, с. 286.

<sup>75</sup> *Ибн Сина*. Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 366; *он же*. Ан-Наджāt, с. 600. Атрибут «воля», как и «могущество», не фигурирует в «Совершенном граде» и «Гражданской политике» аль-Фараби, но оба встречаются в «Существе вопросов» (с. 234). В «Зеноне» Бог назван «волящим (*мурйд*)» (с. 351; в цитируемом русском переводе данный эпитет передан как «желанный»!).



А еще действие субъекта бывает либо по природе, либо по воле, либо по совпадению (акцидентально). Действия, происходящие посредством знания, — а таковы действия Бога — не могут относиться ни к первому, ни к третьему виду<sup>76</sup>.

Воля Божья обусловлена Его знанием. Ведь всякое волевое действие основывается либо на знании, либо на предположении (*зани*), либо на воображении. Примером первого являются действия геометра или врача, второго — остерегание от предполагаемого вредным, третьего — стремление к сходному с желаемым и отвращение от сходного с неодобряемым. Не может быть, чтобы действие Бога вытекало из предположения или воображения, так как и то и другое — акцидентально изменяющееся, а таковое не свойственно Необходимому. Стало быть, воля Божья должна исходить исключительно из знания<sup>77</sup>.

Человеческая воля к чему-либо сперва предполагает наличие в уме представления о благоприятности этой вещи, что должно породить в душе вожделение (*шахва*), а последнее — побудить телесные органы к ее добычанию. Действие же Бога не нуждается ни в вожделении, ни в органах; Ему достаточно самого представления о вещи для осуществления представляемого. Более того, наша воля преследует определенные цели (*зарад*), отталкиваясь от благопригодности желаемой вещи. А воле Божьей не подобает иметь такой цели. Она исходит только из Его знания о том, что бытие такой-то вещи само по себе благо (*хайр*), что бытие лучше небытия, что бытие воплощается различно, а из различных его вариантов наисовершеннейший — один, все остальные по отношению к нему ущербны, и совершенное лучше (*хайр*) ущербного<sup>78</sup>. Таким образом, воля Бога чисто интеллектуальная (*‘ақлийиа маҳда*)<sup>79</sup>.

Полемизируя с фалясифа, аль-Газали упрекает их в отрицании за Богом воли, поскольку они полагают, что Его действие следует от Него необходимым образом, подобно исхождению света от солнца<sup>80</sup>. Отвечая на эту критику, Ибн Рушд отмечает, что наличие у Бога воли подразумевает протекание Его действий сообразно Его знанию. Фалясифа вовсе не отрицают Божьей воли, а лишь отказываются приписывать ей недостаток, присущий человеческой воле. В отличие от людей, у Бога могущество не расходуется с Его волей, не уступает ей. Кроме того, человеческая воля предполагает у желающего определенный недостаток (нехватку желаемого) и его

<sup>76</sup> *Ибн Сина*. Книга знания, с. 148; *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. II, с. 663.

<sup>77</sup> *Ибн Сина*. Книга знания, с. 149–150.

<sup>78</sup> Там же, с. 150–151; *аль-Газали*. Мақāсыд, с. 236–237; *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. II, с. 646–647.

<sup>79</sup> *Ибн Сина*. Шифā’: Иляхийāt, т. II, с. 366; *он же*. Ан-Наджāt, с. 600.

<sup>80</sup> *Аль-Газали*. Тахāфут аль-фалясифа, с. 200–201. Правда, в своем сочинении «Ма‘āридж аль-қудс» (с. 195) аль-Газали придерживается близкого к фалясифа взгляда на Божью волю.

возбуждение (*инфи 'аль*) желаемым, а коли осуществится желаемое, недостаток восполнится и снимется то возбуждение (*инфи 'аль*), которое и называется волей. Фалясифа, продолжает Ибн Рушд, признают за Богом волю в следующем смысле. Когда Бог действует, Ему ведомо и данное деяние, и противоположное. Было бы Его действие обусловлено лишь Его знанием, то осуществились бы оба деяния. Следование лишь одному из двух противоположных деяний — именно наилучшему из них — свидетельствует об ином свойстве Бога дополнительно к знанию, а это и есть воля. Другими словами, осуществление одного из двух противоположных деяний должно быть результатом Его выбора (*ухтийяр*)<sup>81</sup>.

### Могущество

Бог-Необходимое наделен атрибутом «могущества» (*кудра*), ибо «могущим», по словам Ибн Сины, называется тот, кто делает, если захочет, и не делает, если не захочет. Но было бы неправильно — и здесь просматривается скрытая полемика с мутакаллинами — понимать «могущество» в смысле способности делать и не делать; иногда желать, а иногда нет<sup>82</sup>. Выражение «если захочет» не указывает на возникновение какой-либо новой воли. Сие лишь означает, что, раз кто-то совершил то или иное действие, он это захотел, а значит, поступил, как поступает могущий<sup>83</sup>.

Вместе с тем есть вещи, которые относятся к предметам Божьего могущества, к «подвластным» (*мақдурāt*), хотя Он никогда их не хочет и никогда их не делает, — такова, в частности, несправедливость. Данное описание правомерно, поскольку в определении «могущества» присутствует условное суждение — «сделает, если захочет», а такие суждения истинны даже при ложности посылок. В этом можно убедиться на примере высказывания: «если человек был бы птицей, то он был бы животным»<sup>84</sup>. Бог, добавляет аль-Газали от имени фалясифа, могущ, хотя и не может уничтожить небеса и землю, раз Его воля предполагает Его вечное существование. Он могущ — в силах сейчас произвести Судный день, хотя мы знаем, что Он этого не станет делать. Сие подобно высказыванию: «кто-то может

<sup>81</sup> *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. II, с. 646–647; 662–665, 682. Как сказано в этом сочинении (с. 647), благодаря осуществлению наилучшей/наидостойнейшей (*афдал*) из двух противоположностей ведающий называется достойным (*фаḍил*). Посему наиболее характерными для Творца атрибутами фалясифа считают следующие три: «ведающий», «достойный» (*фаḍил*), «всемогущий».

<sup>82</sup> Прежде всего разногласие связано с представлением о создании мира — как об извечном акте (согласно фалясифа) или как о возникшем, имевшем временное начало.

<sup>83</sup> *Ибн Сина*. Книга знания, с. 151–152; *он же*. Шифā': Иляхиййāt, т. I, с. 171–173; см. также примеч. 75 о Фараби.

<sup>84</sup> *Ибн Сина*. Книга знания, с. 152.

убить самого себя», что истинно, хотя говорящий знает, что тот не будет убивать себя<sup>85</sup>.

Могущество Божье таково, что всякая волимая Им вещь осуществится, а неволимая — нет. Все волимое Им, коли допустить неволение его, не осуществилось бы; и наоборот, все неволимое Им, коли допустить воление его, осуществилось бы. Таким образом, Божье могущество тождественно Его воле, и оба они — Его знанию, в свою очередь, тождественному с Ним Самим<sup>86</sup>.

Могущество Бога распространяется на все, что может явиться к бытию. На «невозможное» (*мухаль*) же власть Его не распространяется<sup>87</sup>.

### Жизнь

Бог, будучи знающим и действующим, — живой (*хайй*), поскольку живое и есть воспринимающее (*мудрик*) и действующее (*фа‘‘аль*). Но Его жизнь, в отличие от нашей, не нуждается в двух разных «силах» — силе восприятия и силе движения, ибо знание Божье служит началом/принципом Его действия, т.е. осуществления всего. И жизнь Бога есть не что иное, как знание Его<sup>88</sup>.

Атрибут «жизнь» фалясифа обосновывают также аргументом «от совершенства». Сущее делится на живое и мертвое; живое первее мертвого и превыше него; Бог — первейший и наивысший, следовательно Он — живой<sup>89</sup>.

Согласно фалясифа, «живое» можно понимать и в переносном смысле, относя его к любому сущему, достигшему своего совершенства. Тогда Бог-Первое как наивысшее совершенство более всего заслуживает называться «живым»<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> *Аль-Газали*. Мақāсыд, с. 239–240.

<sup>86</sup> *Ибн Сина*. Книга знания, с. 152; *аль-Газали*. Мақāсыд, с. 240 (в изложении данной мысли мы придерживались больше второго источника).

<sup>87</sup> *Ибн Сина*. Шифā’: Иляхиййāt, т. I, с. 181; *он же*. Ан-Наджāt, с. 534.

<sup>88</sup> *Ибн Сина*. Шифā’: Иляхиййāt, т. II, с. 366, 368; *он же*. Ан-Наджāt, с. 600–601. У аль-Фараби атрибут «живой» связывается лишь с восприятием (Совершенный град, с. 216–217). По фалясифа, пишет Ибн Рушд, восприятие (*идрāk*) и знание у Первого суть Его жизнь (Тахāфут, т. II, с. 646). Аль-Газали передает точку зрения фалясифа так: Бог жив, ибо «Он знающий знанием, благодаря которому происходит бытие, что и называется действием; ведь живой — это и есть действующий и воспринимающий» (*аль-Газали*. Тахāфут аль-фалясифа, т. I, с. 167).

<sup>89</sup> *Аль-Газали*. Тахāфут аль-фалясифа, с. 204. По Ибн Рушду (Тахāфут, т. II, с. 684–686), «мертвое» следует понимать как «неодушевленное». Этот аргумент от имени фалясифа приводится аль-Газали в рамках обоснования Божьего самосознания: Бог — живой, а живое осознает самого себя.

<sup>90</sup> *Аль-Фараби*. Совершенный град, с. 217.

Применительно к Богу-Необходимому атрибут «живой» может обозначать также Его перманентность: «Сущее, которое не подвержено уничтожению»<sup>91</sup>.

### Красота, любовь, блаженство

Нет большей красоты (*джамāl*) и великолепия (*бахā'*) для вещи, чем быть таковой, каковой должно быть, быть чисто интеллектуальной, чисто благой, свободной от всех возможных недостатков, единой во всех отношениях. Поэтому Бог-Необходимое обладает высшей красотой и высшим великолепием. И Он — начало/принцип красоты и великолепия всякого сущего<sup>92</sup>.

Всякая красивая, благоприятная (*муля'им*) и благая вещь, будучи постижимой, возжелается и возлюбится. И чем выше это постижение — чувством, воображением, разумом, — тем сильнее она возлюблена и тем больше будет от нее наслаждение. Бог, обладая предельным совершенством (*камāl*), красотой и великолепием, во всей полноте умпостигая Себя таковым и осознавая единство постигающего и постигаемого, будет Сам для Себя наилюбшим и наилюбимым, пренаслаждающимся и пренаслаждаемым<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> *Ибн Сīnā*. 'Уйūн аль-ҳикма. Изд. 'А. Бадавī. Бейрут, 1980. С. 59. Такое понимание атрибута «жизнь» вдохновлено, по-видимому, кораническим употреблением Божьего эпитета *хайй* («живой») не только в смысле «живущего», но и «вечноживущего»: в трех айатах (2:255; 3:2; 20:111) он сочетается с описанием *хаййūм* («перманентный»), а в четвертом (25:58) к нему добавлено выражение «который не умирает».

<sup>92</sup> *Ибн Сīnā*. Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 368; *он же*. Ан-Наджāt, с. 590. К описаниям *джамāl* и *бахā'* аль-Фараби добавляет еще *зйна*, «украшение», связывая все три эпитета с обладанием наилучшим бытием, последним совершенством (Совершенный град, с. 221; Гражданская политика, с. 70).

О Божьей красоте Пророком сказано: «Воистину Бог красив и любит красоту» (хадис приводит Муслим — № 91). Вместе с тем, каламская традиция не выделяет «красоту» в качестве атрибута Бога, зато на первый план эта характеристика выдвигается при осмыслении Бога у фалсафа и у суфиев.

<sup>93</sup> *Ибн Сīnā*. Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 369–370; *он же*. Ан-Наджāt, с. 591. Согласно Указаниям и наставлениям, «наирадующимся (*мубтахидж*) чему-либо является само Первое, ибо Оно наиболее постигающее наиболее совершенного; свободно от природы возможности (*имкāн*) и небытия ('*адам*), являющихся источником зла; и ничто не отвлекает Его от самого Себя» (с. 365, перевод отредактирован нами. — *Н.Е.*).

Божье «блаженство» фалсафа обычно обозначают араб. *ляzza*, близким русскому «наслаждение». Выражая определенную неудовлетворенность этим обозначением, Ибн Сина неоднократно оговаривается: «У нас нет лучших наименований, и кому сие не по душе, пусть употребит другие» (Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 369; ан-Наджāt, с. 591; Книга знания, с. 157). В «Шарх харф аль-лям» (с. 27) он предпочитает обозначению *ляzza* другое — *бахджа*, а в «Указаниях и наставлениях» фигурируют *бахджа* и *са'ада* (в цитируемом русском переводе — соответственно «радость» и «счастье», см. с. 363–365). В «Существое вопросов» данный атрибут передан как *сурūr* (в цитируемом русском переводе — «радость», с. 234), а в «Совершенном граде» — как *ляzza*, *сурūr* и *зибта* (в цитируемом переводе — «удовольствие, радость и блаженство», с. 222). Аль-Газали в своем трактате «Мақāсыд» (с. 242) для этого атрибута употребляет термин *бахджа*. Эпитет «блаженство» неоплатоники не прилагают к Богу; его также избегают мутакаллимы.

В *Трактате о любви* Ибн Сина изображает «любовь» (*'ушиқ*)<sup>94</sup> как начало, свойственное всему сущему, тождественное его бытию (в Боге) или составляющее причину его бытия (в творениях). Бог, будучи абсолютным благом, возлюблен всеми вещами, особенно «душами божественными» (*мута'аллиха*) — ангельскими и людскими, которые по мере сил стремятся к уподоблению Богу-Благу. Бог проявляет Себя, и Его проявление (*таджалли*) — причина всякого бытия. Своим бытием Он страждет (*'ашиқ*) бытия Своих причиненных, страждет принятия тварями Его проявления. Прежде всего, Божье проявление принимают «божественные души», а по сему их можно назвать возлюбленными (*ма'иуқ*) Его. Именно об этом, подчеркивает Ибн Сина, говорится в хадисе: «Если раб таков-то и таков-то, он возлюбит (*'ашиқа*) Меня, и я возлюблю Его»<sup>95</sup>. Таким образом, любовь Бога и тварей взаимна<sup>96</sup>.

Бог — любим, независимо от того, любят его другие или нет, ибо Он любим Самим Собой. В действительности же Он любим не только Самим Собой, но и многими прочими существами. И в этом состоит подлинное, высшее блаженство последних<sup>97</sup>.

Однако человеческое блаженство, каким бы великим оно ни было, несравнимо с Божьим — наисовершенным и вековечным<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> Кроме обозначения *'ушиқ*, соответствующего греческому *ἔρωс*, фальсафа обычно употребляют и *хубб* (*махабба*). В фарабиевском «Совершенном граде» фигурирует также слово *и'дждаб* (в цитируемом русском переводе оно передано как «восхищение» — с. 222–223).

<sup>95</sup> *Серебряков С.Б.* Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1976. С. 68. Цитируемый Ибн Синой здесь хадис в канонических сводах не фигурирует дословно. Аль-Бухари приводит его в такой формулировке: «Раб Мой все приближается ко мне добродетелями своими, пока Я не полюблю его, а если Я возлюблю его, Я буду слухом, которым он слышит, глазом, которым он видит, рукой, которой он водит, ногой, которой он ходит...» (хадис № 6502).

<sup>96</sup> Кроме приведенного выше хадиса, Ибн Сину, видимо, вдохновляли и коранические аяты, говорящие о взаимной любви Творца и тварей: «Если любите вы Бога... то возлюбит Он вас» (3:31); «Явит Он людей любимых Им и любящих Его» (5:54).

По Аристотелю, не может быть дружбы людей с Богом. Ведь, говорит он, дружба возможна там, где возможна ответная любовь, а дружба с Богом не допускает никакой ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви (*Аристотель*. Большая Этика. II 11, 1208 b 26–32).

<sup>97</sup> См. работы Ибн Сины: Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 370; ан-Наджāt, с. 593; Книга знания, с. 157; Указания и наставления, с. 365; *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 224. В цитируемых русских переводах двух последних источников данное высказывание передано некорректно. Здесь арабское выражение типа *'ушиқа ам лям йу'шақ*, означающее «любят Его или нет», переведено, соответственно, так: «распространяется ли Его любовь на других или не распространяется», «к Нему привязаны, а Он — нет, Его любят, а Он — нет».

<sup>98</sup> *Ибн Сина*. Книга знания, с. 157; *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 222–223. Кроме того, Ибн Сина различает *'ушиқ* и *шауқ*, которые в арабском языке имеют близкие значения — «любовь», «страсть», «желание», и соответственно, их субъекты — *'ашиқ* и *муш-*

## Первоначало

Поскольку Бог-Необходимое один, единственный, то все остальные сущности не необходимы, а лишь возможны. Всякое возможное нуждается для своего бытия в причине, и все причины восходят к Необходимому. Таким образом, Необходимое есть «Начало» («Принцип», *Мабда'*), «Первое» (*Авваль*), «Первоначало» (*Мабда' Авваль*) всех прочих сущих. Само же Оно не может иметь начала в каком-либо аспекте. Будучи началом всех вещей, Необходимое вместе с тем не есть что-либо из вещей, следующих за Ним; Первоначало мира не похоже на сам мир<sup>99</sup>.

Отношение Первоначала ко всему остальному можно сравнить с отношением солнечного света ко всем освещенным телам. Солнце сияет от самого себя, а не благодаря иному осветителю; другие вещи освещены благодаря солнцу. Так, солнце является источником света для всякого освещенного, из себя оно эманурует свет на другие вещи. При этом от самого светила ничего не отделяется, поскольку его свет выступает лишь причиной возникновения света в других вещах<sup>100</sup>. Такое сравнение, однако, верно лишь отчасти. Ибо солнце не является светом, который существует сам по себе, но светом в субстрате, — Первоначало же не имеет субстрата, бытие Его служит источником бытия всего<sup>101</sup>.

\* \* \*

Помимо данного перечня атрибутов, достаточно репрезентативного/ инвариантного, у фалсафа то и дело возникают другие описания Бога — например, «слава» (*маджд*), порой в сочетании с близкими этому эпитету ха-

---

*та̄к*. Как считает философ, *'ушк* в подлинном смысле слова заключается в радости (*иб-тихādж*) от созерцания определенной сущности, а *шаук* — в движении к довершению этой радости, когда образ сущности представлен в одном аспекте — например, в воображении, но не представлен в другом — в чувствах, т.е., в данном случае, — в движении к достижению полного чувственного представления в отношении чувственной вещи. Таким образом, *муштāк* достигает чего-либо, но ему еще чего-то не хватает. *'Ашк* же — совсем иное. Поэтому *шаук* неприменимо ни к Богу, ни к высшим умопостигаемым субстанциям (ангелам, интеллектам небесных сфер), которые наслаждаются Им и самими собою как наслаждающимися Им. За этими двумя ступенями блаженствующих — *'уш-шāк* (мн.ч. от *'ашик*) следует ступень *'ашик-муштāк*. Это — высшая ступень для человеческих душ в земной жизни, от *шаук* они могут освободиться только в мире потустороннем (*Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 365; соответствующее место цитируемого русского перевода не совсем ясно).

<sup>99</sup> См. работы Ибн Сины: Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 243, 354, 359; ан-Наджāt, с. 649; Книга знания, с. 143–144. Как уже отмечалось, в фарабийских трактатах «Совершенный град» и «Гражданская политика» Бог сразу вводится как Первое/Первоначало.

<sup>100</sup> Согласно преобладающей в античности и в средневековье (особенно среди перипатетиков) астрономической теории, исхождение света от солнца и других небесных светил никак их не умаляет, ибо надлунный мир вечен и неизменен.

<sup>101</sup> *Ибн Сина*. Книга знания, с. 144; *аль-Газālī*. Мақасыд, с. 222.

рактеристиками — ‘*азам*, «величия» и *джалъль*, «возвышенность»<sup>102</sup>, «владыка» (*м̄лик*)<sup>103</sup>, «свет» (*нур*)<sup>104</sup> и другие. А в некоторых их сочинениях встречается типичный для калама список из семи «самостных» атрибутов — «знание» (*ильм*), «жизнь» (*хайат*), «воля» (*ир̄да*), «могущество» (*кудра*), «слух» (*сам*), «зрение» (*басар*) и «речь» (*калям*)<sup>105</sup>.

### Апофатический монизм фалясифа

Разделяя мутазилитский унитаризм, фалясифа развивали его дальше, усиливая его апофатическую направленность — склонность к пониманию атрибутов не как сущих реальностей, а как выражение отсутствия соответствующего свойства<sup>106</sup>.

Как рассуждают фалясифа, свойства, которыми мы наделяем вещи, бывают пяти типов. О конкретном человеке, например, говорят: он — тело, белый, знающий, щедрый, бедный. Первое свойство, «тело», представляет собой сущностную (*з̄атий*) характеристику, относящуюся к нему как к представителю рода. Второе, «белый», — привходящее, акцидентальное свойство. Третье свойство, «знающий», также акцидентально, но отличается от акциденции «белый» тем, что имеет связь с другой вещью, с познанным предметом. Четвертое свойство, «щедрый», принадлежит к «соотносительным» (*ид̄афи*) свойствам, т.е. к таким, которые описывают вещь лишь в ее отношении к иным вещам. «Щедрый» имеет смысл только в соотнесенности с тем, кому он оказал помощь; «отец» — в соотнесенности с «сыном». Пятый тип свойств, «бедный», хотя и звучит как утверждение, на самом деле подразумевает отсутствие соответствующих качеств, в данном случае — отсутствие средств.

У Бога-Необходимого не может быть свойств ни первого типа, поскольку у Него нет рода и видового отличия, ни второго и третьего — так как Он свободен от каких-либо акциденций. Четвертый тип свойств — «соотноси-

<sup>102</sup> Об эпитетах *джалъль*, *маджд* см., например: *Ибн Сйна*. Шифа': Иляхиййат, т. II, с. 362; об '*азам*, *джалъль*, *маджд*: аль-Фараби. Совершенный град, с. 220 (здесь эти описания переведены, соответственно, как «величие», «великолепие», «слава»).

<sup>103</sup> В смысле «самодовлеющего/самодостаточного» (*гани*, *мустагнй*), не нуждающегося в чем-либо, тогда как все остальное нуждается в нем. См.: *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 340; *он же*. Ар-Рисаля аль-'аршийя. Кум: Бидар: [б.г.]. С. 253.

<sup>104</sup> Например, в авиценновском «Шарх Китаб Ус̄луджйа» в сб.: Арист̄у 'инд аль-'араб (с. 56–57). Это описание восходит к Корану: «Бог есть свет небес и земли...» (24:35).

<sup>105</sup> В частности, в трактатах «ар-Рисаля аль-'аршийя» Ибн Сины и «аль-Кашф 'ан ман̄хидж аль-адилля фй 'ақ̄'ид аль-милля» Ибн Рушда.

<sup>106</sup> Как отмечает Ибн Рушд, «учение фалясифа о Первоначале близко учению мутазилитов», которые «возводят атрибуты Первоначала к Его самости, а не полагают их дополнительными к ней» (Тах̄афут, т. I, с. 372).

тельные» — не вносит в сущность (*z̄āt*) множественности и каких-либо изменений. Таково, например, наше описание X как находящегося справа от Y: если Y переходит на другую сторону, то он претерпел изменение своим движением, а X — нет. Бог-Необходимое не может обойтись без соотносительных атрибутов, ибо все другие вещи исходят от Него и существуют благодаря Ему. Свойства пятого типа также не вносят множественности в сущность вещи, и к Богу они вполне применимы<sup>107</sup>.

У Бытийно-необходимого имеется один-единственный утверждающий атрибут — «сущее» (*инн, мавджуд*). Все прочие атрибуты суть этот атрибут с отрицанием, либо с отношением, либо с сочетанием того и другого. В частности, «единое» подразумевает Его бытие с отрицанием Его делимости или с отрицанием соучаствующих. Атрибут «первое» выражает отношение Его бытия ко всем остальным сущим. «Ум, умопостигающее и умопостигаемое» указывает на отрешенность Его бытия от материи, а также на Его определенную соотносительность. «Могущее» означает лишь, что Оно есть бытийно-необходимое, соотносительное с другими вещами в том смысле, что их бытие исходит от Него описанным выше образом. «Живое» — это Его интеллектуальное бытие, с соотносительностью, ибо «живое» означает воспринимающее и действующее. «Волящее» подразумевает, что Бытийно-необходимое, постигая Себя, служит началом развертывания миропорядка, т.е. в этом атрибуте сочетаются отрицание (отрешенность от материи) с соотносительностью. «Щедрое» — то же самое, но еще с одним отрицанием, связанным с отсутствием цели. «Благое» выражает Его бытие, лишённое возможности (потенциальности) или недостатка, и тогда это отрицание; либо оно выражает Его статус как начало любого совершенства и порядка — тогда оно является соотносительным свойством. Таким образом, атрибуты Бытийно-необходимого, не различаясь между собой, не причиняют Его сущности никакой множественности или инакости<sup>108</sup>.

Фалсияфа не останавливаются на вопросе о характере атрибутов с точки зрения их временной модальности: по-видимому, они полагали их вечность само собой разумеющейся, поскольку атрибуты тождественны Божьей сущности.

Монистская ориентация на отождествление Божьих атрибутов с Его сущностью связана в фальсафе с пантеистическим взглядом на соотношение Бога и мира. Бог (Бытийно-необходимое), говорит аль-Фараби, есть «универсум в его единстве (*аль-кулль фй вахдатих*)»<sup>109</sup>. А по Ибн Сине,

<sup>107</sup> *Ибн Сина*. Книга знания, с. 142–143; *аль-Газали*. Мақъсыд, с. 223–224.

<sup>108</sup> *Ибн Сйна*. Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 367–368; *он же*. Ан-Наджāt, с. 602–604; аль-Фараби также подчеркивает тождество Божьих атрибутов с сущностью (Гражданская политика, с. 75). Правда, апофатическая ориентация у него менее выражена.

<sup>109</sup> *Аль-Фараби*. Основы мудрости, с. 259 (здесь данное высказывание переведено так: «Оно — всеобщее в едином!»).



посвященный (*'ārif*) «почти зрит Бога (*аль-Ḥаққ*) во всякой вещи»<sup>110</sup>. Выше мы видели, как в рамках обсуждения вопроса о Божьем знании Ибн Рушд подчеркивал: «Творец — всеславен Он и всевышен! — есть все сущее (*аль-мавджудāt куллохā*)». Таково, продолжает философ, убеждение фалясифа, перекликающееся с суфийской максимой: «Нет оногo, кроме Него» (*ля хува илля хува*). Но опасаясь, видимо, обвинений в вульгарном пантеизме, автор «Опровержения Опровержения» предупреждает: «Сие все относится к знанию твердых в знании (т.е. к сокровенному знанию узкого круга посвященных), и об этом не следует писать или обязывать народ в это верить»<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> См.: *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 369. Пантеистическая интенция выражена также в стихотворении философа, где он описывает собственное восхождение к Истине/Богу:

*На что я ни посмотрю,*

*Вмиг Господа в сем угляжу.*

(*Авиценна*. Сатурна предел. Душанбе, 1980. С. 113 араб. текста).

<sup>111</sup> *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. I, с. 338, 375–376; т. II, с. 669, 704–705.

**Fatih Usluer**  
(*TOBB, Turkey*)

## **LES THEMES BIBLIQUES DANS LE HOUROUFISME**

Le houroufisme fut établi par Fadlallah (m. 1394) au XIVème siècle en Iran. Ce sont pour leurs interprétations du Coran et des hadiths que les houroufis ont stimulé la plus vive attention des chercheurs. Bien qu'il put être intéressant pour les chercheurs d'étudier les interprétations houroufies des versets de la Bible, ceux-ci n'ont pourtant pas approfondi leurs connaissances en ce domaine.

Fadlallah, dans ses ouvrages, interpréta certains versets de l'Ancien et du Nouveau Testament d'après la philosophie houroufie. Nous analyserons dans cette recherche l'interprétation houroufie des versets tirés de la Bible. Bien qu'il y ait certains points communs entre le Coran et la Bible, entre autres le mont Sinaï, Salomon, Adam, le fruit défendu etc., nous n'avons choisi que les interprétations des versets strictement bibliques.

L'authenticité des références bibliques faites par les houroufis a été analysée et, autour de toutes ces explications, nous avons pu clarifier le degré de connaissance de Fadlallah et de ses disciples en ce qui concernait la Bible.

### **I. Introduction**

D'après la croyance musulmane, l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et les Psaumes sont des livres envoyés par Dieu qui ont été modifiés au cours des siècles. Néanmoins, il y aurait des versets inaltérés mais inidentifiables avec certitude. Selon la foi musulmane donc, l'inaltération de certains versets bibliques rend la Bible, dans sa totalité, respectable. Cette certitude en l'authenticité de certains versets explique que nous rencontrons souvent dans la poésie ésotérique des distiques qui réfèrent aux quatre livres qui sont le Coran, l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et les Psaumes<sup>1</sup>, même si, en revanche, dans

---

<sup>1</sup> Nous pouvons citer quelques distiques comme:

*Gel bana dahl itme Zâhid kim özindür dört kitâb*  
*Pendimi güç eyle lutf ü dinüni itme harâb* (Naqshî Ali Akkirmânî).  
*Dört kitâbın noktası fâtihadâ gizlidir*  
*Tefsîrini dilersen oku furkân içinde* (Hulûsî-i Jalvatî).

les autres ouvrages musulmans nous ne trouvions que peu de références bibliques.

Ainsi, dans la poésie houroufie, les quatre livres sont vus comme un seul. Voici les distiques de Refi'i:

*İncil u tevrât u furkân u zebûr  
Hak te'âlâ dedi bu dördüne nûr  
Nûr u rahmetten işarettir bular  
Hak te'âlâdan beşarettir bular<sup>2</sup>*

«L'Évangile, la Torah, le Coran et les Psaumes. Dieu nomma ces quatre 'la lumière'. Ils sont signes de lumière et de miséricorde. Ils sont de bonnes nouvelles de la part du Grand Dieu.»

Dans ses ouvrages, Fadlallah se réfère à la Bible. Selon Süleyman Ateş, Fadlallah avait mémorisé le Coran, l'Ancien et le Nouveau Testament, et il est possible qu'il ait également eu une bonne connaissance de la cabale juive et chrétienne.<sup>3</sup> Bausani dit que Fadlallah avait une connaissance parfaite des livres sacrés chrétiens et juifs.<sup>4</sup> Pour Gölpınarlı, c'est par sa connaissance vaste de l'Ancien et du Nouveau Testament que Fadlallah était en mesure d'y faire tant référence.<sup>5</sup>

Étudions en premier lieu l'interprétation des versets bibliques faite par les houroufis pour pouvoir éclaircir ces propos.

## II. La création des cieux et de la terre

Fadlallah donne une explication à la probable objection d'un juif qui aurait dit: «Je ne trouve pas Muhammad dans la Bible». Cette objection naît d'un verset coranique dans lequel il est dit que Muhammad est mentionné dans la Torah et l'Évangile.<sup>6</sup> Fadlallah lui répond dans sa démonstration et approuve l'existence de Muhammad dans la Bible s'appuyant sur différents versets bibliques.

---

*Zikr eder vasfın senin söyler hakikat-i dört kitab  
La feta illa Ali la seyfe illa zülfikar (Muhammad Ali Hilmi Dedebara).  
Ma'nevî'den dinle cânâ dört kitâbın ma'nîsin  
İnkisârî olmasın elbette dîdâr isteyen (Mustafa Ma'nawî).  
Dört kitâbın sâbîti zât-ı Hûdur hakka 'l-yakîn  
Ey bu tevhîdden habersiz gey sakın olma ki dür (Ummî Sinan).  
Dört kitâbı okamak ayn u şin u kâfila  
Gerçi güçdür zâhîde ârîfe ayân gelür (Ummî Sinan).*

<sup>2</sup> *Rafi'i*. *Başhâratnâme*. M.K. Ali Emiri, Farsça, no. 1041, cd 2966.

<sup>3</sup> *Ateş S. İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİF 1974. P. 326. Cité par: *Ünver M. Hurûflik ve Kuran*; *Nesimî Örneği*. Istanbul: Fecr 2003. P. 53.

<sup>4</sup> *Bausani A. Hurûfiyya // EP*. Vol. III. London: Luzac 1971. P. 600.

<sup>5</sup> *Gölpınarlı A. Hurufî Metinleri Kataloğu*. Ankara: TTK 1989. P. 17.

<sup>6</sup> C. 7:157.

L'un d'eux est l'épisode de la création des cieux, de la terre et de toute leur armée en six jours.<sup>7</sup>

Dans la démonstration de Fadlallah, puisque le temps dépend des mouvements du soleil et de la lune, quand on parle des six jours de la création il s'agit en réalité de six journées. Les heures de chaque journée sont égales à celles de la nuit.<sup>8</sup> Chaque journée se compose de 12 heures soit, au total 72 heures. Et de 6 jours dont chacun se compose de 24 heures nous obtenons au total 144 heures. À présent, les 72 heures des 6 journées sont égales aux 72 lettres qui apparaissent lorsque nous prononçons les 28 lettres divines. Quant aux 144 heures des 6 jours, elles sont égales à la somme de 4 fois 28 et 1 fois 32. Les 28 et 32 lettres divines que nous contemplons dans les 6 jours évoquent le visage de Muhammad sur lequel ces lettres se sont manifestées. Bien que le visage de Moïse ait bien entendu été créé sur les 28 et 32 lettres, Dieu ne s'adressa pas à lui avec les 28 lettres comme Il le fit avec Muhammad, mais avec 22 lettres.<sup>9</sup> Donc Fadlallah considère le nombre 28 qui infère à ces calculs comme une preuve de l'existence de Muhammad dans la Torah.

Fadlallah se réfère également à ce verset de la Bible et l'analyse: «... et *Il se reposa au septième jour de toute l'œuvre qu'Il avait faite. Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, car en ce jour Dieu s'était reposé de toute l'œuvre qu'Il avait créée*» (Genèse 2 : 2–3).

Selon ses analyses, les juifs considèrent le Samedi comme le septième jour car ils comptent les jours de la semaine à partir de Dimanche. Fadlallah considère le Vendredi comme le septième jour. Selon lui il s'agit d'un décalage qui s'est fait au cours de l'histoire.<sup>10</sup> Il est vrai qu'il y eut des intercalations dans l'histoire mais Fadlallah fait ici référence à l'application des pré-musulmans arabes qui changèrent les mois pour que le pèlerinage tombe toujours à leur avantage. Ce décalage dura jusqu'à l'époque de Muhammad. Dans son dernier pèlerinage, Muhammad fixa les mois et interdit de les changer. Fadlallah fait justement référence à ce hadith de Muhammad.<sup>11</sup> C'est par ce fait qu'il explique le décalage des jours et accepte le Vendredi comme le septième jour de la création.

<sup>7</sup> Cf. Genèse 1.

<sup>8</sup> Fadlallah exprime cette idée par ces phrases: « در شش روز حضرت عزت خلقت همه اشیا کرد به حکم تورات ما لا کلام وقت و زمان نبود که وقت و زمان عبارت از حرکات فلک و سیر شمس و قمر است پس نماد الا آنکه مراد از شش روز مقدار شش روز باشد و باید که آن شش روز شش روزی باشد که با شب مستوی باشد vr. 35a–35b. Néanmoins, Firishteoghlu dans la traduction en turc de ce passage dit: «Avant la création des cieux et de la terre il n'y avait pas de jour et de nuit car ceux-ci apparaissent avec l'existence des cieux et de la terre. Il devait donc les créer en six jours et six nuits.» cd. 30270. Pourtant, dans la Bible, à la fin des événements de chaque jour de la création il est bien dit: «Ainsi, il y eut un soir, et il y eut un matin: ce fut le ...ème jour».

<sup>9</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 35–36; *Faqlallâh*. Moḥabbetnâma-i Ilâhî. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 824, cd 025; *Firishteoghlu*. 'Ishqâna. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30270.

<sup>10</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, vr. 55b.

<sup>11</sup> ثلاثة سرد و واحد فرد (Les trois sont successifs et l'un est séparé).

Quoiqu'il en soit, Fadlallah refuse le fait que Dieu n'ait rien fait le septième jour en se basant sur ce verset coranique «chaque jour, (Il) a accompli une œuvre nouvelle». <sup>12</sup> Et selon lui, il a bien fallu que pour exister le septième jour soit créé. Puis, en se basant sur le verset «Et c'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours, alors que Son Trône était sur l'eau», <sup>13</sup> il conclut qu'au septième jour de la création le Trône et le *Kursî* évoquant Adam et Eve, furent créées. <sup>14</sup> Pourtant, selon la Bible, la création d'Adam fut réalisée au sixième jour (Genèse 1 : 26–31) et celle d'Eve bien après la création d'Adam (Genèse 2 : 22).

### III. La création d'Adam

Nous pouvons tenter de résumer le houroufisme comme la contemplation de Dieu dans l'univers au travers des lettres. Car l'univers est une apparition divine. Parmi les créatures c'est en l'homme que cette manifestation divine est la plus parfaite. Pour démontrer la perfection de cette manifestation, les houroufis s'attachent à un hadith dans lequel Muhammad dit: «Dieu a créé l'homme à Son image et à l'image du Miséricordieux (*rahmân*)». <sup>15</sup> Les houroufis font également référence à ces versets de la Bible qui rejoignent le sens du précédent hadith: «Dieu dit: Faisons l'homme à Notre image selon Notre ressemblance, pour qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme à Son image: Il le créa à l'image de Dieu, Homme et Femme Il les créa» (Genèse 1 : 26–27). Puis, les houroufis transforment ce verset biblique en y ajoutant la phrase «ensuite Je créais Adam et Je lui enseignais les trente deux lettres». <sup>16</sup>

<sup>12</sup> C. 55 : 29.

<sup>13</sup> C. 11 : 7.

<sup>14</sup> *Faḍlallâh. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, vr. 54b.*

<sup>15</sup> *إن الله تعالى خلق آدم على صورته*

*Ibn Ebî Cumhûr Aḥsâi. 'Awâlî al-la'âlî. Qom: Intişhârât ash-Shuhedâ 1405 L.H. Vol. I. P. 53.*

*إنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ*  
Kutub-i Sitte. Vol. X. P. 288.

<sup>16</sup> Ce verset est transmis ainsi: «*arid (nirid) أن يخلق (نخلق) انساناً (الانسان) بشكلنا و صورتنا و لباسنا و هينتا (و بعثناه) ليكون سلطاناً لطيور الهواء و حيتان البحر و كل ذي روح و دابةً من الازل الى الابد في العلويات و السفليات فخلقت آدم و علمته اثني و ثلاثين كلمة الهية*» — *Firışteoghlu. 'Ishqâna. M.K. Ali Emîrî Şer'iyye, no. 1362, cd 30288-9; Darvîsh Murtaḩâ. Durr-i Yatîm. Vr. 55b, 116b. Durr-i Yatîm est une traduction mot à mot de Jâvidânnâma. Néanmoins, dans les deux exemplaires du Jâvidânnâma que nous avons obtenu, ce verset de la Bible n'y figure pas. Il est probable néanmoins qu'il y figurait dans l'exemplaire du Jâvidânnâma que Darvish Murtada traduisit.*

*Firışteoghlu nous donne sa traduction en turc: «Yani Hak teâlâ aydur (Tevrat'ta /dans no. 1238) dilerüz ki bir insan halk edevüz kendü şeklimiz üzerine ve kendü sûretimiz üzerine tâ ki sultan ola havada uçan kuşlara ve dahî denizdeki balıklara ve dahî her nesne ki canludur ve dâbbedir ezelden ebede deġin ulviyyâta ve süfliyyâta cem'isine (süfliyyâta cem'ine/dans no. 1238) sultan ola ba'd ez-ân âdemi halk itdüm ve dahî âdeme si o do kelimeyi ta'lîm itdüm der.» M.K. Ali Emîrî Şer'iyye, no. 1362, cd 30288-9.*

Dans l'interprétation de ce verset il est dit que l'image (ou bien la forme, le visage *şourat*) de Dieu est Son attribut: les 32 lettres sont un attribut. La création d'Adam est donc à l'image des 32 lettres.<sup>17</sup>

Le même verset biblique est utilisé pour justifier l'orientation vers la Ka'ba lors de la prière. Puisque le visage d'Adam a été créé selon l'image de Dieu et puisque, selon un hadith, le visage d'Adam a été créé avec la terre de la Ka'ba, c'est vers elle qu'il faut s'orienter pour prier Dieu.<sup>18</sup>

Le fait que l'homme domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur terre fait allusion, selon Fadlallah, aux signes des 28 et 32 lettres dans le corps d'Adam et au parallélisme entre les signes d'Adam et ceux des autres créatures. Il faut donc partir de la création d'Adam pour aboutir à toutes les autres choses et à la ligne équinoxiale.<sup>19</sup>

Pour montrer les signes des 28 et 32 lettres dans le corps d'Adam, nous pouvons donner l'exemple des lignes maternelles du visage. Sur le visage de l'homme, il y a 7 lignes maternelles<sup>20</sup> qui sont les quatre franges de cils, les deux sourcils et les cheveux. Ces 7 lignes deviennent 8 lignes après le tracé de la ligne équinoxiale<sup>21</sup>, car, dans le cas présent, seule la ligne des cheveux est divisible par la ligne équinoxiale. Les 8 lignes se composant chacune de 4 éléments, elles nous donnent les signes des 32 lettres divines. Ce n'est que par la ligne équinoxiale que nous arrivons donc à contempler les signes des 32 lettres divines sur le visage et même sur le corps humain. Nous voyons pareillement cette ligne équinoxiale en toutes créatures comme le dit le poète houroufi Refî'i:

«Ô jeune homme! Viens voir la crête du paon pour trouver le signe de ta propre raie. De ce point de vue le prophète dit que le paon et le serpent sont des gardiens du paradis. Ô jeune homme! Le cou et la peau du bœuf dessinent la ligne équinoxiale. La fourmi, le serpent, l'oiseau et le poisson sont tous formés de cette même façon. Viens et lis (le verset) *N'avons-nous pas fendu?*<sup>22,23</sup>»

<sup>17</sup> *Darvîsh Murtaqâ*. Durr-i Yatîm. Vr. 50a; *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, vr. 75b-76a.

<sup>18</sup> *Darvîsh Murtaqâ*. Durr-i Yatîm. Vr. 56a.

<sup>19</sup> *Faqlallâh*. *Jâvidânnâma-i Şaghîr*. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, vr. 133a; *Darvîsh Murtaqâ*. *Durr-i Yatîm*. Vr. 79a-79b.

<sup>20</sup> Les houroufis nomment ces lignes maternelles (*khutût-ı ummî*) car elles apparaissent sur le visage lorsque l'être humain n'est encore que dans l'utérus de sa mère. C'est uniquement sur le visage de l'homme, après l'âge pubère, que 7 autres lignes apparaissent: les lignes paternelles (*khutût-ı abî*). Elles sont les deux côtés de la barbe, les deux côtés de la moustache, la barbiche de la lèvre inférieure (*'anfâqa*) et les deux narines.

<sup>21</sup> La ligne équinoxiale (*khatt-i istiwâ*) est une ligne imaginaire ou une réalité qui scinde les choses perpendiculairement comme elle peut s'observer sur la feuille ou la graine de blé.

<sup>22</sup> C. 94:1.

<sup>23</sup> *Refî'i*. *Başhâratnâma*. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1041, cd 2975.

*Tâvusun tâcım gel gör ey civân*

*Bulasın tâ kendi farkandan nişân*

Pour le parallélisme entre l'homme et les autres créatures nous pouvons donner l'exemple de l'oiseau. Sur la tête de chaque oiseau, il y a 2 yeux, 2 oreilles, 2 narines, et, après le passage de la ligne équinoxiale, le bec se transforme en 2 becs. Ces 8 orifices de la tête se composant chacun de quatre éléments nous donnent 32 signes. Or, sur le visage d'Adam l'on dénombre également 8, puis 32 signes.<sup>24</sup>

Dans un autre passage, Fadlallah se réfère au même verset biblique (Genèse 1 : 26–27) pour donner l'explication de l'héritier d'Adam. Selon lui, ce verset nous montre que le monde appartient à Adam et qu'il est une partie de lui. L'héritage qu'Adam laisse à ses fils est donc le monde.<sup>25</sup> Puis, Fadlallah explique qu'il faut connaître certaines vérités houroufies pour être digne de cet héritage.<sup>26</sup>

Jésus qui était la parole de Dieu avait une forme humaine. Selon Fadlallah, c'est parce que la forme humaine est à l'image de Dieu, que celui qui connaît sa forme connaît Dieu. Fadlallah explique la forme humaine de Jésus s'appuyant sur le même verset biblique disant qu'Adam a été créé à l'image de Dieu. Il prétend que Jésus eut une forme humaine pour qu'il apparaisse évident aux hommes que Jésus était la parole divine. Car de même sur son visage, 7 lignes maternelles et 7 lignes paternelles apparaissaient. Ces 14 lignes se situant sur 14 emplacements nous donnent 28 écritures divines, manifestations des 28 lettres autrement dit de la parole de Dieu.<sup>27</sup>

Les houroufis, comme nous le voyons ici, se basent dans leurs argumentations sur des faits matériels comme les lignes. Considérant la parole Divine abstraite incarnée par les 28 lettres de l'alphabet arabe qui compose le Coran et considérant les 32 lettres de l'alphabet persan avec lequel s'exprimait Fadlallah, l'abstrait s'attache au concret. Lorsque nous considérons la parole comme un attribut identique à la Personnalité, même Dieu se concrétise. La quête de Dieu dans l'existence se fera donc par ces nombres: 28 et 32. Autrement dit, pour démontrer le fait que Dieu a créé Adam à son image et qu'Adam est supérieur à tous, il suffira d'identifier les 28 et 32 signes en Adam comme une manifestation parfaite des 28 et 32 lettres, c'est-à-dire comme une manifestation de Dieu.

---

*Bu cihetten der nebî tâvus u mâr  
Cennetin kaptıcılarıdır bular  
Öküziim göğsü derisi ey civân  
Gör ki hatt-ı istivâ eder beyân  
Mûr u mâr u murg u mâhî şekli bu  
Gel elem neşrah oku ey nîk-hû.*

<sup>24</sup> *Faqlallâh*. Moğabbetnâme-i Ilâhî. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 824, cd 053.

<sup>25</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâme. Vr. 211b; *Darvîsh Murtaqâ*. Durr-i Yatîm. Vr. 116b; *Firişteoghlu*. *Ishqnâme*. Cd. 30288.

<sup>26</sup> Cf. *Usluer F*. Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan Itibaren. İstanbul: Kabalci 2009. P. 127–130.

<sup>27</sup> *Darvîsh Murtaqâ*. Durr-i Yatîm. Vr. 135b; *Firişteoghlu*. *Ishqnâme*. Cd. 30366.

#### IV. L'arbre de la connaissance du bien et du mal

«Puis l'Éternel Dieu planta un jardin en Éden, du côté de l'orient, et Il y mit l'homme qu' Il avait formé. L'Éternel Dieu fit germer du sol toutes sortes d'arbres, d'aspect agréable et bons à manger, ainsi que l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal [...] mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras» (Genèse 2 : 8, 9 et 17).

Dans un premier temps, Fadlallah écrit: «Comme il est dit dans la Torah, cet arbre se trouve au milieu du paradis de Firdaws». <sup>28</sup> Mais selon la Bible, il se trouve en Éden ('Adn). Deuxièmement, Fadlallah ne cite pas «l'arbre de la connaissance du bien et du mal» mais «l'arbre du bien et du mal». <sup>29</sup>

Selon Fadlallah et certains docteurs houroufis comme Jâvidî, *Ishqourt Dede* et Kamâladdîn Qaytagh, l'arbre du bien et du mal correspond à la ligne 'anfaqa (la barbiche de la lèvre inférieure), car pareille à cet arbre, elle se situe au milieu des autres lignes. Celui qui peut comprendre la division de 'anfaqa par la ligne équinoxiale, ira au paradis, mais celui qui n'y arrivera pas, ira en enfer. C'est ainsi que cet arbre est dénommé l'arbre du bien et du mal. <sup>30</sup>

Comme nous l'avons expliqué ci-dessus, selon le houroufisme, les 7 lignes maternelles deviennent 8 lignes après le passage de la ligne équinoxiale. Chacune d'elles se compose de 4 éléments et font au total 32 lignes maternelles. Nous obtenons 32 lignes de la même façon avec les 7 lignes paternelles. <sup>31</sup> Après le passage de la ligne équinoxiale sur les 14 lignes, 16 lignes apparaissent. Ces 16 lignes et leurs 16 emplacements font 32. <sup>32</sup> Ce n'est que par la ligne équinoxiale que nous arrivons à contempler les signes des 32 lettres divines sur le visage et le corps humain. Pour gagner le paradis il est donc indispensable de connaître la ligne équinoxiale.

Pour Jâvidî, tout comme l'arbre évoque la ligne 'anfaqa, 'anfaqa évoque la lettre. Comme le dit ce verset: «...une bonne parole pareille à un bel arbre.» <sup>33</sup> Dans ce cas-ci le paradis devient le fruit de cet arbre, et la source du bien et du mal est la Parole qui se compose de 28 et 32 lettres divines. <sup>34</sup> Il se dit aussi que la ligne 'anfaqa est l'arbre du bien et du mal car elle est la raison du bien et du mal. Du point de vue de la conscience, elle est la raison de la connaissance et de l'ignorance. <sup>35</sup>

<sup>28</sup> *Faḍlallāh. Jâvidānnāma. Vr. 201b.* « درخت خیر و شر که در تورات مذکور است آنست که می گوید که  
در وسط جنت فردوس است »

<sup>29</sup> *Faḍlallāh. Jâvidānnāma. Vr. 201b.*

<sup>30</sup> *Faḍlallāh. Jâvidānnāma. Vr. 201b; Darvīsh Murtaḍā. Durr-i Yatīm. Vr. 111b; Jâvidî. Sharḥ-i Jâvidānnāma. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 437, cd 29616-7.*

<sup>31</sup> *Firīshṭeoghlu. 'Ishqnāma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30267.*

<sup>32</sup> *Firīshṭeoghlu. 'Ishqnāma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30267.*

<sup>33</sup> C. 14:24.

<sup>34</sup> *Jâvidî. Sharḥ-i Jâvidānnāma. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 437, cd 29616-7.*

<sup>35</sup> *Kamâladdîn Qaytagh. İtâ'atnāma. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1052, cd 30411; Ishqourt Dede. Şalātāna. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1043, cd 25.*



Selon les houroufis, tous les noms que Dieu enseigna à Adam sont les 32 lettres de l'alphabet persan. Partant de là, Fadlallah qui parlait et écrivait avec ces 32 lettres fut considéré comme Adam. Ils établirent un lien entre l'alphabet arabe qui se compose de 28 lettres (de même que le Coran et les hadiths de Muhammad) et le persan, s'appuyant sur l'infailibilité du Coran comme parole de Dieu. Ils comblent la différence de 4 lettres qui existe entre l'arabe et le persan par la lettre *lâmelif* de l'alphabet arabe. Cette lettre est la remplaçante des 4 lettres persanes (*p, ch, j, g*) qui n'existent pas en arabe. Car, dans la prononciation de *lâmelif*, quatre lettres non répétées apparaissent: *lâm elif mîm fe* (ل ا م ف). Il est donc indispensable pour les houroufis de démontrer l'apparition des 32 lettres en l'existence et avant tout en l'homme. Pour trouver les 32 lettres comme 32 signes sur le visage de l'homme, la ligne équinoxiale joue un rôle indispensable. Ce n'est que par elle que nous obtenons 8 lignes car elle divise la ligne des cheveux et la barbiche en deux. Il n'est donc pas étonnant de voir que les houroufis donnent autant d'importance à la ligne équinoxiale et la placent comme la condition *sine qua non* pour l'accession au paradis.

## V. Le Tabernacle

Dieu ordonna à Moïse de construire un tabernacle, lorsque celui-ci était au Mont Sinâï: «*Ils me feront un sanctuaire, et Je demeurerai au milieu d'eux. Vous exécuterez tout selon le modèle du tabernacle et selon le modèle de tous ses ustensiles que Je te montrerai*» (Exode 25 : 8–9). Dans la Bible, ce tabernacle est également nommé «la tente d'assignation». A la faveur du verset «*C'est un holocauste perpétuel pour (toutes) vos générations (que vous offrirez), à l'entrée de la tente d'assignation, devant l'Éternel: c'est là que Je vous rencontrerai, et que Je te parlerai*» (Exode 29 : 42) nous comprenons que la dénomination «tente d'assignation» réfère à la rencontre (future) entre l'Éternel et l'homme.

Le terme «tente d'assignation» est traduit en arabe et également utilisé dans les langues turque et persane: *Khayma-i Mi'âd* désigne la tente du lieu promis. Fadlallah dans un premier temps, interprète *Khayma-i Mi'âd* comme «lieu de résurrection» (*zemîn-i maḥshar*) d'après le hadith dans lequel il est dit que la tête et le front d'Adam furent créés avec la terre de la Ka'ba, et sa poitrine et son dos avec la terre du temple de Jérusalem.<sup>36</sup> L'emplacement du temple ou du tabernacle correspond donc à la poitrine et au dos. Puisque toute la descendance d'Adam, sous forme de liquide séminal, passe dans le dos (dos ou reins sont usités en rapport avec la procréation) d'Adam, le dos d'Adam est le lieu du rassemblement (*maḥshar*). Le mot *maḥshar* signifie donc dans ce contexte «rassemblement» plutôt que résurrection.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> خلق الله تعالى رأس آدم و جبهته من تربة الكعبة و صدره و ظهره من بيت المقدس و يده اليمنى من ارض المشرق و يده اليسرى من ارض الغرب ما بين المشرق و المغرب القبلة الى اخره

<sup>37</sup> Faḍlallāh. Jâvidânnâma-i S aghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 213; *Firîsh-te-oghlu*. 'Ishqânâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30272, 30304 et 30305; *Darvîsh Mortaqâ*. Durr-i Yatîm. Vr. 20a.

Par ailleurs, *mî'âd* signifie la résurrection. Puisque Dieu a promis qu'au jour de la résurrection Il sera le juge suprême, le tabernacle est nommé *Khayma-i Mî'âd* (la tente de la résurrection). Puisque l'emplacement du tabernacle correspond au dos d'Adam où passe le liquide séminal et puisque toutes les choses retournent à leur origine<sup>38</sup>, le tabernacle sera le lieu de la résurrection.<sup>39</sup>

Fadlallah dans l'interprétation du terme *mî'âd* s'appuie sur le mot *maw'oud* (promis) qui est de la même racine que *mî'âd*. D'après lui, *Khayma* a été complété par *mî'âd* (lieu promis) car la tente est bâtie sur la forme de celui que Dieu a promis d'envoyer.<sup>40</sup> Dans les traductions du *Jâvidânnâma*, il est dit qu'il s'agit d'Adam dont la tête et le front furent créés avec la terre de la Ka'ba.<sup>41</sup>

D'un autre côté, comme nous allons l'expliquer ci-dessous, le tabernacle a été nommé *Khayma-i Mî'âd* (la tente du lieu promis) car nous y trouvons les 28 lettres de Muhammad et les 32 lettres d'Adam. Car il s'agit d'un signe de la venue future de Muhammad et d'Adam (ici Fadlallah).<sup>42</sup>

Nous trouvons les détails de ce tabernacle dans la Bible, Exode 26 : 1–37 et Exode 36 : 8–38. D'après les explications fournies, le tabernacle a été construit ainsi:

*«Tu feras le tabernacle de dix tentures de fin lin retors et violettes, pourpres et cramoisies, avec des chérubins que tu feras avec art. La longueur d'une tenture sera de vingt-huit coudées et la largeur d'une tenture de quatre coudées; la mesure sera la même pour toutes les tentures. Cinq tentures seront attachées l'une à l'autre; les cinq autres tentures seront aussi attachées l'une à l'autre. Tu feras des lacets violets au bord de la tenture terminant le premier assemblage; et tu feras de même au bord de la tenture terminant le second assemblage. Tu feras cinquante lacets à la première tenture, et tu feras cinquante lacets au bord de la tenture terminant le second assemblage; ces lacets correspondront les uns aux autres. Tu feras cinquante agrafes d'or et tu attacheras les tentures l'une à l'autre avec les agrafes. Ainsi le tabernacle formera un tout.*

*Tu feras des tentures de chèvre, pour servir de tente au-dessus du tabernacle; tu feras onze de ces tentures. La longueur d'une tenture sera de trente coudées, et la largeur d'une tenture de quatre coudées; la mesure sera la même pour les onze tentures. Tu attacheras séparément cinq tentures, et les six autres tentures séparément, et tu doubleras la sixième tenture vers le devant de la tente. Tu feras cinquante lacets au bord de la tenture terminant un assemblage, et cinquante lacets au bord de la tenture du second assemblage. Tu feras cinquante agrafes de bronze, et tu feras entrer les agrafes dans les lacets. Tu assembleras ainsi la ten-*

<sup>38</sup> كل شيء يرجع إلى أصله

<sup>39</sup> *Firîsh-teoghlu*. 'Ishqânâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30272, 30304 et 30305.

<sup>40</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 21.

<sup>41</sup> *Firîsh-teoghlu*. 'Ishqânâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30272; *Darvîsh Mortađâ*. Durr-i Yatîm. Flt. 20b.

<sup>42</sup> *Darvîsh Mortađâ*. Durr-i Yatîm. Vr. 20a.

*te, qui formera un tout. Les tentures de la tente auront un surplus d'une demi-tenture qui retombera à l'arrière du tabernacle. La coudée d'une part et la coudée d'autre part que les tentures de la tente auront de surplus en longueur retomberont sur les deux côtés du tabernacle, pour le couvrir» (Exode 26 : 1-13).*

Néanmoins dans les textes houroufis, le tabernacle est décrit d'une façon étonnamment plus épurée à tel point que la description en devient fausse. D'après eux, le tabernacle est bâti ainsi.

Il se compose de 11 tentures de tissu dont chacune mesure 28 coudées de longueur et 4 coudées de largeur. Les tentures devaient être attachées de chaque côté par 50 lacets.<sup>43</sup> Les 11 tentures étaient pour la tente sur le tabernacle et non pas pour le tabernacle, et chacune de ces 11 tentures ne mesuraient pas 28 coudées de longueur mais 30. C'est la longueur des 10 tentures du tabernacle qui était de 28 coudées. Il apparaît évident que Fadlallah a extrait des versets de la Bible et les a combinés de sorte qu'ils conviennent aux calculs houroufis.

Les houroufis prétendent que le tabernacle évoque le corps de l'homme. Ils établissent les relations ainsi: les 50 lacets de deux côtés évoquent les membres droits et les membres gauches d'Adam. Les doigts de la main et les orteils du pied droits dénombrant 28 articulations, ils sont la manifestation des 28 lettres divines. Ces 28 lettres comptent 22 points faisant au total 50. Les 50 lacets de l'autre côté du tabernacle évoquent pareillement les articulations de la main gauche et du pied gauche. De plus, ces 100 lacets correspondent à la somme des 28 lettres divines et des 72 lettres qui apparaissent dans leur prononciation. Puisque les 28 lettres divines ne se manifestent parfaitement et dans leur totalité qu'en l'être humain, le tabernacle bâti convenablement aux lettres, évoque également le corps humain.<sup>44</sup>

Mithâlî, considérant le tabernacle comme le corps humain, compte également 28 articulations des doigts de la main et des orteils du pied d'un côté. Il y a au total 10 ongles et 10 emplacements pour ces ongles. Avec la paume de la main droite et la plante du pied droit, nous obtenons 50 signes. Nous faisons le même calcul pour le côté gauche du corps. Il déduit par ce calcul que le tabernacle de Moïse fait allusion au corps humain.<sup>45</sup>

Le nombre de tissus composant le tabernacle, leurs longueurs et largeurs évoque également le corps humain. Les 11 tentures de tissu correspondent à ces 11 lignes du visage: les 4 franges de cils, les 2 sourcils, les 2 narines et les 2 côtés de la moustache. Puisque les lignes des cheveux, de la barbe et de la barbiche

<sup>43</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 20; *Firîşteoghlu*. 'Işhqnâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30271-30273.

<sup>44</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 20; *Faqlallâh*. Moĥabbetnâma-i İlâhî. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 824, cd 025; *Firîşteoghlu*. 'Işhqnâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30271-72; *Mithâlî*. Miftâh al-ghayb. M.K. Ali Emîrî, Manzum, no. 390, cd 29181.

<sup>45</sup> C.f. *Usluer F. Hurufilik*. P. 345-346.

de la lèvre inférieure ('*anfaqa*) sont adjacentes, elles sont considérées comme une seule ligne. Donc, nous avons au total 11 lignes.<sup>46</sup>

Dans le Coran, nous lisons: «*Ceux qui suivent le Messager, le Prophète illettré qu'ils trouvent écrit (mentionné) chez eux dans la Torah et l'Évangile*». <sup>47</sup> Aux objecteurs qui nieraient la mention de Muhammad dans la Torah et l'Évangile, les houroufis avancent leurs arguments: les 50 lacets d'un coté du tabernacle évoquent la somme des 28 lettres de Muhammad et des 22 points de ces lettres, et les 100 lacets évoquent la somme des 28 lettres de Muhammad et des 72 lettres qui apparaissent dans leur prononciation.<sup>48</sup>

Les 11 tentures de tissu du tabernacle correspondent aux 11 *rak'a* des prières quotidiennes du voyageur ou bien aux 11 lettres ressemblantes (*hurûf-i mutashâbihât*). Et la longueur de 28 coudées et la largeur de 4 coudées de chaque tenture de tissu évoquent les 28 lettres arabes et les 4 lettres apparaissant dans la prononciation de *lâmelif*. Tout ceci est considéré comme des mentions de Muhammad dans la Bible.<sup>49</sup>

Les informations contradictoires ne se limitent pas au tabernacle. Selon Firîsh̄teoghlu, ce tabernacle fut détruit avec le temps. Dieu ordonna à David de construire un temple. C'est ce qu'il fit, mais ce fut Salomon qui acheva sa construction.<sup>50</sup> Et selon Fadlallah, Dieu ordonna à David de construire le temple à l'emplacement du tabernacle.<sup>51</sup> Alors que dans la Bible, nous lisons que David voulut construire un temple pour Dieu mais que l'Éternel refusa, disant à Nathan: «*Va dire à Mon serviteur David: Ainsi parle l'Éternel: Est-ce toi qui Me bâtiras une maison pour que J'y habite? [...] Celui qui sera sorti de tes entrailles, et J'affermirai son règne. Ce sera lui qui bâtira une Maison à Mon nom, et J'affermirai pour toujours son trône royal*» (II Samuel 7 : 5–13).

Dans ces versets nous comprenons également que le tabernacle ne fut pas détruit avec le temps et que le temple ne fut pas construit à l'emplacement du tabernacle: «*Alors le roi Salomon assembla auprès de lui à Jérusalem les anciens d'Israël et tous les chefs des tribus, les chefs de famille des Israélites, pour faire monter l'arche de l'alliance de l'Éternel depuis la cité de David, qui est Sion. [...] Ils firent monter l'arche de l'Éternel, la tente d'assignation, et tous les*

<sup>46</sup> *Jâvidî*. Sharḥ-i Jâvidânnâma. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 437, cd 29560.

<sup>47</sup> C. 7:157.

<sup>48</sup> *Faḡlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaġhîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 20; *Faḡlallâh*. Moġabbetnâma-i İlâhî. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 824, cd 025; *Firîsh̄teoghlu*. 'Ish̄qnâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30271-72; *Mithâlî*. Miftâh al-ghayb. M.K. Ali Emîrî, Manzum, no. 390, cd 29181.

<sup>49</sup> *Faḡlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaġhîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 20; *Faḡlallâh*. Moġabbetnâma-i İlâhî. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 824, cd 025–026; *Firîsh̄teoghlu*. 'Ish̄qnâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30272; *Mithâlî*. Miftâh al-ghayb. M.K. Ali Emîrî, Manzum, no. 390, cd 29181.

<sup>50</sup> *Firîsh̄teoghlu*. 'Ish̄qnâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30272.

<sup>51</sup> *Faḡlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaġhîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, vr. 26a.

*objets sacrés qui étaient dans la tente: ce furent les sacrificateurs et les Lévites qui les firent monter»* (I Rois 8 : 1–4).

Concernant la construction du Temple, nous lisons dans la Bible: «*Lorsqu'on bâtit la maison, on se servit de pierres toutes taillées, et ni marteau, ni hache, ni aucun outil de fer, ne furent entendus dans la maison pendant qu'on la bâtissait*» (I Rois 6 : 7). Firışhteoghlu se basant probablement sur ce verset, transforme le récit biblique et l'interprète par le fait que le temple évoquerait le corps d'Adam. Car quand ce dernier fut pétri, il n'était pas sonore. Le temple qui est une évocation du corps d'Adam devait donc être identique.<sup>52</sup>

Ces contradictions nous apprennent que les houroufis se basaient davantage sur une transmission orale que sur la Bible elle-même. Loin l'idée acceptant que Fadlallah eut mémorisé la Bible ainsi que le prétendait M. Ateş.<sup>53</sup>

## VI. Les dix commandements et les tablettes de Moïse

Fadlallah dans son *Muhabbatnama* écrit: « Il est dit dans la Torah que Dieu écrivit dix versets sur les dix tablettes de sa propre main... Les tablettes vinrent du ciel». <sup>54</sup> Pourtant, il n'y avait que deux tablettes qui furent taillées par Moïse et les commandements, quant à eux, furent inscrits par Moïse lui-même, pendant quarante jours (Exode 34 : 4 et 28).

Comme dans l'exemple du Tabernacle, les houroufis ne s'intéressent qu'aux nombres de tablettes et de commandements. Ainsi à travers ces nombres, ils essaient de prouver la logique houroufie plutôt que de s'intéresser au contenu même des commandements:

Les tables de Moïse qui se composent de 10 versets sont les 10 lignes du visage: les 4 franges de cils, les 2 sourcils, les 2 côtés de la moustache, une barbiche de la lèvre inférieure ('*anfāqa*) et une ligne composée des cheveux et de la barbe (lignes adjacentes). Au total il y a 10 lignes que Dieu a écrites de ses propres mains. Hormis ces lignes, les deux lignes dans les narines sont cachées pour correspondre à deux mains de Dieu également cachées.<sup>55</sup>

D'après Muhîti, douze tables ont été présentées à Moïse. Ces 12 tables (lignes) de Moïse font allusion au nom de Fadlallah, car dans la prononciation des lettres du nom «Fadlallah» (فضل) il y a 8 lettres et 4 points: في ضاد لام. Si nous écrivons encore une fois, la prononciation de ces 8 lettres, nous obtenons ces 22 lettres : في بي ضاد الف دال لام الف ميم. Elles sont au même nombre que les lettres

<sup>52</sup> *Firışhteoghlu*. 'Ishqnâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30273.

<sup>53</sup> *Ateş S. İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİF yay 1974. P. 326, cité par: *Ünver*. Hurûflük. P. 53.

<sup>54</sup> *Faqlallâh*. Moḥabbetnâma-i İlâhî. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 824, cd 086. Fadlallah, dans le *Jâvidânâma*, dit semblablement: «Moïse a dit que Dieu a écrit la Torah de sa propre main» (موسى عم) از اینجا گفت که خدای تعالی تورات را بدست خود نوشته است) (vr. 147a). Il nous semble que Fadlallah a amalgamé les dix commandements et la Torah.

<sup>55</sup> *Faqlallâh*. Moḥabbetnâma-i İlâhî. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 824, cd 086.

qui composent l'alphabet hébreu, langage de Moïse, parole divine inscrite sur les tables. Moïse était le lieu de manifestation des 22 points de l'alphabet du Coran. Et ici le point évoque la force éternelle qui est Fadlallah.<sup>56</sup> Dans cet exemple encore nous voyons que même le nombre de tablettes ou de lignes des tablettes a été ramené à douze alors qu'il n'en est fait état ni dans le Coran ni dans la Bible.

Lorsque Moïse était sur le mont Sinaï, le peuple de Moïse, l'attendant sous la surveillance d'Aaron, adopta comme idole une statue représentant un veau d'or. Et lorsque Moïse s'en retourna, il fut fâché et attristé. D'après le Coran, «*il jeta les tablettes et prit la tête de son frère, en la tirant vers lui: 'Ô fils de ma mère (dit Aaron), le peuple m'a traité en faible, et peu s'en est fallu qu'ils ne me tuent...'*».<sup>57</sup>

Dans la Bible le retour de Moïse est décrit ainsi: «*La colère de Moïse s'enflamma; il jeta de ses mains les tables et les brisa au pied de la montagne*» (Exode 32:19).

Fadlallah interprète dans le *Muhabbatnama* l'épisode de Moïse brisant les tablettes par la traversée de la ligne équinoxiale sur les 10 lignes du visage. Ainsi, à partir des 10 lignes, 14 lignes apparaissent: les 4 franges de cils, les 2 sourcils, les 2 narines, les 2 côtés de la moustache, les 2 barbiches de la lèvre inférieure (*'anfaqa*), et les 2 lignes formées des cheveux et de la barbe (considérées comme adjacentes). Ces 14 lignes sont sur 14 emplacements, ce qui fait en total 28 lignes. Ainsi, Moïse a donc contemplé les signes des 28 lettres divines. Dans la Torah, Dieu dit qu'Il insuffla l'âme à Adam par le nez (Genèse 2:7). Selon Fadlallah, les 2 narines avec leurs emplacements nous donnent les 4 signes des 4 lettres qui n'existaient pas dans la parole de Muhammad. Donc, si nous ajoutons ces 4 signes aux 28 lignes précédentes nous obtenons les signes des 32 lettres divines.<sup>58</sup>

Fadlallah, dans le *'Arshnâma*, prétend que «les tablettes de Moïse étaient le visage d'Adam et Moïse les brisa intentionnellement, pour que les 32 lignes de Dieu apparaissent. Les 32 lignes que Satan n'avait pas vues».<sup>59</sup>

Ces développements nous montrent également que l'interprétation houroufie vise à trouver son appui sur la Bible ainsi que sur le Coran et les hadiths, pour démontrer et prouver la valeur de la philosophie houroufie.

## VII. Jésus, Parole divine

«*Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Tout a été fait par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle*» (Jean 1 : 1-3).

<sup>56</sup> *Muḥitî*. Kashfnâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1356, cd 80-81.

<sup>57</sup> C. 7:150.

<sup>58</sup> *Faqlallâh*. Moḥabbetnâma-i Ilâhî. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 824, cd 086.

<sup>59</sup> وجه آدم بود الواح خدا

موسیش بشکست عمدا طالبا

تا شود سی و دو خط حق پدید

سی و دو خط که شیطانش ندید *Faqlallâh*. 'Arshnâma. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1003, cd 008.

Fadlallah retransmet ces mêmes versets ainsi: «Jésus a dit: La première chose qui descendit du ciel était le Verbe. Le Seigneur était ce Verbe-là et moi j'étais ce Verbe-là. Moi et le père, nous sommes un seul. Le père est la force éternelle, moi, je suis Son verbe et l'Esprit Saint est Sa voix». <sup>60</sup> Cette phrase citée par Fadlallah n'existe pas en tant que telle dans la Bible.

Fadlallah interprète cette phrase dite par Jésus avec les termes et les sources musulmans: Jésus est le Verbe de Dieu, car il a été créé par l'impératif *Kün* (sois). <sup>61</sup> L'un des Attributs divins est la parole (*kalâm*). Jésus, étant la parole de Dieu, autrement dit étant créé par la parole de Dieu et étant ainsi l'Attribut de Dieu, Lui est inséparable. Puisqu'il est inséparable de Dieu, il se manifeste avec Lui en toutes choses et il englobe tout avec Lui. <sup>62</sup>

Dans le Coran il est dit: «*Le Messie Jésus, fils de Marie, n'est qu'un Messager d'Allah, Sa parole qu'Il envoya à Marie, et une âme (venant) de Lui. Croyez donc en Allah et en Ses Messagers. Et ne dites pas 'trois'. Cessez*». <sup>63</sup> D'après les houroufis, comme le cite ce verset, le Messie Jésus est la parole et l'âme de Dieu qui prit forme humaine par Marie. Et puisque la forme de Marie est d'après la forme d'Adam et d'Eve, la forme de Jésus est également sur la forme d'Adam et d'Eve. C'est-à-dire bien que Jésus soit l'âme (venant) de Dieu, il a pris forme d'Adam et d'Eve. <sup>64</sup> Autrement dit la parole de Dieu s'est incarnée de chair. <sup>65</sup> Fadlallah l'interprète ainsi: dans le corps humain il y a 360 os qui sont égaux à 6 fois 28 et 6 fois 32. «La parole divine s'habille de chair» évoque donc la chair qui recouvre les os correspondants aux 28 et 32 lettres. <sup>66</sup>

Dans le verset, Jésus est étroitement lié à Marie, car nous ne pouvons arriver aux 28 et 32 lignes qu'à travers les lignes maternelles. Et puisque les lignes maternelles sont essentielles en Marie, Jésus lui a été affilié. <sup>67</sup> La naissance de Jésus d'une vierge signifie qu'auparavant personne n'était arrivé au secret de la parole. <sup>68</sup>

En réalité, concernant l'unité avec Dieu, il n'existe aucune différence entre Jésus et Adam. Adam est également l'âme et la parole de Dieu. Dans ce verset, cette ressemblance apparait: «*Pour Allah, Jésus est comme Adam qu'Il créa de poussière, puis Il lui dit: 'Sois' et il fut*». <sup>69</sup> Il s'agit même d'une supériorité d'Adam à l'égard de Jésus. Car dans la création de Jésus, comme le dit ce verset,

<sup>60</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 77.

<sup>61</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 127.

<sup>62</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 243; *Firîşte-oghlu*. 'Işhqnâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30365.

<sup>63</sup> C. 4:171.

<sup>64</sup> *Firîşteoghlu*. 'Işhqnâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30365.

<sup>65</sup> *Firîşteoghlu*. 'Işhqnâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30366.

<sup>66</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 144.

<sup>67</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 34-35.

<sup>68</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 246.

<sup>69</sup> C. 3:59.

Dieu insuffla l'âme à Marie: «*Nous insufflâmes en elle Notre âme.*»<sup>70</sup> Mais comme nous pouvons le voir, «*quand Je l'aurai bien formé et lui aurai insufflé de Mon Esprit...*»<sup>71</sup>, Il insuffla Son esprit directement à Adam.<sup>72</sup>

### VIII. La vision de Simon Pierre

Fadlallah dans le *Jâvidânnâma*, Firishteoghlu dans l'*Ishqnâma* et Sayyid Ishaq dans son *Risâla* nous transmettent une vision de Simon Pierre. Fadlallah le transmet ainsi:

«Voici ce qu'il (Jésus) dit: Le livre de vie est posé sur un grand trône et scellé avec 7 bagues (sceaux) qu'aucun ange et fils d'Adam ne peuvent ouvrir. Moi, je l'ouvrirai.»<sup>73</sup>

Firishteoghlu le traduit en turc mais nous notons néanmoins certains changements: «Simon Pierre dans son rêve vit un agneau avec 7 cornes. Le livre de vie scellé de 7 sceaux était mis sur le trône. Ni l'ange ni le fils d'Adam ne pouvait l'ouvrir. Jésus me dit de l'ouvrir. L'agneau l'avalait et se sacrifia.»<sup>74</sup>

Sayyid Ishaq le transmet différemment: «Il est dit dans l'exploration de Simon Pierre que 7 prophètes scellèrent le livre de vie avec 7 bagues (sceaux). Ils l'amenèrent et le posèrent sur le grand trône. Celui qui hèle demanda: Qui descelle le livre et se sacrifie devant le Père céleste? L'agneau avec 7 cornes vint et avala le livre.»<sup>75</sup>

Bien que cette vision soit considérée comme celle de Simon Pierre (*Sham'un*<sup>76</sup>), elle n'existe pas dans l'Évangile et l'apocalypse de Pierre.<sup>77</sup> Néanmoins nous trouvons une vision similaire dans la Révélation de Jean. Mais celle-ci dénombre maintes différences vis-à-vis des citations houroufies. Dans la Révélation, cette partie de la vision est racontée ainsi:

<sup>70</sup> C. 21:91.

<sup>71</sup> C. 38:72.

<sup>72</sup> *Jâvidî*. Sharh-i Penjâh Bayt-i 'Arshnâma. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1034, cd 30044.

<sup>73</sup> *«Anke گفت مصحف حیوات که بر کرسی بزرگواری نهاده است به هفت انگشتری مهر کرده که هیچ ملک و بنی آدم آنرا باز نمی توانند کردن من باز کنم»*

*Faqlallâh*. *Jâvidânnâma-i Şaghîr*. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 244.

<sup>74</sup> «*Şem'un âlem-i hâbda yedi boynuzlu koç gördüm ayıttı ki mushaf-ı hayatı kürsi üzerine koymuş (konmuş) idi yedi mühür ile mühürlemiş (mühür vurulmuş) idi ki hiç melek ve benî âdem onu açamaz. Onu yuttu ve kurban oldu. İsa ayıttı onu ben açam dedi.*» Firishteoghlu. *Ishqnâma*. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30366.

<sup>75</sup> «در کشف شمعون نبی آمده است که در آسمان مصحف حیات را هفت پیغمبر بهفت انگشتری مهر کرده بودند»  
 آوردند بر کرسی بزرگواری نهادند و منادی ندا در داد که کیست که مهر از این مصحف بردارد و پیش هر دو دست پدر آسمانی قربان شود بزه هفت شاخ آمد و آن مصحف را فرو برد و بروایتی بهر شاخی مهری داشت و پیش پدر آسمانی شد «قربان شد» Sayyid Ishaq. *Risâla*. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 993, cd 29520.

<sup>76</sup> Dans un autre passage du *Jâvidânnâma*, cette vision est attribuée à Petrus (*Fatrus*) qui est Simon Pierre (vr. 246b).

<sup>77</sup> Cf.: L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre. Éd. Adolphe Lods. Paris: Ernest Leroux 1893.



«Puis je vis dans la main droite de celui qui était assis sur le trône un livre écrit en dedans et en dehors, scellé de sept sceaux. Et je vis un ange puissant qui proclamait d'une voix forte: Qui est digne d'ouvrir le livre et d'en rompre les sceaux? Mais nul dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, ne pouvait ouvrir le livre, ni le regarder. Et je pleurais beaucoup, de ce que personne ne fut trouvé digne d'ouvrir le livre, ni de le regarder. Et l'un des anciens me dit: Ne pleure point; voici que le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David, a vaincu pour ouvrir le livre et ses sept sceaux. Et je vis au milieu du trône et des quatre êtres vivants et au milieu des anciens, un Agneau debout, qui semblait immolé. Il avait sept cornes et sept yeux, qui sont les sept esprits de Dieu envoyés par toute la terre. Il vint recevoir le livre de la main droite de celui qui était assis sur le trône».<sup>78</sup>

Bien que ce fait n'existe pas dans le *Jâvidânnâma*, Firish<sup>te</sup>oghlu dans sa traduction écrit que Simon Pierre raconta son rêve à Jésus.<sup>79</sup> Alors que Jean — en le considérant toujours comme la personne qui fit ce rêve — d'après la Bible, eut cette révélation après la mort de Jésus.<sup>80</sup>

Quant à l'interprétation de ce rêve par les houroufis, nous voyons également qu'il est utilisé comme un nouvel appui justifiant et soutenant les idées houroufies. Par exemple, Fadlallah voit le livre de vie comme le visage d'Adam, car celui qui lit les 7 lignes sur le visage d'Adam aura la vie éternelle. Parallèlement puisque Jésus est la parole de Dieu, le livre de vie est considéré comme Jésus.<sup>81</sup>

Les 7 cornes de l'agneau représentent les 7 lignes maternelles et les 7 sceaux, les 7 lignes qui se trouvent sur le visage de l'adolescent imberbe ou sur celui de Marie. Lire le livre de la vie signifie lire les 28 et 32 lignes qui sont sur le visage. Et l'image de l'agneau avalant le livre de vie est la connaissance du secret de ce livre-là. D'après les houroufis, c'est Fadlallah qui a lu le secret du livre de vie, car il a su trouver les 7 lignes sur son visage et les 8 lignes apparaissant après le passage de la ligne équinoxiale. Il a su faire apparaître les 28 et 32 écritures divines, en multipliant les 7 et 8 lignes par les 4 éléments.<sup>82</sup>

## IX. Les Paraboles

Fadlallah dans le *Jâvidânnâma* transmet et interprète cette phrase de Jésus: «Je vous ai parlé ainsi en paraboles. L'heure viendra où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais où je vous annoncerai ouvertement ce qui concerne le Père»

<sup>78</sup> Apocalypse 5: 1–7.

<sup>79</sup> Firish<sup>te</sup>oghlu. 'Ishq<sup>n</sup>âma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30367.

<sup>80</sup> Soit aux dernières années du règne de Néron (54-68) ou à l'époque de Domitian (81-96). Cf.: Kutsal Kitap. Istanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi 2009. P. 1331.

<sup>81</sup> Faqlallah. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 246.

<sup>82</sup> Faqlallah. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 244; Firish<sup>te</sup>oghlu. 'Ishq<sup>n</sup>âma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30366-7, 30348-9; Nasîmî. Muqadimat al-ḥaqâ'iq. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 946, cd 26.

(Jean 16:25). Fadlallah dit que dans la langue de Jésus il n'y avait pas 32 lettres, autrement dit, qu'il n'était pas le lieu de manifestation des 32 lettres. Ainsi quand il reviendra une deuxième fois sur terre, il parlera avec les 32 lettres et pourra expliquer les métaphores.<sup>83</sup> Dans cette déduction, certains houroufis y trouvèrent l'empreinte de Fadlallah dont la parole se composait de 32 lettres.<sup>84</sup>

Jâvidî est l'un de ces houroufis qui considérèrent Fadlallah comme le vrai Messie.<sup>85</sup> Dans un ouvrage il interprète la phrase «Le jeûne 50, la fête, ô Seigneur descend nous une table» de Fadlallah le considérant comme Jésus le Messie. Dans cette phrase, le jeûne de 50 jours est le jeûne du dialogue. Jésus ne dialoguait qu'avec les signes. La fête (عيد) évoque le retour (ودت) de cette âme propre dans un corps qui se composerait d'éléments. Autrement dit il évoque le retour de Jésus du 4<sup>ème</sup> ciel, avec les 4 lettres *mu'cem* et l'habillement de chair. Par son retour il informera les gens de son jeûne de 50 jours qui évoquent la somme des 28 lettres arabes et de leurs 22 points. La table que Jésus a demandé à Dieu évoque les 4 lettres *mu'cem* qui furent révélées à Fadlallah. La valeur numérique du mot «fête» (عيد) est de 84. Ce nombre représente les 77 lettres isolées et leurs 7 points, pareillement aux heures que comptent les journées d'une semaine. Le 7<sup>ème</sup> jour est le jour de fête où Jésus est apparu.<sup>86</sup>

Pour finir, nous allons aborder l'interprétation de Jâvidî concernant les apôtres. Les 12 apôtres de Jésus représentent les 12 lignes qui apparaissent après le tracé de la ligne équinoxiale sur les lignes de la tablette de Moïse. Elles sont les 4 franges de cils, les 2 sourcils, les 2 côtés de la moustache, les 2 barbiches de la lèvre inférieure (*'anfaqa*) et les 2 lignes qui se composent des cheveux et de la barbe (adjacents). Ces 12 lignes et leurs emplacements font 24 lignes correspondant aux 24 lettres avec lesquelles la Bible a été rédigée. Si nous ajoutons aux 12 apôtres Jésus et Marie, nous obtenons 14 correspondants aux 14 lignes.<sup>87</sup>

## X. Conclusion

Le houroufisme qui vise à contempler Dieu en l'existence, tire avantage de la Bible et bien encore pour justifier sa philosophie. Le but de cette contemplation se réalise au travers du nombre de lettres arabes et persanes, à savoir 28 et 32. La démonstration des 28 et 32 dans l'existence prouve l'omniprésence divine.

La façon qu'ils ont de trouver les voies de contemplation donne à penser que le vrai but était d'appuyer l'authenticité et la crédibilité de Fadlallah dont le

<sup>83</sup> *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 178; *Firîşte-oghlu*. 'Ishqânâma. M.K. Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1362, cd 30366–30367.

<sup>84</sup> Pour le fait que les houroufis considèrent Fadlallah comme le Messie cf.: *Usluer F.* Hurufilik. P. 363–375.

<sup>85</sup> *Jâvidî*. *Sharḥ-i Jâvidânnâma*. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 437, cd 29563.

<sup>86</sup> *Jâvidî*. *Sharḥ-i Penjâh Pâye*. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 437, cd 29686-7.

<sup>87</sup> *Jâvidî*. *Sharḥ-i Penjâh Pâye*. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 437, cd 29687-8; cf.: *Faqlallâh*. Jâvidânnâma-i Şaghîr. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1000, cd 228.

langage (persan) comptait 32 lettres. Autrement dit, trouver les signes des 32 lettres en l'existence est un signe fait à Fadlallah. La démonstration des 28 lettres arabes qu'employait Muhammad ne visait qu'à fortifier la théorie précédente.

Plusieurs versets coraniques et hadiths de Muhammad sont interprétés par les houroufis pour y trouver les signes des 28 et 32 lettres et précisément pour approuver les théories houroufies. Il n'est donc pas étonnant de constater que les versets bibliques sont également utilisés aux mêmes fins.

Sans doute les références bibliques houroufies viennent-elles de l'héritage laissé par Fadlallah. Bien que Fadlallah ne se soit pas déclaré comme le Mahdi ou le Messie, nous pouvons comprendre en filigrane dans les écrits de ce dernier qu'il se considérait comme tel. Les houroufis, quant à eux, l'eurent ouvertement déclaré.

Au retour de Jésus sur terre, les différences entre les religions s'effaceront. Il n'y aura donc plus qu'une seule religion, une seule école religieuse (*madhhab*) et une seule langue sur terre, et tous les gens du livre (*ehl-i kitâb*) croiront en lui. Nous pouvons y trouver la raison de toutes les références bibliques faites par Fadlallah. Pour la personne qui se considérait comme le Messie dont la mission était d'unifier les religions, il était indispensable d'user des références touchant les gens du livre.

Par conséquent il est très clair que les références qui furent faites aux sources chrétiennes ou juives ne justifient pas une quelconque inclination pour ces religions comme l'ont prétendu certains chercheurs. Après avoir développé ici les interprétations des versets bibliques faites par les houroufis, nous n'imaginons pas considérer les houroufis comme accordant autant d'importance au Christianisme qu'à l'Islam, ou prétendre qu'une grande partie des ouvrages houroufis fut consacrée à Jésus,<sup>88</sup> ou encore, penser qu'ils donnaient plus d'importance à Jésus qu'à Muhammad.<sup>89</sup>

Néanmoins il nous faut dire que les références bibliques des houroufis et le caractère messianique de Fadlallah furent probablement des raisons à la propagation favorable de la doctrine dans les Balkans.

En dehors de tout ce qui peut être prétendu, les passages que Fadlallah emprunta à la Bible nous montrent irréfutablement qu'il n'avait ni mémorisé l'Ancien ou le Nouveau Testament, ni qu'il s'y intéressa exagérément. Nous prétendons enfin que Fadlallah n'avait pas une large connaissance de la Bible et que les versets bibliques ne furent, pour les houroufis, qu'un instrument de plus à la démonstration et à la justification du houroufisme.

<sup>88</sup> *Atalay B.* Bektaşilik ve Edebiyatı. İstanbul: Ant 1991. P. 52, cité par: *Ünver.* Hurûfîlik. P. 12.

<sup>89</sup> *Ocak A.Y.* Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1988. P. 134.

**Ghasem Kakaie**  
(*Shiraz University, Iran*)

**IBN ‘ARABI’S GOD, ECKHART’S GOD:  
GOD OF PHILOSOPHERS OR GOD OF RELIGION?**

**1. Prelude**

It is difficult to provide such a definition of God in which all various views are included and all schools agree upon. The dominant view is that Religion’s God is the Origin of the universe and enjoys some kind of transcendence and sacredness. In philosophy, however, there are various images for God: the Gods of ancient Greece, the unmoved mover of Aristotle, the necessary Being of Avicenna, the God of Aquinas’s theism, the God of Spinoza’s the pantheistic, panentheism God in some mystical philosophies, the One in Neoplatonism, the God of process philosophy, the God of existential philosophies, ultimate concern of Tillich, God as the impersonal ground of Being, and aspects of Heidegger’s Dasein are different concepts of deity.<sup>1</sup>

The God of philosophy is often an object, not a person; something, not someone, unchangeable, absolute and unlimited. But the God which is worshiped in ordinary religion “is a person and to be a person, an entity must think, feel, and will. In spite of being called unchangeable, he is angry with us today, pleased with us tomorrow.”<sup>2</sup>

The meaning of God, of course, is to some extent different in the ordinary versions of various religions and even between Abrahamic religions. The God who has no son according to Islam, for example, may differ from the God who has a son as is believed in Christianity. Various Divine religions in general, and Abrahamic religions in particular, have many commonalities concerning God. We consider them the attributes of Religion’s God, and deem theism from among philosophical views, to be closer to the Religion’s God.

There are fundamental differences between the God in a view that is well-known in the West as Pantheism and the God in theism. Some people have tried to present Eckhart and Ibn ‘Arabi’s “Unity of Being” (*waḥdat-i wujūd*) as a sort

---

<sup>1</sup> *Levine M.* Pantheism. London: Routledge, 1994. P. 12.

<sup>2</sup> *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. London: McMillan, 1961. P. 179.

of pantheism. But there are great gaps between the Unity of Being and Pantheism. If we are to make a comparison between the Doctrine of Unity of Being and some Western attitude, it may be closer to panentheism rather than pantheism.

The important point is, however, that Ibn 'Arabi, and to some extent Eckhart, have managed to look from the point view of the unity of Being, while keeping the aspects of the Religion's God; and in other words, they have managed to identify the Religion's God and the God of the Unity of Being. In this article, we try to provide a picture of the Religion's God in theistic reading, then we will mention the God of pantheism and panentheism; and finally we will discuss God in Eckhart and Ibn 'Arabi's theory of Unity of Being.

## 2. God of Theism

As is said, the God introduced by Revelation is more consistent with theism's God than with the other philosophical gods. Theism's God is a sacred power which dominates the universe and influences it. He is in a mysterious way present in our very being, and has special effects such as revelation or miracles in some occasions in special historical events.<sup>3</sup>

This God is personal; that is, He is Aware and Willing. It means that some qualities, such as knowing, believing, and willing, may be attributed to Him, although he is free from sentiments and wishes.<sup>4</sup> He is a person who is eternally free, Omnipotent, Omniscient. He is a spirit which is present everywhere. He is absolute good. He is the origin of moral obligations.<sup>5</sup> He has some sort of deity which makes Him prayable. While He undertakes the creation of the Universe, he is needless of, and independent from it.<sup>6</sup> The necessary condition for His divinity is to be free from constraints as well as personality, and at the same time to be unchangeable and impassive.<sup>7</sup>

According to Macquarrie, among all creatures' qualities, personality is the most suitable attribute to simile God, for a thing which is impersonal does not deserve to be called God. Though traditional theism suffers somehow from anthropomorphism, God may be better to be called *Supra-Personal*.<sup>8</sup> In this way, His transcendence also may be kept. For in this view, God is beyond the world of creatures and is not similar to anything. Thus, theism is able to keep the main attributes of the Religion's God, which are as follows: unity, personality, transcendence, creativity, holiness and being the origin of moral values.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> *Levine*. Pantheism. P. 107–8.

<sup>4</sup> *Ibid*. P. 159.

<sup>5</sup> *Ibid*. P. 53.

<sup>6</sup> *Ibid*. P. 158.

<sup>7</sup> *Owen H.P.* Concepts of Deity. London: McMillan, 1971. P. 142–3.

<sup>8</sup> *Levine*. Pantheism. P. 150.

<sup>9</sup> *Owen*. Concepts of Deity. P. 150.

Despite all this, because of accepting these religious elements on the one hand, and commitment to rational justification on the other, theism confronts problems and difficulties, which have to be solved. Some of the problems and the difficulties faced by theism are as follows: Is the concept of the eternal and timeless God coherent and can one conceive of a “timeless” being? Did time begin when the universe did? Where was God before creation? How can something be created out of nothing? Why did creation take place when it did and not before — and what was God doing in the meantime? Why did God create this world and not some other — better — world? Should God have created anything at all? How can an immutable being create? Are immutability, impossibility and simplicity compatible with the efficacy of prayer and God’s responsiveness to human action? Is God’s timelessness compatible with biblical theology?<sup>10</sup>

### 3. Pantheism’s God

Pantheism is regarded as a philosophical approach to the problem of God. Though its origin may be mystical, in the last analysis, it is deemed to be a philosophical view.

Many thinkers with various attitudes have been considered to be pantheist. To gather all of them under the same title is extremely difficult. What can be said in brief is, however, that “What all pantheists do have in common (by the very definition of pantheism) is that the totality of all that is does not divide into two great components, a creator God, and a created world.”<sup>11</sup>

In other words, theism’s God is transcendent and personal; while pantheism accepts neither existential transcendence of God nor His personality. Now, if theism’s God is transcendent and that of pantheism is immanent in things, one cannot say that the two views differ in the number and quality of God’s attributes, but their debate is that whether theism’s God exists or not.<sup>12</sup> For, according to theism, a God which is immanent in things is not God.

Concerning personality, the debate between the two is over God’s attributes. Most versions of pantheism deny that God is a person. Pre-Socratic philosophers, Spinoza, Bruno, and even Plotinus and Lao Tzu do not regard God as a person. One of the researchers claims: “I know of no prominent versions of pantheism that conceive of God as a person.”<sup>13</sup>

Thus, two main aspects of pantheism are as follows: it does not regard God to be transcendent beyond the world and makes no distinction between the Creating God and the created world; and the other is that it does not regard God to be per-

<sup>10</sup> Levine. Pantheism. P. 177.

<sup>11</sup> Sprigge T.L.S. Pantheism // *The Monist*, 80 (1997).

<sup>12</sup> Levine. Pantheism. P. 94.

<sup>13</sup> Levine. Pantheism. P. 11.

sonal. Some pantheists even deny consciousness for God, we do not mention other personal attributes.<sup>14</sup>

Pantheism is able to solve some problems faced by theism. "For example by rejecting the principle of creation and interpreting it as the disclosure of the absolute, it solves some difficulties related to the theory of the creation from nothingness. But by denying the personality of God and also by denying his transcendence, it distances itself from the religious viewpoint. Because, firstly, it does not know God as the creator of the world, and, secondly, it is unable to justify the anthropomorphic characters attributed to God in sacred scriptures. Especially, it cannot justify consciousness of God in all religions, and incarnation in Christianity."<sup>15</sup>

On the other hand, since pantheism's God is close to the absolute God of philosophers, some problems of theism become more difficult for pantheism. For example, if God is not personal and no change is admitted in Him, He cannot be loved. And the love felt by the believers in praying makes no sense for pantheists. In their school, there is no trace of the interaction that some like Ibn 'Arabi have with their God. In general, the God worshipped by them is other than the God about Whom Ibn 'Arabi speaks as follows:

"Because of piety (*taqwa*), we are given Divine intuition, and God through theophany undertakes to teach us, and we understand what the reasons are not able to understand through thinking. I mean the things that are introduced in the sacred texts through transmitted evidence but the reason regards them to be impossible. Thus, the believer's reason goes on to interpret them, and the pure believer accepts them... [mystic, however, intuites them]. Then the people of unveiling see God's right hand, His hand, both of His hands, God's eye, God's eyes which have been attributed [in the sacred texts] to Him. They see His step and His face as well. They see attributes such as God's delight, His surprise, and His transformation from one form to another... all and all. Thus, the God worshipped by the believers and the people of intuition is not the same as the God which is worshipped by the people of thinking."<sup>16</sup>

### 3.1. Ibn 'Arabi, Eckhart, and Pantheism

Many authors called Eckhart a pantheist. Ibn 'Arabi also is not free from such accusation. Some authors like Charles Adams claimed that Ibn 'Arabi was teaching a sort of pantheism according to which only one reality exists, that is God, with the interpretation that God is nothing other than the sum of all things.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Levine. Pantheism. P. 148.

<sup>15</sup> Levine. Pantheism. P. 147.

<sup>16</sup> *Ibn al-'Arabī*. Al-Futūḥāt al-makkiyya. Beirut: Dār al-Šādir. Vol. 2. P. 38.

<sup>17</sup> See: Sells M. *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. P. 261, note 40.

As seen from this phrase, “sum of things” is not more than the sum of its members. Beyond the apparent world, Ibn ‘Arabi and Eckhart, however, believe in an essence which is free from any relation and correlation and completely independent from the universe. Thus, Ibn ‘Arabi and Eckhart’s God is not compatible with the mentioned God. There is a deep gap between the one who believes in the absolute hidden world and the one who sees nothing other than the visible world and regards God as the sum of the parts of this very world. Thus, as some researchers mentioned:

“To attempt to categorize Ibn ‘Arabi’s teachings in different ways, such as pantheism or monism, impedes rather than assists in understanding his vision of Reality. His doctrine of the Oneness of Being means that God is far more than the sum of its parts or aspects.”<sup>18</sup>

It should be noted that some phrases of Ibn ‘Arabi and Eckhart, and in particular the former, may point to some sort of pantheism. Even phrases similar to those of Spinoza may be found in Ibn ‘Arabi. That is, he may regard God as a single substance who receives various attributes:

“Verily, God is All-Subtle. It is because of His Subtlety and Mercy, that in everything, which is called with some name or limited to some limitations, He is the same as that object... Though concerning the beings of the world it is said that this is the sky, this is the earth, this is rock, tree, animal, angel, sustenance or food; in every object there is the same essence. As Ash‘aris say, the entire world is one concreted substance. That is it is a single substance. This is the same as what we say that [in all objects], the essence is the same. Ash‘aris also said that the substance comes into difference because of accidents. This is also the same as what we say that the essence comes into difference and plurality because of forms and relations so that making a distinction may be possible. Thus, it can be said that this object differs in terms of form or accident or temperament — or whatever other name you like — and it is the same in terms of existence”.<sup>19</sup>

Ibn ‘Arabi and Eckhart, and in particular Ibn ‘Arabi, regard God to be existence non-conditioned as the source of a division (*lā bi shart-i maqsamī*). Pantheists’ God is conditioned by something (*wujūd bi shart-i shay’*) and at the level of existents or, at most, existence non-conditioned as a division (*lā bi shart-i qismī*). These two Gods are quite different. To explain the issue, existence can be classified in terms of the levels of theophany, as follows:

<sup>18</sup> Austin R.W. (trans.). Ibn al-‘Arabi. The Bezels of Wisdom. Lahore: Suhail Academy, 1988.

<sup>19</sup> *Ibn al-‘Arabī*. Fuṣūṣ al-ḥikam. Ed. Abū ‘l-‘Alā ‘Afifī. 3<sup>rd</sup> ed. Tehran: al-Zahra Publications, 1366 / 1987. Vol. 1. P. 88–9.



The non-conditioned existence as a source of division	1. negatively conditioned existence = oneness 2. existence conditioned by names and attributes = unity	= hidden world
	3. existence non-conditioned as a division = Divine breath (Truth by which the world is created) 4. existence conditioned by creatural determination = world	= visible world

For philosophers, God is the same as existence negatively-conditioned, that is, He is free from all conditions and independent from all things. Pantheists’ God is the same as the existence conditioned by creatural individuations. This existence, according to Ibn ‘Arabi and Eckhart, is not God but the universe. No mystic, but some of the unaware Sufis who believe in some kind of eminence and regard God to be eminent in the world, conditions God to the fourth level. The noble verse “And He is Who in the heaven is God, and in the earth God” (the Holy Quran 43:84) suggests that God is specified to no level. He is in the heaven God, and in the earth God. While pantheists say that He is in the heaven, heaven; and in the earth, earth.

What Ibn ‘Arabi regards as the essence of the world and the same as all things is “divine breath,” that is existence conditioned as a division, and that is what has been manifested through the Holy Emanation; and according to the eternal rule “He / not He,” one can say that the universe is, at the same time, Him and not Him:

“As regards the universe, say whatever you like. You are free to believe that it is creature or to maintain that it is the God, and if you like you can say that it is the God and the creature. And if you like, say that it is in all aspects neither God nor creature. And if you like, believe in bewilderment”.<sup>20</sup>

Some pantheists may regard God to be associated with all existents, not in a conditioned way, but absolutely; Ibn ‘Arabi and Eckhart’s God, however, is free even from this absoluteness. It is “non-conditioned as a source of division” which is present at all four mentioned levels. Thus, Ibn ‘Arabi and Eckhart’s belief in the station of Oneness and station of Unity makes them distinct from pantheists and brings them closer to another view which is called panentheism.

#### 4. Panentheism’s God

Unlike pantheism, panentheism believes in some sort of God’s transcendence from the universe. That is, it believes in the hidden beyond the visible.

<sup>20</sup> *Ibn al-‘Arabī*. *Fuṣūṣ*. P. 112.

Those who believe in the Unity of Being speak sometimes of union “with” God and some other times they talk about union “within” God. The first is an indicative of some kind of becoming and suggests that the two essences of God and the creature “come into” union; and the second implies some kind of being. That is, it says that the two objects “are” in unity. According to Ibn ‘Arabi and Eckhart and the like, this becoming and that being are the same;<sup>21</sup> the second is, however, closer to what is called pantheism.

Pantheism which has been coined by combining four words “pan” (= all), “en” (= in), “theo” (= God) and “ism” (= believe in), means belief in “all things in God.” Ibn ‘Arabi and Eckhart have been regarded to believe in pantheism because they believe in a transcendental existence for the objects in the Divine world. As Ibn ‘Arabi says:

“No one of the beings of the world and no object is outside God. But, every quality which is manifest in the world, has an essence in the presentation of the Truth... It is God’s dignity that existence of nothing be outside Him. Since if the existence of something is outside Him, then He has no command on that thing.”<sup>22</sup>

That is, one who grants something cannot lack that thing. God’s encompassing of all things means that he contains all things. “Eckhart believes that the objects have come out from God but they have remained inward. It means they are in God: ‘I yet remained in the father.’ ” One scholar says that this view is a sort of pantheism: “It means that all is in God and God is in all. Such a doctrine differs from heterodox pantheism, which means literally all is God and God is all.”<sup>23</sup> The following may confirm the claim that Eckhart believes in some sort of pantheism: “He created all things in such a way that they are not outside himself, as ignorant people falsely imagine. Everything that God creates or does he does or creates in himself, sees or knows in himself, loves in himself. Outside himself he does nothing, knows or loves nothing; and this is peculiar to God himself.”<sup>24</sup>

## 5. Ibn ‘Arabi’s God and Eckhart’s God

In defining the nature of mysticism it is common to affirm that mystical experience is the experience of the immanence of the divine, and of unification and unity in essence with it, in contrast to the experience of the divine as transcendent. But the religious thought emphasizes the transcendence of God.<sup>25</sup> So when a religious mystic speaks about union with God, the union becomes one of con-

<sup>21</sup> *Sells M.* *Mystical Languages.* P. 169.

<sup>22</sup> *Ibn al-‘Arabī.* *Futūḥāt.* Vol. 2. P. 484.

<sup>23</sup> *Fox M.* *Breakthrough.* New York: Image Books, 1991. P. 72.

<sup>24</sup> *Fox.* *Breakthrough.* P. 73.

<sup>25</sup> *Otto R.* *Mysticism East and West.* New York: McMillan, 1976. P. 158.

templation, similarity, love, anything short of absorption. But the nonreligious mystics talk seriously of absorption and less of the self and real union with God.<sup>26</sup>

Regardless of how much this concept is right, it is certain that Ibn 'Arabi's and Eckhart's God is the same as the God of the two Abrahamic religions, i.e. Islam and Christianity. Ibn 'Arabi's God is the same as the God who manifests Himself with all his names and attributes of beauty and glory in the Holy Quran. God of Eckhart, who is a Christian preacher and a disciple of Aquinas, is the God of the Bible and very close to theism's God.

The most important aspects of theism's God, which make it other than pantheism's God, are, first, His transcendence and, second, His personality. While preserving these two aspects, Ibn 'Arabi and Eckhart try to establish their intellectual systems based on the unity of existence and seat the religion's God at the top of it.

In this regard, Muslim thinkers inspired by the Holy Quran and verses such as the verses of the sura of *Ikhlās*, have put main emphasis on God's transcendence from creatures and His Glory, and less emphasis on His personality. In contrast, in the Christian theology, since God has been personified and manifested as Jesus Christ, emphasis on God's personality is unavoidable and more emphasis is put on His beauty than His glory to the extent that this God is either Himself a man and lives among us or, at least, He is that man's father. That is why, in such a theology, love is emphasized more than fear. According to Eckhart, this is why many prayers begin with "Our Father" and not "Our Lord," because it shows more kindness and love.<sup>27</sup>

What is surprising is that, in spite of these two different kinds of emphasis put by Muslim and Christian theologians, Ibn 'Arabi and Eckhart go in the opposite directions. That is, Ibn 'Arabi puts more emphasis on God's personality and Eckhart pays more attention to God's transcendence. To explain, it should be noted that most philosophers regard God not as a person but as an object and mention Him as "that." Ibn 'Arabi, however, thinks that mystics regard God as a person and not as an object and their approach to God is of three sorts, which is manifest in three kinds of remembrance (*dhikr*). The highest remembrance of some mystics is "He" (*huwa*). That of some others is "Thou" (*anta*), and that of still some others such as Abu Yazid is "I" (*anā*).<sup>28</sup>

From Ibn 'Arabi's ideas as a whole, it is seen that he is concerned mostly with "He" or "Thou." Eckhart, however, sometimes speaks of "He," which is the same as the station of the essence of One and the absolute hidden, and some other times he talks about "I," which is the station of annihilation, and he speaks less of "Thou."

<sup>26</sup> Levine. Pantheism. P. 135, note 14.

<sup>27</sup> Fox. Breakthrough. P. 495.

<sup>28</sup> *Ibn al-'Arabī*. Futūḥāt. Vol. 2. P. 297.

Thus, it can be inferred that Ibn ‘Arabi puts more emphasis on the servitude on the creatures’ side and on personality on God’s side; Eckhart, however, puts more emphasis on the Lordship on the creature’s side and the absolute transcendence on God’s side. Both mystics, however, may be regarded to be modifying the ideas of theologians and the cultures of their own times. And this modification causes the emphasis to be put on an aspect which had been ignored in that culture and at that time. None of the two, however, forgets the other side entirely. That is, both of them have discussed both God’s transcendence and His personality, though to different extents.

## 6. Sum up and Conclusion

God of the “unity of Being,” as introduced by Ibn ‘Arabi and Eckhart, differs from philosophers’ God on the one hand, and from pantheists’ God on the other. Their God is God of the Holy Quran and God of the Bible. Philosophers’ God and pantheists’ God share in that they are not persons. Both of them are things, and not persons. The former is, however, existence negatively-conditioned and the latter is existence non-conditioned as a division. None of these two Gods are changeable and transformable. Even attributes, such as knowledge and will and freedom, can be hardly attributed to Him, we do not speak of attributes such as mercy, kindness, delight, disgust, doubt, and the like.

In his *Incoherence of Philosophers*, while criticizing philosophers who have regarded God in His creation to be caused and not free, al-Ghazali says: “The agent must be willing, choosing, and knowing what he wills to be the agent of what he wills.” Averroes criticises him thus: “This is not self-evident ... He who chooses and wills, lacks the things he wills, and God cannot lack anything he wills. And he who chooses makes a choice for himself of the better of two things, but God is in no need of a better condition. Further, when the willer has reached his object, his will ceases and, generally speaking, will is a passive quality and a change, but God is exempt from passivity and change.”<sup>29</sup>

As we can see, if we regard God so transcendent, there will be a deep gap between this God and the religion’s God. How can we worship such a God of whom we have no knowledge? How can such a God become angry with us? How can we appease Him when He is angry? How can one repent in His presence? How can a God who is not passive accept one’s repentance? And, above all, how can one love such a transcendent God? History of Paganism shows that mankind always avoids a God who is perfectly transcendent and cannot love Him. Man seeks for a God between whom and himself he can find some similarity. Paganism is an exaggeration in this similarity.

---

<sup>29</sup> Sells M. *Bewildered Tongue // Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Continuum, 1996. P. 222, note 21.

Anyway, philosophers who believe in pure transcendence, can never call people toward God. As Ibn 'Arabi puts it:

“If there was no trace of religion which has brought Divine news, no one would know God; and if we contented with the intellectual evidence which rationalists think that lead one to Godhead, and if we stopped in stating that He is not such and such, then no creature would love God. When divine news came down through the language of religion, suggesting that God is so and so — news that are inconsistent with the appearance of rational evidence — we love God because of these affirmative attributes. ... God has not introduced himself but only through the news about Himself, such as He is kind toward us, His mercy applies on us, He has kindness, mercy and love, and He comes down in limitations and conditions... [this is because] we simile Him and imagine Him in our heart, in our *Qibla*, and in our imagination as if we see Him. Nay, but we see Him in ourselves, for we know Him through His own definition and not through our thought and idea.”<sup>30</sup>

Ibn 'Arabi claims that Noah's tribe did not accept his call since he called them toward pure transcendence. His call was discriminatory (*furqānī*). But if he had combined transcendence with analogy, and if his call had been like that of the Holy Prophet (Muhammad), which was combinative (*qur'ānī*) of transcendence and assimilation, he would have been followed.<sup>31</sup>

Ibn 'Arabi's theology is the same as the theology of religion. In other words, it is the knowledge of names and not that of the essence; for religion calls people toward the names of God and not his essence (Godhead). Although Ibn 'Arabi's God has a single essence, he has many names and manifestations. He is One God and, at the same time, He is various. Every day, every moment, and for every one, He is of a new manifestation. He has not the same manifestation for two persons at the same moment and for the same one at two various moments. Not only in various religious creeds, but also for Muslims who follow the same Imam in congregation prayer and pray towards the same *Qibla*, God is different, though there is no more than One God:

“In Congregation, every prayer in his privacy converses with his God and God encompasses him... for the people of congregation, God manifests in the totality of oneness and not in the oneness of totality. For every person in the congregation converses with his Lord according to his intention and knowledge, as is required by His presence. That is why He becomes manifest for them in the totality of oneness. That is, they are preceded by totality. Then He relates that to oneness, so that, despite their various aims, ideas, qualities, temperaments and relations, they may not regard, in their worships, something to be associated with God. That is why their questions and demands

<sup>30</sup> *Ibn al-'Arabī*. Futūḥāt. Vol. 2. P. 326.

<sup>31</sup> *Ibn al-'Arabī*. Fuṣūṣ. P. 70.

may be various. But if God became manifest for them in the oneness of totality, because of the precedence of oneness, no one would be able to look at the totality. And if this was the case, their aims would become the same aim, their requests would become the same request, their quality of presence would become the same quality and their knowledge of God — the Exalted — become the same knowledge. But this is not the case.”<sup>32</sup>

According to Ibn ‘Arabi, every one has her/his own Lord, which is other than that of the others; and if one knows her/his own self, she/he knows her/his Lord. For, God is not manifest as the oneness of essence (Godhead); but only in the station of names and attributes, and according to the demands of fixed entities, He will become manifest. There is a manifestation for every name, and that name is the Lord of that manifestation. And, since names are numerous, their manifestations as well will be numerous, and, accordingly, lords will be numerous; and every one in every condition has a lord devoted to her/him and to that condition. The lord of everyone, in every condition, is the manifestation of God as a name which fulfils one’s need in that moment and one has to call Him through that name; the sick call Him the Healer, sinners call Him the Forgiver, and the poor call him the Giver. God is One and is not conditioned; but every one has his own lord at every moment:

“Every being is satisfied by its Lord. If some being is satisfied by its lord it is not necessary to be satisfied by the lord of the others. Since every being has received a particular form of Lordship [from among the various forms of Lordship], and it is not the case that all beings receive from a single form. Thus, for every bondman, only what is suitable for him is determined, which is the same as his lord. No one receives from Him because of His oneness. That is why people of Allah deny manifestation in oneness.”<sup>33</sup>

Unlike philosophers’ God, Ibn ‘Arabi’s God is not only agent but receptacle as well. Some materialist philosophers sought to build the universe only with matter. Some other said that “Give me matter and direction, and I will build the universe,” and still some others thought that, in addition to matter and direction, motion (and time) is (are) necessary as well. Divine philosophers regarded the matter to be receptacle; and some agent and mover to be necessary to make changes in it. In Ibn ‘Arabi’s intellectual system, which is based on the unity of Being, it is God who plays the roles of all these. In other words, the substance of the universe is the Divine breath; the forms of the world are His manifestations; changes in the world are changes in His manifestations:

“All the world is contained in three mysteries: its substance, its form, and transformation. There is no fourth thing. If you ask wherefrom transformation was found in the world, we will respond that God has described Himself as

<sup>32</sup> *Ibn al-‘Arabī. Futūḥāt. Vol. 3. P. 193–4.*

<sup>33</sup> *Ibn al-‘Arabī. Fuṣūṣ. P. 91.*

'Every day He exercises (universal) power' (the Holy Quran 55:29). There are various attributions. God has described Himself to be cheerful because of the bondman's repentance. The Holy Prophet has also said: 'God will not become tired unless you may become tired'. Those who know Him, i.e. prophets, have said that on the Resurrection Day, he will become so angry with us as he has never been and will never be, as His glory requires. Thus, they attribute to Him the state before this anger, when He has not been described with this anger. It has been reported in reliable traditions that on the Resurrection Day God will change into various forms. And change is the same as transformation... God chooses to become manifest in various forms for His bondmen. Also, He has not created the world at the pre-eternal time, but after that. At the pre-eternal time, He had been described to be able to create the world and to become manifest in the form of the creation of the world or not."<sup>34</sup>

Thus, Ibn 'Arabi's God, receiving all forms, is continuously changing. He is both the Giver and the receptacle, He both loans His bondmen and takes loan from them. He becomes hungry, thirsty, and ill with his bondmen; and, at the same time, He Himself is the Feeder, Satisfier and Healer:

"Only he who does not believe denies Divine attributes. God says: 'And lend unto Allah a goodly loan' (the Holy Quran 73: 20). And He says I was hungry and you did not feed me, I was thirsty and you did not satisfy me. All of these, He has stated. Thus, God — the Exalted — does not shrink from attributing such things to Himself. In this way, He warns us that He will become manifest in the manifestations in accordance with their potentiality. ... There is no relation, unless it has a relation with the God and a relation with the creation."<sup>35</sup>

Ibn 'Arabi's God is continuously interacting with His bondman. He loves us so that He receives every attribution which is related to us:

"The truthful lover is he who will be attributed with the beloved's attributions, and not he who brings the beloved to the level of his own attribution. Don't you see that God — the Glorified — when he loves us, comes down towards us through His hidden graces; and in a form which is suitable for us and far from His own greatness and majesty? When we come to His home to pray to Him, He will become cheerful. When, after returning from Him, we again repent, He will become cheerful. When He sees a youth who should be under the influence of youthful desires, free from these desires, He is surprised... He degrades on behalf of us, and reveals Himself in our hunger, thirst, and illness."<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Ibn al-'Arabi*. Futūḥāt. Vol. 2. P. 254.

<sup>35</sup> *Ibn al-'Arabi*. Futūḥāt. Vol. 1. P. 587.

<sup>36</sup> *Ibn al-'Arabi*. Futūḥāt. Vol. 2. P. 256. This is a hadith cited from the prophet Mohamad. When one of God's servants is hungry, He says to the others, "I was hungry, but you did not feed me." He says to another of his servants, "I was ill but you did not visit me." When the servants ask him about this, he replies to them: "Verily such and such was ill, if you had visited

Eckhart's God suffers together with mankind. In the Bible it has been written: "Then shall he say also unto them on the left hand, Depart from me, ye cursed, into everlasting fire, prepared for the devil and his angels: For I was an hungered, and ye gave me no meat: I was thirsty, and ye gave me no drink. I was a stranger, and ye took me not in: naked, and ye clothed me not: sick, and in prison, and ye visited me not. Then shall they also answer him, saying, Lord, when saw we thee hungered, or thirsty, or a stranger, or naked, or sick, or in prison, and did not minister unto thee? Then shall he answer them, saying, Verily I say unto you, Inasmuch as ye did it not to one of the least of these, ye did it not to me."<sup>37</sup> Inspired by these verses, Eckhart says: "God suffers with man ... God suffers with me, and suffers for my sake through the love which he has for me."<sup>38</sup> He teaches that perfect detachment of the mystic forces God to act.<sup>39</sup>

In line with Christian culture, he believes that there is more love in the word "father" than the word "Lord." In other words, because of His love, God has become manifest as man's father; thus, many supplications begin instead of "Oh, our Lord" with "Oh, our heavenly father." God, because of His love and kindness, came in the form of man and received human essence. "Now you must know that lovable humility brought God to the point in which he lowered himself into human nature."<sup>40</sup> So it is said that Eckhart's God is a caring, passionate God and it distinguishes his God from many Gods of Philosophers.<sup>41</sup>

In my opinion, however, God of Eckhart as a Christian, is the same Christian familiar God; but when he steps into the field of mysticism and the unity of Being, he seeks no more such a God. He distinguishes Godhead and God in the station of divinity. Christian three Persons are in the station of divinity. Eckhart, however, seeks annihilation in the Godhead and achieving that station. That is why he says: "We pray that God may release us from God."<sup>42</sup>

As we saw, Ibn 'Arabi's God is in the station of Divinity and not in the station of the essence. He is a God who becomes manifest through various names and not a God which is placed in the darkness of the essence. Thus, Ibn 'Arabi seeks to know the names and not the essence. It is here that Ibn 'Arabi's God goes away from Eckhart's God; for Eckhart loves Godhead and not the names: "Thou shalt love God as he is, a non-God, a non-spirit, a non-person, a non-form. He is absolute bare unity."<sup>43</sup>

---

him, you would have found me with him. Such and such was hungry, if you had fed him, you would have fed me with him" (ibid).

<sup>37</sup> Bible, King James Version, Matthew, 25:42–25:45.

<sup>38</sup> Fox. Breakthrough. P. 157.

<sup>39</sup> McGinn B. Comments // Mystical Union. P. 188.

<sup>40</sup> Smith C. Meister Eckhart on the Union of Man with God // Mystics of the Books. New York: Peter Long Publishing, 1993. P. 244.

<sup>41</sup> Fox. Breakthrough. P. 157.

<sup>42</sup> Sells M. Mystical Languages. P. 188.

<sup>43</sup> Inge W.R. Christian Mysticism. New York: Meridian Books, 1956. P. 160, note 1.



He who seeks to arrive at the Godhead, does not tolerate even the plurality of names. That is why Eckhart's God, unlike Ibn 'Arabi's God who is various and plural, is a God in whom no variety and plurality is admitted: "A person who truly loves God as the one and for the sake of the one and union no longer cares about or values God's omnipotence or wisdom because these are multiple and refer to multiplicity. Nor do they care about goodness in general, both because it refers to what is outside and in things and because it consists in attachment."<sup>44</sup>

Thus, Eckhart in fact loves a God who has no name and definition. "He is nameless; He is the negation of all names. He has been never given a name."<sup>45</sup> Every one, whatever desire and potential he has, should ignore them and seek only for a God who is beyond his desires and potentials. Even the sick should not call him the Healer, for in this way, the Healer which is in the station of divinity, will become for him more beloved than Godhead: "If you are ill and you ask for health, then health is dearer to you than God. Then he is not your God."<sup>46</sup>

Thus, it can be said that Ibn 'Arabi and Eckhart each seeks a different aspect of God. For, according to one researcher, God in the station of God and God in the station of Godhead, are two aspects of the same God, and approaching these two aspects is approaching two kinds of God. Some mystics seek unity and union with God, among them is included Ibn 'Arabi, and some other seek for the God without modes.<sup>47</sup> Eckhart belongs to this second group.

Now, our question is that how one can make a relation with such a God without modes and know him. For such a God is inaccessible for reason and is beyond our knowledge. And, according to Eckhart, a god of whom we can have knowledge is not God: "If I had a god whom I was able to know, I would never be able to regard him as God."<sup>48</sup>

Thus, the way to arrive at such a God is knowing nothing, seeking nothing and having nothing, i.e. annihilation. If I become colourless, I will arrive at that colourless one: "Since it is God's nature that he is unlike anyone, we must of necessity reach the point that we are nothing, in that we can be removed into the same essence he himself is."<sup>49</sup>

According to Eckhart, in that unity of essence (Godhead), all dualities and distinctions go away and we come from being something to being nothing.<sup>50</sup>

This Eckhart's view concerning God and the way recommended by him to arrive to God remind one of the views of Eastern mysticism, such as Hinduism and Buddhism, where man's end is to arrive at annihilation and *Nirvana*. This kind of mysticism, which puts more emphasis on negation, is quite different from Ibn

<sup>44</sup> Teacher and Preacher. New York: Paulist Press, 1981. P. 224.

<sup>45</sup> Fox. Breakthrough. P. 175.

<sup>46</sup> Davis O. God Within. New York: Paulist Press, 1988. P. 63.

<sup>47</sup> Otto. Mysticism East and West. P. 158.

<sup>48</sup> Fox. Breakthrough. P. 183.

<sup>49</sup> Fox. Breakthrough. P. 328.

<sup>50</sup> McGinn B. The God Beyond God // *Journal of Religion*, 61 (1981). P. 11.

‘Arabi’s mysticism which rests upon the affirmative aspect of the Divine names. According to some scholars, in this type of mysticism Eckhart is similar to Asian mystics who wish to sink in the bottomless sea of the Infinite.<sup>51</sup> For example, he says: “People must ... be quite divested of all similarity and no longer resemble anyone. Then they are truly like God. For, it is God’s peculiarity and nature to be without any equal and to be similar to no one. May God help us to be thus one in the unity that is God himself.”<sup>52</sup>

When we arrive at this stage, we have no more various gods; God of all will be the same. All varieties, pluralities, and debates will vanish away, and this is precisely in contrast with Ibn ‘Arabi’s God. For Ibn ‘Arabi’s God will become manifest for mankind through the totality of oneness and Eckhart’s God through the oneness of totality. In the oneness of totality, there is no motion, no movement, and no sound. All and all is silence, stillness, and the darkness of Godhead. As Eckhart says: “Everything in the Godhead is one, and of that there is nothing to be said. God works, the Godhead does not work, there is nothing to do; in it is no activity, God and Godhead are as different as active and inactive<sup>53</sup> ... The Godhead in itself is motionless unity and balanced stillness.”<sup>54</sup> “Eckhart’s God in that darkness of essence which is empty even of knowledge and will.”<sup>55</sup>

Thus, to sum up, it should be said that Ibn ‘Arabi and Eckhart call to two Gods. For, Ibn ‘Arabi seeks to worship God even if He is in this very world of corporal forms, but Eckhart wants to go even beyond the Divine world and arrive at Godhead. There even worship makes no sense, for there is the station of liberty and not that of servitude. Like Eckhart, Ibn ‘Arabi sees “other than Allah” as “not He” in which “He” is manifest. Thus, he seeks to achieve a station where he is able to see “He” and “not He” together, and thus to come to affirmation of “He/not He.” Eckhart, however, seeks only for “He,” i.e. that hidden identity.

According to Eckhart, all causes will vanish or at least will be invisible for the mystic. For Ibn ‘Arabi, however, the perfection of man’s perception requires that all things be seen as they are. That is, both incomparable with God and similar to Him. And this means to give every thing what it deserves. That is why Ibn ‘Arabi, though he believes that “there is nothing other than Allah,” criticizes those who claim to see only God.<sup>56</sup>

One of the reasons behind the difference between the two mystics is perhaps that Eckhart, in addition to being a Christian, is a great philosopher. That is why one researcher says: “Although he speaks of laughing and suffering God, but when he put on his philosopher’s cap, he was apt to lose touch with the biblical God and mistake the stillness of love for the unmoved Mover. In his view, the

<sup>51</sup> Inge. *Christian Mysticism*. P. 160, note 1.

<sup>52</sup> *Teacher and Preacher*. P. 358.

<sup>53</sup> *Happold F.C. Mysticism: A Study and Anthology*. London: Penguin Books, 1963. P. 273.

<sup>54</sup> *Gilson E. History of Christian Philosophy*. New York, 1955.

<sup>55</sup> *Mileman B. Suffering God // Mystical Quarterly*, 22 (1996). P. 77.

<sup>56</sup> *Chittick W.C. The Self Disclosure of God*. New York: SUNY Press, 1998. P. 194–5.

Incarnation and Passion of the eternal word affected the immovable detachment of God as little as if He had never become man. God having no motives acts without them.”<sup>57</sup>

Eckhart's Neo-Platonist attitude regarding God beyond existence has helped his view and caused him to go away from belief in a God like Ibn 'Arabi's God. For there is a great distance between Ibn 'Arabi's God and that of Philosophy, even Neo-Platonism. According to Lossky: “God revealed to us in the Judeo-Christian revelation is a Personal God, concrete and alive, rather than some cold, impersonal abstract Essence. A transcendent Essence is really just a philosophical notion, so Eckhart's mysticism, which is concerted on perception of the Divine Essence, is not truly Christian but a form of Gnosticism.”<sup>58</sup>

To defend Eckhart and justify his difference from Ibn 'Arabi, the issue can be seen from another point of view, that is, these two great mystics responded to the theological exaggerations which were dominant in their times and cultures. Their dual emphasis on the personified God and transcendent Godhead stemmed from the exaggerations made by the thinkers of their times. For Muslim philosophers and theologians made God so transcendent that even regarded him as an un-conceivable essence of whom no knowledge can be obtained and with whom no relationship may be established. In the face of them, Ibn 'Arabi puts emphasis on God's personal attributions which have been abundantly mentioned in the Holy Quran and traditions but the theoreticians deny those attributions according to their reasons. On the other hand, in Christianity, God is not only personal but the same as man. Jesus is the same as God who has been incarnated in man's form. Thus, this God is not transcendent at all and has all human attributions, such as body, blood, and flesh. That is why, in the face of them, Eckhart put emphasis on a Godhead, which is beyond Father, Son, and Holy Spirit.

---

<sup>57</sup> *Rast D.S.* Meister Eckhart from whom God Hid Nothing. Boston–London: Shambhala 1996. P. xiv–xvi.

<sup>58</sup> *Smith C.* Meister Eckhart on the Union of Man with God. P. 243.

**А.Д. Кныш**

(Мичиганский Университет, США)

## **БОРЬБА ИДЕЙ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСЛАМЕ: ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ**

### **Фальсафа как рациональный способ познания мира**

Арабское слово *фальсафа* происходит от греческого *φιλοσοφία*, то есть «любомудрие», или «любовь к мудрости». В арабо-мусульманской культуре *фальсафа* означает рациональный способ познания бытия, который ставит своей целью выявить естественные законы вселенной с помощью индуктивного анализа ее восприятия человеческими чувствами. Выявив эти законы в общих чертах, исследователь может познать их частные проявления посредством корректного логического рассуждения<sup>1</sup>. Основываясь на этом общем познавательном принципе, можно утверждать, что *фальсафа* дает ее последователям возможность получить логически неопровержимое понимание истинной природы вещей в этом мире, а также законов его существования.

Первый вопрос, который неизбежно задавали себе философы всех эпох, какова причина возникновения эмпирически воспринимаемого бытия. Познать ее можно посредством абстрагирования от конкретных проявлений этого бытия. Через правильно построенную цепочку абстракций мыслитель неизбежно приходит к осознанию изначальной причины каждого конкретного явления или предмета. Осознав истинную природу причинно-следственных отношений, в соответствии с которой функционирует окружающий мир, мыслитель, вооруженный принципами философского анализа, получал возможность понять свою собственную природу и роль, предназначенную ему в этом мироздании. В средневековом мусульманском обществе мыслители, практикующие принципы *фальсафы*, назывались *фалāсифа* (ед. ч. *файласуф*). Тот факт, что как сами *фалāсифа*, так и их нефилософствующие современники использовали греческие слова для обозначения данного метода

---

<sup>1</sup> *Hodgson M.G.S. The Venture of Islam. Chicago: University of Chicago Press. 1974. Vol. 1. P. 422.*

познания действительности, свидетельствует о том, что они прекрасно осознавали его древнегреческие корни. Тем не менее, несмотря на «языческое» происхождение своей науки, сами *фалāсифа* не находили в своей приверженности ее методам ничего зазорного. Скорее наоборот, они весьма гордились тем, что являются хранителями и распространителями этой древней школы мышления. Более того, *фалāсифа* даже чувствовали превосходство над теми, кто не мог или намеренно не желал воспринять и практиковать основополагающие принципы философского рассуждения. Следует отметить, что в силу своего «иностранный» происхождения *фальсафа* выступала в качестве альтернативного понимания мира по отношению к мусульманскому богословию и юриспруденции, чьи корни восходили к мусульманскому откровению, воплощенному в Коране и сунне Пророка.

Хотя большинство *фалāсифа* полностью признавали авторитет и божественное происхождение этих основных источников мусульманского вероисповедания, они тем не менее полагали, что правильно понятое философское рассуждение непременно приводит к тем же самым идеям и ценностям, которые изложены в мусульманском писании. Более того, в силу своей рациональной природы, *фальсафа*, согласно её последователям, излагает эти идеи и ценности более логическим и однозначным способом, не прибегая к мифологии и аллегории. Итак, можно утверждать, что в средневековом мусульманском обществе *фальсафа* выступала не только как специфическое мировоззрение, но и как особый, альтернативный образ жизни. Поэтому она и её последователи неизбежно оказывались в конфликте с господствующими мировоззренческими и общественными установками той эпохи, которые строились на признании абсолютного авторитета коранического откровения и обычая (сунны) Пророка.

Именно в этих особенностях *фальсафы* следует искать причину пристального внимания, которое уделяли ей западные востоковеды последнего столетия. Многие из них были воспитаны в традициях светского скептицизма и строгого рационализма, которые преобладали в западноевропейской либеральной мысли с эпохи Просвещения. Неудивительно, что они сразу же узнавали в мусульманских приверженцах *фальсафы* родственные души. Свободомыслие и нонконформизм средневековых *фалāсифа* импонируют западным исламоведом и по сей день, зачастую заставляя их забыть о том, что в своём большинстве приверженцы *фальсафы* считали себя правоверными мусульманами.

В средневековых мусульманских обществах *фалāсифа* воспринимались совсем по-иному. Большинство мусульман рассматривало их как проповедников «языческой» мысли или даже вероотступников. Именно поэтому влияние *фалāсифа* на мусульманские массы было куда менее значительным по сравнению с влиянием законовевдов и даже богословов-рационалистов. Действительно, законовевды предлагали людям конкретный «путь»

(араб. *шарī‘a*) к спасению, основанный на интерпретации священных источников мусульманской религии. Напротив, «путь», предлагаемый *фалāсифа*, представлялся большинству мусульман малопонятным набором абстракций и логических рассуждений, которые плохо соотносились с религиозной верой. Что же касается богословия (*калāма*), то ему в средневековом мусульманском обществе отводилась сугубо служебная роль — защищать ислам от нападок его немусульманских критиков. Считалось, что если мусульманин тщательно исполнял все возложенные на него Богом предписания, ему совершенно не нужно было оправдывать и защищать свои поступки и веру с помощью рациональных доводов и логической аргументации. Необходимость в *калāме* возникала, прежде всего, в процессе полемики с представителями других религий либо же тогда, когда у самого верующего по какой-то причине появлялись сомнения относительно правильности своего понимания основ вероучения. В таких случаях он мог попытаться побороть эти сомнения с помощью рациональных доводов.

С точки зрения обычного мусульманина, *фальсафа* была куда менее необходима, чем даже не столь уж нужный *калām*. Критики *фальсафы*, коих было немало среди мусульманских ученых-законоведов, утверждали, что она не просто не нужна, но и вовсе вредна для верующих, которые вполне могут без нее обойтись. Несмотря на подобные предостережения, некоторые мусульманские мыслители оказались не в силах противостоять очарованию древнегреческого философствования<sup>2</sup>. В этом отношении они пошли по стопам некоторых ранних христианских богословов, которые за несколько столетий до этого восприняли в сущности чуждые христианству эллинистические методы рационального рассуждения и доказательства и использовали их для толкования Евангелия<sup>3</sup>.

### Фальсафа и калām

Несмотря на то что *фальсафа* и *калām* имеют много общего в плане метода (например, обе дисциплины пользуются логической аргументацией), они тем не менее применяют этот метод к разным объектам. Последователи *калāма* (*мутакаллимы*) занимались прежде всего толкованиями священных текстов, на основе которых они формулировали символы веры и отвергали то, что они полагали ересью. Кроме того, как уже говорилось, они по большей части использовали рациональные методы аргументации, для защиты мусульманского вероучения от нападков критиков, не признававших авторитет Корана и сунны Пророка. *Фалāсифа* же видели свою за-

<sup>2</sup> Watt W.M. *Islamic Philosophy and Theology*. 2<sup>nd</sup> ed. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1985. P. 37–45.

<sup>3</sup> Toynbee A. *An Historian’s Approach to Religion*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford University Press. 1979. P. 116–119.

дачу в ином. Они пользовались логическим рассуждением, чтобы создать всеобъемлющую и гармоничную модель мира, исходя при этом из ряда постулатов, которые они полагали истинными и неопровержимыми. Любопытно отметить, что *фалāсифа* были настолько убеждены в истинности древнегреческих философских построений и методов логического рассуждения, что для них, как это ни парадоксально звучит, *фальсафа* стала своего рода религией. Как мы увидим далее, эта «религия» включала в себя не только идейные убеждения, но и особое положение в обществе и образ жизни.

*Фалāсифа*, как и *мутакаллимы*, широко использовали греческие философские термины, как, например, «сущность», «субстанция», «акциденция», «бытие», «небытие», «атом», «умозрительная/интеллигибельная реальность» (в противоположность эмпирической или материальной), и т.д. Однако на этом сходство между двумя школами рациональной мысли кончалось. Так, последователи *калāма*, в отличие от сторонников *фальсафы*, неизменно признавали превосходство арабского языка (как языка откровения) и мудрости мусульманского писания над греческим языком и греческой философской мыслью. Они полагали, что при всей убедительности аристотелевской логики она не в силах правильно объяснить тонкости арабского языка, который Бог избрал для Своего последнего обращения к человечеству<sup>4</sup>. Кроме того, аш‘аритская школа суннитского *калāма*, которая в конечном итоге была признана в качестве ортодоксальной, отвергла принцип естественной каузальности, заменив его божественной волей как единственной причиной всех вещей и явлений<sup>5</sup>. Для *фалāсифа*, которые рассматривали материальную вселенную как рационально организованную совокупность причинно-следственных отношений, такой подход был совершенно неприемлем. В конечном итоге такого рода принципиальные разногласия оказались непреодолимыми. Неудивительно, что подавляющее большинство мусульманских ученых стало рассматривать учения *фальсафы* в качестве «совершенно чуждого [исламу] способа мышления»<sup>6</sup>. Более того, поскольку и *калāм* и *фальсафа* занимались схожими проблемами, *мутакаллимы* не замедлили увидеть в *фалāсифа* опасных конкурентов.

### Неоплатонические корни фальсафы

Следует подчеркнуть, что *фалāсифа* не были простыми имитаторами и комментаторами идей Платона и Аристотеля. Многие из них существенно изменили эти идеи, стремясь привести их в соответствие с основными

<sup>4</sup> *Leaman O.* An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. 2002. P. 11.

<sup>5</sup> *Hodgson M.* The Venture, vol. 1, p. 440–441.

<sup>6</sup> *Leaman O.* An Introduction, p. 16.

догматами мусульманского вероисповедания. Как правило, большинство из них искренне полагало, что правильно истолкованные постулаты греческой философии никак не противоречат основам ислама. Чтобы достичь полной гармонии между философией и религией, *фалāсифа* обращались не только и не столько к классической древнегреческой философской мысли, сколько к ее позднейшим неоплатоническим толкованиям. Представители неоплатонизма рассматривали вселенную как продукт многоступенчатой эманации (излияния) бытийных возможностей из источника всего бытия, о коем трудно было высказать какое-либо позитивное суждение, помимо того, что он един и уникален по своей природе. Именно таким этот источник предстает в учении мыслителя эллинистической эпохи Плотина (ум. в 270 г. н.э.). Плотин и его комментаторы, жившие в IV и V вв. н.э., называли этот источник бытия «единым». «Единое» являет себя в бесконечном множестве вещей и явлений эмпирической вселенной согласно логике, о которой подавляющее большинство людей могут лишь строить догадки. Только очень небольшая группа истинных философов, обладающих сверхчувственным вдохновением, могут постигнуть тайну этой логики во всей ее полноте.

Эта доктрина происхождения вселенной путём эманации из «единого», несмотря на её «языческие» корни, впоследствии была воспринята некоторыми видными христианскими богословами, которые попытались привести ее в соответствие с христианскими догматами<sup>7</sup>. Благодаря их усилиям, платиновское «единое» было переосмыслено как Бог-создатель христианских священных писаний, то есть как некое сверхсущество, производящее на свет материальный и чувственно осязаемый мир в процессе реализации экзистенциальных потенций, извечно заложенных в нем. Согласно христианскому истолкованию, неоплатонический источник бытийных возможностей стал пониматься также в качестве божественного источника добра, благодати и морально-этических принципов.

Неоплатоники представляли себе процесс эманации бытия из Единого как многоступенчатый процесс. Созерцая и познавая свои собственные совершенные качества и творческие потенции, непостижимый Божественный абсолют производит из себя Мировой разум. Последний в процессе самосозерцания и самопознания генерирует Мировую душу. Она также созерцает себя, в результате чего из нее проистекает череда небесных сфер от самой дальней (сфера «неподвижных звезд») до подлунной. Именно здесь, в подлунной сфере, духовно-интеллигибельные сущности, изливающиеся из Мирового разума через посредство Мировой души обретают материальные формы, что делает их осязаемыми для человеческих чувств. Это излияние, или эманация, всегда идет от более простых и «чистых» форм к более сложным и, как следствие, менее «чистым». Наш мир состоит из смеси духовных и материальных элементов. Над ним лежат сферы, населенные бо-

<sup>7</sup> *Toynbee A. Historian's Approach*, p. 116–127.



лее простыми, духовными и «чистыми» сущностями, кои в свою очередь берут начало в Божественном абсолюте и его первых произведениях: Мировом разуме и Мировой душе.

Эта «космическая драма» неоплатонизма была заимствована некоторыми мусульманскими общинами, например исма'илитами, которые творчески переосмыслили ее в свете своего учения об имамате<sup>8</sup>. Мусульманские философы также не остались равнодушными к этой элегантно модели мироздания, которая уподобляла бытие мыслительному процессу. Более того, она легла в основание их учения о происхождении и строении вселенной и о месте человека в ней. В их толковании вселенная предстала ничем иным, как проекцией и материальным воплощением идей, заложенных в Мировом разуме. Следовательно, установленные Богом рациональные законы функционирования вселенной можно выявить путем индуктивного анализа их конкретных реализаций в эмпирических вещах и явлениях. В соответствии с этим учением познавательный процесс есть не что иное, как восхождение постоянно самосовершенствующегося человеческого интеллекта к вселенским законам, заложенным в Мировом разуме. Само собой разумеется, такого рода когнитивное воссоединение божественного и человеческого интеллекта доступно лишь очень небольшому числу философски одарённых мыслителей.

### Истоки мусульманской философии

Истоки *фальсафы* обычно связывают с так называемым «переводческим движением», возникшим в раннеаббасидскую эпоху. Оно обязано своим существованием щедрой поддержке халифа Ма'муна, правление которого приходится на 813–833 гг. по христианскому летосчислению. Ма'мун является основателем «Дома мудрости» в столице халифата Багдаде. В его стенах трудился ряд христиан-переводчиков, родным языком которых, как правило, был арамейский. Халиф поручил им перевести на арабский основные древнегреческие труды по медицине, астрономии, геометрии, а чуть позже и философии. Переводчики-христиане переводили трактаты по этим наукам либо с арамейского (сирийского) языка, либо же непосредственно с греческого. Эти переводы быстро нашли читателей среди определенной части образованных мусульман, которые смогли по достоинству оценить стройность и убедительность древнегреческой научной мысли. Не обошлось и без издержек. К примеру, мусульманские почитатели древнегреческой «мудрости» (*хикма*) сразу же признали Платона и Аристотеля в качестве ее основных представителей. Однако при этом они порой приписыва-

<sup>8</sup> В частности, Мировой разум рассматривался исма'илитскими учёными в качестве космического эквивалента исма'илитского имама (см., к примеру: *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Пер. Лейлы Додихудоевой. М., 2004).

вали им произведения, написанные их поздними последователями в эллинистическую эпоху. Не зная даже о существовании упомянутого выше Плотина, они приняли его произведения и их поздние толкования за труды самого Аристотеля. Эта ошибка, впрочем, лишь поспособствовала распространению неоплатонических идей среди мусульманских почитателей «греческой мудрости», тем более что, как уже говорилось, неоплатоническое учение об эманации мироздания из Единого соотносилось с догматами ислама ничуть не хуже, чем чистый перипатетизм или даже оригинальный платонизм. Помимо метафизических учений эллинистической эпохи, большим влиянием в среде мусульманской интеллектуальной элиты пользовались научные изыскания великих древнегреческих врачей, особенно Гиппократ и Галена. Их труды изучались из более практических соображений, нежели абстрактная метафизика — многие мусульманские почитатели древнегреческой научной мысли зарабатывали себе на хлеб врачеванием. Далее мы обратимся к рассмотрению философских концепций наиболее значительных представителей *фальсафы* в средневековом мусульманском мире. Перечень приведенных персоналий построен в хронологическом порядке и, разумеется, далеко не исчерпывает списка выдающихся мусульманских философов.

### Аль-Кинди: философ [всех] арабов

Аль-Кинди (ум. около 870 г. н.э.) был арабом по происхождению. Он служил врачом при халифском дворе в Багдаде. Не вполне ясно, владел ли он греческим языком. Известно лишь то, что ему было поручено наблюдать за работой известных христиан-переводчиков и что он почерпнул многие идеи из их переводов. Будучи великим почитателем «греческой мудрости», аль-Кинди усердно изучал логику, арифметику, музыку, астрономию, медицину, политику и алхимию. Его интересы не ограничивались чисто теоретическими дисциплинами. Источники сообщают, что он занимался прикладными искусствами, такими, например, как стеклодувство, ювелирное и оружейное ремесло, а также парфюмерия. Не исключено, что эти прикладные занятия были частью его службы при халифском дворе.

Сам аль-Кинди определил конечную цель своих научных изысканий следующим образом:

«[Я желаю] изложить все то, что сказали когда-то древние [греки]... завершить все то, что они не смогли изложить полностью, в соответствии с лингвистическими и практическими установками и обычаями этого времени»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Adamson P. Al-Kindi // The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. P. Adamson and R. Taylor (eds.). Cambridge University Press. 2004. P. 33.

Такого рода задача потребовала от аль-Кинди создать новую философскую терминологию, которая до этого момента просто не существовала в арабском языке. В ее создании и введении в оборот заключается, пожалуй, его основной вклад в развитие арабской философской мысли. Все без исключения *фалāsифа* последующих эпох широко пользовались терминами, впервые введенными аль-Кинди.

Аль-Кинди всячески стремился показать, что греческая философская «мудрость» имеет самое непосредственное отношение к решению насущных задач его времени, например, к созданию мусульманской апологетической теологии (*калām*), необходимой для защиты ислама от его критиков из числа немусульман. В своем известном трактате «О первой философии» аль-Кинди утверждал, что, несмотря на немусульманские корни древнегреческой философии, мусульманам необходимо изучить ее принципы, поскольку, по его мнению, *фальсафа* является необходимым условием для осознания того, что он называет «Первой истиной, которая есть причина всех причин». Опираясь на неоплатоническое учение об эманации, аль-Кинди представлял коранического Бога в качестве «Истинного [абсолюта]», о коем нельзя высказать никакого позитивного суждения, кроме того, что он «един» по своей природе. В этом вопросе аль-Кинди соглашался с му‘тазилитскими богословами, которые не уставали подчеркивать единство и уникальность Бога. Вместе с му‘тазилитами аль-Кинди отвергал любой намек на наличие множественности в божественной природе, поскольку, по его мнению, множественность есть характерная черта сотворенного бытия. По словам аль-Кинди, «Он [Бог] — есть Первопричина, которая не имеет никакой причины; действующая сила, которая не подвергается никакому воздействию; совершенство, которое не нуждается в совершенствовании. [Бог] — есть то, что дарует бытие вселенной из небытия; Он создает причину и смысл всех существующих вещей»<sup>10</sup>.

В каком-то смысле рассуждения аль-Кинди о природе Истинного [абсолюта] можно рассматривать как попытку подтвердить мусульманское учение о единственности Бога с помощью философской аргументации. Такие попытки проходят красной нитью через все его философские труды. Для него Бог есть единственная истинная причина всего сущего, единственная действующая и самодостаточная причина, которая не подвержена воздействию иных причин. Все сотворенные вещи являются причинами исключительно в метафорическом смысле. Иными словами, они просто передают другим вещам и существам причинное воздействие, которое в конечном итоге восходит к Богу и принадлежит исключительно Ему. То, что мы ошибочно полагаем независимыми причинами, на самом деле происходит от Бога, который является единственной в мире сущностью, не нуждаю-

<sup>10</sup> Classical Arabic Philosophy. J. McGinnis and D. Reisman (ed. and trans.). Indianapolis and Cambridge: Hackett. 2007. P. 2.

щейся в причине. Из этого следует, что аль-Кинди видел свою задачу в том, чтобы доказать бытие единого, единственного и беспричинно сущего Бога мусульманского Откровения с помощью методов и логики древнегреческой философии. Таким образом, аль-Кинди не видел никакого противоречия между истинами, достигнутыми путем правильного приложения рациональных способностей человека, и Откровением, которое Бог ниспослал человеческому роду через пророков и посланников. Арабский философ был глубоко убежден, что истину следует черпать из любого возможного источника, пусть даже не имеющего прямого отношения к исламу, как, например, древнегреческая философия. В то же время, следуя по стопам му‘тазилитских богословов, аль-Кинди решительно отстаивал превосходство богооткровенного учения над выводами, полученными путем рационального рассуждения. Тем самым он подтверждал непреходящую ценность и необходимость пророчества. Без пророков и посланников предоставленное самому себе человечество неспособно достичь истинного знания о себе и о вселенной. Иными словами, Бог внушает знание об истинном положении дел в подлунном мире своим избранникам-пророкам, которые затем передают его своим последователям. В отличие от философа, который вынужден напрягать все свои силы и способности, овладевая рациональным познанием бытия, пророк не нуждается в обучении, поскольку он получает свое знание путем божественного вдохновения. Любопытно, что при этом аль-Кинди считал, что по своей сути знание, полученное путем правильного философского рассуждения, ничем не отличается от знания, получаемого пророками из божественного источника. Как и последнее, оно учит людей пониманию безраздельной власти Бога над вселенной и его единственности и уникальности по отношению к Его творению. Кроме того, и то и другое объясняет людям необходимость придерживаться высоких морально-этических принципов по отношению к Богу и друг другу. Исходя из идеи гармонического соответствия между пророческим откровением и философским пониманием мира, аль-Кинди настаивал на том, чтобы мусульмане проявляли уважение к философии, и осуждал тех из них, кто в силу своей ограниченности отвергал ее необходимость для осознания истинного смысла пророческого откровения. Согласно аль-Кинди, мусульмане, которые напрочь отвергают философию, должны доказать правомочность своего отвержения посредством логически корректных рациональных доводов. Вместе с тем, если аль-Кинди сталкивался с противоречием между философским выводом и пророческим откровением, он всегда следовал последнему. Например, вопреки философскому постулату о невозможности происхождения мира «из ничего» (лат. *ex nihilo*), арабский философ признавал факт сотворения Богом мира «на пустом месте». Он также допускал возможность телесного воскресения рода человеческого в день Страшного суда, что противоречило как эмпирическому опыту, так и логи-

ческому рассуждению. Из таких же соображений аль-Кинди допускал возможность совершения чудес пророками и святыми, что шло вразрез с философским учением о естественных причинах и их неизбежных следствиях. Наконец, в своем стремлении представить неопровержимый довод существования Бога аль-Кинди утверждал, что сотворенное бытие по необходимости должно иметь начало и конец, поскольку оно возникло в какой-то момент времени. Божественное же бытие не только вечно, но и предвечно, то есть не имеет ни начала, ни конца. В этом отношении взгляды аль-Кинди отличались от воззрений более поздних мусульманских философов, которые либо открыто допускали, либо подразумевали, что мир существовал и существует вечно.

### **Абу Бакр ар-Рази: врач и вольнодумец**

Абу Бакр ибн Закарийя ар-Рази, известный в европейской средневековой литературе под своим латинизированным именем «Rhazes», жил в конце IX — начале X столетия по христианскому летосчислению. Сведений о его жизни имеется крайне мало. Достоверно известно лишь то, что он был необычайно талантливым врачом в иранском городе Рей. Мы не знаем даже точной даты его смерти: одни источники утверждают, что он скончался в 925 г., другие — в 935 г. Тем не менее, как далее станет ясно, в истории мусульманской философии ар-Рази занимает особое место. Вероятно, что он начал свою ученую карьеру как алхимик, но затем увлекся медициной и достиг на этом поприще замечательных успехов. Правитель Рея, который ему покровительствовал, назначил его главным врачом местной больницы.

Некоторые современные исследователи считают ар-Рази величайшим врачом мусульманского мира, ставя тем самым его выше самого Авиценны, о котором пойдет речь чуть ниже. Действительно, латинские переводы медицинских трактатов «доктора из Рея» имели широкое хождение среди европейских представителей медицинской профессии вплоть до XVI столетия н.э.<sup>11</sup> Этого нельзя сказать о его философских трактатах, которые не получили распространения ни в Европе, ни в мусульманском мире по причине содержащихся в них «еретических» идей. В личном плане ар-Рази был человеком большой доброты, щедрости и трудолюбия, который всегда был готов прийти на помощь больным людям, даже если они были законченными негодьями<sup>12</sup>. В то же время «доктор из Рея» был разочарованным в жизни человеком, который остро переживал несправедливость и жестокость окружающей его действительности. Эта разочарованность нашла выражение, в частности, в его крайне скептическом отношении к основным религиям его эпохи, особенно на закате его жизни. Согласно одной леген-

<sup>11</sup> Classical Arabic Philosophy, p. 36.

<sup>12</sup> Там же, p. 43.

де, в старости он заболел катарактой обоих глаз, но намеренно отказался от лечения, сославшись на то, что он больше не желает видеть несовершенство и низость окружающего его мира<sup>13</sup>.

Ар-Рази принадлежит около сотни трудов по таким наукам, как грамматика, логика, алхимия, астрология, философия и медицина. Несмотря на свое уважение к Аристотелю, он внёс некоторые поправки в его философские выкладки. К примеру, он выступал против аристотелевского принципа абсолютной пустоты<sup>14</sup>. Он также не соглашался с великим греком в вопросе о природе движения, считая его органической частью движущегося предмета, а не чем-то приданным ему извне. Опираясь на идеи греческих мыслителей и предвосхищая теории современной физики, ар-Рази рассматривал физическое тело как совокупность атомных частиц разделённых пустотами вакуума. Плотность атомов и объём пустот, их разделяющих, согласно ар-Рази, определяют существенные характеристики предметов, которые они образуют, как, например, их легкость или тяжесть, твердость или мягкость, цвет, и т.д.

Ар-Рази был твёрдо убежден в огромных возможностях человеческого разума. По его утверждению, люди вполне в состоянии понять истинное положение вещей в этом мире, если они смогут использовать дарованные им Богом способности к рациональному осознанию окружающей реальности. Эти способности следует неустанно развивать и укреплять посредством изучения философии. Поскольку Бог даровал роду человеческому способность к рациональному мышлению, людям не следует уповать на то, что Бог будет руководить каждым их шагом. Согласно ар-Рази,

«Если бы только людские массы, которые сами навлекают на себя погибель и которые не в силах понять [причин своих несчастий], занялись бы философией, пусть даже в самом общем виде, это помогло бы им спастись от хаоса [земного бытия], даже если бы они смогли осознать лишь малую его часть»<sup>15</sup>.

Ар-Рази видел в философии незаменимое лекарство как для души, так и для тела. Она позволяет отдельному человеческому разуму воссоединиться с Мировым разумом Бога, который заключает в себе все законы, управляющие естественным миром. Все без исключения люди в одинаковой степени способны осознать истинный смысл и строение бытия, если только они правильно используют данные им рациональные возможности. С этой точки зрения, пророческое руководство не только не нужно, но и просто вредно для рода человеческого. Ведь взаимоисключающие утверждения разных пророков неизбежно приводят к постоянным столкновениям между

<sup>13</sup> *Stroumsa S. Freethinkers of Medieval Islam. Leiden: E.J. Brill. 1999. P. 88–89.*

<sup>14</sup> *Classical Arabic Philosophy, p. 46.*

<sup>15</sup> *Stroumsa S. Freethinkers, p. 115.*

их последователями и даже кровопролитию. Для ар-Рази пророки — это никто иные как «самозванцы», которыми помывают демонические, злые силы<sup>16</sup>. Эта мысль недвусмысленно и жестко выражена в следующем высказывании «доктора из Рея»:

«Души злых людей, которые превратились в демонов, могут явиться некоторым личностям в образе ангелов и приказать им: „Иди к [своему] народу и скажи ему: “Мне явился ангел и сказал: ‘Бог сделал тебя посланником’ [после чего демон скажет] ‘А я — ангел, посланный к тебе’ ” “. В этом состоит причина распространения взаимной вражды, и множество людей погибло из-за лживых измышлений этих превратившихся в демонов душ»<sup>17</sup>.

В отличие от большинства мусульманских философов, ар-Рази был убеждён, что простые люди вполне в состоянии думать самостоятельно и потому не нуждаются в указаниях одержимых людей, утверждающих, что они действуют от имени Бога. По мнению ар-Рази, доказательства человеческой гениальности очевидны: она проявляется в ремёслах, научных знаниях и открытиях, которые свойственны исключительно роду человеческому. Этого нельзя сказать о пророчестве. Когда ар-Рази спрашивали, должен ли философ следовать той или иной пророческой религии, он отвечал следующим образом: «Как может человек рассуждать философски, оставаясь при этом приверженцем бабушкиных сказок, которые не основаны ни на чем, кроме противоречий, упрямом невежестве и бездумном упрямстве». Когда ему возражали, что и философские рассуждения также не свободны от противоречий и что философы зачастую не соглашаются друг с другом, ар-Рази отвечал: «Философ никогда рабски не следует действиям и идеям лишь одного мыслителя. Он учится у своих предшественников, но при этом всегда надеется превзойти их и улучшить сделанные ими выводы». Таким образом, согласно ар-Рази, хотя философ и должен ценить достижения своих предшественников, он отнюдь не обязан безоговорочно принимать их выводы. Напротив, он обязан постоянно изучать их и, если необходимо, подвергать сомнению. Исходя из подобной логики, ар-Рази полагал возможным критиковать самого Галена, которого мусульманские медики признавали непревзойденным врачом всех времён и народов<sup>18</sup>.

Относительно возникновения мира ар-Рази считал, что он сотворён посредством акта свободной, ничем не ограниченной Божественной воли. Бог произвольно выбрал момент творения из бесчисленного количества воз-

<sup>16</sup> Относительно происхождения легенды о «трёх обманщиках» (Моисее, Иисусе и Мухаммаде) см.: *Massignon L.* La legende ‘De Tribus Impostoribus’ et ses origines islamiques // *Massignon L.* Opera Minora. Ed. Youakim Moubarac. Paris: Presses universitaires de France. 1969. Vol. 1. P. 82ff.

<sup>17</sup> *Stroumsa S.* Freethinkers, p. 106.

<sup>18</sup> *Stroumsa S.* Freethinkers, p. 119; *Classical Arabic Philosophy*, p. 51–53.

возможных. Если бы дело обстояло не так, это означало бы, что некая внешняя причина или обстоятельство повлияли на Его решение, что неизбежно вступило бы в противоречие с постулатом о Его единственности и самодостаточности. Создавая род человеческий, Бог наделил всех без исключения людей способностью к рациональному мышлению и приказал им использовать эту способность наилучшим образом. Согласно ар-Рази, каждый отдельный человеческий разум является непосредственным продуктом Мирового разума, произошедшего из единой и единственной Божественной сущности. Поэтому этот отдельный разум по необходимости стремится воссоединиться с Божественным источником, откуда он изначально вышел. Воссоединение преходящего разума и бытия с вечным бытием и разумом, по мнению «доктора из Рея», и есть то, что пророки именуют «спасением». В какой-то момент все человеческие души покинут свои бранные оболочки и также воссоединятся с Мировой душой, а значит и с самой Божественной сущностью. Тогда-то мир, каким мы его знаем, закончит свое существование и наступит новая эра духовного благоденствия и просветлённости<sup>19</sup>.

Идея ар-Рази о том, что философия должна служить средством очищения человеческой души от «скверны» каждодневного бытия и, как следствие, является необходимым условием достижения спасения в будущей жизни, была весьма необычной для того времени. Однако его решительное отрицание необходимости пророческого наставничества для спасения человечества было воспринято подавляющим большинством мусульманских учёных как богохульство и ересь. Нет ничего удивительного в том, что у него не нашлось сколь-нибудь известных последователей, и он вошёл в историю мусульманской мысли как опасный вольнодумец.

Для того чтобы сделать философию приемлемой хотя бы для небольшого круга мусульманских мыслителей, необходимо было привести её выводы в соответствие с пророческой традицией, берущей начало в монотеистической проповеди Авраама. Иного быть просто не могло — ведь эта традиция была идейным и ценностным основанием всей средневековой мусульманской цивилизации. Попытку добиться гармонии между этими, казалось бы, несовместимыми способами понимания мира предпринял Абу Наср аль-Фараби.

### **Аль-Фараби: «Второй учитель»**

Аль-Фараби родился в Средней Азии в семье воина-тюрка, хотя некоторые современные исследователи настаивают на его иранском происхождении. Получив начальное образование на родине, он отправился на поиски знаний в столицу мусульманского мира, Багдад. По пути он посетил ряд

---

<sup>19</sup> *Marmura M. Falsafah // Encyclopedia of Religion. 2<sup>nd</sup> edition. Detroit: McMillan Reference. 2005. Vol. 5. P. 2972.*



иранских городов, считавшихся центрами учёности. В Багдаде аль-Фараби изучал греческий язык, логику и медицину и вскоре получил известность как выдающийся ученый. Правитель Халеба (Алеппо) хамданид Сайф ад-Даула (ум. в 967 г.) пригласил его в Сирию. В 941 г. аль-Фараби принял его предложение и поселился в Дамаске, где прожил вплоть до своей смерти (950 г.). Благодаря своему увлечению трудами Аристотеля, на которые он написал много комментариев, он получил почетное прозвище «Второй учитель» (Аристотель считался «Первым учителем»). Будучи многосторонней личностью, аль-Фараби занимался многими предметами, в том числе метафизикой, философией языка и политической теорией. Именно эти занятия стали причиной его известности.

Космогоническая теория аль-Фараби основывается на одном из вариантов неоплатоновского учения об эманации, которое мы рассмотрели выше. Аль-Фараби рассматривал мироздание как результат непрерывного излияния, или эманации (*файд*), бытийных потенциалов из божественного «Первопринципа». Это излияние является результатом самосозерцания десяти вселенских разумов, стремящихся познать себя и своего Творца. Поэтому оно состоит из десяти ступеней. Излившийся из Первопринципа первый разум, начинает созерцать и познавать самоё себя и своего создателя. В результате возникает не только небесная сфера, в которой этот разум обитает, но и третье существо, то есть второй разум, а также «тело и душа» небесной сферы его пребывания. Такой же процесс имеет место на последующих ступенях эманации: из второго разума возникает третий (а также сфера его обитания), за ним следует четвёртый, и так далее<sup>20</sup>.

Более высокие интеллекты и сферы управляют теми, которые расположены ниже их, составляя, таким образом, иерархию подчинённости вплоть до самой низшей, подлунной сферы, которая занимает десятую ступень космической эманации. Возникает вопрос, зачем аль-Фараби была нужна столь сложная система строения вселенной? Не имея возможности задать этот вопрос самому философу, можно предположить, что таким образом он пытался объяснить, как из изначально недифференцированного единства Первопринципа появились множественность и многообразие предметов, характерные для материального бытия<sup>21</sup>.

Космологическая теория аль-Фараби представляет вселенную в виде концентрических сфер: сначала наиболее отдаленная от земли сфера первого разума, затем первая небесная сфера, затем сфера неподвижных звёзд, затем сферы Сатурна, Юпитера, Солнца, Венеры, Меркурия и, наконец, Луны. Каждая сфера управляется соответствующим разумом, восходящим в свою очередь к первому интеллекту, который эманировал непосредственно из Первопринципа. Людской род, населяющий подлунную сферу, в прин-

<sup>20</sup> *Leaman O.* An Introduction, p. 17–18.

<sup>21</sup> Там же, p. 18.

ципе имеет возможность совершить восхождение к управляющему ею высшему разуму. Всё, что для этого нужно, это правильно использовать данные человеку способности к логическому рассуждению. Таким образом, в учении аль-Фараби подлунный мир предстает как рационально построенная, гармоничная структура, отражающая рациональную природу произведенных Богом космических разумов, а значит и Божественного Первопринципа как такового.

Каково же место рода человеческого в этом рационально построенном мироздании? Аль-Фараби был убеждён, что основной целью человеческого существования является достижение счастья. По его словам,

«Счастье есть цель, которую желает каждый человек. Каждый, кто стремится её достичь, делает это именно потому, что счастье есть некое добро, который [живущий] безоговорочно предпочитает для себя. Хотя на свете существует множество вещей, которые люди предпочитают для себя, счастье, тем не менее, предпочтительнее их всех. Совершенно очевидно, что счастье — величайшая из всех возможных благих вещей»<sup>22</sup>.

Достижение счастья требует от человека постоянной работы над улучшением своего природного естества. Согласно аль-Фараби, эта задача осуществления исключительно «с помощью философской науки»<sup>23</sup>. Занятия этой наукой, в свою очередь, требуют общественной среды, которая бы им способствовала. Такая общественная среда, по мнению аль-Фараби, должна точно соответствовать гармонической структуре всего мироздания, как он его понимал. Поскольку, по его мнению, вселенной управляет мудрейший и непогрешимый Божественный разум, он обязательно должен иметь свой человеческий аналог. Этим аналогом аль-Фараби считал человека, достигшего совершенного знания философии и благодаря этому осознавшего как совершенство мироздания, так и отражающий его общественный уклад. Опираясь на рассуждения Платона, высказанные последним в его «Республике», аль-Фараби полагал, что идеальным правителем любого человеческого сообщества должен быть философ, посвященный в тайны бытия. Именно такой правитель-философ должен возглавлять рационально и гармонично устроенное общество, которое аль-Фараби метафорически называл «добродетельным городом». Под мудрым руководством правителя-философа будут созданы идеальные условия для занятий философскими науками, что в свою очередь приведет к соблюдению его подданными высоких моральных устоев, логически проистекающих из философских постулатов. При этом аль-Фараби великолепно сознавал, что осуществить идею «добродетельного города» на практике крайне трудно по той причи-

<sup>22</sup> Classical Arabic Philosophy, p. 104.

<sup>23</sup> Там же, p. 117.

не, что подавляющее большинство людей не обладает способностью к философскому анализу или же слишком занято удовлетворением своих низменных инстинктов, чтобы заниматься им. Чтобы заставить массы философски безграмотных и аморальных людей соблюдать законы общежития и стремиться к спасению своих душ, необходимо внушить им философские истины посредством притч, аллегорий и ярких образов. Только так можно достучаться до неразвитых и тёмных умов. Эту задачу берут на себя пророки, которых аль-Фараби считал философски развитыми личностями, умеющими довести философские истины до простолюдинов с помощью мифов и аллегорий. В отличие от обыкновенных философов, которые мыслят исключительно рациональными категориями, пророки наделены ещё и ярким воображением, а значит и способностью к образному мышлению. Именно воображение позволяет им преобразовывать абстрактные философские понятия в яркие и запоминающиеся легенды и притчи, которые являются наиболее характерной чертой пророческих откровений<sup>24</sup>. Таким образом, утверждал аль-Фараби, образное описание ада в Коране и пророческом предании есть не что иное, как аллегория духовных страданий, испытываемых душами тех людей, которые сознательно отказались самосовершенствоваться в своей земной жизни и не смогли постичь гармоний сотворенного Богом мироздания. То же самое, согласно аль-Фараби, можно сказать о Рае, ангелах и прочих постулатах, входящих в мусульманский символ веры. По убеждению аль-Фараби, пророческое откровение представляет собой некую аппроксимацию или даже имитацию философии, которые Бог в Своём стремлении облагодетельствовать человечество использовал для того, чтобы довести возвышенные истины бытия до среднего человеческого разумения.

Истинный философ не нуждается в такого рода красочных образах и вычурных аллегориях. Он постигает абстрактные истины непосредственно, используя дарованную ему Богом способность к логическому рассуждению. Эта идея недвусмысленно выражена в следующем высказывании аль-Фараби:

«Обе они [религия и философия] включают в себя одни и те же предметы, и обе стремятся объяснить изначальные причины всего сущего..., а также конечную цель, ради которой был создан человек. В то время как философия объясняет все вещи посредством рационального восприятия и формирования общих понятий, религия делает это посредством воображения»<sup>25</sup>.

Каково же место философа в обществе, основанном на вере его обитателей в истины, воспринятые ими с помощью пророческих аллегорий

<sup>24</sup> Walker P. *Philosophy of Religion in al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Tufayl // Reason and Inspiration in Islam*. Lawson T. (ed.). L–N.Y.: I.B. Tauris. 2005. P. 91.

<sup>25</sup> Там же.

и мифов? На этот нелегкий вопрос аль-Фараби давал следующий ответ: ради благоденствия большинства своих современников философ должен добровольно подчиниться Божественному повелению, облаченному в аллегории и мифы, ибо без него нормальное человеческое общежитие просто немислимо. Исполняя требования этого аллегорически изложенного повеления, какими бы иррациональными они ни представлялись его утончённому рассудку, он вносит свою лепту в поддержание относительно справедливого общественного порядка<sup>26</sup>. Таким образом, философски образованный человек становится, по образному выражению аль-Фараби, «одиноким растением» в «пустыне» человеческого невежества и несовершенства. У него не остаётся иного выхода, кроме как прожить морально и интеллектуально совершенную жизнь в рамках общества, которое по своей сути враждебно настроено к философскому знанию и интеллектуальным занятиям в целом. Будучи невольным гражданином «безнравственного города», как именовал это общество аль-Фараби, философ не мог рассчитывать на лучшую участь. В реальной жизни такой пессимистический взгляд на мир часто заставлял мусульманских приверженцев «греческой мудрости» изолироваться от общества в своего рода интеллектуальной «башне из слоновой кости». Оттуда они снисходительно взирали на «нефилософскую» суету простых смертных и их ученых поводырей, 'уламā', которые, как правило, враждебно относились к их увлечению «науками древних». Круг общения поклонников философии был крайне узок. Он состоял исключительно из рафинированных мыслителей, которых объединяло преклонение перед изяществом и (по их мнению) неопровержимой правотой «греческой мудрости». Однако им пришлось заплатить дорогую цену за их увлечение *фальсафой*. Дело в том, что практическая невозможность построения «добродетельного города» в несовершенном обществе, поглощённом исключительно удовлетворением своих низменных потребностей, неизбежно толкала *фалāсифа* к своего рода «внутренней эмиграции», или, иными словами, бегству от несовершенства и бессмысленности повседневного существования в идеальный мир ничем не омрачённого созерцания универсальных истин бытия. Этот уход от мирской действительности обрекает философа на жизнь «одинокого мудреца». Культивируя философскую рефлексию, он создает не только особое мировоззрение, но и стиль жизни, которые отличались от тех, которых придерживалось подавляющее большинство средневековых мусульман, а также немусульман, живших под мусульманским правлением. Особое положение философа в средневековом мусульманском обществе нашло яркое отражение в философских трудах великого андалусского философа по имени Ибн Баджа (ум. в 1139 г.). Впрочем, его концепцию «одинокого мудреца» в той или иной мере разделяли практически все без исключения мусульманские поклонники «греческой мудрости». Из них

<sup>26</sup> Hodgson M. The Venture of Islam, vol. 1, p. 436.

особого упоминания заслуживает Ибн Сина, которого по праву считают величайшим представителем мусульманской философской мысли.

### Ибн Сина (Авиценна)

Сложное и многогранное наследие Ибн Сины, известного в Европе как «Авиценна», является продуктом эпохи, одной из характерных черт которой было распространение интереса к философскому знанию среди некоторых представителей мусульманской интеллектуальной элиты. Будучи великим поклонником *фальсафы*, Ибн Сина был твёрдо убеждён в её полезности для всех мусульман и приложил все силы для того, чтобы дать полное и детальное описание её основополагающих принципов и методов. Это удалось ему как никому из его предшественников. Вместе с тем он несомненно испытал влияние некоторых из них, в особенности аль-Фараби. Ибн Сина родился в 980 г. н.э. в небольшом селении близ города Бухара. Его отец был чиновником у саманидских правителей Средней Азии, который постарался дать сыну хорошее образование. Это было не трудно, ибо его сын оказался настоящим вундеркиндом. К десяти годам Ибн Сина сумел освоить не только грамматику и литературу, но и выучил наизусть текст всего Корана. Он быстро обошёл своих учителей и начал самостоятельные научные занятия, выбирая при этом предметы, к которым он испытывал влечение. К девятнадцати годам юноша, по его собственному свидетельству, прочёл все книги, какие он смог найти в библиотеках, и стал признанным специалистом в области философии, логики, астрономии, химии, математики и медицины.

Занятия медициной определили дальнейшую жизнь молодого учёного. Ибн Сина начал заниматься врачебной практикой, когда ему было всего лишь семнадцать лет. Именно в этом возрасте он, по собственному признанию, излечил от тяжелого недуга саманидского правителя Бухары. В благодарность последний назначил юношу своим придворным врачом и разрешил ему работать в своей личной библиотеке. С той поры началась придворная служба философа не только в качестве врача, но иногда даже визирия при разных иранских правителях. Будучи высокопоставленным чиновником, Ибн Сина поневоле оказывался втянутым в придворные интриги, зачастую опасные. Спасаясь от клеветников и завистников, он вынужден был часто менять своих покровителей. Он скончался в иранском городе Исфахан, когда ему было всего лишь 58 лет. Причиной его кончины считают либо дизентерию, либо колит кишечника. Некоторые исследователи полагают, что Ибн Сина умер от передозировки, пытаясь заглушить боли в желудке с помощью наркотического средства. Его оппоненты, которых у него, как и любого гениального человека было немало, утверждали, что он подорвал свое здоровье различными излишествами, в том числе чрезмерным пристрастием к вину

и сексу. По одной легенде, первоначальная эпитафия на его могиле гласила: «Его философия не научила его хорошим манерам, а его медицина не даровала ему исцеления». Другие легенды сообщают о неудачной попытке его ученика воскресить его тело после смерти. На самом деле Ибн Сина скорее всего подорвал своё здоровье непосильной работой. На всём протяжении его короткой, но чрезвычайно плодотворной жизни он исполнял одновременно обязанности придворного чиновника и врача, оставаясь при этом весьма плодовитым ученым. При таком напряжённом стиле жизни ему часто приходилось трудиться дни и ночи напролёт, периодически «подкрепляя» себя стаканом вина. На протяжении многих лет Ибн Сина не давал отдыха ни своему телу, ни своему уму. Вполне вероятно, что такая жизнь сделала его организм восприимчивым к различным недугам.

Несмотря на свою безвременную кончину, Ибн Сина сумел оставить после себя поистине гигантское научное наследие, которое не перестает удивлять исследователей. Он внёс существенный вклад в развитие таких наук как биология, медицина, физика, химия, астрономия, математика, музыка, логика и философия. Будучи верующим человеком, он занимался также и религиозными дисциплинами, например теорией мистического вдохновения. Самым выдающимся его произведением считают «Канон врачебной науки». Оно представляет собой настоящую энциклопедию научных достижений той эпохи. Наибольшим влиянием пользовались медицинские разделы «Канона», посвященные таким предметам, как строение человеческого организма, психология, диагностика заболеваний, их характер и причины, способы их излечения, а также фармакология, хирургия, анатомия, и т.д. В «Каноне» великий философ делает немало замечательных открытий. К примеру, он высказывает предположение (вероятно, впервые в истории медицины), что оспа заразна, что болезни могут вызываться посредством мельчайших, невидимых глазу организмов, что холера и чума суть разные болезни, и т.д. Благодаря своей хорошей организации и систематичному изложению материала, «Канон» пользовался большим успехом у представителей медицинской профессии, как на Востоке, так и на Западе. Его арабский текст был напечатан в Риме уже в 1593 г. Такие великие умы Западной Европы, как Фома Аквинский и Альберт Великий, были знакомы с латинскими переводами «Канона» (тогда ещё в рукописном виде)<sup>27</sup>. По нему учились студенты медицинских факультетов старейших университетов Европы в Италии, Бельгии и Франции. Лишь в восемнадцатом веке идеи и методы Ибн Сины наконец утратили свою актуальность, уступив место европейской экспериментальной медицине.

Помимо «Канона» Ибн Сина является автором «Книги исцеления» (известной на Западе как «Liber de anima»). В ней он рассматривает процесс постижения человеческой душой (интеллектом) окружающего мира. Ибн

<sup>27</sup> *Leaman O. An Introduction*, p. 23.

Сина, в частности, полагал, что, «обработав» полученные эмпирическим путём данные посредством логического рассуждения, душа (интеллект) постепенно приходит к осознанию общих законов мироздания. Это знание даёт возможность обладателю души (интеллекта) понять суть бытия и предвидеть события, которые ещё не произошли.

Если философские рассуждения ар-Рази и аль-Фараби<sup>28</sup> демонстрируют их относительную независимость от мусульманского вероучения, то Ибн Сина считал своим долгом добиться гармонии между канонами ислама и рациональной философией. Вероятно именно поэтому его доказательство необходимости пророчества и богооткровенного закона для нормального функционирования общества выглядит более убедительно, чем у его предшественников. В то же время, как и последние, он не считал себя обычным гражданином этого общества. Ибн Сина ставил себя гораздо выше необразованной «толпы», которая, по его разумению, была не в состоянии осознать необходимость философского знания. Как уже говорилось, вопреки кораническому запрету, Ибн Сина иногда позволял себе стакан вина, оправдывая себя тем, что оно стимулирует его мыслительную способность. Будучи знатоком философии и медицины, он полагал, что знает, как избежать злоупотребления алкоголем. Истинной же причиной коранического запрета на употребление спиртного учёный считал неумение необразованной «черни» соблюдать умеренность.

В своих философских трудах Ибн Сина говорил о двух видах философского рассуждения: теоретическом и практическом. Теоретическое рассуждение необходимо для достижения истины, тогда как практическое занимается поисками добра. Согласно Ибн Сине, первое даёт знание о вещах, какими они являются в своей сути, безотносительно к человеческим поступкам и выбору. Что же касается практической философии, то, по мнению Ибн Сины, её принципы естественным образом проистекают из божественного откровения, кодифицированного в шариате. Принципы же теоретической философии строятся на основе наблюдения человеком различных природных сущностей и явлений с целью определить их свойства (например, цвет, температуру, плотность), состояние (например, движение или покой) и т.д. Если философ правильно использует дарованную ему Богом способность к рациональному осмыслению своих наблюдений, он «поднимается над материальной природой [чувственных] образов, пока не приходит к общим понятиям, которые совершенно свободны от физических характеристик»<sup>29</sup>. В процессе такого подъёма индивидуальный человеческий разум соединяется с мировым Божественным интеллектом, «который заключает в себе общее строение бытия, каким оно излилось из Божествен-

<sup>28</sup> К примеру, рассуждая о пророчестве, аль-Фараби использовал абстрактные понятия, не связывая его исключительно с исламом и пророческой миссией Мухаммада.

<sup>29</sup> *Leaman O. An Introduction*, p. 22.

ного абсолюта». Как мы видим, это видение мироздания является ещё одной вариацией на тему неоплатонического учения о Божественной эманации, которую мы рассмотрели выше.

До Ибн Сины философы обычно изображали монотеистических пророков в качестве мыслителей-рационалистов, которые вынуждены были прибегать к притчам и мифам, чтобы донести до простого люда смысл своего учения<sup>30</sup>. Не без влияния аль-Фараби, Ибн Сина внёс существенную поправку в такое понимание пророчества. В своих трудах он неустанно подчёркивал, что помимо способности к рациональному и логически корректному мышлению пророк обладает также даром воображения. С помощью этого дара пророк не просто облачает в конкретные образы абстрактные философские истины, чтобы сделать их доступными для необразованных умов. Воображение даёт пророку возможность «представить себе» понятия, которые ускользают даже от самого утончённого философского анализа. Согласно Ибн Сине, в отличие от обычного философа, пророк каким-то сверхъестественным образом может воспринимать «излучения», исходящие непосредственно из Мирового интеллекта, который, как уже говорилось, содержит в себе общую концепцию всего мироздания и истинные сущности вещей и явлений, воплощённых в эмпирически познаваемом бытии. Способность интуитивно постигать концепции, содержащиеся в Мировом интеллекте, наделяет пророка особым, сверхчувственным знанием, которое является одновременно более непосредственным и более безошибочным, нежели познание, получаемое философом в ходе индуктивного или дедуктивного исследования и рациональной аргументации. Полученное интуитивным путём знание пророк затем трансформирует в убедительные и запоминающиеся притчи, используя данный ему Богом дар воображения, которым по определению не может обладать философ-рационалист.

Рассуждая о роли и предназначении человека в этом мире, Ибн Сина проводил чёткую грань между бранным телом человека и его бессмертной душой. В своей «Книге исцеления» Ибн Сина писал, что «душа не умирает со смертью тела», поскольку последнее создано «из субстанции, которая по своей природе подвержена распаду», в то время как [человеческая] душа происходит из Мировой души, которая по своей природе вечна и нетленна. Этот тезис позволил Ибн Сине подтвердить правильность мусульманской доктрины воскрешения и потусторонней жизни, которая ставила в тупик многих его предшественников, считавших, вслед за Аристотелем, что человеческая душа умирает вместе с телом и не имеет потустороннего существования.

Ещё одним важным достижением Ибн Сины в его стремлении достичь гармонии между философским знанием и пророческим откровением стало его учение о существовании (бытии) и его соотношении с сущностью каждой отдельной вещи. В этом вопросе Ибн Сина соглашался с Аристотелем,

<sup>30</sup> Как делал, например, аль-Фараби, чью философию мы только что рассмотрели.



который делал различие между вещью как таковой и тем фактом, что она существует. Исходя из данной посылки, Ибн Сина утверждал, что существование (бытие) вовсе не обязательно присутствует в самой сущности каждой вещи. Напротив, существование (бытие) есть нечто приданное вещи извне, как и любое другое её свойство, например, вес, цвет, плотность, движение, и т.д. На основании этого заключения философ проводил чёткую грань между необходимым и возможным (случайным) типами бытия. По мнению Ибн Сины, это различие в типах существования (бытия) позволяет доказать принципиальное отличие Бога от Его творения, поскольку Бог и только Бог обладает существованием (бытием), которое одновременно необходимо и самодостаточно, то есть не нуждается в каком-то ином существовании (бытии), которое сделало бы Его собственное существование (бытие) возможным. Все прочие вещи в сотворённом мире не являются самостоятельными в своем существовании (бытии), ибо они получают его извне, то есть от Бога. В этом, согласно Ибн Сине, и состоит неопровержимое доказательство бытия Бога. Поскольку только последний обладает необходимым, самодостаточным и беспричинным существованием (бытием), Он коренным образом отличается от всех прочих сущностей, которые им не обладают. Иными словами, существование (бытие) Бога является неотъемлемой и органической частью Его вечной сущности, чего нельзя сказать об остальных сущностях, которые получают его извне (то есть от Бога). Вот что сам Ибн Сина писал по этому поводу<sup>31</sup>:

«Необходимо сущий есть вещь, отрицание бытия которой неизбежно приводит к абсурду. Случайно сущий, напротив, есть вещь, отрицание или утверждение бытия которой не приводит к абсурду. Необходимо сущий есть вещь, чьё существование *должно быть* по необходимости. Случайно сущий есть вещь, чьё существование не предполагает «долженствования по необходимости», как в плане его утверждения, так и в плане его отрицания»<sup>32</sup>.

Объясняя парадокс множественности предметов и явлений окружающего мира и их происхождения из единого и единственного источника, Ибн Сина отмечал то, что Божественный абсолют сам по себе, в своей сущности, есть нечто единое и неделимое. Однако, находясь в таком едином и самодостаточном состоянии, Абсолют не может познать самой себя, поскольку процесс познания неизбежно подразумевает наличие двух сторон: познающего субъекта и объекта его познания. Согласно Ибн Сине, именно это обстоятельство побуждает божественный Первоинтеллект «излиться» (эманировать) из Божественного абсолюта (Единого) в процессе самосо-

<sup>31</sup> Приводя данный пассаж в качестве примера, мы надеемся дать читателям ощущение того, как Ибн Сина выстраивал свою аргументацию в соответствии с правилами древнегреческой логики, как он её понимал.

<sup>32</sup> Classical Arabic Philosophy, p. 211.

зерцания последнего. Отделившись от Божественного абсолюта и одновременно оставаясь его частью, Первоинтеллект, по убеждению Ибн Сины, производит из себя ряд других сущностей, которые образуют триады: собственно интеллект, небесная сфера (=тело), которой он управляет, и духовная сила (=душа), благодаря которой эта сфера существует. Отдельные человеческие интеллекты являются продуктами интеллекта подлунной сферы, который Ибн Сина именовал «активным интеллектом» или «производителем форм». Периодически воссоединяясь со своим небесным прародителем, отдельные человеческие интеллекты могут получать своего рода интуитивные «просветления», дающие им безошибочное представление об истинном положении дел во вселенной. Таким образом, сущность космологии Ибн Сины можно определить как синтез аристотелизма, неоплатонизма и гностических учений.

Как уже отмечалось, Ибн Сина не проводил резкой грани между пророческим откровением и рациональным знанием философа. Тем самым он хотел показать их совместимость, а значит, отсутствие непреодолимого барьера между пророческой религией и философией. В то же время, в случаях несоответствия между ними, он подспудно отдавал предпочтение философии либо предлагал трактовать коранические утверждения аллегорически. Таким образом, достичь полной гармонии между этими двумя способами понимания мира оказалось не под силу даже этому великому гению мусульманской цивилизации. К примеру, Ибн Сина не смог безоговорочно принять кораническую концепцию физического воскрешения человеческих тел в День страшного суда, поскольку ему не удалось доказать её состоятельность с точки зрения логики, общих природных законов и эмпирического опыта. Чтобы избежать абсурда, Ибн Сина вынужден был отвергнуть идею о том, что тело является неотъемлемой частью человеческого существа. По его мнению, сущность человека соединена с его бранным телом лишь на протяжении его мирской жизни. Поскольку существование тела является преходящим и временным, истинную сущность человека следует искать в его душе/интеллекте<sup>33</sup>. Поскольку он считал душу человека бессмертной<sup>34</sup>, он отрицал необходимость и неизбежность воскрешения его тела в день Страшного суда. Ведь, по его представлению, временное единение души и тела есть акциденция (как и его цвет, вес, плотность, движение или покой и т.д.) С точки зрения этой теории, воскрешение мертвого тела означало бы повторное воплощение бессмертной души в тленной субстанции, что Ибн Сина считал невозможным.

Помимо этого, Ибн Сина не смог принять в буквальном виде кораническую доктрину создания мира «из ничего», поскольку она противоречила

<sup>33</sup> В данном контексте Ибн Сина, похоже, не делал чёткого различия между душой и интеллектом.

<sup>34</sup> Вслед за аль-Фараби, о котором речь шла выше.

его пониманию эманации мироздания из Божественного абсолюта как вечного и постоянного процесса. Это неприятие легко объяснимо: с точки зрения философа, мир не есть продукт единовременного и беспричинного божественного волеизъявления, а скорее безначальный и бесконечный процесс божественной саморефлексии, который, как он полагал, «имеет место вне времени»<sup>35</sup>. Такого рода космология подразумевает, что материальный мир вечен. Иными словами, он есть следствие безначального, беспричинного и вневременного божественного самосозерцания, а не необходимый результат его единовременного приказания, каким он представлен в Коране<sup>36</sup>.

Рассуждая о положениях мусульманского вероучения, по которым Ибн Сина разошёлся с мнением большинства богословов, нельзя не упомянуть его учение о природе Божественного знания. Согласно Ибн Сине, Бог знает сотворённые им вещи лишь в общих чертах, как вневременные проявления установленных им причинно-следственных законов функционирования бытия. Его не касается то, как эти вещи реализуются в конкретных, ограниченных во времени и пространстве обстоятельствах. В конечном счёте вся вселенная есть не что иное, как реализация Божественного самопознания, точнее, общих законов, заложенных в нем. Эти законы и составляют предмет Божественного знания, или лучше сказать, самопознания<sup>37</sup>. Для того чтобы «быть в курсе» каждого отдельного и неповторимого проявления этого закона, Бог должен быть наделён чувственными восприятиями, присущими людям, которые, как это хорошо известно, несовершенны и подвержены ошибкам и самообману. Согласно Ибн Сине, будучи лишённым каких-либо изъянов, Бог просто не может обладать столь несовершенными инструментами познания<sup>38</sup>, ибо это обстоятельство вошло бы в неразрешимое противоречие с совершенством Его сущности<sup>39</sup>. Следовательно, Бог знает о вселенной только в общих чертах, «не вникая в подробности». Эта теория противоречит многочисленным кораническим утверждениям, что Богу известна каждая конкретная вещь в самых мельчайших её деталях<sup>40</sup>. Эти и другие противоречия были замечены оппонентами Ибн Сины, в том числе аль-Газали, чью критику философии мы рассмотрим в следующем разделе.

В заключение, следует отметить, что, как Ибн Сина ни старался примирить пророческую религию и рациональную философию, он явно или

<sup>35</sup> *Leaman O.* An Introduction, p. 24.

<sup>36</sup> См., например: Коран 16:40; 36:82; 2:117. В этих и ряде других стихов божественного приказа «Будь!» достаточно, чтобы та или иная вещь обрела бытие без всякой видимой причины и предварительного замысла.

<sup>37</sup> *El-Bizri N.* God: Essence and Attributes // *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology.* Т. Winter (ed.). Cambridge University Press. 2008. P. 133.

<sup>38</sup> *Leaman O.* An Introduction, p. 135.

<sup>39</sup> *El-Bizri N.* God, p. 133.

<sup>40</sup> См., например: Коран 10:61 («не укроется от Господа твоего вес пылинки ни на земле, ни на небе»).

скрыто отдавал предпочтение последней. Если бы это было не так, он не считался бы одним из величайших представителей *фальсафы*. В то же время не вызывает сомнения то, что Ибн Сина сделал всё возможное, чтобы сблизить философию с религиозной доктриной. Для этого он попытался свести влияние религиозного знания исключительно к социально-политической сфере. В этих относительно узких рамках религии была отведена роль легитимизации и поддержки существующего общественного устройства, невзирая на его очевидное несовершенство. Что касается философии, то Ибн Сина видел в ней источник истинного и неопровержимого знания о сотворённом мире, которое доступно исключительно людям, способным осознать и применить её методы и принципы.

### Аль-Газали: «Довод ислама»

В отличие от мыслителей, о которых мы только что говорили, аль-Газали не считал себя философом. Скорее всего, он бы возмутился, если бы его сочли таковым. Он вошёл в историю мусульманской философии как непримиримый ее противник. В своём труде «Самопротиворечие философов» (букв.: «Провал философов» — *Tahāfut al-falāsifa*)<sup>41</sup> он предпринял тщательно продуманную и аргументированную атаку против философии с целью продемонстрировать: 1) противоречия в её методах и аргументации; 2) непримиримый конфликт между философскими выводами и кораническим вероучением. Основной проблемой философского знания, по мнению аль-Газали, является то, что оно не в состоянии объяснить цель и предназначение человека в этой жизни. Аль-Газали видел ценность любой науки в её способности дать людям безмятежность и умиротворённость перед лицом неизбежной смерти, за которой непременно последует воскрешение из мёртвых и Страшный суд. С его точки зрения, философские рассуждения не имеют никакого отношения к этой задаче. Напротив, аль-Газали полагал, что увлечение философией и иными рационалистическими дисциплинами (в частности *калāmом*) неизбежно вызывает у их последователей сомнения и беспокойство. Поэтому философия (и в меньшей степени также *калām*) не просто бесполезны, но определённо вредны для людей, которые стремятся к спасению и благодати в будущей жизни. Люди должны искать иных путей достижения этой цели.

Прежде чем перейти к обсуждению богословских взглядов аль-Газали, следует сказать несколько слов о жизненном пути этого замечательного учёного<sup>42</sup>. Он родился в 1058 г. в г. Тус, расположенном рядом с г. Мешхед

<sup>41</sup> Последний русский перевод этого произведения озаглавлен «Крушение позиций философов» (Москва: Ансар, 2007).

<sup>42</sup> Данный очерк жизни и творчества аль-Газали основан на соответствующей главе из моей книги: *Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. М.–СПб.: Диля. 2004. С. 158–168.*

на северо-востоке Ирана. В раннем детстве аль-Газали и его младший брат остались сиротами. Несмотря на это, аль-Газали смог получить прекрасное богословское и юридическое образование под руководством таких выдающихся учёных той эпохи, как аш'аритский богослов ал-Джувайни (ум. в 1085 г.). Среди его учителей был и суфийский шайх, который познакомил будущего учёного с основами суфизма. Благодаря своим незаурядным талантам аль-Газали вскоре прославился как выдающийся юрист и богослов. Его покровителем стал знаменитый визирь династии Сельджуков Низам аль-Мульк (ум. в 1092 г.) Именно он пригласил аль-Газали в Багдад на пост преподавателя шафи'итского законовещения<sup>43</sup> в престижной религиозной школе Низамийа, которая, как явствует из ее названия, была основана на средства визиря, прославившегося как покровитель учёности. Преподавательская карьера аль-Газали сложилась весьма успешно. Вскоре он стал самым популярным преподавателем Низамии и одним из наиболее авторитетных учёных аббасидской столицы. На протяжении нескольких лет его лекции в Низамии посещали более трёхсот студентов — по тем временам огромное число. В это время аль-Газали увлёкся философией и посвящал её изучению всё свободное время. Результатом этих занятий стала книга «Намерения философов» (*Мақъсуд аль-фалāсифа*), в которой аль-Газали дал взвешенное и чёткое описание философских учений той эпохи, а также вопросов, в которых он разошёлся с философами. Латинские переводы этого труда получили широкое хождение среди богословов христианской Европы.

В 1095 г. аль-Газали, по его собственному признанию, пережил глубокий психологический кризис, который заставил его отказаться от своих научных занятий и преподавательской деятельности. Причиной этого кризиса, по его словам, стали размышления о смерти и смысле жизни. Пытаясь понять своё предназначение в этом мире, аль-Газали подверг тщательному критическому рассмотрению основы своего взгляда на мир. В знаменитой автобиографии «Избавляющий от сомнения» (*аль-Мунқыз мин ад-далāl*) он подробно описывает мучительный поиск истины, попытки избавиться от сомнений и душевных метаний и обрести безмятежность в вере. Вот отрывок из этого знаменитого произведения, которое часто сравнивают с «Исповеданиями» христианского проповедника Августина Блаженного (ум. в 430 г.):

«Такого рода помыслы грозили потрясти до самого основания рассудок, и я сделал всё возможное, чтобы избавиться от них. Но как это сделать? Чтобы распутать узел сей трудности, необходим был довод. Но всякий довод должен основываться на неких предпосылках, а именно они и вызывали у меня сомнения. Это несчастное состояние не покидало меня в течение двух месяцев... Обдумав это моё состояние со всей серьёзностью, я обнаружил, что окончательно запутался в этих тенётах. Рассмотрев свои поступки, из которых моё преподавание и мои научные

<sup>43</sup> Одного из четырёх законоведческих школ в суннитском исламе.

исследования казались наиболее порядочными, я, к своему удивлению, обнаружил, что я был, на самом деле, поглощён малоценными и даже ненужными занятиями с точки зрения моего спасения в будущей жизни. Я критически рассмотрел причины, побудившие меня к преподаванию, и обнаружил, что вместо того, чтобы преподавать из искреннего желания угодить Богу, я делал это из стремления к почестям и мирской славе. [Тогда] я ощутил, что нахожусь на краю бездны и что, не предприняв немедленно решительных действий, я буду обречён гореть в адском огне. Я долго пребывал в подобных размышлениях. Всё еще оставаясь в плену неуверенности, однажды я таки решился покинуть Багдад и бросить всё, что у меня было. На следующий день я отказался от своего решения. [Таким образом,] сделав один шаг, я тут же отступил. Ещё утром я был искренне готов занять себя исключительно устройством моей судьбы в будущем мире. Однако уже вечером меня осадила толпа мирских мыслей и рассеяла все мои [благие] решения. С одной стороны, эта мирская жизнь держала меня прикованным к столбу цепями низменных желаний; с другой стороны, голос веры кричал мне: «Вставай, вставай! Твоя жизнь близится к концу, и тебе надобно предпринять длительное путешествие. Всё то знание, на которое ты претендуешь, есть не что иное, как ложь и пустые бредни. Если ты не подумаешь о своём спасении прямо сейчас, то когда же ты сделаешь это? Если ты не разобьёшь свои цепи прямо сейчас, то когда ты сделаешь это?» В такие моменты моя решимость укреплялась, и я был готов бросить всё и бежать. Однако Искуситель<sup>44</sup> немедленно возобновлял своё нападение, шепча мне: «Ты испытываешь обычный перепад настроения. Не поддавайся ему, ведь он скоро пройдёт. Если ты поддашься ему сейчас, ты потеряешь прекрасный и уважаемый пост, который ты сейчас занимаешь, — пост, не требующий ни беспокойств, ни защиты от конкурентов; пост, который в силу его величия никто не посмеет оспорить. [Потеряв его,] ты непременно раскаешься, но уже не сможешь вернуть его себе»<sup>45</sup>.

В конечном итоге аль-Газали сумел преодолеть свои сомнения и покинул Багдад под предлогом совершения паломничества в Мекку. На самом деле к тому моменту он уже окончательно решил оставить свою преподавательскую карьеру и учёные занятия и уйти от мира. Истинные мотивы его поступка до сих пор вызывают споры среди учёных. Некоторые из них предполагают, что аль-Газали полностью разочаровался в сугубо схоластическом и формально-легалистском подходе к религии и решил заняться поисками личного общения с Богом с целью воскресить свою духовную

<sup>44</sup> То есть Дьявол.

<sup>45</sup> См. текст «Избавляющего от сомнений» в английском переводе Артура Арберри: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/1100ghazali-truth.html>; его русские переводы упомянуты ниже в ссылке 49.

жизнь<sup>46</sup>. Другие исследователи объясняют бегство учёного из столицы халифата в Сирию его страхом перед профессиональными исма'илитскими убийцами-ассасинами, жертвой которых пал его могущественный покровитель и друг Низам аль-Мульк. Последнее объяснение косвенно ставит под вопрос искренность его духовной трансформации, поскольку оно подразумевает, что он покинул столицу, спасая свою жизнь, а не из желания достичь духовного очищения<sup>47</sup>.

Как бы там ни было, оставив свой высокий пост и общественное положение в Багдаде, аль-Газали смог полностью посвятить себя раздумьям и написанию своих богословских сочинений. Именно в Сирии, и чуть позднее в священных городах Хиджаза, он написал свои самые знаменитые труды, которые принесли ему славу не только в мусульманском мире, но и за его пределами. В этот период своей жизни аль-Газали жил в уединении, занимаясь медитацией, покаянием и умерщвлением плоти. Такой образ жизни, в особенности размышления о бренности тела и несовершенстве души, позволил учёному осознать преимущества суфийского пути к Богу (*тарйқа*) перед другими способами сближения с Богом и исполнения Его вечной воли.

Хотя мы не можем с уверенностью утверждать, что аль-Газали считал себя суфием в полном смысле этого слова, именно в это время он написал книгу, которую по праву считают энциклопедией суфизма. Её название, «Воскрешение наук о вере» (*Ихйā' 'ульм ад-дйн*), говорит само за себя. В этом гигантском труде аль-Газали излагает всеобъемлющую и подробную программу духовного возрождения суннитского ислама. По его мнению, такого возрождения можно достичь, «одухотворив» жизнь мусульман суфийской созерцательностью и отказом от гедонизма в пользу умеренности и нестяжательства, которые присущи суфийской проповеди аскетизма.

«Суфийский» период жизни аль-Газали подошёл к концу в 1106 г., когда Фахр аль-Мульк, сын Низам ал-Мулька и правитель области Хорасан, пригласил учёного вернуться к преподавательской деятельности. После некоторого колебания аль-Газали принял это приглашение. Возможно, им двигало убеждение, что именно он, аль-Газали, согласно знаменитому пророческому предсказанию, является боговдохновенным «обновителем» (*муджаддид*) нового мусульманского столетия<sup>48</sup>. Как бы там ни было, в указанном году аль-Газали начал преподавать в мусульманской семинарии г. Нишапура (Иран), основанной в своё время его покойным покрови-

<sup>46</sup> *Arberry A.J.* Sufism: An Account of the Mystics of Islam. L.: Allen and Unwin 1950. P. 79.

<sup>47</sup> *Küng H.* Islam: Past, Present and Future. Trans. by John Bowden. Oxf.: Oneworld. 2007. P. 346.

<sup>48</sup> 1106 г. по христианскому летосчислению частично соответствовал 499 г. по мусульманскому лунному календарю. Пророк Мухаммад якобы предсказал, что начало каждого мусульманского столетия непременно ознаменуется появлением ведомого Богом «обновителя» исламской религии.

телем Низам аль-Мульком. Незадолго до своей смерти учёный вновь оставил преподавательскую деятельность и уехал в свой родной город Тус, где основал суфийскую обитель. Он занимался воспитанием учеников-муридов вплоть до своей кончины в 1111 г.

Путь аль-Газали от всеми уважаемого и преуспевающего столичного учёного до смиренного отшельника-суфия описан в его автобиографии, озаглавленной «Избавляющий от заблуждения»<sup>49</sup>, отрывок из которой мы процитировали выше. В этом труде аль-Газали рассматривает несколько основных тем. Одной из них является беспомощность и бессмысленность жизни человека, если она не осенена божественной милостью и наставлением. Другой важной темой является опасность сомнения для верующего и способы избежать её. Обе темы имеют прямое отношение к взглядам аль-Газали на философские науки и философов. Разделив философские науки на шесть разделов (математику, логику, физику, метафизику, политику и этику), аль-Газали сосредоточивает свою критику на тех из них, которые вступают в противоречие с основами мусульманского вероучения. Вот, в частности, что он пишет о логике:

«В логике нет ничего, подлежащего отрицанию, — она принадлежит к такому роду вещей, о которых говорят и мутакалиммы и люди, авторитетные в вопросах аргументации. Последние отличаются от логиков только в том, что касается отдельных формулировок и терминов, а также тем, что у них определения и классификации получили более детальную разработку. Примером их логических рассуждений может служить такое: „если верно, что любое А есть Б, то необходимо, чтобы некоторые Б были А“, или, иными словами, „если верно, что любой человек есть животное, то необходимо, чтобы некоторые животные были людьми“. То же самое они выражают и так: „общеутвердительное суждение обращается в частноутвердительное“. Какое имеет все это отношение к вопросам религии, чтобы опровергать и отрицать логику? Отрицание ее приводит лишь к тому, что у логиков складывается дурное мнение не только об интеллекте отрицающего, но и о его религии, которая, по утверждению последнего, освящает это отрицание. Правда, логики в своей науке приходят в некоторое заблуждение, заключающееся в том, что они связывают доказательство с многочисленными условиями, которые, как они полагают, обязательно должны дать достоверное знание. Однако стоит логикам дойти до религиозных предметов, как они, оказываясь не в состоянии выполнить эти условия, делают большие отступления от выдвинутых ими же положений»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. Под ред. С.Н. Григоряна. Москва: изд-во АН СССР. 1960. С. 211–266; см. также приложение к книге А.В. Сагадеева: *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения. СПб., 1999.

<sup>50</sup> Из истории философии Средней Азии и Ирана, с. 225–226 (пер. А.В. Сагадеева).



Итак, согласно аль-Газали, логики в частности и философы в целом, не в состоянии примирить выводы, добытые посредством логического рассуждения, с истинами божественного откровения. Когда же дело доходит до метафизики (учении о происхождении и строении мироздания), несостоятельность философии становится совершенно очевидна, поскольку в своих метафизических построениях философы постоянно нарушают правила логики, которые они считают основным критерием истины<sup>51</sup>.

Критика аль-Газали получает более глубокое и всестороннее развитие в уже упомянутом нами сочинении «Самопротиворечие философов». Её основным объектом являются философские теории аль-Фараби и Ибн Сины, в частности их взгляды на воскресение физического тела человека в Судный день, сотворение мира «из ничего» в определённый момент времени и природу божественного знания сотворённых вещей. Поскольку корректность этих доктринальных положений не может быть подтверждена путём рациональной аргументации (во всяком случае, по мнению аль-Газали), философы вынуждены прибегать к их аллегорическому объяснению либо же признать несовершенство своих аналитических методов. Не менее важен для аль-Газали и тот факт, что полученные логическим путём выводы не могут убедить одновременно и ум и сердце человека. По мнению учёного, сердце требует не доказательства, а чистой и искренней веры. Логические построения и доказательства ему безразличны. Это требование, заключает аль-Газали, противоречит основной цели философии — рациональному и критическому рассмотрению того или иного объекта или явления. Будучи применённым к божественному или пророческому откровению, такого рода рассмотрение непременно приводит к логическим противоречиям, о которых шла речь выше. В результате, человека охватывают сомнения в истинности вероучения, что пагубно сказывается на чистоте его веры, а значит и на его шансах обрести спасение в будущей жизни. С этой точки зрения, философия не только бесполезна, но и даже вредна. Во всяком случае, аль-Газали явно не считал её «припасом на пути в потусторонний мир».

Достаточно часто можно слышать мнение, что критика аль-Газали нанесла непоправимый ущерб мусульманской философской мысли или даже послужила основной причиной её последующего упадка. Скорее всего, это преувеличение<sup>52</sup>. Одному человеку, каким бы гениальным он ни был, такая задача просто не под силу. Тем не менее само появление этой идеи свидетельствует о том большом значении, которое его единоверцы придавали идейному наследию аль-Газали. Действительно, его влияние на последую-

<sup>51</sup> *Fakhry M. Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence. Oxf.: Oneworld. 2001. P. 14.*

<sup>52</sup> *Watt W.M. al-Ghazali // Encyclopaedia of Islam. 2<sup>nd</sup> ed. Leiden: E.J. Brill. 1954–2005. Vol. 2. P. 1041.*

щие поколения мусульманских богословов вплоть до наших дней трудно переоценить.

По мнению аль-Газали, истинное и незамутнённое сомнением знание можно получить исключительно от Бога, либо посредством откровения, как это случается у пророков, либо посредством наставления, которые простые смертные получают, читая Коран. Знание, подобное тому, которое пророки получают от Бога путём вдохновения, суфии-мистики могут обрести посредством умерщвления плоти, очищения души от мирских мыслей и желаний, а также постоянного созерцания величия и милосердия Творца вселенной. По вопросу веры аль-Газали разделял позицию последователей пророческого предания (*ахл ал-хадйц*): истинно верующему следует в первую очередь думать о том, как жить праведной и безгрешной жизнью; именно так и только так он сможет обрести Божественную благодать в этой и будущей жизни; истинно верующему не следует заниматься тем, что его не касается, в частности он не должен искать мирского знания исключительно из праздного любопытства. Например, посвятив себя занятиям *калām*ом или, того хуже, *фальсафой*, простой верующий может оказаться в плену их элегантных умозрительных построений и, как результат, сбиться с правильного пути. Абстрактные философские рассуждения могут замутить чистоту его веры, внося в его душу смятение и неуверенность. В итоге сомнения погубят его душу, и он лишится блаженства в будущей жизни. Поэтому, утверждал аль-Газали, изучением философии с целью опровергнуть её постулаты должны заниматься лишь те учёные, которые в ходе своих многолетних научных занятий полностью осознали несовершенство её аргументации. Таким образом, аль-Газали фактически запретил простым верующим изучать философию из опасения, что они превратно и некритически воспримут её основы и тем самым погубят свою будущую жизнь. В то же время аль-Газали отмечал, что в силу недоказуемости своих исходных положений и неспособности правильно объяснить религиозные догматы философия не нужна не только простым верующим, но и интеллектуальной элите мусульманского общества. При ближайшем рассмотрении становится очевидно, что, критикуя философию, аль-Газали волей-неволей пользовался её собственными аргументами<sup>53</sup>.

Будучи самостоятельным учёным с широким мировоззрением, аль-Газали не желал оставаться в относительно узких рамках какой-то одной интеллектуальной традиции, будь то *фикх*, *калām* или *фальсафа*. Он видел свою задачу в том, чтобы заложить прочную основу для духовной жизни своих единоверцев. Рассмотрев идейные и духовные течения своей эпохи, аль-Газали пришёл к заключению, что спасение суннитского ислама следует искать в суфийской духовности, ибо она способна не только оживить духовную жизнь каждого верующего, но и укрепить его веру, сделав её

<sup>53</sup> *Leaman O. An Introduction*, p. 27.

глубоким и непоколебимым убеждением. Таким образом, в «ортодоксальном» суфизме, как его понимал аль-Газали, он нашёл путь к безмятежной, незамутнённой сомнениями вере, которую он считал залогом спасения в будущей жизни. Поиски путей к возрождению истинной веры, которые предпринял аль-Газали, были особенно актуальны в его эпоху, поскольку именно в это время суннитский ислам и его богословие оказались лицом к лицу с опасным идеологическим противником — шиизмом исма‘илитского толка<sup>54</sup>.

При жизни аль-Газали шииты-исма‘илиты сумели добиться больших политических и военных успехов. Их главным достижением стало основание мощного государства в Северной Африке, которое впоследствии сумело подчинить себе Египет, Сирию и Палестину<sup>55</sup>. Это государство, получившее название «Фатимидский халифат»<sup>56</sup>, представляло собой смертельную угрозу суннитскому халифату Аббасидов, как в военном, так и в идеологическом плане. Возникает вопрос, почему аль-Газали столь серьёзно отнёсся к исма‘илитскому учению. Ведь с точки зрения суннитского ислама оно было нелепой и опасной ересью, и не более того. Может быть его беспокоила военно-политическая опасность исма‘илизма для аббасидского халифата, которым тогда правила сельджукская династия? Либо же он испытывал личную неприязнь к авторитарной идеологии исма‘илизма, которая требовала от его последователей беспрекословного подчинения воле имама или его представителей? Или же он ненавидел исма‘илитов за то, что они убили его покровителя и друга Низам аль-Мулька? Ответ на этот вопрос знал только сам аль-Газали. Мы можем лишь выдвигать предположения. Судя по тому, с каким жаром учёный критиковал исма‘илизм, он находил в его учении что-то убедительное, и потому особенно опасное. Именно поэтому его критика занимает столь значительное место в «Избавляющем от сомнения».

Следует напомнить, что по своей сути *калām* и *фальсафа* являются сугубо рациональными способами нахождения истины. Первый пытается дать рациональное объяснение Божественному откровению, воплощённому в Коране и учении Пророка (*сунне*), тогда как вторая стремится познать вечные закономерности природы и вселенной путём индуктивного анализа.

---

<sup>54</sup> Следует отметить, что аль-Газали жил в эпоху Крестовых походов, которые представляли меньшую угрозу для суннитского ислама. Однако присутствие крестоносцев на восточном побережье Средиземного моря не нашло заметного отражения в его трудах. Очевидно, учёный был куда больше обеспокоен внутренними расколами в мусульманской общине, нежели внешней угрозой её существованию.

<sup>55</sup> Подробнее см. упомянутую выше работу Фархада Дафтари «Краткая история исмаилизма» (ссылка 8) и его более объёмный и подробный труд *Isma‘ilis: Their History and Doctrines*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge University Press, Cambridge. 2007.

<sup>56</sup> Поскольку его правители вели своё происхождение от потомков двоюродного брата Пророка ‘Али и дочери Пророка Фатимы.

Исма'илизм не является рациональным учением. Он зиждется на вере в святость и таинство имамата, которая служит идеологическим фундаментом исма'илитской общины. Аль-Газали признавал, что тайное знание истинной сути и предназначения бытия, на которое претендовали лидеры исма'илитов, может быть весьма притягательно для простого народа именно по причине своей мистической таинственности. Будучи знатоком человеческой природы, аль-Газали также понимал, что исма'илитское учение о ведомом Богом и потому непогрешимом имаме может служить эффективным средством мобилизации масс и легитимизации религиозно-общественного порядка, установленного от его имени. Лучшим примером успеха исма'илитской пропаганды является возникновение могущественного государства Фатимидов сначала в Северной Африке (909–969), а позднее в Египте, Сирии и Палестине (969–1171). Исма'илитские агенты действовали по всему мусульманскому миру и смогли основать несколько менее крупных государств в Йемене, Иране и Индии.

Аль-Газали объяснял популярность исма'илитского учения тем, что оно обещало верующим избранного и ведомого Богом правителя (*махдй*), чей авторитет не может быть поставлен под сомнение простыми смертными. Поскольку его действия направляются и санкционируются непосредственно самим Богом, его власть автоматически гарантирует справедливость и процветание всем его последователям. Тем самым исма'илитская доктрина отвечала естественному стремлению верующих быть ведомыми самим Богом через посредство Его избранного представителя. С точки зрения исма'илитов, беспрекословное следование распоряжениям их имама-*махдй* являлось для них «золотой гарантией» обретения спасения в будущей жизни.

Изложив причины привлекательности исма'илитского учения об имамате, аль-Газали приступает к его опровержению. Его основным аргументом является то (и здесь он просто повторяет суннитское кредо), что после смерти Пророка боговдохновенное и непогрешимое руководство прекратило существование. Следовательно, не может быть и речи ни о каком непогрешимом, ведомом Боге имаме. Аль-Газали полагал, что со смертью Пророка такого рода руководство было даровано Богом коллективно всей суннитской общине, ибо, согласно часто цитируемому хадису, Пророк утверждал, что его община не может «достичь согласия в заблуждении». Иными словами, община в целом и её ученые в частности гарантированы от заблуждения, откуда верующие сохраняют её единство. Следовательно, по мнению аль-Газали, быть членом пророческой общины, охраняя при этом чистоту веры от «скверны заблуждения», достаточно, чтобы обеспечить себе спасение и вечное блаженство в будущей жизни. Что касается духовного руководства общиной, то его должны осуществлять суфийские учителя-шейхи, поскольку они неукоснительно следуют по стопам Пророка, подражая каждому его поступку и обычаю. Тем самым они своим при-

мером поддерживают незримое присутствие Пророка среди его последователей. Несмотря на то что суфии уделяют особое внимание внутренним аспектам религии, внешний закон (шариат), основанный на Коране и обычае (*сунне*) Пророка, должен неукоснительно соблюдаться всеми членами суннитской общины независимо от степени их духовного совершенства. Отход от буквы закона хотя бы на йоту, утверждал аль-Газали, чреват разрушением справедливого общественного порядка, установленного Пророком и его сподвижниками. В то же время духовные аспекты религии сохраняют своё значение и должны постоянно обновляться. Поддержание духовности является задачей суфийских наставников и визионеров. Без них Божественный закон может превратиться в мёртвую букву — механическое соблюдение мусульманами своих религиозных обязанностей, не осенённое внутренней верой и искренним убеждением. Итак, подводя итог, можно сказать, что для аль-Газали ключ к возрождению суннитского ислама следует искать в достижении гармонии между внутренними и внешними аспектами религии, а именно между культивированием утончённой духовности и соблюдением установленных шариатом правил богопочитания и общежития.

### **Ибн Рушд (Аверроэс): комментатор-перипатетик**

В лице Ибн Рушда, известного на христианском Западе как «Аверроэс», мы находим величайшего мусульманского перипатетика, т.е. последователя Аристотеля и его философской школы. Интеллектуальное наследие Ибн Рушда воплощает в себе достижения философской мысли его родины, мусульманской Испании, известной арабам как «аль-Андалус». Он родился в столице мусульманской Испании г. Кордова в 1126 г. в семье знаменитых мусульманских правоведов и государственных деятелей. Его отец и дед были верховными судьями Кордовы. В силу их высокого положения и учёности, Ибн Рушд получил блестящее образование как в религиозных, так и в светских науках. Помимо юриспруденции маликитского толка<sup>57</sup>, он изучал богословие, арабскую литературу, математику, медицину, астрономию и философию<sup>58</sup>. Мы не знаем, кто обучал его философии, но можем предположить, что он был знаком с трудами врача, философа и музыканта Ибн Баджи (ум. в 1138 г.), которого считают первым андалусским комментатором трудов Аристотеля<sup>59</sup>. Очень важную роль сыграл в его жизни философ и врач Ибн Туфайль (ум. в 1185 г.). Именно последний, будучи придворным врачом, представил молодого Ибн Рушда альмохадскому султану

<sup>57</sup> Один из четырёх юридических толков в суннитском исламе, основанный в Медине Маликом б. Анасом (ум. в 796 г. н.э.); маликитский толк был господствующей юридической школой на мусульманском Западе (в Магрибе и Испании).

<sup>58</sup> *Fakhry M. Averroes*, p. 1.

<sup>59</sup> Там же.

Абу Йа'кубу Йусуфу (правил с 1163 по 1184 г.). Султан, который был сведущ в философских вопросах, не замедлил проэкзаменовать молодого философа, задав ему коварный вопрос о происхождении небосвода, а именно вечен ли он, или же сотворён во времени. Получив удовлетворительный ответ, султан оценил глубину знаний Ибн Рушда и приблизил его ко двору.

Позднее, в одном из разговоров султан пожаловался Ибн Туфайлю на трудности, которые он испытывал, пытаясь прочесть труды Аристотеля. Он предположил, что частью проблемы являются плохие переводы и попросил философа перевести оригинальные работы Аристотеля заново. Ибн Туфайль отказался, сославшись на преклонный возраст, но предложил молодого Ибн Рушда в качестве исполнителя<sup>60</sup>. Так началась карьера Ибн Рушда как переводчика, комментатора и защитника научного наследия Аристотеля. Его арабские переводы в свою очередь были переведены на латынь и послужили толчком к возрождению интереса к перипатетической философии среди западноевропейских учёных.

Когда Ибн Туфайль окончательно состарился, его молодой протеже сменил его на посту лейб-медика султана (1182 г.). После смерти последнего, Ибн Рушд не только сохранил своё положение при дворе, но и был назначен верховным судьёй сначала Севильи, а затем и столицы альмохадского государства Кордовы. В 1195 г. Ибн Рушд попал в опалу и был выслан из столицы. Причиной его падения послужили то ли его «еретические» идеи, то ли неуважение к султану<sup>61</sup>. Это было тяжёлое для мусульман Иберийского полуострова время — полным ходом шла Реконкиста, и любое отклонение от мусульманской ортодоксии или проявление свободомыслия рассматривались как своего рода идеологическая измена исламу. Султану пришлось на время избавиться от философствующего «еретика» в своём окружении. Помимо этого, причины ссылки Ибн Рушда можно искать в дворцовых интригах и в зависти, которую испытывали к нему высокопоставленные маликитские богословы. Через некоторое время султан сменил гнев на милость и пригласил опального философа к своему североафриканскому двору в г. Марракеш (ныне в Марокко). Вскоре после этого престарелый философ скончался. Позднее его прах был перенесён в Кордову<sup>62</sup>.

Будучи выдающимся законоводителем и судьёй, Ибн Рушд прекрасно сознавал, что пророческая религия необходима для нормального функционирования любого человеческого общества. Религиозный закон, согласно Ибн Рушду, освящает социально-политические отношения в данном обществе и способствует поддержанию моральных устоев его обитателей. Вместе с тем, как верный последователь философской традиции древних греков,

<sup>60</sup> Там же, р. 2.

<sup>61</sup> Там же, р. 2–3.

<sup>62</sup> *Arnaldez R. Ibn Rushd // Encyclopaedia of Islam. 2<sup>nd</sup> ed. Leiden: E.J. Brill. 1954–2005. Vol. 3. P. 909.*

Ибн Рушд считал, что греческая «мудрость» (*хикма*) не только не противоречит установленному Богом закону (шариату), но и является его естественным дополнением. Стремясь доказать необходимость философского анализа общества и окружающего мира, Ибн Рушд часто ссыался на коранические стихи, которые призывают верующих «подумать о власти над небесами и землёй, и обо всём, что создал Аллах»<sup>63</sup> или «размыслить о сотворении небес и земли»<sup>64</sup>. По мнению Ибн Рушда, в подобных стихах Бог недвусмысленно призывает Своих рабов к рациональному размышлению о природе бытия и законах, которые им управляют. Более того, полемизируя с противниками рациональных наук, Ибн Рушд подчёркивал, что постижение мира не просто желательно, но и является прямой обязанностью каждого верующего в силу данных ему способностей<sup>65</sup>. Поскольку *фальсафа*, по его определению, есть «не что иное, как изучение существующих вещей и размышление над ними как указаниями на их Создателя»<sup>66</sup>, то знание ею есть религиозный долг каждого мусульманина.

Как и его предшественники, Ибн Рушд полагал, что главной целью человечества является достижение счастья в этой и будущей жизни. Чтобы помочь людям в этом деле, Бог создал философию и религию. Последняя доступна всем смертным, независимо от их умственных способностей, тогда как первая является прерогативой небольшого числа людей, наделённых талантом к умозрению и независимому исследованию окружающего мира. Таким образом, по мнению андалусского философа, философия и религия преследуют в сущности одну и ту же цель. Единственное отличие между ними заключается в том, что философия позволяет людям овладеть аподиктическим<sup>67</sup> методом познания, который раскрывает перед ними «скрытый смысл истин, полученных путём откровения»<sup>68</sup>. Это они, согласно Ибн Рушду, упомянуты в Коране как «твёрдые в знаниях», которым ведом смысл не только «ясных знамений» Священной книги, но также и «неясных» или «иносказательных»<sup>69</sup>. Остальные люди обладают менее совершенными способами познания мира, а именно диалектическим (которым пользуются *мутакаллимы*) и риторическим (который характерен для простолодинов)<sup>70</sup>. Несмотря на наличие разных категорий верующих, факт остаётся фактом — *фальсафа* и религия указывают, согласно Ибн Рушду, «на одну и ту же истину, одну и ту же цель»<sup>71</sup>.

<sup>63</sup> Коран 7:184.

<sup>64</sup> Коран 3:191.

<sup>65</sup> *Arnaldez R. Ibn Rushd.*

<sup>66</sup> *Leaman O. An Introduction*, p. 180.

<sup>67</sup> От греческого *apodeiktikos* — «безусловно достоверный», «необходимо верный», «неопровержимый».

<sup>68</sup> *Leaman O. An Introduction*, p. 178.

<sup>69</sup> Коран 3:5–7; *Fakhry M. Averroes*, p. 17.

<sup>70</sup> *Fakhry M. Averroes*, p. 20.

<sup>71</sup> *Leaman O. An Introduction*, p. 180.

Тем не менее, поскольку ощущение счастья у разных людей разное, Ибн Рушд рассуждает о нескольких его категориях. Высочайшее счастье, согласно андалусскому философу, заключается в достижении человеческим интеллектом полного единения с Мировым разумом. Цитируя Галена, Ибн Рушд уточняет, что число удостоившихся этой чести крайне мало: «один из тысячи»<sup>72</sup>. Хотя их счастье сугубо интеллектуально по своей природе, оно может быть полным только тогда, когда они неукоснительно соблюдают все требования шариата. Остальным верующим также необходимо следовать предписаниям Божественного закона, дабы обрести чистоту помыслов и поступков. За это они будут награждены чувственными наслаждениями, столь ярко описанными в Коране. Основное преимущество религии перед философией Ибн Рушд видит в том, что она обращается ко всем людям без исключения, а не к горстке высокоинтеллектуальных эстетов. По словам философа:

«Религии... необходимы, поскольку они ведут к мудрости, которая распространяется на всех людей, тогда как философия ведёт к познанию счастья лишь небольшое количество умственно одарённых индивидов... Религии же просвещают людские массы в целом»<sup>73</sup>.

Будучи обращённой ко всем людям, религия должна говорить с ними на понятном им языке. Именно поэтому Коран, согласно Ибн Рушду, состоит не из абстрактных, логически выверенных положений, присущих *фалсафе*, а из притч и аллегорий, которые чужды философам, но понятны простому люду. В этом Ибн Рушд видит проявление не только Божественной мудрости, но и Божественного милосердия, ведь «популярный» стиль изложения высоких истин делает их доступными всем смертным, «независимо от их способности к рассуждению»<sup>74</sup>.

При этом Ибн Рушд подчёркивает преимущество ислама перед другими религиями. Оно заключается, например, в том, что яркие коранические картины райских наслаждений, испытываемых благочестивыми мусульманами, имеют большее воздействие на верующих, нежели, скажем, те, которые описаны в христианских писаниях<sup>75</sup>. Кроме того, наличие в исламе пятикратной молитвы более способствует поддержанию моральных устоев и личной гигиены верующего, нежели требования других религий. Поэтому, заключает Ибн Рушд, хотя все религии одинаково истинны по своей сути, философ — как, впрочем, и любой здравомыслящий человек — непременно предпочтёт следование законам ислама как наиболее верному пути достижения счастья в этой и будущей жизни<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Там же, p. 181.

<sup>73</sup> *Leaman O. An Introduction*, p. 51.

<sup>74</sup> Там же, p. 186.

<sup>75</sup> *Fakhry M. Averroes*, p. 23.

<sup>76</sup> Там же, p. 24.



Будучи самым выдающимся философом своей эпохи, Ибн Рушд не мог оставить без ответа критику философских учений, предпринятую аль-Газали в его труде «Самопротиворечие философов», упоминавшемся выше. Относительно тезиса о вечности мироздания, который аль-Газали ставил в вину философам, Ибн Рушд утверждал следующее. Если мы допустим, что мир возник в какой-то момент времени, нам придётся признать, что к этому моменту время уже существовало, а значит было вечным. Гораздо более логично предположить, что как мир, так и время, в коем он существует, являются продуктами перманентного творения, которое Бог осуществлял и осуществляет извечно. До возникновения процесса творения, не существовало ни мира, ни пространства, ни времени. Существовал лишь сам Бог, который есть вневременная и постоянная причина бытия. Согласно Ибн Рушду, утверждение аль-Газали, что эта философская концепция противоречит кораническому учению о возникновении мира во времени, не соответствует действительности. При ближайшем рассмотрении оказывается, что коранические цитаты, приводимые аль-Газали в качестве довода о сотворении мира из небытия в определённый момент времени, говорят не о существовании мира в принципе (которое непрерывно и не имеет начала), а лишь о его внешней «форме», какой мы её знаем. К примеру, отмечал Ибн Рушд, коранический стих 11:9 недвусмысленно утверждает, что Бог «создал небеса и землю в шесть дней, и был Его трон на воде»<sup>77</sup>. То есть акту творения известной нам «формы» мироздания предшествовала вода, её поверхность и трон. Тот же вывод, по мнению Ибн Рушда, можно сделать из стиха 41:10, в котором Бог изображён творящим небеса «из дыма», то есть предвечной субстанции<sup>78</sup>. Более того, Ибн Рушд отрицал, что в Коране есть хоть один стих, который утверждал бы сотворение мира Богом из абсолютного небытия (*'adam*). Следовательно, обвинение в ереси, которое аль-Газали предъявлял философам, не находит подтверждения в Коране<sup>79</sup>.

Рассмотрев природу Божественного знания, Ибн Рушд отверг утверждение аль-Газали, что философы (в лице Ибн Сины) лишают Бога знания конкретных вещей. Это утверждение, по мнению андалусского философа, построено на заведомо неверной аналогии между человеческим и Божественным знанием. Последнее коренным образом отличается от первого, поскольку оно есть *причина* познаваемой вещи (ибо она непременно является одним из творений Бога), тогда как человеческое знание есть лишь *отражение* или *следствие* познаваемого предмета, который существует независимо от познающего его субъекта. В конечном счёте Ибн Рушд признаёт, что истинная природа Божественного знания не может быть познана человеком в силу своего отличия от любого сотворённого объекта

<sup>77</sup> *Fakhry M. Averroes*, p. 19.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Там же, p. 20.

познания. То же самое, по мнению Ибн Рушда, можно сказать и о Божественной воле<sup>80</sup>.

Как мы помним, третье обвинение аль-Газали в адрес *фалāсифа* строится на том, что они не могут рационально доказать неизбежность воскрешения из мертвых в Судный день. По мнению Ибн Рушда, в этом вопросе аподиктический метод *фалсафы* действительно бессилён — ни воскрешение тел, ни бессмертность душ не поддаются рациональному обоснованию<sup>81</sup>. Поэтому данный догмат ислама не подлежит рациональному анализу и должен быть принят на веру, хотя бы только потому, что он и ему подобные недоказуемые коранические утверждения являются «необходимыми условиями достижения счастья и благонаравия в этом мире»<sup>82</sup>, без которых человеческое общество обречено на хаос и саморазрушение. В целом же в тех случаях, когда возникает противоречие между философией (*хикма*) и религиозным законом (*шарī‘а*), *фалāсифа* могут прибегать к аллегорической интерпретации (*та‘вīл*) Священной книги. Если их интерпретация логически корректна, кажущееся противоречие успешно разрешается. Остальным же верующим следует воспринимать священный текст буквально, ибо они не обладают достаточным знанием, чтобы проникнуть в его глубокий, неочевидный смысл<sup>83</sup>.

Любопытно отметить, что идеи Ибн Рушда не оказали сколь-нибудь значительного влияния на развитие мусульманской философской мысли в последующие столетия. В своей родной Андалусии он был известен прежде всего как правовед. Именно в этом заключается его уникальность как философа — никто из его предшественников не сделал сколь-нибудь значительного вклада в мусульманскую юриспруденцию<sup>84</sup>. Однако именно философские идеи Ибн Рушда, а не его юридические изыскания стали объектом критики после его кончины. Его оппонентами выступили как мусульманские богословы (например, Ибн Таймийа, ум. в 1328 г.), так и философствующие мистики вроде Ибн ‘Араби (ум. в 1240 г.) и Ибн Саб‘ина (ум. в 1270 г.)<sup>85</sup>. Если Ибн Таймийа осудил Ибн Рушда за его приверженность перипатетическому методу аргументации в ущерб мусульманской доктрине, то сущий видел в нём простого «имитатора» Аристотеля, который был лишён сверхчувственной мистической интуиции<sup>86</sup>.

В Западной Европе многочисленные комментарии Ибн Рушда (Аверроэса) на труды Аристотеля в латинском переводе пользовались большим

<sup>80</sup> Там же, р. 21.

<sup>81</sup> Там же, р. 22–23.

<sup>82</sup> *Fakhry M. Ibn Rushd // Encyclopaedia of Religion. Detroit: Macmillan. 2005. Vol. 6. P. 4272.*

<sup>83</sup> *Fakhry M. Averroes, p. 162.*

<sup>84</sup> Там же, р. 166.

<sup>85</sup> Там же, р. 166–167.

<sup>86</sup> Там же, р. 167.

авторитетом среди христианских богословов и законоведов<sup>87</sup>. Они стали объектом полемики и активного комментирования, в которых приняли участие такие светила европейского христианства, как Фома Аквинский (ум. в 1274 г.), Бонавентура (ум. в 1274 г.), Альберт Великий (ум. в 1280 г.), Сигер Брабантский (ум. в 1281 г.) и Данте Алигьери (ум. в 1321 г.). Эти и другие европейские богословы обсуждали, в частности, идеи Аверроэса о вечности мира, характере его сотворения и существования, роли Бога в функционировании вселенной, и т.д.

В западноевропейском богословии имя Аверроэса ассоциировалось прежде всего с приписываемой ему доктриной «двойной истины», согласно которой религия (вера) и философия (рациональный интеллект) основываются на совершенно разных логико-когнитивных основаниях. Поэтому не имеет никакого смысла проверять истинность религии критериями философского анализа и, наоборот, правильность философского рассуждения нельзя установить посредством истин религиозного откровения. Иными словами, как религия, так и философия истинны сами по себе, в соответствии с внутренней логикой, свойственной каждой из них.

Идею «двойной истины» можно приписать Ибн Рушду только с существенными оговорками. Как мы видели, он настаивал на полной гармонии философии и религии. Если между ними возникают противоречия, он предлагал разрешать их путём аллегорической интерпретации текста Священного писания, подчёркивая при этом, что правом на такую интерпретацию должны обладать исключительно *фалъсифа*. Несмотря на это, некоторые современные арабские и мусульманские мыслители склонны видеть в Ибн Рушде провозвестника секуляризма<sup>88</sup>.

## Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что в период мусульманского средневековья *фальсафа* выступала в качестве идеологической альтернативы господствующему тогда религиозному мировоззрению. В лице типичного мусульманского *файласуфа* мы находим индивидуалиста, который, признавая необходимость религии и её институтов для поддержания общественной морали и справедливости, тем не менее полагал, что он в состоянии самостоятельно управлять своим умом и телом с целью достижения совершенства во всех своих поступках и мыслительных процессах. Он также был убеждён, что сам в состоянии решать, что есть добро и что есть зло для него лично, а равно и контролировать своё поведение и свои эмоции. Таким образом, *файласуф* полагал, что он сам, без посторонней помощи, может

<sup>87</sup> Там же, р. 167–168.

<sup>88</sup> Там же, р. 168–169.

конструировать свою мораль, этику и стиль жизни, опираясь на знание мира и человеческого организма, полученное им посредством эмпирического наблюдения и философского рассуждения. С одной стороны, *файласуф* изучал явления природы, чтобы прийти к пониманию её общих законов. С другой стороны, он внимательно наблюдал за окружающим его обществом с целью выявить «оптимальный режим» его существования. Наконец, как мы уже говорили, он исследовал свой собственный организм, дабы выяснить его сильные и слабые стороны, а также его недуги и способы их излечения. Подобного рода всесторонние знания должны были позволить *фалāsифа*, по их разумению, стать совершенными людьми, в полной мере реализовавшими заложенный в них Богом человеческий потенциал. Именно в этом они видели смысл и предназначение *фальсафы*.

С точки зрения интеллектуальных и этических ценностей, мир *фалāsифа* был отделён от мира мусульманских богословов и законовевов ('*уламā*') непреодолимой пропастью. Однако это отнюдь не мешало им считать себя правоверными мусульманами. Большинство из них искренне стремились достичь гармонии между своими философскими занятиями и религиозными убеждениями. Биографии самых выдающихся мусульманских философов, рассмотренные в настоящей статье, показывают, что они отдавали предпочтение определённым профессиям. Чаще всего *фалāsифа* становились врачами, астрологами и алхимиками. Такого рода занятия требовали длительной подготовки в таких областях знания, как анатомия, биология, ботаника, химия, математика, астрономия и оптика. Поэтому они были доступны узкому кругу весьма одарённых и образованных людей, коими *фалāsифа* безусловно являлись.

Как мы видели, профессии *фалāsифа* в первую очередь были востребованы при дворе правителей. Так, врач был необходим двору, чтобы следить за здоровьем правителя и его близких, а при необходимости лечить их от недугов. Астролога приглашали, когда правитель нуждался в совете относительно начала или окончания военных действий, женитьбы, рождения наследника, и т.д. Поощряя алхимика, правитель надеялся заполучить «философский камень», способный превращать свинец в золото или же в «эликсир вечной молодости».

Большинство мусульманских законовевов и богословов ('*уламā*') отвергали астрологию и алхимию как «дьявольские» науки, последователи которых претендовали на знание Божественных тайн, скрытых от людей в мире сокровенного (*ал-зайб*). Даже медицина представлялась им недопустимым вмешательством человека в Божественное предначертание, хотя они скрепя сердце вынуждены были признать её практическую необходимость. Тем не менее, несмотря на нападки со стороны хранителей правоверия и враждебное отношение преданных им простолудинов, редкие профессиональные навыки *фалāsифа* сделали их незаменимыми для правителей,

---

которые волей-неволей выступали в качестве их защитников и покровителей. Таким образом, профессии врача, астролога и алхимика стали той «экологической нишей», которая позволяла *фалāsифа* не только выжить в столь враждебной общественной среде, но и заниматься дорогой их сердцу философией. Однако в глазах *‘уламā’* и простого народа они оставались опасными еретиками и вольнодумцами.

# VI

## ИСЛАМСКИЙ МИСТИЦИЗМ

\*

## ISLAMIC MYSTICISM

**Mohammad Ali Amir-Moezzi**

(EPHE, Sorbonne, France)

### NOTES ON IMĀMĪ-SHĪ'Ī WALĀYA

As it is widely known, Shi'ism is centred on the notion of *walāya*. The Shi'is refer to themselves as 'the people of *walāya*' (*ahl al-walāya*). The charisma of the imam, the very nature of his Person seems entirely focussed on this concept. The following study attempts to examine the content of *walāya* — especially, the ways in which the term is understood — to enable a better appreciation of what may be considered the very substance of the Shi'i faith in general and Imami in particular.

### *Walāya* and the Qur'an

Considered on the basis of the earliest Imami sources that have come down to us, that is to say sources mainly from the pre-Buyid period, one realises that by almost all the Shi'is, the so-called 'uthmānian Qur'anic vulgate was considered a censured and falsified version of the original revelation, received by Muḥammad. This version, much more voluminous than the one known to everybody today, is recorded in the recension of 'Alī and remains in the possession of the Imams to be revealed universally by the *Qā'im* at the End of Time.<sup>1</sup> This particularly explosive belief was apparently abandoned ever since the Buyid period by the dominant trend of Imamism, yet to some extent it is still held secretly and continues to nourish certain minority branches until the present day.<sup>2</sup> Early

---

<sup>1</sup> On this topic see: Kohlberg E. and M.A. Amir-Moezzi. Revelation and Falsification *The Kitāb al-Qirā'āt* of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī. Leiden: Brill, 2009. P. 24–46.

<sup>2</sup> Regarding the extension of this question to the modern and contemporary period see: Brunner R. Die Schia und die Koranfälschung. Würzburg: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 2001.

sources report quotations from this “complete Quran,” containing words, expressions or parts of sentences that at times differ significantly from the official recension.<sup>3</sup> Now, among these expressions “censured” by the “enemies” of the Shi'is, those that recur most frequently would have concerned 'Alī, descendants of the Prophet (i.e. the imams) and their *walāya*.<sup>4</sup> To cite a few examples (expressions in addition to the official vulgate are in italics):

Q. 2:87: “...and whenever there came to you *Muḥammad* (instead of a “messenger”) to reveal something *concerning the muwālāt of 'Alī* (here *muwālāt* is synonymous with *walāya*, see below) with that your souls had not desire for, did you not become arrogant, and cry lies to some *among the Family of Muḥammad*, and slay some?”<sup>5</sup>

Q. 4:167–70: “Surely, the unbelievers who are unjust (instead of “those who deny and are unjust”), *regarding the rights of the Family of Muḥammad*, God would not forgive them, neither would He guide them on any road / but the road to Gehenna, therein dwelling forever and ever; and that for God is an easy matter. / O men, the Messenger has now come to you with the truth *about the walāya of 'Alī* from your Lord; so believe; better is it for you. And

<sup>3</sup> For these quotations see: *Tisdall W.St.Cl.* Shi'ah Additions to the Koran // *The Moslem World* 3.3, July 1913. P. 227–41 (based on a manuscript of the Quran from Bankipore, India, dated 16<sup>th</sup> or 17<sup>th</sup> century); *Amir-Moezzi M.A.* Le Guide divin dans le Shi'isme originel. Paris: Lagrasse, 1992 (2<sup>nd</sup> ed. 2007 with the same pagination). P. 210–14 and especially *Bar-Asher M.M.* Variant Readings and Additions of the Imāmī-Shī'a to the Quran // *Israel Oriental Studies* 13, 1993. P. 39–74, 51–72.

<sup>4</sup> The reader will forgive us for not translating immediately either this term or others belonging to the same root WLY. This study attempts to show, among other things, the semantic complexity of these terms and, thus, the difficulty of translating them univocally. Let us specify right now that this work deals exclusively with the Shi'i technical meanings and not the entire, especially wide-ranging semantic field related to this root; to cite just one example, the root WLY takes up almost ten folio pages formatted in two columns in Ibn Manẓūr's *Lisān al-'arab* (3<sup>d</sup> ed. Beirut: Dār Ṣādir, 1414/1994. P. 15, 406–15). Among these numerous studies, let us confine ourselves to citing some decisive works, mainly bearing upon mysticism: *Chodkiewicz M.* Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī. Paris, 1986. Index s.v. WLY; *van Ess J.* Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd. I–VI. Berlin: 1990–97. Bd. IV. Index of technical terms, *sub. w-l-y*; *Landolt H.* Walāyah // *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 15 (1995). P. 316–23; *Radtke B. and J. O'Kane.* The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. London, 1996; *Elmore G.* Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon. Leiden: Brill, 1999. Particularity P. 111–40 (on the influence of Shi'ism upon the eschatological hagiography in Ibn 'Arabī); *Walker P.* Chapter “Wilāya,” in *Shī'ism // EP*. Vol. 10. P. 208–9, and the recently published: *Dakake M.* The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam. New York, 2007.

<sup>5</sup> *Al-Kulaynī.* Al-Uṣūl min al-Kāfī fi 'ilm al-dīn. Ed. J. Muṣṭafawī. 4 vols. Tehran, non-dated. Kitāb al-ḥujja, bāb fīhi nukat wa nutaf min al-tanzīl fi 'l-walāya, 2: 285, n° 3. Cf. *Al-Sayyārī.* Kitāb al-Qirā'āt (= *Kohlberg E. and M.A. Amir-Moezzi.* Revelation and Falsification). P. 18, n° 51 (Arabic text) and P. 76 (notes).

if you deny *the walāya of 'Alī* know that to God belongs all that is in the heavens and in the earth..."<sup>6</sup>

Q. 5:67: "O Messenger, deliver that which has been sent down to thee from the Lord *regarding 'Alī...*"<sup>7</sup>

Q. 7:172: "And when thy Lord took from the Children of Adam, from their loins, their seed, and made them testify touching themselves, 'Am I not your Lord?' *Is Muḥammad not the messenger of God, 'Alī not the Prince of initiates?* They said, 'Yes, we testify'..."<sup>8</sup>

Q. 16:24: "And when it is said to them, 'What has your Lord sent down *regarding 'Alī?*' they say, 'Fairy-tales of the ancients.'"<sup>9</sup>

Q. 17:89: "We have indeed turned about for men in this Qur'an every manner of similitude; yet most men refuse all but unbelief in the *walāya of 'Alī.*"<sup>10</sup>

Q. 33:71: "Whosoever obeys God and His Messenger concerning the *walāya of 'Alī* and the *walāya of the imams after him*, has won a mighty triumph."<sup>11</sup>

<sup>6</sup> *'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī*. Tafsīr. Ed. al-Mūsawī al-Jazā'irī. Najaf, 1386–87/1866–68. Vol. 1. P. 159; *Muḥammad al-'Ayyāshī*. Tafsīr. Qumm, 1380/1960. Vol. 1. P. 285; *al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 2. P. 295, n° 59; *Hāshim b. Sulaymān al-Bahrānī*. Al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān. 5 vols. Tehran, n.d. Vol. 1. P. 428; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Ṣāfi fī tafsīr al-Qur'ān. 2 vols., Tehran, n.d. Vol. 1. P. 414; *Muḥammad Bāqir al-Majlisī*. Biḥār al-anwār. 110 vols. Tehran, 1376–92/1956–72. Vol. 36. P. 99; cf. *al-Sayyārī*. Kitāb al-Qirā'at. P. 39, n° 138 (Arabic text) and P. 106 (notes).

<sup>7</sup> *al-Sayyārī*. Kitāb al-Qirā'at. P. 45, n° 165 (Arabic text) and P. 115–116 (notes); *al-Qummī*. Tafsīr. Vol. 2. P. 201; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Ṣāfi. Vol. 1. P. 460, 462–63; *al-Bahrānī*. Al-Burhān. Vol. 1. P. 501a, instead of *fī 'Alī*, the expression *anna 'Aliyyan mawlā l-mu'minīn*.

<sup>8</sup> *al-Sayyārī*. Kitāb al-Qirā'at. P. 52, n° 195 (Arabic text) and P. 125–126 (notes); *al-'Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 2. P. 41; *al-Bahrānī*. Al-Burhān. Vol. 2. P. 50; *al-Ḥurr al-'Āmilī*. Ithbāt al-ḥudāt. Tehran, 1364/1985. Vol. 3. P. 545; *al-Majlisī*. Biḥār al-anwār. Vol. 9. P. 256. For this technical translation of *amīr al-mu'minīn* (i.e., 'Alī), literally "Prince of believers" and the notion of *mu'min* as the loyal-faithful Shi'i initiated to the teaching of the imams see: *Amir-Moezzi M.A.* Guide divin. P. 174–99 and index s.v. *īmān* and *mu'min*. On this verse see also the article by R. Gramlich (in *Der Islam* 60 (1983). P. 205–30).

<sup>9</sup> *Furāt b. Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī*. Tafsīr. Ed. M. al-Kāzīm. Tehran, 1410/1990. P. 234; *al-Qummī*. Tafsīr. Vol. 1. P. 383; *al-'Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 2. P. 257; *al-Bahrānī*. Al-Burhān. Vol. 2. P. 363; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Ṣāfi. Vol. 1. P. 920; *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 9. P. 102 and Vol. 36. P. 104.

<sup>10</sup> *al-'Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 2: 317; *al-Bahrānī*. Al-Burhān. Vol. 2. P. 445; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Ṣāfi. Vol. 1. P. 989; *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 9. P. 102 and Vol. 36. P. 105; cf. *al-Sayyārī*. Kitāb al-Qirā'at. P. 79, n° 301 (Arabic text) and P. 161–162 (notes). On "the majority" (*akthar al-nās*), in its technical sense denoting non-Shi'is as not uninitiated Shi'is, as opposed to "the minority" (*aqall al-nās*), i.e. initiated Shi'is, see: *Amir-Moezzi M.A.* Guide divin. *Index s.v.*, and, in particular: *Kohlberg E.* In Praise of the Few // *Hawting G.R., J.A. Mojaddedi and A. Samely* (eds.). Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions. In Memory of Norman Calder. *JSS*, Supplement 12 (2000). P. 149–62.

<sup>11</sup> *al-Sayyārī*. Kitāb al-Qirā'at. P. 111, n° 428 (Arabic text) and P. 202 (notes); *al-Qummī*. Tafsīr. Vol. 2. P. 198; *al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 2. P. 279, n° 8; *al-Bahrānī*. Al-Burhān. Vol. 3. P. 340; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Ṣāfi. Vol. 2. P. 369.



Q. 40:13: "...because when God was called to alone, *as well as that [the unicity] of the People of walāya* you disbelieved..."<sup>12</sup>

Q. 41:27: "So We shall let the unbelievers *who have forsaken the walāya of the Prince of the initiates* taste a terrible chastisement *in this world*, and shall recompense them with the worst of what they were working."<sup>13</sup>

Q. 42:13: "He has laid down for you, *o Family of Muḥammad*, as religion that He charged Noah with, and that We have revealed to thee, *o Muḥammad*, and that We charged with Abraham, Moses and Jesus: '[Establish] the religion of the Family of Muḥammad, and scatter not regarding it *and be united*.' Very hateful is that for the associationists, *those that associate to the walāya of 'Alī* (i.e. other *walāyas*), thou callest them to *concerning the walāya of 'Alī*. *Surely* God guides, *o Muḥammad*, towards this religion he who repents, *he who accepts your call to the walāya of 'Alī* (instead of "God chooses unto Himself whomsoever He will, and He guides to Himself whosoever turns, penitent")."<sup>14</sup>

Q. 67:29: "...and thou shalt certainly know them, *o denying people; whereas I brought you a message from my Lord concerning the walāya of 'Alī and of the imams after him...*"<sup>15</sup>

Q. 70:1–3: "A questioner asked of a chastisement about to fall / for the unbelievers *in the walāya of 'Alī*, which none may avert, / from God, the Lord of the Stairways."<sup>16</sup>

One may continue to extend this list much further.<sup>17</sup> Beyond the "Qur'an of the imams," let us confine ourselves to pointing out that, according to Shi'ī scribes, the manuscript of the Qur'an discovered by St. Clair Tisdall (see note 3 above) contains an entire sura of seven verses precisely entitled the sura of *walāya*, totally deleted from the original Revelation by the imam's adversaries:

<sup>12</sup> *Al-Sayyārī*. Kitāb al-Qirā'āt. P. 125, n° 478 (Arabic text) and P. 216 (notes); *al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 2. P. 291, n° 46.

<sup>13</sup> *Al-Sayyārī*. Kitāb al-Qirā'āt. P. 129, n° 489 (Arabic text) and P. 219 (notes); *al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 2. P. 291, n° 45.

<sup>14</sup> *Furāt al-Kūfī*. Tafsiṛ. P. 387; *al-Kulaynī*. al-Rawḍa min al-Kāfī. Text and Persian transl. by H. Rasūlī Maḥallātī. Tehran, 1389/1969. Vol. 2. P. 163, n° 502; *al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 2. P. 285, n° 32 (shorter version); *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Ṣāfi. Vol. 2. P. 509; cf.: *Al-Sayyārī*. Kitāb al-Qirā'āt. P. 131, n°s 491 and 492 (Arabic text) and P. 220–221 (notes).

<sup>15</sup> *Al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 2. P. 291, n° 45; cf. *al-Sayyārī*. Kitāb al-Qirā'āt. P. 163, n° 594 (Arabic text) and P. 249 (notes).

<sup>16</sup> *Al-Sayyārī*. Kitāb al-Qirā'āt. P. 165, n° 601 (Arabic text) and P. 251 (notes); *al-Kulaynī*. al-Rawḍa. Vol. 1. P. 83, n° 18; *al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 2. P. 291, n° 47; *al-Bahrānī*. Al-Burhān. Vol. 4. P. 381; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Ṣāfi. Vol. 2. P. 742.

<sup>17</sup> Apart from the citations in works already referenced (note 2 and especially note 3), see also for example, *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 23. P. 374, n° 55; Vol. 24. P. 336, n° 59; Vol. 27. P. 159, n° 7; Vol. 36. P. 100, n° 44 and Vol. 51. P. 59, n° 57.

“In the Name of God the Compassionate the Merciful / You who believed, believe in the Prophet and the *walī* that We have sent in order that they may guide you upon the right path / A Prophet and a *walī* one from the other and I am the Omniscient / He who knows all / Those that remain loyal to the Pact of God, for them a Garden of delights / Whereas those that deny Our verses after hearing them / They will be ushered into the Gehenna until the Day of Resurrection when they shall be asked to account for the oppressors and negators of the messengers. / (God) created the messengers (sic) especially for (the cause of) the truth and He shall soon manifest them / Praise the Glory of your Lord and (know that) ‘Alī is among the witnesses.”<sup>18</sup>

This insistence on the original Revelation disclosed to Muḥammad concerning the *walāya* of the imams is, among other things, supposed to provide a literal Qur’anic basis for the policies and theological doctrines of imamat. However, not containing any literal indication of the *walāya* of the imams — and with reason, all indications of this kind were systematically deleted by the latter’s adversaries — the official vulgate seems to abound in allusions to this notion. Exegetic annotations traced to the imams often refer to this.

According to several exegetic hadiths attributed to the sixth imam, Ja‘far al-Ṣādiq, in verse 2:257: “...He brings them forth from the shadows into the light,” “darkness” refers to the imams’ adversaries and “light” to the imams and/or their *walāya*.<sup>19</sup>

Practically all Imami and even Shi‘i sources in general unanimously affirm that the reason for the “descent” of the famous verse 5:3: “...Today I have perfected your religion for you, and I have completed My blessing upon you...” is the proclamation of the *walāya* of ‘Alī by Muḥammad. Hence the regular association of this verse with events at Ghadīr Khumm. There are countless hadiths that refer to this matter.<sup>20</sup> One therefore often finds in Shi‘i works expressions

<sup>18</sup> *Tisdall St.Cl.* Shi‘ah Additions. The Arabic text of “the sura” on page 226; English translation on page 234. For a discussion on this “sura” see: *Amir-Moezzi M.A.* Guide divin. P. 224–28; also: *Brunner R.* Die Schia. P. 16, 95–96.

<sup>19</sup> *al-‘Ayyāshī.* Tafṣīr. Vol. 1. P. 138–39; *al-Majlisī.* Biḥār. Vol. 15 (1). P. 17, 129; *al-Baḥrānī.* Al-Burhān. Vol. 1. P. 244; *Bar-Asher.* Scripture and Exegesis. P. 197.

<sup>20</sup> See for example *al-‘Ayyāshī.* Tafṣīr. Vol. 1. P. 293; *al-Qummī.* Tafṣīr. Vol. 1: 190; *Furāt al-Kūfī.* Tafṣīr. P. 117–20; *Abū Ja‘far al-Ṭūsī.* Tafṣīr al-tibyān. 10 vols. Najaf, 1957. Vol. 3. P. 435ff.; *Abū ‘Alī al-Faḍl al-Ṭabrisī.* Majma‘ al-bayān fī tafṣīr al-Qur‘ān. Tehran, 1395/1975. Vol. 3. P. 159; *al-Majlisī.* Biḥār. Vol. 9. P. 306; *al-Baḥrānī.* Al-Burhān. Vol. 1. P. 444; *al-Fayḍ al-Kāshānī.* Al-Ṣāfi. Vol. 1. P. 421; *Sharaf al-Dīn al-Najafī al-Astarābādī.* Ta’wīl al-āyat al-zāhira. Qumm, 1417/1997. P. 151–52; *Bar-Asher.* Scripture. P. 197. For the especially important role of this verse among Ismailis see e.g. *al-Qāḍī al-Nu‘mān.* Da‘ā‘im al-Islām. Ed. A.A.A. Fyze. Vol. 1. Cairo, 1370/1951. P. 16 and passim; *Abū Ḥatīm al-Rāzī.* Kitāb al-zīna. Ed. ‘A.S. Sāmarrā’ī (*Al-Ghuluww wa l-firaq al-ghāliyya fī l-ḥaqārat al-Islāmiyya*). Baghdad, 1972. P. 256ff. See also the sources indicated by E. Kohlberg in “The Attitude of the Imāmi-Shī‘īs to the Companions of the Prophet” (Ph.D. thesis, Oxford, 1971), P. 81 n. 5, as well as in general; *Amīnī ‘A.H.* Al-Ghadīr fī l-kitāb wa l-sunna wa l-adab. Tehran, 1372/1952 (repr. 1986). On Ghadīr Khumm, see the article by L. Veccia Vaglieri in *EI*<sup>2</sup>, s.v.; also *Encyc. Iranica*, s.v.

such as “Religion is perfected by *walāya*,” “The cause of *walāya* (or imamat) completes the faith” and “It is by *walāya* (or imamat) that religion and the (divine) blessing is perfected.”<sup>21</sup>

Sources unanimously consider verse 67 of the same sura 5 to be an allusion to the *walāya* of the imams; in effect God therein commands Muḥammad to openly reveal the truth regarding the *walāya* of ‘Alī and his descendants (see above); this verse might have been revealed prior to Ghadīr Khumm, whereas verse 5:3 that we have just examined is said to have “descended” shortly thereafter:

Q. 5:3: “...Today I have perfected your religion for you and rendered My blessing perfect...”<sup>22</sup>

Imam al-Bāqir is said to have stated that “the way that is straightest” (*aqwam*) mentioned in verse 17:9: “Surely, this Qur’an guides to the way that is straightest,” refers to *walāya* of the imams.<sup>23</sup>

In a commentary of Qur’an 27:91 that tradition attributes to ‘Alī:

“Whosoever comes with a good deed (*al-ḥasana*), he shall have better than it; and they shall be secure from terror that day. And whosoever comes with an evil deed (*sayyi’a*), their faces shall be thrust into the Fire: ‘Are you recompensed but for what you did?’ it is said: ‘The good deed is recognition of our *walāya* and love (*ḥubb*) for us, the Family of the Home (*ahl al-bayt*). The evil deed is denial of our *walāya* and hatred (*bughḍ*) for us.’”<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *Ibn Bābūya*. Kamāl al-dīn bi l-walāya; amr al-walāya/al-imāma min tamām al-dīn; bi l-walāya/al-imāma kumila l-dīn wa tummat al-ni‘ma; see for example: *Faḍl b. Shādhān*. Kitāb al-Īdāh. Beirut, 1402/1982. P. 185; *al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 1. P. 278; *Ibn Bābūya*. Kamāl al-dīn (even the title refers to it). Ed. ‘A.A. Ghaffārī. Reed. Qumm, 1405/1985. Vol. 2. P. 658. See also the index in *Bihār* of al-Majlisī and: *Bayhom-Daou*. The Imam’s Knowledge and the Quran. P. 195, n. 55 (the interpretation of the third expression mentioned above, in which the verbs are put into the active form, seems problematic).

<sup>22</sup> *al-‘Ayyāshī*. Tafṣīr. Vol. 1. P. 331–32; *al-Qummī*. Tafṣīr. Vol. 1: 199–202; *Furāt al-Kūfī*. Tafṣīr. P. 129–31; *Ibn Bābūya*. Amālī (al-Majālis). Text and Persian translation by M.B. Kama-reyī. Tehran, 1404/1984. “Majlis” 56, hadith n° 10; *al-Ṭūsī*. Tafṣīr al-tibyān. Vol. 1. P. 574ff.; *al-Bahrānī*. Al-Burhān. Vol. 1. P. 489; *al-Majlisī*. Bihār. Vol. 9. P. 207; *al-Astarābādī*. Ta’wīl. P. 161–65. On commentaries by imam Muḥammad al-Bāqir on these and other verses, see: *Lalani A.R.* Early Shī’a Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir. London, 2000. P. 61ff. See n. 6 above and the relevant text (remarking that an allusion to the *walāya* of ‘Alī appeared in the original text of the Qur’an).

<sup>23</sup> *al-‘Ayyāshī*. Tafṣīr. Vol. 2: 283; *al-Bahrānī*. Al-Burhān. Vol. 2. P. 409; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Šāfi. Vol. 1. P. 960; *al-Majlisī*. Bihār. Vol. 7. P. 120; *al-Astarābādī*. Ta’wīl. P. 273 (according to *Kāfi* by al-Kulaynī, this work reports a tradition going back to imam Ja‘far that says “imam” instead of *walāya*).

<sup>24</sup> *al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Kitāb al-ḥujja, bāb ma‘rifat al-imām. Vol. 1. P. 262, n° 14. Cf. also: al-Uṣūl al-sittat ‘ashar. Qumm, 1405/1984. P. 117; *Furāt al-Kūfī*. Tafṣīr. P. 311–12; *al-Qummī*. Tafṣīr. Vol. 2. P. 132 (where other occurrences of the term *ḥasana* are also commented upon as meaning the *walāya* of the imams); *al-Majlisī*. Bihār. Vol. 7. P. 117, n° 54; *al-Astarābādī*. Ta’wīl. P. 403–5. Regarding the translation of *ahl al-bayt* as “the Family of the Home”, see: *Amir-Moezzi M.A.* Considerations sur l’expression *dīn ‘Alī*, aux origines de la foi shi’ite // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150/1 (2000). P. 48ff.

According to a tradition going back to the Prophet regarding the same verse:

“The *walāya* of ‘Alī is a good deed that cannot give rise to an error... Just as the *walāya* of his adversaries (*addād*) is a misdeed that nothing can efface”<sup>25</sup>.

By hadiths going back to several imams the exegesis of Qur’an 39:56: “Lest any soul should say, ‘Alas for me, in that I neglected my duty to God and was a scoffer...’” establishes synonymy between “the duty to God” and the figure of the imam and/or his *walāya*.<sup>26</sup>

Here again one may cite many more examples over dozens of pages. Very often, while speaking of the unfaithful, when the Qur’anic text employs the root KFR (to negate, deny, disbelieve, be impious, etc.), exegetic traditions attributed to the imams add *bi-nubuwwat Muḥammad wa walāyat ‘Alī* (“to deny” the prophetic mission of Muḥammad and the *walāya* of ‘Alī). We have just seen that certain Qur’anic terms are associated with *walāya* — namely *nūr* (light), *aqwam* (the most direct path), *ḥasana* (good deed), *janb Allāh* (God’s side).

Other terms are likewise associated — in some cases even more frequently — in doctrinal literature: *al-ḥaqq* (the truth, real, right), *ḥikma* (wisdom), *sabīl* (path), *ṣirāṭ mustaqīm* (straight path), *na‘īm* (benefit, delight), *raḥma* (mercy), *‘ahd* (pact), *dhikr* (remembrance) and of course *īmān* (faith) and *amr* (cause, the *res religiosa*). One only needs to refer to the exegetic glosses that deal with these Qur’anic occurrences; just turning, for example, to pre-Buyid *tafsīrs*, one is convinced that, according to the Shi‘is, numerous passages of the ‘Uthmānian vulgate are devoted to different aspects of the *walāya* of the imam — in spite of the censorship. Hence, the following hadith, attributed to imam Ja‘far: “God has made of our *walāya*, we the Family of the Home, the Axis (*quṭb*), around which the Qur’an gravitates.”<sup>27</sup>

### Pillars of Islam

In the economy of the sacred, *walāya* is essential and of such fundamental importance that it is considered one of the Pillars (*da‘ā’im*), if not *the* Pillar, of Islam. M.M. Bar-Asher’s observation that, for Shi‘is, the imams’ *walāya* is the most important canonical obligation and a pre-condition for all the rest is very pertinent. The great many traditions, describing *walāya* as one of the Pillars, as well as a number of differences among these traditions, lead him (just as J. Eliash before him) to wonder whether one must count *walāya* among the five Pillars or rather

<sup>25</sup> *al-Majlisī*. Bihār. Vol. 8. P. 300, n° 50; cf. also: *ibid.* Vol. 8. P. 352ff.

<sup>26</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā’ir al-darajāt. Ed. Mīrzā Kūčebāghī. Tabriz, n.d. (circa 1960). Section 2. Chapter 3. P. 61–63; *Furāt al-Kūfī*. Tafsīr. P. 366ff.; *al-Majlisī*. Bihār. Vol. 4. P. 9, n° 18 and Vol. 7. P. 200, n° 78; *al-Astarābādī*. Ta’wīl. P. 508–9.

<sup>27</sup> *al-‘Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 1: 5; *al-Bahrānī*. Al-Burhān. Vol. 1. P. 10; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Ṣāfī. Vol. 1. P. 12; *al-Majlisī*. Bihār. Vol. 19. P. 8.

as a sixth in itself. Indeed, to cite al-Kulaynī (d. 329/940–41) as only one example, in a chapter of his *Uṣūl min al-Kāfi*, treating the subject of the Pillars of Islam, he reports 15 traditions, all going back to the fifth and sixth imams, in which *walāya* as the case may be is counted separately among the Pillars:<sup>28</sup>

“Islam is built upon five elements: canonical prayers, alms, the fast, pilgrimage to Mecca and *walāya*. More than the others, it is to the latter that people are called to.”<sup>29</sup>

“The components of the faith (*ḥudūd al-īmān*) are: the *shahāda* that there is no god except God and Muḥammad is the messenger of God; belief in what the prophet brought on behalf of God; the five canonical prayers, alms, fasting during the month of Ramaḍān, the pilgrimage to Mecca, *walāya* with regard to the *walī* among us (the imams); hostility towards our enemy (‘*adāwat ‘aduwwinā*’) and, finally, frequenting the truthful (*al-dukhūl ma‘a l-ṣādiqīn*).”<sup>30</sup>

“Islam rests upon a tripod (*athāfi*): prayer, alms and *walāya*. None of the three may have priority over the others.”

One must bear in mind that when canonical duties, such as canonical prayers, the fast or pilgrimage to Mecca, do not appear on a list, it does not mean that

<sup>28</sup> *Al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Kitāb al-īmān wa l-kufr, bāb da‘ā’im al-islām. Vol. 3. P. 29–38.

<sup>29</sup> *Al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 3. P. 29, n° 1 (tradition attributed to al-Bāqir); also: *ibid.* Vol. 3. P. 29–30, n° 3 (al-Bāqir), the same text with an additional sentence, “and the people accepted the (first) four and abandoned the last.” In another tradition, also attributed to al-Bāqir (*ibid.* Vol. 3. P. 30–32, n° 5), it is said that among the five Pillars, *walāya* is the supreme Pillar, for it is “the key” (*miftāḥ*) to all the others; then follow in sequence: prayers, alms, the pilgrimage and fast. The imam’s *walāya* is the highest degree of religion to such an extent that “if a man were to spend the entire night praying and all day fasting, offer all his possessions as alms and all the time he has to making the pilgrimage, but not recognise *walāya* of the *walī* of God, in order to undertake all his actions as guided by the latter, well then God would not reward him at all and he is not considered among people of the faith (*ahl al-īmān*).” (see: *ibid.* Vol. 3. P. 33, n°s 7 and 8 [al-Bāqir]). See also: *al-‘Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 1. P. 259; *Ibn Bābūya*. Amālī (= al-Majālis). Tehran, 1404/1984. “Majlis” 45, n° 14, 268.

<sup>30</sup> *Al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 3. P. 29, n° 2 (Ja‘far); also: *ibid.* Vol. 3. P. 35, n° 11 (Ja‘far); *Muḥammad b. Ahmad Khwājagī Shīrāzī*. al-Nizāmiyya fī madhhab al-imāmiyya. Tehran, 1375/1996. P. 153–55. I will return to the idea of hostility towards enemies of the imams. The latter expression, *al-dukhūl ma‘a al-ṣādiqīn*, is still enigmatic to me: is it a question of associating with Shī‘is, in particular, the initiated among them, as a number of traditions recommend? (See, for example: *al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Kitāb al-īmān wa l-kufr and Kitāb al-‘ishra and, especially: *Ibn Bābūya*. Muṣādaqat al-ikhwān. Tehran, n.d. (circa 1325/1946).) Regarding this list of the “terms of the faith,” see also: *al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 3. P. 32–34, n°s 6 and 9 (Ja‘far), where prayers, the fast and pilgrimage are not counted; *ibid.* V. 3. P. 34–35 and 36, n°s. 10 and 13 (al-Bāqir), where the list is extended by duties such as awaiting the *qā‘im*, piety, making an effort, humility, submission to the imams, etc.; see also: *al-Nu‘mānī*. Kitāb al-ghayba. Ed. ‘A.A. Ghaffārī. The Persian translation by M.J. Ghaffārī. Tehran, 1363/1985. Chapter 11, n° 16.

they are not one of the Pillars, rather that they are integrated into *walāya* since the latter is “the Key” to all the rest.<sup>31</sup>

As it is unthinkable for it not to be among the Pillars of Islam, the most telling example is the *shahāda*. When missing from a list, it is included in *walāya*, since, for a Shi‘i, the *shahāda* implicitly contains a triple profession of faith: the unicity of God; Prophet Muḥammad’s mission; the *walāya* of ‘Alī and the imams in his lineage.<sup>32</sup> Without the imam, the *walī* of God and his *walāya*, there would be no religion at all. Without *walāya*, none of the religious duties are accepted by God.<sup>33</sup> In *al-Maḥāsin*, Abū Ja‘far al-Barqī (d. 274/887 or 280/893) devotes three chapters of his “Kitāb ‘iqāb al-a‘māl” to the consequences of not recognising the imams and their *walāya*.<sup>34</sup> To cite a few typical examples of traditions from these chapters:

“God established ‘Alī as a point of reference (*‘alam*) between Himself and His creation and there are none others. He who follows ‘Alī is a believer; he who rejects him is an unbeliever and he who doubts him, an associationist.”<sup>35</sup>

“...(God says to the Prophet): ‘I created the seven heavens and what they contain; I created the seven earths and what they contain. If one of My followers invoked Me from the beginning of creation (to the Resurrection) or if I were to encounter him while he rejects the *walāya* of ‘Alī, I would swiftly rush him to hell.’”<sup>36</sup>

<sup>31</sup> *Al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 3. P. 30, n° 4 (Ja‘far). Tradition n° 15 (Ja‘far; ibid. Vol. 3. P. 38) refers only to prayers, alms and the holy war. It is true that the last is not one of the Pillars of Islam and seems out of place in this chapter. See also: *Abū Ja‘far al-Ṭabarī*. Bishārat al-Muṣṭafā li-shī‘at al-Murtaḍā. Najaf, 1963. P. 81; *Imād al-Dīn al-Ṭabarī*. Tuḥfat al-abrār fī manāqib a‘immat al-aṭḥār. Tehran, 1376/1997. P. 155ff.

<sup>32</sup> See, for example: *Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā‘ir al-darajāt. Section 2. Chapter 10, n° 7. P. 78; *al-Qummī*. Tafsīr. Vol. 2. P. 208; *Ibn Bābūya*. Kamāl al-dīn. Vol. 1. P. 258; *Ibn Bābūya*. Amālī (= al-Majālis). “Majlis” 63, n° 13. P. 409 (“...the attestation of Unicity (*al-tawḥīd*) is only accepted due to ‘Alī and his *walāya*”); *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 3. P. 14, n° 39; 37; P. 141, n° 35; Vol. 38. P. 118, n° 60. For other sources, see: *Eliash*. On the Genesis... of Three-tenet Shahāda, especially P. 266ff.; cf. *Bar-Asher*. Scripture and Exegesis. P. 198 (the latter believes that differences in various lists of the Pillars seem to reflect internal debates within the Imami community).

<sup>33</sup> See above n. 32; *Amir-Moezzi*. Guide divin. P. 304–5.

<sup>34</sup> *Al-Barqī*. Kitāb al-maḥāsin. Ed. J. Muḥaddith Urmawī. Tehran, 1370/1950. Kitāb ‘iqāb al-a‘māl. Chapters 15 (*‘iqāb man shakka fī amīr al-mu‘minīn*), 16 (*‘iqāb man ankara Āl Muḥammad ḥaqqahum wa jahala amrahum*) (we have seen that often *ḥaqq* and *amr* are synonymous with *walāya*) and 17 (*‘iqāb man lam ya‘rif imāmahu*). Vol. 1. P. 89–93.

<sup>35</sup> *Al-Barqī*. Kitāb al-maḥāsin. Chapter 15, n° 34. Vol. 1. P. 89 (tradition going back to al-Bāqir). The accusation of *shirk* is probably levelled at those who associate other *walāyas* to that of ‘Alī. See above verse 42:13 according to “the Qur’an of the imams” (note 14 and the related text; also n. 86 below).

<sup>36</sup> *Al-Barqī*. Kitāb al-maḥāsin. n° 38. Vol. 1. P. 90 (Ja‘far).

“...If at Mecca (lit. between *al-Rukn* and *al-Maqām*, two sacred sites, considered places of worship in the holy city) a follower worshipped God for a hundred years; if he devoted his days to fasting and nights to prayer until old age but all the while remained unaware of our truth (or “rights,” *ḥaqq*, i.e. *walāya*) he would receive no reward (from God).”<sup>37</sup>

“He who dies without having known his imam dies a pagan’s death as in the Age of Ignorance (i.e. pre-Islamic times — *al-jāhiliyya*).”<sup>38</sup>

Other early compilers of imami hadiths report many other traditions of the same kind:

“...The man who fasts the entire day and prays all night long, but encounters God (upon the Day of Resurrection) without (having professed) our *walāya*, will find God dissatisfied and even angry with him.”<sup>39</sup>

“...Are you not satisfied (you who are faithful to the imams) that due to your *walāya* towards us your prayer is accepted whereas theirs (i.e. of the imams’ adversaries) is not; that your alms are accepted whereas theirs is not; that your pilgrimage is valid whereas theirs is not...”<sup>40</sup>

“The Prophet: The imams that will follow are twelve in number; the first is Abū Ṭālib and the last is the *qā’im*. Within my community, after me they are my caliphs, legatees, my *awliyā’* and the Proofs of God. He who recognises them is a believer and he who does not, an infidel.”<sup>41</sup>

<sup>37</sup> *Al-Barqī*. Kitāb al-maḥāsīn. Chapter 16, n° 40. Vol. 1. P. 90 (Ja’far).

<sup>38</sup> *Al-Barqī*. Kitāb al-maḥāsīn. Chapter 17, n° 46. Vol. 1. P. 92 (Ja’far). Regarding this very famous tradition, *mīta jāhiliyya* and the early sources that report it, see: *Amir-Moezzi*. Guide divin. P. 301 and n. 671. For similar traditions see also: *Ibn Bābūya*. Kitāb thawāb al-a’*māl* wa ‘iqāb al-a’*māl*. Ed. ‘A.A. Ghaffārī. Tehran, 1391/1971. P. 242–44.

<sup>39</sup> *Al-‘Ayyāshī*. Tafsiṛ. Vol. 2. P. 89; *Bar-Asher*. Scripture and Exegesis. P. 196.

<sup>40</sup> *Al-Kulaynī*. al-Rawḍa min al-Kāfi. Vol. 2. P. 43, n° 316 (tradition going back to Ja’far). Tradition also reported by al-Majlisī (Biḥār. Vol. 8. P. 300 and 352), as well as a similar tradition that ends with the sentence: “...Those who excuse themselves from fulfilling their canonical duties will in this world benefit from comfort, health or influence (*al-ni’am wa l-ṣiḥḥa aw al-si’a*), but in the Hereafter they will solely experience eternal punishment”. See also: *Al-Kulaynī*. al-Rawḍa. Vol. 1. P. 154, n° 80 (Ja’far) or Vol. 2. P. 89, n° 399 (Ja’far), “God made five elements obligatory for Muḥammad’s community: prayer, alms, fasting, the pilgrimage to Mecca and our *walāya*. Now, for the first four, He allowed exemptions; in special circumstances (*rukḥṣa*, in cases such as illness, menstruation and financial difficulties) these duties may be abandoned, whereas our *walāya* must never be abandoned.”

<sup>41</sup> *Ibn Bābūya*. Kamāl al-dīn. Vol. 1. P. 259 (tradition going back to Ja’far which he received from his father and paternal ancestors); also: *ibid.* Vol. 1. P. 261 (tradition attributed to al-Riḍā). See also: *Ibn Bābūya*. Amālī (al-Majālis). “Majlis” 73, n° 12. P. 484–85 and “Majlis” 85, n° 28. P. 583–84. Among the Isma’īlis, it is quite telling that a great thinker such as al-Qāḍī al-Nu’*mān* (d. 363/974), begins his monumental profession of faith, the *Da’ā’im al-islām* with the “Kitāb al-walāya” (*al-Qāḍī al-Nu’*mān**. Da’ā’im al-islām. Ed. A. Fyze. Vol. 1. P. 1–120). He reports a number of traditions that we have just mentioned. It is true that a great majority of traditions from the corpus, going back to imams Muḥammad al-Bāqir and Ja’far al-Ṣādiq, are

### Semantical levels and their theological and eschatological implications

A central issue and motivating factor for the revelation of the Qur'an, both in its original complete version and in the so-called censored *textus receptus*, as the supreme Pillar of Islam and a canonical duty with greatest priority determining the validity of all the others, for the Shi'i *walāya* constitutes the core of the faith without which the religion loses its substance. Where does this sacred significance attached to it stem from?

What does it mean exactly for the Shi'i religious consciousness? H. Corbin devoted studies of some consequence to this very issue.<sup>42</sup> The following brief summary is a modest attempt to supplement the renowned French scholar's work, mainly by drawing from the earliest sources of Imami hadith, relatively less explored even considering that those works by Corbin were published posthumously.<sup>43</sup>

In a note from *The Divine Guide*, I proposed a cursory definition of *walāya*:

“In contrast to the semantic complexity of the term *walāya* in the administrative, social, and religious language of the beginnings of Islam and later in the technical terminology of Sufism, *walāya*, in the context of early Shi'ism, has a quite simple translation with two interdependent and complementary meanings: applied to the imams of different prophets, it refers to their ontological status or their sacred initiatory mission; several nuances of the root *WLY* are found in the meaning: the *walī* — imam is the ‘friend’ and the closest ‘helper’ of God and His prophet; he immediately ‘follows’ the latter in his mission; he is the ‘chief,’ the ‘master’ of believers par excellence. In this acception, *walī* is a synonym of *waṣī* (the inheritor, the heir [of the sacred cause of the prophets]) or the *mawlā* (applied to the imam, the term means the master, the guide, the protector, the *patronus*). Applied to the faithful of the imams, *walāya* denotes the unfailing love, faith, and submission that the

---

common among the Imamis and Ismailis (see: *Fyzee A.A.A. “The Book of Walaya” // The Pillars of Islam: Da'ā'im al-islām* of al-Qāḍī al-Nu'mān. Completed, revised and annotated by I.K. Poonawala. Vol. 1. New York–Oxford, 2002; also see the important article by A. Nanji: *Nanji A. An Ismaili Theory of Walāya in the Da'ā'im al-islām* of al-Qāḍī al-Nu'mān // *Little D.P.* (ed.). *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*. Leiden: Brill, 1976. P. 260–273).

<sup>42</sup> See particularly: *Corbin H. En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*. 4 vols. Paris: Gallimard, 1971–72. Vol. 1. “Le shī'isme duodécimain.” Chapters 6 and 7. P. 219–329; also: *idem. Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986, sections II.A. 4. and II.A. 5. P. 78–98.

<sup>43</sup> Al-Kulaynī's “Al-Uṣūl min al-Kāfī” is practically his only early source. In his studies, H. Corbin bases his argument mainly on philosophical and mystical texts of a much later period. May I reiterate that “Le Guide divin” is also a monograph devoted entirely to imamate and the figure of the imam in early Shiism. See also the excellent summary by H. Landolt: *Landolt H. Walāyah // The Encyclopedia of Religion*. Vol. 15 (1995). P. 316–23 (on Shi'ī *walāya* — P. 319–20), as well as: *Walker P. Chapter “Wilāya,” in Shī'ism // EI<sup>2</sup>*. Vol. 10. P. 208–9, s.v.



initiated owe to their holy initiating guide; in this acceptation, the term becomes the equivalent of *tawallī* (being the faithful friend or the obedient protégé of someone); 'true Shiites' are called the *mutawallī* of the imams...<sup>44</sup>

Let us consider these two semantic levels more closely.

### 1. *Walāya in relation to the imam*

*Walāya* as a sacred mission of imams is equivalent to imamate, i.e., briefly stated, the spiritual and temporal direction of the faithful. In this case, one may translate it as "power," even "sacred power," since it is granted to the imams by divine election. If the imam is called upon to direct the faithful after the Prophet's death, it is because the imamat/*walāya* is the indispensable complement to prophethood (*nubuwwa*) in accordance with the Shi'ī pair *zāhir/bāṭin* that operates at every level of reality.<sup>45</sup>

According to this conception, the prophet (*nabī*) is a messenger of the letter of the Revelation (*tanzīl*) for the masses ('*amma/awāmm*) that constitute the majority (*akthar*) of a given community. In the same way, the imam (*walī*), complementing the prophet's mission, teaches the hidden spiritual meaning (*ta'wīl*) of the Revelation to a minority (*aqall*) that constitutes the elite (*khāṣṣa/khawāṣṣ*) of this community.<sup>46</sup> Without the initiatory teaching of the imam, the profound meaning of the Revelation would remain unfathomed, just as a text interpreted in letter but not in spirit would remain forever poorly understood.

Which is why the Qur'an is called the mute, Silent Book or Guide, (*imām ṣāmit*) whereas the Imam is said to be the speaking Qur'an (*qur'ān nāṭiq*).<sup>47</sup> "Among you there is someone, the Prophet is said to have stated, who fights for a spiritual interpretation (*ta'wīl*) of the Qur'an as I fought for the revelation in letter (*tanzīl*), and this person is Abū Ṭālib."<sup>48</sup>

<sup>44</sup> *Amir-Moezzi*. Guide divin. P. 74, n. 151.

<sup>45</sup> See: *Amir-Moezzi M.A.* Du droit à la théologie: Les niveaux de réalité dans le Shi'isme duodécimain // *L'Esprit et la Nature*. Actes du colloque tenu à Paris les 11 et 12 mai 1996. *Cahiers du groupe d'études spirituelles comparées* 5. Paris, 1997. P. 37–63.

<sup>46</sup> See the recently published: *Kohlberg E.* In Praise of the Few // *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions*. Oxford: OUP, 2000. P. 149–62.

<sup>47</sup> *Ayoub M.* The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr // *Rippin A.* (ed.). Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an. Oxford: OUP, 1988. P. 177–98; *Bar-Asher*. Scripture and Exegesis. P. 88ff.

<sup>48</sup> *al-'Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 1. P. 15–16 (tradition n° 6 going back to Ja'far; he received it from his paternal ancestors. See also tradition n° 13 (going back to the same imam): "God taught the prophet the letter of the Revelation; as for the interpretation of its hidden meaning, the Prophet of God taught it to 'Alī"); *al-Khazzāz al-Rāzī*. Kifāyat al-athar. Qumm, 1401/1980. P. 76, 88, 117, 135 (on P. 66, it is the *qā'im* who is said to be the warrior of *ta'wīl*); *al-Shahrastānī*. al-Milal wa l-niḥal. Beirut, n.d. P. 189; *al-Baḥrānī*. Al-Burhān. Vol. 1. P. 17; *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 19. P. 25–26; for other sources, see: *Bar-Asher*. Scripture. P. 88, n. 1; also section 9, n. 30 and the related text.

As we know, in early Shi'i hadith, Muḥammad as the archetype of *nubuwwa* and legislating prophet *par excellence* may symbolise prophethood and all the prophets as a whole; just as 'Alī, imam *par excellence*, archetype of *walāya*, may be the supreme symbol of imamate or of all the imams as a whole.<sup>49</sup> For, according to the imami prophetology, all the prophets as messengers of various divine revelations in letter (the *zāhir*) were accompanied in their mission by one or several imams whose task was to unveil the hidden meaning (the *bāṭin*) of the Word of God.<sup>50</sup>

This dimension and meaning of *walāya*/imamate are rather well known and so there is no need to elaborate much further. However, there is more to the term. *Walāya* also denotes the essential nature of the Figure of the imam, his ontological status. Now, the imam/*walī*, in the ultimate reality of his being, is the locus for the manifestation of God (*maḥzar*, *majlā*), the vehicle of the divine Names and Attributes (*al-asmā' wa l-ṣifāt*). "By God, imam Ja'far supposedly stated, we (the imams) are the Most Beautiful Names (of God)."<sup>51</sup>

The imam reveals God, he provides access to what may be known of Him, the *Deus Revelatus*, the *zāhir* of God. The *bāṭin* of God, His Face, forever unknowable and hidden, is the level of the Essence (*al-dhāt*), the *Deus Absconditus*.<sup>52</sup> One cannot overemphasise this fundamental conception of *walāya* in Shi'i esoterism. Whether, as I believe, it is a matter of an early doctrine professed by the imams themselves,<sup>53</sup> at least — according to M.G. Hodgson<sup>54</sup> — since the period of Ja'far al-Ṣādiq (d. 148/765), or the beliefs emanating from "extremist" Shi'i circles, having later influenced the so-called "moderate" imamism, as H. Modarressi maintains,<sup>55</sup> it is nonetheless true that this conception of the divine

<sup>49</sup> See the beginning of this article.

<sup>50</sup> See, for example, the entire first part of the important early work, "Ithbāt al-waṣiyya li l-imām 'Alī b. Abū Ṭālib," attributed to al-Mas'ūdī (d. 345/956) (one of its most recent editions: Qumm, 1417/1996. P. 20–90). See also *Rubīn U. Prophets and Progenitors in the Early Shī'a Tradition // Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1, 1979. P. 41–65.

<sup>51</sup> *al-'Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 2. P. 42; *Al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Kitāb al-tawḥīd, bāb al-nawādir. Vol. 1. P. 296, n° 4.

<sup>52</sup> See: *Amir-Moezzi*. *Du droit à la théologie*. P. 47–48 and 62–63.

<sup>53</sup> In several publications, apart from "Le Guide divin" and "Du droit à la théologie," mentioned already; see also: *Amir-Moezzi M.A. Al-Ṣaffār al-Qummī* (d. 290/902–3) et son *Kitāb Baṣā'ir al-Darajāt // Journal asiatique* 280 (3–4, 1992). P. 221–50. Briefly stated, in my opinion, taking into consideration the fluctuating descriptions that heresiographers and other authors provide of the *ghulāt* and considering traditions related to theories attributed to the *ghulāt*, as reported by the earliest compilations of Imami hadith, and in view of our lack of knowledge regarding the nature of relations between different Shi'i branches in the earliest centuries, the distinction between "moderate" and "extremist" Shi'is during these early times seems artificial and not based on textual evidence.

<sup>54</sup> *Hodgson M.A.* How did the Early Shi'a Become Sectarian // *JAOS*. LXV (1955). P. 1–13, especially P. 8ff.; *idem*. *Dja'far al-Ṣādiq; Ghulāt // EP*, s.v.

<sup>55</sup> *Modarressi H.* *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shī'ite Thought*. Princeton: PUP, 1993. Part One, especially P. 19–53. The debate bearing upon both the history of ideas and simply history of the early centuries of Islam is obviously beyond the scope of the present study.

nature of the imam is reported ever since the second half of the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century<sup>56</sup> in the earliest of hadiths, said to be authorised, and thus form an integral part of the imami religious consciousness for at least a thousand years. This is often forgotten by scholars, surely because the Shi‘ites themselves hardly speak of it or if so allusively only, no doubt due to the discipline of the arcanum.

Hence certain sayings traced back to the imams that are inevitably associated with *shatahāt* (“ecstatic utterances”) of the mystics:<sup>57</sup>

“...I am the Rewarder (*dayyān*) of men on the day of Retribution,” ‘Alī is supposed to have said; “I am he who allocates between Garden and Fire, none is to enter without my allocation. I am the Supreme Judge (*al-fāriq al-akbar*)... I possess the decisive Word (*faṣl al-khiṭāb*); I hold the penetrating View of the Path of the Book... I have Knowledge of the fortunes and misfortunes, as well as of the judgements. I am the Perfection of Religion. I am God’s Blessing for His creatures.”<sup>58</sup>

And:

“I am the Queen Bee (*ya’sūb*) of the initiates; I am the First among the Ancients; I am the successor to the Messenger of the Lord of the worlds; I am the Judge of Garden and Fire...”<sup>59</sup>

In a tradition going back to the Prophet, Muḥammad stated regarding ‘Alī:

“Here is the most radiant imam, the longest Spear of God, the most ample Threshold of God; let he who seeks God enter by this Threshold... Without ‘Alī, the truth shall not be distinguished from the false, nor the faithful from the unfaithful; without ‘Alī, God would not have been worshipped... Neither

<sup>56</sup> On the most important and earliest of these compilations, namely those by al-Barqī (d. 274/887 or 280/893), al-Ṣaffār (d. 290/902–3) and al-Kulaynī (d. 329/940–41), now see: Newman A.J. *The Formative Period of Twelver Shī‘ism: Hadīth as Discourse between Qum and Baghdad*. Richmond, 2000.

<sup>57</sup> These are sayings in which “God speaks in the first person through the lips of the mystic”; see, for example: *Massignon L.* *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922, s.v.; *idem.* *La passion de Hallāj, martyr mystique de l’Islam*. 4 vols., reed. Paris, 1975, index s.v.; *Corbin H.* *Introduction // Rūzbihān Baqlī Shīrāzī*. Sharḥ-i shatḥīyyāt. Ed. H. Corbin and M. Mo‘īn. Paris–Tehran, 1966 (reed. Tehran, 2004); *Ernst C.* *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: SUNY, 1985; *Ballanfat P.* *Réflexions sur la nature du paradoxe: La définition de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī // Kār Nāmeḥ*. Vol. 2–3. Paris, 1995. P. 25–40. It is important, however, to clarify that the bases, as well as the theological and anthropological implications, of the Sufis’ “words of ecstasy” and the sayings of the imams seem different.

<sup>58</sup> *Furāt al-Kūfī*. *Tafsīr*. P. 178. The last two sentences are clearly allusions to Qur’an 5:3 on the “perfection of religion and blessing,” as we have stated above.

<sup>59</sup> *al-‘Ayyāshī*. *Tafsīr*. Vol. 2. P. 17–18; *al-Majlisī*. *Biḥār*. Vol. 3. P. 389; *al-Baḥrānī*. *Al-Burhān*. Vol. 2. P. 20. Regarding the Shi‘is symbolised as bees or ‘Alī as the “Commander of Bees” (*amir al-naḥl*), see: *Goldziher I.* *Schi‘itisches // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 64, 1910. P. 532–33 (reprinted in: *Gesammelte Schriften*. Ed. J. de Somogyi. Hildesheim, 1967–70. Bd. 5. P. 213–14).

Curtain (*sitr*) nor Veil (*hijāb*) between God and him... No!... ‘Alī himself is Curtain and Veil...’<sup>60</sup>

A tradition has al-Ḥasan b. ‘Alī saying:

“We (the imams) are the First and the Last; we are the Commanders; we are the Light. The Light of spiritual beings comes from us. We illuminate by the Light of God. We render joyful by His Joy (or: we spiritualise by His spirit — *nurawwiḥu bi rawḥih/rūḥih* — the possessive adjective, here as well as below, may refer to the Light as well as to God; the ambiguity is undoubtedly intended); within us is His abode; towards us is His source. Our first is identical to our last and our last identical to our first.”<sup>61</sup>

According to a tradition reported by a number of sources imam ‘Alī b. al-Ḥusayn Zayn al-‘Ābidīn once transformed himself into a winged being and, to the amazement of his disciples, disappeared into the heavens. Upon his return, he declared that he had travelled to the loftiest of heavens (*a’lā ‘illiyīn*) and is said to have responded to an adept thus:

“We (the imams) are the ones who built the most elevated heaven; why then would we not be able to scale its heights? We are the Bearers of the (divine) Throne (*‘arsh*) and we are seated upon the Throne. The Throne and Pedestal (*kursī*) belong to us.”<sup>62</sup>

According to a hadith, attributed to imam Ja‘far:

“We manifest Light in darkness. We are the Oft-Frequented Abode (*al-bayt al-ma‘mūr* (Q. 52:4)) where one who enters, enters in safety. We are the Magnificence and Grandeur of God... We are beyond all description; due to us eyes are brightened, ears listen; hearts are filled with faith...”<sup>63</sup>

The same sixth imam is said to have declared:

“God has made of us His Eyes among His worshippers, His Eloquent Tongue among His creatures, His benevolent and merciful Hand extended over His servants, His face due to which one is led to Him, His Threshold that guides one to Him, His Treasure in the heavens and on the earth... It is by our act of worship that God is worshipped; without us God would not be worshipped.”

<sup>60</sup> *Furāt al-Kūfi*. Tafsiṛ. P. 371. This kind of declarations already prefigure what I have called “theo-imamosophic prones” of ‘Alī, reported by later sources.

<sup>61</sup> *Al-Ṭabarī al-Ṣaghīr*. Nawādir al-mu‘jizāt. Qumm, 1410/1990. P. 103; *idem*. Dalā’il al-imāma. Qumm, 1413/1994. P. 168–69; *al-Ḥurr al-‘Āmilī*. Ithbāt al-hudāt. Vol. 5. P. 157; *al-Bahrānī*. Madīnat al-ma‘ājiz. Tehran, n.d. (circa 1960). P. 204–5.

<sup>62</sup> *Al-Ṭabarī al-Ṣaghīr*. Nawādir al-mu‘jizāt. P. 116; *idem*. Dalā’il al-imāma. P. 201; *al-Ḥurr al-‘Āmilī*. Ithbāt al-hudāt. Vol. 5. P. 256; *al-Bahrānī*. Madīnat al-ma‘ājiz. P. 294.

<sup>63</sup> *Al-Ṭabarī al-Ṣaghīr*. Dalā’il al-imāma. P. 270–71; *al-Bahrānī*. Madīnat al-ma‘ājiz. P. 394–95.

The last sentence (*bi 'ibādatinā 'ubida 'llāh law lā naḥnu mā 'ubida 'llāh*) may also be read: "It is by virtue of the fact that we (the imams) are worshipped that God is worshipped; without us God would not be worshipped"; here too the rather audacious ambiguity seems deliberate.<sup>64</sup>

To end this hardly exhaustive list, let us report the following dialogue between Ja'far al-Ṣādiq and one of his disciples, who asks him if on the Day of Resurrection the initiated believers (*al-mu'minūn*) will be able to see God. The imam replies:

"Yes, but they will have already seen him long before the advent of this Day. 'When was this?' 'When God asked them: "Am I not your Lord?" and they replied "yes, most certainly" (Q. 7:172).' The disciple reports, his master then remained silent for a long time before declaring: 'The initiates see Him already in this world before the Day of Resurrection. Do you not see Him at this very moment, even before you now? (i.e. in my very being).' 'If I were to serve as ransom, may I with your permission report these words?' 'No, for a denier unaware of their true meaning will use them to accuse us of assimilationism and unfaithfulness.'"<sup>65</sup>

This aspect of *walāya* characterises the Imam (with the 'i' in upper case) in its cosmic, archetypal and metaphysical sense: the divine Perfect Man, if not Man-God, — that is to say, *walāya* as the locus of manifestation for the Attributes of God. The last part of the dialogue between Ja'far al-Ṣādiq and his disciple demonstrates well that this concept constitutes a secret that must be kept from the unworthy. It is even *the* ultimate Secret teaching of the imams.<sup>66</sup>

"All things have a secret, the secret of Islam is Shi'ism (literally: the Shi'is, *al-shī'a*) and the secret of Shi'ism is the *walāya* of 'Alī."<sup>67</sup>

<sup>64</sup> *Ibn Bābūya*. Kitāb al-Tawḥīd. Ed. H. al-Ḥusaynī al-Tīhrānī. Tehran, 1398/1978. Chapter 12, n° 8. P. 151–52. According to another tradition, someone asks imam Ja'far: "What would happen on earth if a physical living Sage ('*alim ḥayy zāhir*'; i.e., the imam), to whom people have recourse for what is licit and illicit, were not present?" Ja'far answers: "God could not be worshipped (in such a world)" (*al-Fayḍ al-Kāshānī*. Nawādir al-akhbār. Ed. M. al-Anṣārī al-Qummī. Tehran, 1375/1996. Kitāb al-nubuwwa wa l-imāma, tradition n° 2. P. 129 (based on: *Ibn Bābūya*. 'Ilal al-sharā'i'. Chapter 153, n° 3. Vol. 1. P. 195).

<sup>65</sup> *Ibn Bābūya*. Kitāb al-Tawḥīd. Chapter 8, n° 20. P. 117; *Amir-Moezzi*. Guide divin. P. 141, n. 277 (with other hadiths similar in content). It is symptomatic that W. Chittick, who provides an English translation of this tradition in "A Shi'ite Anthology" (New York, 1981. P. 42), does not point out the *shāḥ* that it contains and which constitutes its focal point.

<sup>66</sup> *Amir-Moezzi*. Du droit à la théologie. P. 47–48, 55, 62–63.

<sup>67</sup> *Ibn 'Ayyāsh al-Jawharī*. Muqtaḍab al-athar. Tehran, 1346/1927. P. 23 (tradition attributed to Ja'far); see also a shorter version in: *al-Kulaynī*. al-Rawḍa. Vol. 2. P. 14. Although each imam in every cycle during mankind's sacred History has been the locus of manifestation for this cosmic Imam, 'Alī remains His supreme vehicle and symbol *par excellence*. Which is why in a number of traditions — apart from the obvious meaning — 'Alī also signifies the cosmic Imam or *walāya* / imamate in general; just as Muḥammad, beyond the obvious meaning, may also signify the archetypal Messenger-Prophet or prophethood (*nubuwwa*) in general. One may

If we were to apply the technical meaning to these terms we would understand that a secret veiled behind the letter of a religion is the esoteric teaching of its initiated, and the key secret of this teaching is the divinity of the Imam, the divine Guide.

“Something in you resembles Jesus the son of Mary,” — the Prophet is supposed to have said to ‘Alī, — “and had I not feared that some groups within my community would say what is said of Jesus by the Christians, I would have revealed something about you that would have made people gather the dust beneath your feet to seek blessings.”<sup>68</sup>

This secret dimension of *walāya* may be considered the esoteric of the esoteric (*bāṭin al-bāṭin*) of the imams’ teachings. Thus state the *hadiths*, such as:

“Our teaching is the truth; truth of the truth; it is the exoteric, esoteric and esoteric of the esoteric; it is the secret and secret of a secret, a well-guarded secret, hidden by a secret.”<sup>69</sup>

“Our doctrine (*amr*: cause, order, affair, teaching ... as we have seen, the term is often identified with *walāya*) is a secret, contained within a secret, a well-guarded secret, a secret whose only benefit is a secret, a secret veiled by a secret.”<sup>70</sup>

“Our doctrine is hidden, sealed by the original Pact (*al-mūthāq* — I shall return to this matter regarding the pre-existence of *walāya*). God will render him who reveals it contemptible.”<sup>71</sup>

One may say that the historical imam/*walī*, physical, initiating master *par excellence* is the guardian of a Secret, whose content is the metaphysical Imam, throne of the cosmic *walāya*: “We are the Treasure (*khazāna*) and the Treasurers (*khuzzān/khazana*) of God’s Secret.”<sup>72</sup> Both meanings of *walāya* vis-à-vis the

make a similar comment regarding the terms *islām* (strictly referring to the Muslim religion and, in a wider sense, the exoteric dimension, the “letter” of each religion) and *shī‘a* (referring to the Shi‘is of Islam; and, in a wider sense, to the initiatic, esoteric dimension — “the spirit” of each religion) (see note 93 below). Thus the *hadith* attributed to Ja‘far may also be understood as follows: “All things have a secret; the hidden secret, the ‘letter’ of every religion is its initiatic, esoteric dimension and the secret of the latter is *walāya* of the cosmic Man.”

<sup>68</sup> *al-Kulaynī. al-Rawḍa. Vol. 1: 81.*

<sup>69</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī. Baṣā‘ir al-darajāt. Section 1. Chapter 12, n° 4. P. 28 (Ja‘far).*

<sup>70</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī. Baṣā‘ir al-darajāt. Section 1. Chapter 12, n° 1. P. 28 (Ja‘far).*

<sup>71</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī. Baṣā‘ir al-darajāt. Section 1. Chapter 12, n° 2. P. 28 (al-Bāqir). On the duty of preserving a secret (taqīyya, kitmān, khab’), now see: Kohlberg E. Taqīyya in Shī‘ī Theology and Religion // Kippenberg H.G. and G.G. Stroumsa (eds.). Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions. Leiden: Brill, 1995. P. 345–80 (which supplements a previous study by the same author: Kohlberg E. “Some Imāmī-Shī‘ī Views on taqīyya // JAOS 95, 1975. P. 395–402 (reprinted in: Belief and Law in Imāmī Shī‘ism. Aldershot, 1991. Section III).*

<sup>72</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī. Baṣā‘ir al-darajāt. Section 2. Chapter 3; al-Kulaynī. al-Uṣūl. Kitāb al-ḥujja. Chapters 13 and 14; al-Kulaynī. al-Rawḍa. Vol. 1. P. 101f.; Ibn Bābūya. ‘Uyūn akhbār*

imam are therefore inseparable: first, the historical imam is the locus of manifestation for the cosmic Imam, just as the latter, theophany *par excellence*, is the locus of manifestation for God. Secondly, the ultimate content, the very “marrow” of the historic imams’ teachings, is, therefore, the secret substance of different Revelations, the veritable spirit hidden behind the letter of these revelations, the Mystery of the ontological Imam.

At this level, *walāya* may be translated as “Friendship” (with God), “Alliance” (with God), Proximity (of God) — all qualities implying the profound meaning of “Saintliness” (the conventional translation of *walāya*) — yet, although obviously corresponding to some of the meanings that the root WLY harbours, none of these terms is equal to the theological content of this very special dimension of the concept at hand. It is in this sense that *walāya* constitutes the esoteric dimension of the prophet’s message and mission: *al-walāya bāṭin al-nubuwwa*, as other Shi‘is have tirelessly emphasised. It is the central term of an entire series of “complementary pairs” that characterise the dialectic of the manifest and hidden in Shi‘ism.

<u>the manifest</u>	<u>the hidden</u>
<i>Zāhir</i>	<i>Bāṭin</i>
<i>Nabī</i>	<i>Walī</i>
Muḥammad	‘Alī
<i>Tanzīl</i>	<i>Ta’wīl</i>
<i>Islām</i>	<i>Īmān</i>
<i>Muslim</i>	<i>Mu’min</i>
<i>akthar/‘amma</i>	<i>aqall/khāṣṣa</i> <sup>73</sup>

Whether it relates to the imam’s mission or his ontological status, in other words to the historical or metaphysical sense of imamate, the imam’s *walāya* is said to be as ancient as creation.

“When God the Most High created the Heavens and the Earth,” — the Prophet is supposed to have said, — “He summoned them and they replied, then He introduced my *nubuwwa* and the *walāya* of Abū Ṭālib and they accepted. Then God created all beings and entrusted us the matter of (their) religion (*amr al-dīn*). So it came to be that the fortunate are fortunate by us and

---

al-Riḍā. Ed. M.H. Lājevardī. Tehran, 1398/1978. Vol. 1. Chapters 19 and 20; *Ibn Bābūya*. Ma’ānī l-akhbār. Ed. ‘A.A. Ghaffārī. Tehran, 1379/1959. P. 132; *Ibn Bābūya*. Ṣifāt al-shī‘a (+ Faḍā’il al-shī‘a). Ed. H. Fashāhī. Tehran, 1342/1963–64. P. 60ff.; *Ibn ‘Ayyāsh al-Jawhārī*. Muṭaḍāb al-athar. P. 39.

<sup>73</sup> See: *Amir-Moezzi*. Le Guide divin. P. 308; for the pair *islām/īmān*, technically referring to “Islam in the Majority/the religion of the Initiated (i.e. Shi‘ism)” and “submission exclusively to the letter of the Exoteric religion/initiation into the Esoteric religion,” as well as *muslim/mu’min*, signifying “common” Muslim/initiated Shi‘i, see: *ibid.* Index s.v., and n. 92 below.

the unfortunate — unfortunate by us. We render what is licit for them licit and what is illicit for them illicit.”<sup>74</sup>

*Walāya* permeates the entire History of mankind and constitutes its spiritual substance, since it is at the heart of all Revelations and prophetic missions. Al-Şaffār al-Qummī (d. 290/902–3) devoted several chapters in the second part of his book, *Başā’ir al-darajāt*, to these issues.<sup>75</sup> According to a number of traditions, going back mainly to the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> imams, Muḥammad al-Bāqir and Ja‘far al-Şādiq, the pre-temporal Pact (*al-mīthāq*) — concluded between God and his creatures at the dawn of creation and to which the Qur’anic verse 7:172 supposedly alludes — mainly concerns *walāya*.<sup>76</sup>

Other hadiths specify that only the “elite” of creation pledged an oath of allegiance with regard to the *walāya* of ‘Alī (i.e. the cosmic Imam) — namely, the Closest (*al-muqarrabūn*) among angels, the Messengers (*al-mursalūn*) among prophets and the Tested (*al-mumtaḥanūn*) among believers.<sup>77</sup> According to a tradition attributed to the Prophet, in the pre-existential World of Shadows (*‘alam al-ażilla*), the status of prophets only attained its final stage once they recognised the *walāya* of the Impeccable Ones.<sup>78</sup> Similarly, the Pact accorded Adam (as referred to in Qur’an 20:115) concerns *walāya*<sup>79</sup> — the essential purpose of every prophetic mission.

“Neither prophet nor any messenger was ever commissioned when not by (or ‘for’) our *walāya* (*bi-wilāyatīnā*).”<sup>80</sup>

<sup>74</sup> *Ibn Shādhān*. Mi’a manqaba. Qumm, 1413/1993. “Manqaba” 7, n° 48; *al-Irbilī*. Kashf al-ghumma. Ed. H. Rasūlī Maḥallātī. Tabriz, n.d.; reed. Qumm, 1381/1962. Vol. 1. P. 291; *al-Khwārazmī*. Maqāl al-Ḥusayn. Qumm, n.d. Vol. 1. P. 46.

<sup>75</sup> *Al-Şaffār al-Qummī*. *Başā’ir al-darajāt*. Section 2. Chapters 6–16; 67–90. See also: *al-Majlisī*. Bihār. Vol. 26. P. 280ff.

<sup>76</sup> *Al-Şaffār al-Qummī*. *Başā’ir al-darajāt*. Section 2. Chapters 7–12; see also notes 8 and 74 above, as well as the relevant texts.

<sup>77</sup> *Al-Şaffār al-Qummī*. *Başā’ir al-darajāt*. Section 2. Chapter 6. P. 67–68. For the technical term “tested,” derived from the expression *al-mu’min imtaḥana llāhu qalbahu li l-īmān* (the believer — or initiate whose heart is tasted by God for faith), see: *Amir-Moezzi*. Le Guide divin. Index s.v. *imtiḥān* (*al-qalb*).

<sup>78</sup> *Al-Şaffār al-Qummī*. *Başā’ir al-darajāt*. Section 2. Chapter 8. On “the Worlds before this world,” see: *Amir-Moezzi*. Guide divin. Section II. P. 1, 75ff.

<sup>79</sup> *Al-Şaffār al-Qummī*. *Başā’ir al-darajāt*. Section 2. Chapter 7. P. 70–71. *Al-Qummī*. Taf-sīr. Vol. 2. P. 64–65; *al-Astarābādī*. Ta’wīl al-āyāt al-zāhira. P. 313–14. According to some traditions, the allusion to *walāya* in this verse featured textually in the original revelation made to Muḥammad and was subsequently censured: “We have entrusted Adam with Words concerning Muḥammad, ‘Alī, Fāṭima, al-Ḥasan, al-Ḥusayn and the imams in their lineage but he forgot them...” (*Al-Şaffār al-Qummī*. *Başā’ir al-darajāt*. P. 71; *Al-Kulaynī*. al-Uşūl. Vol. Kitāb al-ḥujja, bāb fīhi nukat wa nutaf min al-tanzīl fī l-walāya. Vol. 2. P. 283, n° 23; *al-Baḥrānī*. Al-Burhān. Vol. 3. P. 45; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Şāfi. Vol. 2. P. 80; *Amir-Moezzi*. Guide divin. P. 212; *Bar-Asher*. Variant Readings. P. 64).

<sup>80</sup> *Al-Şaffār al-Qummī*. *Başā’ir al-darajāt*. Chapter 9. P. 74–75 (Ja‘far).



“Our *walāya* is the *walāya* of God. Every prophet was only ever sent (by God) for/by it.”<sup>81</sup>

“The *walāya* of ‘Alī is inscribed in all books of the prophets; a messenger was only ever sent to proclaim the prophethood of Muḥammad and the *walāya* of ‘Alī.”<sup>82</sup>

As we have already seen, the Qur’an in its “original complete version” would have clearly mentioned the fact that:

Q.42:13: “He has laid down for you, *o Family of Muḥammad*, as religion that He charged Noah with, and that We have revealed to thee, *o Muḥammad*, and that We charged with Abraham, Moses and Jesus: ‘Establish the religion of the Family of Muḥammad and scatter not regarding it and be united.’ Very hateful is that for the associationists, *those that associate to the walāya of ‘Alī* (i.e. other *walāyas*) that thou callest them to *concerning the walāya of ‘Alī*. Surely God guides, *o Muḥammad*, towards this religion he who repents, *he who accepts your call to the walāya of ‘Alī* (instead of ‘God chooses unto Himself whomsoever He will, and He guides to Himself whosoever turns, penitent’).”<sup>83</sup>

Adam was banished from paradise because he had forgotten the *walāya*.<sup>84</sup> Prophet Jonah was enclosed in the stomach of a whale because he had for a moment denied loyalty to *walāya*.<sup>85</sup> Certain Israelites were transformed into fish or lizards because they had neglected *walāya*.<sup>86</sup>

Without *walāya* there is no religion. Without its spirit, the letter is barren, an empty, lifeless shell. It is therefore not surprising that Islam, ultimate religion of the most perfect of prophets, should – more than the others — be centred on the concept of *walāya*; what is more, if Muḥammad is Muḥammad it is so because — even more than the other prophets — during his celestial ascensions he was initiated into the mysteries of the *walāya* of the Imam, the Man-God, symbolised by the cosmic ‘Alī: “‘Alī is a Sign of God (*āya* — just as a verse from the Qur’an) for Muḥammad. The latter did no more than summon (people) to the *walāya* of ‘Alī.”<sup>87</sup>

<sup>81</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā’ir al-darajāt. P. 75 (al-Bāqir).

<sup>82</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā’ir al-darajāt. Chapter 8. P. 72 (al-Riḍā). See also: *al-Qundūzī*. Yanābī‘ al-mawadda. No place (Iraq), 1385/1965. P. 82; *al-Baḥrānī*. Ghāyat al-marām. Qumm, n.d. P. 207.

<sup>83</sup> See n. 14 above.

<sup>84</sup> In addition to references provided in note 79, see: *Ibn Bābūya*. Ma‘ānī l-akhbār. P. 107–9; *idem*. al-Khiṣāl. Najaf, 1391/1971. P. 246; *Ibn Shahrāshūb*. Manāqib āl Abī Ṭālib. 3 vols. Najaf, 1375–76/1956. Vol. 1. P. 214.

<sup>85</sup> *Furāt al-Kūfī*. Tafsīr. P. 94; *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 14. P. 401 and Vol. 26. P. 333ff. See also: *Bar-Asher*. Scripture and Exegesis. P. 200.

<sup>86</sup> *al-‘Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 2. P. 35; *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 5. P. 345 and Vol. 14. P. 55; *al-Baḥrānī*. Al-Burhān. Vol. 2. P. 44; *Bar-Asher*. Scripture. P. 200–201.

<sup>87</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā’ir al-darajāt. Chapter 7, n° 5 and 8 (P. 71–72) (al-Bāqir) and chapter 9, n° 5 (P. 77) (Ja‘far).

Commenting Qur'an 91:1, on Muḥammad's destiny as prophet, imam Ja'far is said to have proclaimed: "God opened his chest [heart] to the *walāya* of 'Alī."<sup>88</sup>

"Angel Gabriel came to me," — the Prophet supposedly reported, — "and said: 'Muḥammad! Your Lord prescribes for you the love (*ḥubb*) and *walāya* of 'Alī.'<sup>89</sup>

"The Prophet was elevated to the heavens twenty times, not once; did God not entrust the *walāya* of 'Alī — and the imams (that come) after him — even more so than what He recommended regarding canonical duties."<sup>90</sup>

Which is why "the *walāya* of 'Alī beside the Prophet has nothing earthly about it; it descends from heaven, even from the Lips of God (*mushāfahatan*); i.e. a message transmitted orally to Muḥammad during his celestial ascensions)."<sup>91</sup>

*Walāya* therefore constitutes the central message of Islam and of all religions before it:

"God made [of our] *walāya*, we being the Family of the Home, the axis (*qutb*) around which the Qur'an gravitates; as well as the axis of all [sacred] Books."<sup>92</sup>

<sup>88</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā'ir al-darajāt. Chapter 8. P. 73.

<sup>89</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā'ir al-darajāt. Chapter 8. P. 74.

<sup>90</sup> *Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā'ir al-darajāt. Chapter 10. P. 79 (Ja'far).

<sup>91</sup> *Al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 28. P. 306, n° 13 (Ja'far). As compared with: *Ibn al-Bitrīq*. Khaṣā'ish. Ed. M.B. al-Maḥmūdī. Tehran, 1406/1986. P. 98, and: *Ibn Ṭāwūs*. Al-Ṭarā'if fī ma'rifa madhāhib al-ṭawā'if. Qumm, 1400/1979. P. 101.

<sup>92</sup> A tradition going back to Ja'far: *al-'Ayyāshī*. Tafṣīr. Vol. 1. P. 5; *al-Baḥrānī*. Al-Burhān. Vol. 1. P. 10; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Ṣāfi. Vol. 1. P. 12; *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 19. P. 78; Al-Uṣūl al-sittat 'aṣhar. P. 60; see also note 29 above and the relevant text. Let us recall that, in the technical lexicon of Shi'ism, the word "faith" (*īmān*) means "the teaching of the imams, esoteric dimension of religion, Shi'ism." In response to the question, "What is the difference between Islam and faith?" imam Ja'far al-Ṣādiq is said to have answered: "Islam is the exoteric dimension (of religion), to which people adhere (*al-islām huwa l-zāhir alladhī 'alayhi l-nās* — the latter term is one of the names by which Shi'is refer to non-Shi'is), the twofold profession of faith regarding the Oneness of God and Muḥammad's mission as Prophet, canonical prayers, alms, the pilgrimage to Mecca and fasting during the month of Ramaḍān. Now, in addition to this, Faith is knowledge of our teachings. He who professes and practices the former without knowing the latter, though he may be a Muslim, has gone astray (because, as we have seen, he neglects the principal canonical obligation, *walāya*)" (*al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Kitāb al-īmān wa l-kufr, bāb anna l-islām yuḥqanu bihi l-dam wa anna l-thawāb 'alā l-īmān. Vol. 3. P. 39, n° 4). The same sixth imam is supposed to have further stated: "Islam is the profession of divine Oneness and the acceptance of our Prophet's mission; it is by Islam that the price of blood is exacted, the conditions of marriage and rules of heritage established. There is a whole series of exoteric laws that the majority of people (*akthar al-nās*; another technical term for non-Shi'is, exoterist Muslims) obey. As for faith, it is guidance manifested in the heart. Exoterically, faith is linked to Islam, whereas esoterically Islam is not linked to faith (*inna l-īmān yushāriku l-islām fī l-zāhir wa l-islām lā yushāriku l-īmān fī l-bāṭin*). Faith is therefore superior to Islam" (*al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Vol. 3. P. 41–42). For the equivalence accorded to "faith" and the imams' teachings see also: *al-Nu'mānī*. Kitāb al-ghayba. P. 131, 188; *Ibn Bābūya*. Amālī (= al-Majlisī). "Majlis" 93. P. 639ff.

Thus denying the imam’s *walāya* amounts to denying all heavenly revelations. And justifiably so: the *walāya* of the Impeccable Ones, of the theophanic Guides, living examples of the potential of divinisation in man, is the ultimate aim of creation:

“The *walāya* of Muḥammad and his descendants is the ultimate aim and most noble goal (*al-gharaḍ al-aqṣā wa l-murād al-aḍḍal*). God created his beings and commissioned his messengers especially to summon to the *walāya* of Muḥammad, ‘Alī and the successors of the latter.”<sup>93</sup>

An omnipresent message, whether explicit or implicit, in the early Imami corpus, *walāya* constitutes the central meaning and purpose of *nubuwwa*, just as the *bāṭin* is the *zāhir*’s *raison d’être*.<sup>94</sup>

## 2. *Walāya in relation to the followers of the imams*

The second semantic level of *walāya* relates to the imams’ followers, sometimes referred to as *ahl al-walāya*. It denotes love, faithfulness, devotion, loyalty and the submission that an adept owes to his master initiator — all qualities inherent in the root WLY. In this case, it is synonymous with other forms (*maṣḍars*) stemming from the same root, such as *tawallī/tawallā* (5<sup>th</sup> form) and *muwālāt* (3<sup>rd</sup> form). In this sense, one may say that Shi‘ism is the religion of love for the Divine Guide: as the lapidary phrase attributed to Ja‘far declares, “*walāya* is love (*al-walāya al-maḥabba*).”<sup>95</sup>

“By God,” — the sixth imam allegedly remarked, — “if a stone were to love us, God would revive it by us [i.e. by our force]; is religion anything other than love?”<sup>96</sup>

<sup>93</sup> (*Pseudo?*) *al-imām al-Ḥasan al-‘Askarī*. Tafsīr. Qumm, 1409/1988. P. 379, n 264. Regarding this source, see: Bar-Asher M.M. The Qur’ān Commentary Ascribed to Imam Ḥasan al-‘Askarī // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24, 2000. P. 358–79. In this article, a section is devoted to the doctrine of *walāya* (P. 377–78). The tradition just cited is referred to on P. 375.

<sup>94</sup> However, the superiority of *walāya* over *nubuwwa* or *bāṭin* over *zāhir* does not imply (at least for the Imamīs) superiority of the *walī* over the *nabī* (more specifically, the legislating prophet), since, in his person, the latter accumulates *walāya* as well as *nubuwwa*, constituting a source of wisdom for his imams. On the other hand, the *Walī*/cosmic Imam is superior to both; as the revealed Face of God, he is the ultimate aim of teachings proffered by all *nabīs* and *walīs*. On this point, see: *Amir-Moezzi M.A. Notes sur deux traditions ‘hétérodoxes’ imamites // Arabica* 41, 1994. P. 127–30.

<sup>95</sup> *Ibn ‘Ayyāsh al-Jawharī*. Muqtaḍab al-athar. P. 45. “Al-Matāwīla,” a term designating certain Shi‘īs from Lebanon and Syria, seems to be the irregular plural of the active participle in the 5<sup>th</sup> form (*mutawallī*; “métouali” in French). However, this etymology is not entirely certain (see: *Ende W. Mutawālī // EI<sup>2</sup>*, s.v.). It would thus denote “people practising *walāya* of the imams.”

<sup>96</sup> *al-‘Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 1. P. 167; *Ibn Bābūya*. al-Khiṣāl. Qumm, 1403/1983. P. 21, n°74; *al-Baḥrānī*. Al-Burhān. Vol. 1. P. 277; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Šāfi. Vol. 1. P. 254; *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 7. P. 377.

In addition, “All things have a foundation (*asās*); the foundation of Islam is love for us, the Family of the Home (of the Prophet).”<sup>97</sup>

This is certainly how one must understand these kinds of expressions that recur very frequently in the hadith: *inna walāyat ‘Alī* (and/or *al-a’imma*) *walāyat rasūl Allāh wa walāyat rasūl Allāh walāyat Allāh*, “love of ‘Alī (and/or the imams) is love for the Messenger of God (Muḥammad) and love of the Messenger of God is love for God.”<sup>98</sup>

However, in a doctrine strongly marked by a dualist conception of the world and its History, love for the imam is inevitably accompanied by hatred for his enemy. According to this conception, the faithful cannot only ally himself to the forces of Light, he must at the same time detach himself from the forces of darkness. Given the fundamental role of knowledge in the Shi‘i vision of the world,<sup>99</sup> to fervently adhere or belong to the forces of the initiation is inextricably linked to hostility towards those who are “anti-initiation,” for the latter use their power and violent means to repress, even eliminate, people of salutary gnosis. In this case, therefore, *walāya/tawallī* is inseparable from its opposite, namely *barā’a/tabarrī-tabarrā*.<sup>100</sup>

“The firmest handle of faith (...more so than prayer, alms, fasting, the pilgrimage to Mecca and the holy war...) is love (*ḥubb*) for God and the ha-

<sup>97</sup> *Al-Barqī*. Kitāb al-maḥāsin. Kitāb al-ṣafwa wa l-nūr wa l-raḥma. Chapter 20, n° 66. Vol. 1. P. 150; *al-Khazzāz al-Rāzī*. Kifāyat al-athar. P. 71; *Ibn Bābūya*. Al-Mawā‘iz. Qumm, n.d. P. 29; *idem*. Amālī (Majālis). P. 221. See: *Bar-Asher*. Scripture and Exegesis. P. 194 (the distinction he makes between “the duty to love the imam” (P. 192–95) and “the duty of *walāya* towards the imam” (P. 195–202) does not seem pertinent, as these two notions are inseparable if not, depending on the context, identical).

<sup>98</sup> See, for example: Al-Uṣūl al-sittat ‘ashar. P. 60; *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 37. P. 41ff.; Vol. 38. P. 118ff. The entire chapter 87 of the *Biḥār* is devoted to the *walāya*/love for ‘Alī (“Love for him [i.e., ‘Alī] is *walāya* and faith, whereas hatred towards him is unfaithfulness and hypocrisy; for his *walāya* is *walāya* towards God and His messenger and hostility is towards one who is hostile towards God and His messenger”).

<sup>99</sup> See: *Amir-Moezzi*. Guide divin. Section III–2. P. 174–200.

<sup>100</sup> On this fundamental notion see: *Kohlberg E. Barā’a in Shi‘i Doctrine // Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 1986. P. 139–75. Many other works of the same scholar provide invaluable information on the “dualist conception” that the Shi‘is have of history and spirituality. See e.g.: The Term “Rāfiḍa” in Imāmī Shi‘i Usage // *JAOS* 99, 1979. P. 677–79 (republished as chapter IV of “Belief and Law in Imāmī Shi‘ism”); Some Imāmī Shi‘i Views on the *Sahāba* // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5, 1984. P. 143–75 (republished as chapter IX of the same book); Non-Imāmī Muslims in Imāmī *fiqh* // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6, 1985. P. 99–105 (= chapter X of “Belief and Law”); In Praise of the Few (already cited); Evil // *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 9. P. 182–85. See also: *Arazi A. Ilqām al-hajar li-man zakkā sābb Abū Bakr wa ‘Umar d’al-Suyūfī* ou Le témoignage de l’insulteur des Compagnons // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10, 1987. P. 211–87; for much later periods, see: *Calvard J. Les rituels shi‘ites et le pouvoir: l’imposition du Shi‘isme safavide, eulogies et malédictions canoniques // Calvard J (ed.). Etudes Safavides. Tehran: IFRI, 1993. P. 109–50.*

tred (*bughḍ*) for God's adversaries, friendship (*tawallī*) of the friends of God and enmity (*tabarrī*) towards the enemies of God."<sup>101</sup>

"...Friendship (*walāya*) with 'Alī is a good deed (*ḥasana*) that cannot give rise to any misdeed (*sayyi'a*) ... and friendship with 'Alī's adversaries (*aḍḍād*) is a misdeed that no good deed may redeem."<sup>102</sup>

"...Love (*walāya*) of God is only won by love for His friends (*awliyā'*) and hostility (*mu'ādāt*) towards His enemies."<sup>103</sup>

According to many traditions that are traced back to the Prophet himself, love for the imams can only be accepted when accompanied by dissociation from their enemies:

"... 'Alī! *Walāya* towards you and the imams in your lineage is only accepted due to *barā'a* towards your enemies and those of the imams in your lineage. Angel Gabriel told me this in person."<sup>104</sup>

"...By He who chose me from all His creatures and sent me as a messenger, if one were to worship God for a thousand years, this would not be accepted by God were he not to profess your *walāya*, o 'Alī, and that of the imams in your lineage; and your *walāya* is only accepted if it is accompanied by *barā'a* towards your enemies and those of the imams in your lineage."<sup>105</sup>

In spiritual life and sacred economy, *barā'a* is thus as fundamental as *walāya*; which is why we may translate these terms as sacred Hatred and sacred Love.<sup>106</sup> In some traditions, *barā'a* is considered — not unlike *walāya* — one of the Pillars of Islam.<sup>107</sup> According to a hadith going back to al-Bāqir: "God sent his prophets especially for sacred Love for us (the imams) and sacred Hatred towards our enemies."<sup>108</sup>

<sup>101</sup> *Ibn Bābūya*. Ma'ānī l-akhbār. P. 398–99; *idem*. Al-Mawā'iz. P. 25 (a tradition attributed to the prophet reported by Ja'far through his father and his paternal ancestors). Also see: *al-Qundūzī*. Yanābī' al-mawadda. P. 121; *al-Daylamī*. Irshād al-qulūb. Qumm, n.d. Vol. 2. P. 209; *al-Irbilī*. Kashf al-ghumma. Vol. 1. P. 112; *al-Bahrānī*. Ghāyat al-marām. P. 293.

<sup>102</sup> *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 8. P. 300, n° 55 and P. 352ff. (tradition going back to the Prophet).

<sup>103</sup> *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 24. P. 348, n° 60 (al-Bāqir). On the pair *muwālāt/mu'ādāt* see the extensive tradition going back to the 11<sup>th</sup> imam in: (*Pseudo?*) *al-imām al-Ḥasan al-'Askarī*. Tafsīr. P. 76–79, n° 39. See also *al-Khwārazmī*. Al-Manāqib. Qumm, 1411/1990. Chapter 6. P. 64–79; *Abū Ja'far al-Ṭabarī*. Bishārat al-Muṣṭafā li-shī'at al-Murtaḍā. P. 20ff.

<sup>104</sup> *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 27. P. 60, n° 16.

<sup>105</sup> *Ibn Shādhān*. Mi'a manqaba. "Manqaba" 9. P. 51; *al-Karājakī*. Kanz al-fawā'id. Beirut: n.d.; reprinted Qumm, 1369/1949–50. P. 185; *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 27. P. 199, n° 66. To be compared with *Ibn Ṭāwūs*. Al-Yaqīn fī imrat amīr al-mu'minīn. Najaf, 1369/1950. P. 56–57.

<sup>106</sup> *Amīr-Moezzi*. Guide divin. Index s. vv. *walāya* and *barā'a*.

<sup>107</sup> *al-'Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 2. P. 117; *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 25/1. P. 214f.

<sup>108</sup> *al-'Ayyāshī*. Tafsīr. Vol. 2. P. 258; *al-Bahrānī*. Al-Burhān. Vol. 2. P. 368; *al-Fayḍ al-Kāshānī*. Al-Ṣāfi. Vol. 1. P. 923.

A concise statement attributed to Ja'far al-Šādiq asks whether "...faith is anything other than love and hate?" (*hal al-īmān illā al-ḥubb wa al-buḡḡ*). If one accords these terms their technical meaning, we may read: is the esoteric teaching within a religion anything other than love for the imams, as well as for wise initiators of this faith, and hatred towards the adversaries of the latter?<sup>109</sup>

The struggle between God and Evil, Knowledge and Ignorance, Light and Darkness is woven into the fabric of existence. According to cosmogonic traditions, what marks creation ever since its origin is the battle between the Armies of cosmic Intelligence, *al-'aql*, and those of cosmic Ignorance, *al-jahl*, respective symbols and archetypes of the Imam and his adepts on the one hand and Enemy of the Imam and his partisans on the other.<sup>110</sup>

This battle has repercussions in every period during all the cycles of History, opposing prophets and imams of each religion, People of the Right (*aṣḥāb al-yamīn*), against forces of ignorance, People of the Left (*aṣḥāb al-shimāl*). According to *Ithbāt al-waṣiyya*, ever since the creation of Adam, the world has known two kinds of "government" (*dawla*): that of God, in which the prophets and imams, the Guides of Light and Justice (*a'immat al-nūr*, *a'immat al-'adl*) are able to teach the religion of *walāya* openly, and that of Iblīs, in which this faith can only be practised secretly since the world is under the influence of the Guides of Darkness and Injustice (*a'immat al-zalām*, *a'immat al-zulm*).

As Iblīs had been Adam's adversary (*ḍidd*), the history of Adamic humanity is marked by adversity and violence on the part of demonic forces of ignorance that will always be predominant and in the majority during the current cycle; thus they will isolate and marginalise the persecuted initiates.<sup>111</sup>

The adversaries of *walāya*, whom the faithful Shi'i is urged not to frequent, are not necessarily pagans and unbelievers. The Israelites, who betrayed Moses by pledging faith in the Golden Fleece, and Muḥammad's Companions, who rejected 'Alī, are not "non-Jews" and non-Muslims but those who reject the esoteric dimension of their respective religions, emptying the latter from what is

<sup>109</sup> For the hadith see: *Shaykh 'Abbās Qummī*. *Safīnat al-Biḥār*. Tehran, 1370/1991. Vol. 1. P. 199 (s.v. *ḥubb*). For the technical meaning of *īmān*, see note 92 above.

<sup>110</sup> *Amir-Moezzi M.A.* *Cosmogony and Cosmology (in Twelver Shi'ism) // Encyclopaedia Iranica*. V. 6. P. 317–22; *Kohlberg E.* *Evil (in Shiism) // ibid.* Vol. 9. P. 182–85. On the tradition regarding Armies of Intelligence and Ignorance see also: *Crow C.D.K.* *The Role of al-'Aql in Early Islamic Wisdom, with Reference to Imam Ja'far al-Šādiq (Doctorate Thesis, McGill University, 1996)*, chapter 13.

<sup>111</sup> (*Pseudo?*) *al-Mas'ūdī*. *Ithbāt al-waṣiyya*. P. 17ff.; on *dawlat Allāh* and *dawlat Iblīs* see also: *al-'Ayyāshī*. *Tafsīr*. Vol. 1. P. 199. Cf. the analysis in: *Molé M.* *Entre le Mazdéisme et l'Islam: La bonne et la mauvaise religion // Mélanges Henri Massé*. Tehran: IFRI, 1963. P. 303–16 and, in particular: *Kohlberg E.* *Some Shi'i Views on the Antediluvian World // Studia Islamica (republished as chapter XVI of "Belief and Law in Imāmī Shi'ism")*. P. 45ff. and note 3, P. 45, where other sources belonging to the Nuṣayriyya or the Ismā'īlis are cited. It is in reference to the power of the "Guides of Darkness" and their loyal "ignorant ones" that Shi'i *hadīths* employ expressions such as *walāyat al-ṭawāghīt* or *walāyat al-shayāfīn*.

most profound, thus becoming what the hadiths call, “the *Muslim* gone astray”, that is to say, those subject exclusively to the letter of Revelation and astray because they reject *walāya*.<sup>112</sup>

*Barā’a*, like its inseparable opposite *walāya*, is also as ancient as the world. This pair of opposing concepts is at the heart of the Shi‘i dualist vision of the world, a vision that may be illustrated by an entire series of opposite terms, typifying the dialectic of Good/Knowledge of Evil/Ignorance:

Good/Knowledge*Imām**a’immat al-Nūr/al-’Adl**’Aql**aṣḥāb al-yamīn**Walāya/tawallī/muwālāt*Evil/Ignorance*’aduww al-Imām**a’immat al-Ḍalām/al-Ḍulm**Jahl**aṣḥāb al-shimāl**Barā’a/tabarrī/mu’ādāt*

Brought into being ever since the Origin of the universe, sacred Love/sacred Hatred also determines eschatology:

“He who enters in *walāya* of Muḥammad’s descendants has entered into paradise; he who enters into *walāya* of their enemies has entered hell.”<sup>113</sup>

This tradition, variously formatted or expressed in approximately the same manner, is repeated literally hundreds of times in the Shi‘i *hadith* literature. Salvation due to love of the imams begins at the moment of death (*iḥtiqār*) and the interrogation of the tomb (*al-musā’ala fī l-qabr*), conducted by Nakīr and Munkar. In a very long hadith going back to the sixth imam it is explained how upon the deathbed of one who has loved ‘Alī, Muḥammad and angel Gabriel appear before the angel of death to request him to be loving and kind to the dying person and ease his death.<sup>114</sup>

“...Not a single death, from dawn to dusk, on land or sea, without Munkar and Nakīr questioning [a follower] regarding *walāya* of ‘Alī, his Lord, religion, prophet and imam...”<sup>115</sup>

We have already seen that reward (*thawāb*) in the hereafter is only obtained by the grace of *walāya*. The most radical versions implying as much were reported in a systematic manner perhaps for the first time by al-Barqī in his *Mahāsīn*:

“For one who loves us, [we] the Family of the Home and for whom this love is heartfelt (*ḥuqqiqa* (?) *ḥubbunā fī qalbiḥ*), for him the sources of wis-

<sup>112</sup> See notes 77 and 92 above, as well as the relevant texts.

<sup>113</sup> *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 8. P. 347, n° 7 (Ja‘far).

<sup>114</sup> *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 6. P. 197, n° 51.

<sup>115</sup> *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 6. P. 316, n° 6 (the Prophet). On the interrogation of the tomb and love of the imams see also Vol. 6. P. 236ff.; Vol. 7. PP. 128, 186ff., 275ff., 331ff.; Vol. 8. P. 67ff.

dom will flow from his tongue and faith be strengthened in his heart. He will merit the reward of seventy prophets, seventy sincere believers, seventy martyrs and seventy worshippers having worshipped God for seventy years.”<sup>116</sup>

“Cherish love and affection (*mawadda*) for the Family of the Home for he who encounters God having loved us, will enter paradise by our intercession (*shafā’a*). By He who has my life in His hands, no action will benefit man if not taken by knowledge of our truth (*haqq*; as we have seen, one of the terms used to denote *walāya*).”<sup>117</sup>

“He who longs to see God unveiled and wishes God to look upon him unveiled, let him love the descendants of the Prophet and dissociate himself from their enemies; let him have as imam one among them (i.e. the imams), in order that on the Day of Resurrection God looks upon him unveiled and that he sees God unveiled.”<sup>118</sup>

At this level of meaning, *walāya* — synonymous with *maḥabba/hubb* (love), *mawadda* (affection) and *taslīm* (submission, undying loyalty, obedience)<sup>119</sup> — is directed either towards the historic imam or through him towards the meta-physical Imam, the *Deus Revelatus*. The first form that is found especially in popular Shi‘ism is the foundation for the origin and development of the well-known devotion for the imams. The second is more often found among philosophers, theosophers and mystics.

Thus we may better appreciate how the Shi‘i religious consciousness, in its various components, perceives the many levels of meaning attached to the famous phrase that Muḥammad is said to have uttered during his speech at Ghadir

<sup>116</sup> *Al-Barqī*. Kitāb al-maḥāsīn. Kitāb thawāb al-a‘māl. Chapter 80, n° 103. Vol. 1. P. 61 (Ja‘far); *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 27. P. 90.

<sup>117</sup> *Al-Barqī*. Kitāb al-maḥāsīn. Chapter 81, n° 105. Vol. 1. P. 61 (the Prophet through al-Ḥasan b. ‘Alī). On the notion of *shafā’a*, see: *Wensinck A.J.* A Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development. Cambridge, 1932. P. 61–64, 180–83; *Huitema T.* De Voorsprak (*shafā’a*) in den Islam. Leiden: Brill, 1936. Concerning Shi‘ism now consult: *Bar-Asher*. Scripture and Exegesis. Chapter 4. Section 2.5. P. 180–89.

<sup>118</sup> *Al-Barqī*. Kitāb al-maḥāsīn. Chapter 78, n° 101. Vol. 1. P. 60 (al-Riḍā); it is interesting to note that some decades later, Ibn Bābūya (d. 381/991) in his “Thawāb al-a‘māl” reports a much more toned down version regarding the reward linked to *walāya* and *barā’a* (*Ibn Bābūya*. Kitāb thawāb al-a‘māl wa ‘iqāb al-a‘māl. Ed. ‘A.A. Ghaffārī. Tehran, 1391/1971. P. 30, 204). On this evocation of the “rationalist” trend within early Imamism, see: *Amir-Moezzi*. Guide divin. P. 15–48.

<sup>119</sup> On this important notion, signifying submission to the esoteric dimension of religion, as it differs from *islām* understood to mean submission to the exoteric religion, see, for example: *Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā‘ir al-darajāt. Section 10. Chapter 20 (bāb fī l-taslīm li Āl Muḥammad). P. 520ff.; *Al-Kulaynī*. al-Uṣūl. Kitāb al-ḥujja, bāb al-taslīm wa faḍl al-musallimīn. Vol. 2. P. 234ff.; the term is also defined as obedience to the imam’s directives, as an antidote to the polemics surrounding matters of faith. See: *Ibn Bābūya*. Al-Tawḥīd. Bāb al-nahy ‘ani l-kalām. P. 458f.; *idem*. Kamāl al-dīn. Chapter 31, n° 9 (*taslīm* as opposed to reasoning by analogy — *qiyās* — and personal opinion — *ra’y*).



Khumm and that the Imamis call the “hadith of *walāya*,” since, according to them, the Prophet there proclaimed the investiture of ‘Alī to both the temporal and spiritual caliphate:

“Let he who considers me to be his *mawlā*, take ‘Alī to be his *mawlā*. My God love one who loves him (i.e. ‘Alī) and be the enemy of whosoever is hostile towards him.”<sup>120</sup>

## Conclusion

*Walāya* in its technical Shi‘i sense thus has three principal meanings that are at once complementary and interdependent: imamate, love of the imam and theology of the metaphysical Imam.<sup>121</sup> Complementary and interdependent meanings indeed.

Let us recall a self-evident matter: if the historic or metaphysical imamate or theology of the divine Face of the Imam and love for the imam/Imam are all denoted by one and the same term, *walāya*, it is so because, in the Shi‘i religious consciousness, there is an organic link between these three principal meanings: the historic imamate is fundamentally the religion of love for the Face of God, which is none other than the cosmic Imam.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> *Man kuntu mawlā-hu fa ‘Aliyyun mawlā-hu Allāhuma wāli man wālāhu wa ‘ādi man ‘ādāhu*. On this “*hadīth al-walāya*” and its countless transmitters and sources, see: Ṣaḥīfat al-imām al-Riḍā. Qumm, 1408/1987. n° 109. P. 172–224. See also *Amīnī ‘A.H.* Al-Ghadīr fī l’kitāb wa l-sunna wa l-adab. Tehran, 1372/1952 (repr. 1986), index of *hadīths*. Words belonging to the root WLY are pointed out in the text of the hadīth: *mawlā* is the patron, the protector, the *patronus*; it often has this meaning when describing God in the Qur’an. It obviously also denotes that which is the object of *walāya*, i.e. love, devotion and loyalty. In the Shi‘i context, the term *mawlā* is applied either to God or, more frequently, to Alī and the other imams; this, moreover, is symptomatic. Although truly a wealth of information, the article “Mawlā” by P. Crone in the *Encyclopedia of Islam* (Vol. 7. P. 865–74) does not sufficiently take into account matters relating to Shi‘ism.

<sup>121</sup> It would be tempting to read into this the famous phrase pronounced by Ja‘far al-Ṣādiq: “Our matter (*amr*; a very commonly used term for *walāya*) contains an exoteric (*zāhir*), an esoteric [dimension] (*bāṭin*) and an esoteric of the esoteric (*bāṭin al-bāṭin*)” (*Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā‘ir al-darajāt. Ms. Āstān-i Quds I, Akhbār 62/169, fol. 18r°; ms. Āstān-i Quds V/36, Akhbār 407/1933, fol. 20; ms. India Office 932, fol. 22 r°. The Kūčebāghī edition, used until now (section 1, chapter 12 n° 4. P. 29), drops the term *bāṭin* and contains just *zāhir* and *bāṭin al-bāṭin*, which is clearly a mistake. *al-Majlisī*. Biḥār. Vol. 2. P. 71, n° 33 gives: *zāhir*, *bāṭin al-zāhir* and *bāṭin al-bāṭin*. It seems to me that *bāṭin* and *bāṭin al-zāhir* are equivalent. A laconic statement by a Khāksārī master, Mudarris-i ‘Ālam (d. circa 1950?), appears to concur: *walāyat sirr-i islām ast wa maḥariyyat sirr-i walāyat (walāya is the secret of Islam and [the fact that imam is] the locus of manifestation for God is the secret of walāya)* (Tuḥfa-yi darwīsh. Tehran, 1337/1959. P. 40). Let us add that *walāya* in its most basic meaning of temporal authority does not connote any particularly Shi‘i notion; thus hadīths may speak of *walāyat al-ṭawāghīth al-thalātha* (the authority of the three rebels against God, i.e. the first three caliphs), *walāyat fulān wa fulān* (the authority of such and such [i.e., Abī Bakr and ‘Umar]), *walāyat Banī ‘Umayya*, *Banī l-‘Abbās*, etc.

<sup>122</sup> *Ḥaydar Āmulī*. Jāmi‘ al-asrār wa manba‘ al-anwār. Ed. H. Corbin and O. Yahia. Tehran, 1969. Al-aṣl al-thālīth, al-qā‘ida al-thāniya, fī asrār al-nubuwwa wa l-risāla wa l-walāya.

It is especially interesting to re-read passages containing or concerning *walāya* in “the Qur’an of the imam,” the vulgate and in traditions on the Pillars of Islam in light of one or another or even all of these meanings.

According to the Shiite conception, the ultimate aim of knowing God and His Message, transmitted by revelations made to prophets, is knowledge of the imam and love for him. At this point, “the journey to return” begins: knowledge and love of the imam directs the faithful towards knowledge of the latter’s secret reality that is none other than the revealed Face of God. This twofold movement, descending and ascending, from God to one imam after another and from the imam to God — typifying the believer’s gnostic spirituality — can be illustrated by the following hadiths:

“My Lord, make yourself known to me, for if You do not make Yourself known to me, I will not come to know Your prophet. My Lord, make Your prophet known to me, for if You do not make Your prophet known to me, I will not come to know Your Proof (*hujja*, i.e. the imam). My Lord, make Your Proof known to me, for if You do not make Your Proof known to me, I shall be led astray far from my religion...”<sup>123</sup>

“Imam al-Ḥusayn: God created all beings especially to know and worship Him...”

A disciple: What is the knowledge of God?

Imam: Knowledge during each period of the imam of this period.”<sup>124</sup>

Which is why, in Shi‘ism, a faith is either based on *walāya* which is the esoteric dimension of every prophetic message, or it simply does not exist, that is to say, in this case it is but a “pseudo-faith.” Whether in this regard we have in mind the Pillars of Islam or the triple profession of the *shahāda* (the third of which concerns *walāya* of ‘Alī), the recitation of these formulaic declarations during the call to prayer (*adhān*) thus introduces *walāya* into the ritual.<sup>125</sup>

To conclude, a word about the “organic” aspect of *walāya* bearing upon the subtle spiritual anatomy. *Walāya* operates the transmutation of faith into an in-

---

P. 379–94; *Sultān Muḥammad Gunābādī* (*Sultān ‘Alī Shāh*). *Walāyat Nāmeḥ*. Tehran, 1344/1966. Section 1, chapter 6. P. 20–21; section 2, chapters 1 to 3. P. 22–32; section 5, chapters 1 and 2. P. 61–71; section 9, chapter 1. P. 157–70 and chapter 8. P. 214–21; throughout section 10. P. 226–43. One must point out the problem faced when dealing with esoteric teachings, namely that the authors’ language is typically allusive.

<sup>123</sup> Tradition going back to Ja‘far, reported by: *Al-Kulaynī*. *al-Uṣūl*. Kitāb al-ḥujja, bāb. fī l-ghayba. n°s. 5 and 29. Vol. 2. P. 135 and 144. It constitutes the beginning of the prayer known as “the prayer of Deliverance” (*du‘ā’ al-faraj*), meant to be read during the Occultation to ease the pain while waiting for the *qā’im*. See: *Ibn Bābūya*. *Kamāl al-dīn*. Chapter 45, n° 43. Vol. 2. P. 512ff.

<sup>124</sup> *Ibn Bābūya*. ‘Ilal al-sharā’i’. Najaf, 1385/1966. Chapter 9, n° 1, 9.

<sup>125</sup> See: *Takim L.A.* From *Bid‘a to Sunna: the Wilāya of ‘Alī in the Shī‘ī Adhān* // *JAOS* 120, 2000. P. 166–177.

tensely felt religious and spiritual experience. First, for the common folk among Shi'is, obviously by means of the cult of the imams with all the naïveté, excesses and deviations that are well known among popular religions. Secondly, for the spiritual “elite” engaged in a quest for the realisation of the light of *walāya* (*nūr al-walāya*). Far from being an abstract notion, the latter seems to designate a spiritual faculty, an internal “organic” disposition, as it is also able to be transmitted physically and is called the single and double Light of Muḥammad and ‘Alī or, more commonly, Light of *walāya*.

As if to continue certain works by U. Rubin,<sup>126</sup> I have devoted extensive studies to different aspects of this issue that constitutes one of the main foundations for Imami spiritual practices.<sup>127</sup> Let us therefore confine ourselves to a very brief summary of matters: several thousand years before the creation of the world, luminous entities of the Impeccable Ones (Muḥammad, Fāṭima and the imams) are made to proceed by God from His own Light. He initiates them to the arcanum of the divine sciences. These archetypical Guides of Light, in turn, teach the sciences to pre-existing entities of initiates that have been created in their manner as particles. Upon the creation of the world and the first man, the initiative Light of *walāya* is deposited in Adam. Thus commences the long journey of Light through the long chain of divine initiates to reach the historic Muḥammad and ‘Alī. The transmission takes place by two means: by natural physical genealogy with the grace of “blessed and purified loins,” the seminal substance; and by initiatory spiritual genealogy, where prophets, imams and saints succeed each other. Having reached Muḥammad, Fāṭima, ‘Alī and the imams — earthly manifestations of these original Vehicles — the Light reaches its most intense level. It is transmitted by the latter to their physical descendants<sup>128</sup> and further on to the faithful initiates that perpetuate its transmission. Which is why, in Imami mysticism, one of the greatest spiritual aims is to realise in oneself — by diverse means, whether initiation, asceticism, rituals or practice — the Light of *walāya*

<sup>126</sup> Rubin U. Pre-existence and Light: Aspects of the Concept of *Nūr Muḥammad* // *Israel Oriental Studies* 5, 1975. P. 62–112; also: *idem*. Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1, 1979. P. 41–65.

<sup>127</sup> *Amir-Moezzi*. Guide divin. Partie II. P. 73–154 (an abridged but updated version of the excursus on “vision by the heart” (P. 112–45) was published in a special issue of the *Connaissance des Religions* 57–59, entitled as “Lumières sur la Voie du Coeur,” 1999 (P. 146–69)); see also: *idem*. Cosmogony and Cosmology (in Twelver Shi'ism) // *Encyclopaedia Iranica*. 2<sup>nd</sup> edition.

<sup>128</sup> One reason why in Shi'i lands the real or supposed descendants of the imams (*sayyids*) are treated with great respect. The virtues flowing from the Light of *walāya* are found in them in a potential state. However, according to mystics, these virtues are prone to be realised more easily among the imams' spiritual descendants. Regarding *sayyids*, see the special issue of *Oriente Moderno* 18 (77/ 2 (1999): *Scarcia Amoretti B. and L. Bottini* (eds.). Il Ruolo dei *Sādāt/Ashrāf* nella Storia e Civiltà Islamiche. Unfortunately, the spiritual dimension of capital importance is largely missing from this collection of articles.

in the heart, whose essential “components” are the sacred knowledge and the ability to perform miracles.

One who reaches this level does not become an imam (who has his own theological and ontological status) but attains the rank of saint comparable to the imam; and linked to him becomes a *walī*, an Ally or Friend of God, a practical and living example of *walāya*. For Imami spirituality, such a *walī* then *ipso facto* belongs to the Holy Family of the Prophet; for example, Salmān the Persian, “the stranger” about whom Muḥammad is said to have declared: “Salmān is one of us, the Family of the Home”<sup>129</sup> and al-Fuḍayl b. Yasār al-Nahdī, a disciple about whom imam al-Bāqir reportedly said the same thing.<sup>130</sup>

The Shi‘i faith in general and Imami in particular revolves around the double vision of the world that we evoked above: the dual conception of the world illustrated by the “complementary pairs” (manifest/hidden; exoteric/esoteric; prophet/imam; *nubuwwa/walāya*; letter/spirit of the Revelation, etc.) and the dualist conception illustrated by the “opposing pairs” (Good/Evil; imam/enemy of the imam; Knowledge/Ignorance; People of the Right/Left; *walāya/barā’a*, etc.).

The first may be symbolized by a “vertical axis,” since passing from manifest to hidden approaches the divine and the understanding of secrets of Being. This vertical axis of Initiation determines mankind’s spirituality. Similarly, to the second vision of the world, one may be able to apply the symbol of a “horizontal axis”, for this axis of the Battle determines the history of creation, a history traversed by the leitmotif of the perpetual struggle between the forces of knowledge and ignorance.<sup>131</sup> With its various meanings *walāya* is the only notion that one may find on both axes. It holds an eminent place of fundamental importance both in its dual and dualist vision of the world. It thus constitutes the very substance of the Shi‘i religion of the faithful, both commoner and elite, called upon to constantly maintain himself where both “axes” intersect.

<sup>129</sup> For example: *Al-Ṣaffār al-Qummī*. Baṣā’ir al-darajāt. Section 1. Chapter 11, n° 21, 25.

<sup>130</sup> *Al-Kashshī*. Ikhtiyār ma’rifat al-rijāl. Mashhad, 1348/1969. P. 213.

<sup>131</sup> *Amir-Moezzi*. Guide divin. P. 308–310.

**Ан-Ниффари**  
**КИТАБ АЛ-МАВАКИФ**  
(фрагменты)\*

**Предисловие**

История суфизма, рассмотренная под углом зрения формальных структур ее развития, показывает, что отношение учитель—ученик является одной из базовых структур передачи мистического знания и бытования в среде его духовных адептов. Так, понятие *силсила*, или духовная цепочка, по которой передается мистическое знание, является одним из важнейших понятий в суфизме. Неслучайно каждое суфийское учение, претендующее на некоторую значимость, предполагает демонстрацию основных звеньев его передачи и опирается, как правило, в имя, наиболее авторитетное не только для суфийской, но и в целом для мусульманской традиции. Наиболее важные суфийские биографические компендиумы неявным образом предполагают — как условие включения того или иного имени мистика в перечень суфийских авторов — наличие у него как минимум одного ученика. Отсутствие сведений об учителе или ученике может стать причиной маргинального положения такого мистика в истории суфизма. Примером такого суфия, оказавшегося вне суфийского движения, как считают исследователи, именно по причине абсолютного отсутствия информации как о его предшественниках, так и о последователях, является средневековый мистик Мухаммад бен ‘Абд ал-Джаббар ан-Ниффари (ум. во 2-й пол. IV/X в.). О данном авторе известно слишком мало для того, чтобы составить о нем хоть сколько-нибудь вразумительный словесный портрет. Именно поэтому исследователи его творчества, выдающиеся востоковеды XX в. А. Арберри (1905–1969) и П. Нвийя (1925–1980), сосредоточились главным образом на изучении этимологии его имени, описании рукописей его сочинений и анализе его мистического языка и терминов. Те крупницы информации, которые мы имеем на сегодняшний день об этом мистике, а именно иракское его происхождение, непричастность к составлению своих мистических откровений в единое целое (оглавления мистических стоянок, их расположение), наличие у него сына (или, по другим сведениям, это сын его дочери),

---

\* Предисловие, перевод с арабского и комментарии Р.В. Псху.

собравшего это наследие воедино, странничество и смерть в одной из египетских деревень, содержатся только в одном источнике без ссылок на какой-либо иной: в труде средневекового суфия 'Афиф ад-Дина ат-Тилимсаани (1213–1291), составившего детальный комментарий к одному из дошедших до нас произведений ан-Ниффари — *Kutāb al-mawāqif* («Книга духовных предстояний»), крайне похожего по своей структуре, художественной выразительности и духовному содержанию на другой текст ан-Ниффари *Kutāb al-muḥāṭabāt* — «Книга духовных наставлений». Оба текста представляют собой местами сумбурную, местами весьма выразительную в художественном смысле запись диалогов автора с Богом, в которых он получает наставления в мистической мудрости на пути постижения Бога через преодоление различных стоянок и состояний. Основное их отличие касается объема (*Kutāb al-mawāqif* содержит 77 предстояний, в то время как *Kutāb al-muḥāṭabāt* — 56 наставлений) и формы обращения Бога к мистика: в первом случае это «Он остановил меня перед (приводится мистическое понятие. — *Р.П.*)... и сказал мне», во втором — «О раб!». Начиная с XX в. общим местом в малочисленных упоминаниях и исследованиях творческого наследия ан-Ниффари стало замечание о сложности, символичности и труднопостижимости его языка. В самом деле, всякий, кто читал ан-Ниффари в оригинале, знает, с какими трудностями сталкивается переводчик при попытке так же емко и многозначно перевести этот текст, сохраняя при этом его смысловую адекватность. Помимо того что переводчик должен постоянно держать в уме такую особенность арабского языка, как соответствие арабскому корню постоянного исходного значения и интегрированного понятия, объединяющего в единое семантическое поле все словоформы, образованные от данного корня<sup>1</sup>, он должен учитывать индивидуальные специфические черты, характерные для авторского стиля ан-Ниффари, такие как аллюзивность, местами смысловую «закрытость» для читателя описываемой мистиком духовной ситуации и т.п. Семантическая многозначность текста предоставляет читателю и исследователю широкое поле для интерпретации: одна фраза ан-Ниффари может породить два-три, а иногда и больше толкований, претендующих на прояснение изучаемого отрывка. Подобный богатый аллегорический потенциал текста представля-

<sup>1</sup> Другими словами, если в русском языке этимология слова часто забыта, то в арабском языке первое значение корня всегда присутствует прямо или косвенно в каждом из однокоренных слов. «...своеобразие номинации арабского литературного языка требует от переводчика особого „нерусского“ подхода к анализу информации, содержащейся в номинативной единице арабского языка». Отсюда и безапелляционное требование к переводчику арабоязычных текстов аффективного типа, что он «должен быть готов к извлечению не только (и не столько) прямых значений арабских слов, но и к восприятию информации, которая таится в теле знака (инвариант корня, значение словообразовательной модели), а также в аллюзиях, связанных с известными арабскому адресату ситуациями» (*Финкельберг Н.Д.* Арабский язык. Курс теории перевода. М., 2007. С. 174).

ется чрезвычайно сложным для научного исследования в его классическом понимании. Буйство фантазии, пробуждаемое чтением текста ан-Ниффари и приобретающее местами «галлюцинаторный» характер, должно быть сдерживаемо известными каждому историку религиозно-философской мысли вспомогательными средствами: изучением социально-культурной и историко-политической ситуации того времени, к которому относится жизнедеятельность изучаемого автора; сопоставительным исследованием его учения с учениями предшественников, оказавших на него влияние, либо с учениями его последователей, на которых он, в свою очередь, мог оказать влияние. Но все это, как было сказано выше, превышает возможности любого исследователя, взявшего на себя труд перевода и изучения мистического наследия ан-Ниффари. В его распоряжении только текст, точнее, язык, на котором, как предполагается, ан-Ниффари выразил свой духовный опыт общения с Богом, гарантом подлинности которого может служить только сама безвестность автора, ставшая итогом его абсолютного небрежения миром и устремленности к Божественному.

Как уже говорилось, исследователь, если, конечно, он не хочет оставаться на зыбкой почве собственных фантазий, имеет еще в своем распоряжении, суфийский комментарий ат-Тилимсани на *Китаб ал-мавақиф*, к которому он вынужден обращаться вопреки осознанию того факта, что данный комментарий является результатом «пристрастного» прочтения одного мистика другим. О самом ат-Тилимсани до нас дошло гораздо больше сведений, чем о комментируемом им ан-Ниффари. Так, этимология его имени указывает на то, что его происхождение может быть возведено к одному из берберских племен Алжира. Родился он в 1213 г. на севере Алжира. Получив там же начальное образование, ат-Тилимсани в возрасте около 30 лет едет в Каир, где живет в *ханак* шейха Шамс ад-Дина ал-Или. Последние годы своей жизни ат-Тилимсани проводит в Дамаске, где и скончался в 1291 г. Согласно источникам, ат-Тилимсани был сторонником учения абсолютного единства (*ал-вахда ал-мутлака*) и по своим воззрениям был довольно близок к школе Ибн ‘Араби (ум. 1240)<sup>2</sup>. Рукописное наследие ат-Тилимсани представляет собой большей частью комментарии на различные суфийские тексты, но содержит и ряд независимых сочинений («Поэтический диван», «Разъяснение Божественных имен» и ряд других).

---

<sup>2</sup> К слову сказать, имя ан-Ниффари упоминается Ибн ‘Араби в «Мекканских откровениях», а также в трудах аш-Ша‘рани (ум. 1565), ал-Кашани (ум. XIV в.) и др. См.: *Muḥammad Ibn ‘Abdī ‘l-Jabbār al-Niffārī. The Mawāqif and Muḥātabāt with other fragments. Edited for the first time, with translation, commentary and indices by Arthur John Arberry. L.: Luzac, 1935. P. 8–14.* Более того, распространено мнение, что основное понятие мистического учения ан-Ниффари «*вакфа*» («стояние») оказало некоторое влияние на развитие взглядов самого Ибн ‘Араби, но научного доказательства этому в исследовательской литературе пока нет.

Одним из его знаменитых трудов, важным для изучения истории суфизма, является комментарий к *Kitāb al-mawāḩif* ан-Ниффари, составленный в духе идей, характерных для суфийского мировоззрения Ибн ‘Араби. Учение абсолютного единства бытия, которого придерживался ат-Тилимсани, сводилось к идее, что бытие едино и является бытием Бога. Что касается всего остального мира, то его бытие является по сути своей Божественным бытием. Бог, по мнению ат-Тилимсани, представляет собой творческий Разум, Истину, Идеальную Реальность и имеет вечное значение, в котором сходятся все противоположности: Он сокрыт и явлен, Он близок и далек, Он первый и последний и т.п.<sup>3</sup> Именно в таком духе ат-Тилимсани и комментирует произведение ан-Ниффари, временами удивляя своей способностью вычитывать свой собственный смысл во фрагментах ан-Ниффари, которые с первого взгляда с трудом поддаются подобной интерпретации.

Несколько слов о самом названии произведения ан-Ниффари *Kitāb al-mawāḩif* и о тех шести предстояниях, перевод и публикация которых предлагаются русскоязычной аудитории впервые. Основой слова «*маукиф*» (мн. ч. «*мавакиф*») является трехбуквенный корень *в-к-ф*, связанный со значением «останавливаться, стоять». В *Kitāb al-mawāḩif* в первой фразе каждого предстояния ан-Ниффари использует четвертую глагольную породу, производную от данного корня и обладающую каузативным значением: «*каукафа*» — «останавливать кого-либо»<sup>4</sup>. Производное от данного глагольного корня существительное «*маукиф*», означающее «предстояние», содержит в себе указание на то, что есть некое место, где это предстояние осуществляется<sup>5</sup>. В этом смысле этот термин правильнее перевести как «стоянка», так как именно это русское слово включает в себя два смысловых оттенка, содержащихся в арабском слове «*маукиф*»: собственно акт стояния и место, где это стояние осуществляется. Но поскольку в русскоязычной суфиеведческой литературе термин «стоянка» используется для передачи значения другого арабского слова («*макам*»), мы остановились на переводе названия произведения ан-Ниффари *Kitāb al-mawāḩif* как «Книга предстояний».

<sup>3</sup> *Мухаммад бен ‘Абд ал-Джаббар ан-Ниффарӣ*. *Kitāb al-mawāḩif* ва йалӣхи *Kitāb al-Muḩtabāt*. Под ред. А. Дж. Арберри. Кёльн: Маншӯрāt ал-Джамал, 1996. С. 27.

<sup>4</sup> В тексте «*каукафани фи*», что дословно переводится как «Он остановил меня в». Можно согласиться с А. В. Смирновым, что словосочетание «*каукафа фи*» адекватнее перевести как «Он наставил». Другими словами, применительно к переводимому тексту использование перевода этого словосочетания в смысле «Он наставил меня в чем-либо» будет выражать стремление ан-Ниффари указать на то, что Бог ввел мистика в некое состояние, в котором Он дает ему познать истину, о которой и идет наставление далее по тексту.

<sup>5</sup> *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur’an, Mi’raj, Poetic and Theological Writings*. Translated, edited and with an Introduction by Michael A. Sells. N.Y., 1996. P. 282.



Ниже читателю предлагается перевод шести предстояний ан-Ниффари: «И вот! Ты уйдешь» (№ 40); «Глубокое понимание (*фиқх*) и поворачивание глаза» (№ 41); «Перед Его дланями» (№ 43); «Кто ты и кто Я» (№ 44); «Степени» (№ 53); «Покой» (№ 54). Полагаю, что на примере данных фрагментов читатель сможет должным образом оценить сложность мистического языка ан-Ниффари, труднодостижимость и многосмысленность содержания его произведения. Парадоксальность фраз, используемых им для выражения своих мыслей, полностью дезориентирует читателя в его попытках составить более или менее стройное представление об идеях автора произведения. Контраст смыслов, резкость обратных поворотов к значению, прямо противоположному только что выраженному, лишает читателя надежды более или менее устойчиво реконструировать мировоззрение ан-Ниффари. Единственное, что оставляет ан-Ниффари своему читателю, это возможность безоговорочно, без оглядки и без всяких попыток системного упорядочивания его мыслей, следовать за ним, вернее, следить за той языковой игрой, которая на глазах читателя разворачивается на страницах его произведения и результатом которой становится расширение сознания и выход его за рамки обычных представлений, понятий и самих языковых возможностей читателя. И все же одно предупреждение, своего рода ориентир, читателю можно дать: работа с текстом ан-Ниффари показывает, что диалоги, которые ведутся от лица Бога, построены на эффекте неожиданности. Читатель находится в своеобразной «стрессовой» ситуации нескончаемой парадоксальности, а местами и абсурдности. Там, где Бог наставляет мистика в некоем знании, всегда, как правило, следует ожидать наставление прямо противоположное, а итогом диалога часто бывает некая фраза, ставящая читателя в тупик своим абсолютным отсутствием какой-либо корреляции с вышесказанным. «Плодом» таких парадоксальных речений, сравнить которые можно с коанами в дзен-буддизме, должно стать понимание истинной природы Бога как «любви милующей и испытующей», Его вездесущности и недоступности для понимания, не преодолимой человеческими усилиями. А это значит, что любые попытки умиловить Бога, следуя какой-либо «системе», пути в поисках Его достижения и т.п., на что, собственно, и направлены традиционные знания, артикулируемые человеческим языком и сознанием, бесполезны до тех пор, пока зиждутся на самостоятельности и уверенности человека в том, что он в состоянии спасти себя сам. Ценность таких усилий равна нулю — то, что может придать им значимость, заключается только в силе их направленности на Бога. Можно сказать, что единственное, что остается человеку в его устремленности к Богу, — это сама устремленность, которая и будет его путем, и исход этого пути будет зависеть от силы интенции мистика, даруемой ему в свою очередь Богом. Другими словами, то знание, которое обретает мистик в диалогах с Богом, заключается в осознании того, что все зависит от воли Бога. И в этой

ситуации осознания крайней своей зависимости от Бога, Его вездеприсутствия, включая самого мистика, все что остается мистику — это уповать на милость Бога, всецело отдаваясь на Его волю.

В связи с этим интересным будет обратиться к 54-му предстоянию, озаглавленному «Покой» (*сакин*). Арабский корень данного слова *с-к-н* связан со значением «быть тихим, спокойным, утихать»<sup>6</sup>. Производное от этого корня существительное «*сакина*» означает «спокойствие, тишину». Мистическое значение данного слова указывает на состояние мистика, наполненного мыслью о Боге, на его пребывание перед Божественной сущностью. Ан-Ниффари создает сравнительно небольшой фрагмент, посвященный разъяснению этого понятия с точки зрения его Божественного значения.

В первых абзацах, определяющих это понятие, покой характеризуется как любовь к Богу, являющаяся результатом познания Бога. В них ан-Ниффари несколько замысловатым образом утверждает очень интересную идею — познание Бога с необходимостью приводит к возникновению любви к Нему. Другими словами, сущность Бога такова, что при правильном ее понимании она не может не вызывать у человека любви к Себе. И эта любовь к Богу есть свидетельство того, что человек находится на верном пути к Нему. Можно попытаться выделить несколько уровней основных последствий достижения покоя:

- «Литургический» уровень: 1) начало достижения покоя — взывание к Богу, 2) взывание к Богу порождает в человеке страх Божий, 3) страх Божий делает человека праведным, 4) праведность дарует ему достоинство, 5) достоинство праведности означает причастность человека Богу. И как вывод, объясняющий переход человека на уровень Божественного, ан-Ниффари дает следующее положение: ибо только родственное Божественной сущности может быть достойно Ее страха и милости.

- Онтолого-гносеологический уровень: 1) знание, открытое Богом, дарует покой, 2) покой является условием предстояния перед Богом. Другими словами, если человек может предстать перед Богом, то он обладает покоем, и наоборот, если человек обладает покоем, он может предстать перед Богом.

- Этический уровень: 1) покой порождает терпение, 2) терпение порождает кротость, 3) кротость порождает доброту.

- Сотериологический уровень включает преодоление следующих препятствий на пути к Богу: 1) знание, преодоление его — в осознании его формальности (оно пребывает в буквах), 2) мистическое познание, преодоление его — в осознании его зависимости от знания, 3) поминание, преодоление его — в осознании его обусловленности мистическим познанием,

---

<sup>6</sup> Грамматическое значение этого корня связано с указанием на отсутствие огласовки над буквой.

4) славословие, преодоление его — в осознании его основы (поминание), 5) буквы, преодоление которых в осознании их функционального предназначения образовывать имена, 6) имена, преодоление которых в осознании того, что за ними имя [Бога], 7) имя, преодоление его — в осознании того, что оно выражает сущность [Бога], 8) сущность, преодоление ее — в самом акте преодоления, 9) акт преодоления, преодоление которого в осознании того, что оно является условием видения. Ибо, говорит ан-Ниффари, одним из определений видения является именно процесс преодоления.

Ан-Ниффари использует для выражения необходимости преодоления препятствий глагол «отбрасывать, бросать», выражая тем самым идею того, что, с одной стороны, очищается и сужается путь к Богу, а с другой — утверждается непрерывность устремления души к Богу, итогом которого будет чистое видение Бога. Устами Бога ан-Ниффари предъявляет к человеку, вставшему на путь спасения, требование одномоментного усилия сознания непрерывно устремляться к Богу и в этом устремлении непрерывно отрицать все иное посредством осознания его отличности от Бога.

Ниже представлен перевод упомянутых выше фрагментов из *Китаб ал-мавакиф* ан-Ниффари. В большинстве сносок к переводу даны комментарии ат-Тилимсани, сужающие семантическую широту текста ан-Ниффари. В сносках, где нет ссылок на комментатора, даны мои пояснения, которые я посчитала необходимым привести для лучшего понимания текста. Перевод с арабского сделан с издания: *Мухаммад бен 'Абд ал-Джаббар ан-Ниффари*. *Китаб ал-мавакиф ва йаляйхи Китаб ал-Мухатабат*. Под ред. А.Дж. Арберри. Кёльн: Маншурат ал-Джамал, 1996. Номера страниц исходного арабского текста каждого предстояния указаны в соответствующих сносках к переводу.

## Перевод

### 40. И вот! Ты уйдешь<sup>7</sup>

Он остановил меня меж дланями Своими<sup>8</sup> и сказал мне: — Видишь ли ты что-либо иное, чем Я. — Я ответил: — Нет. Он сказал: — Взгляни на

<sup>7</sup> *Ан-Ниффари*. *Китаб ал-мавакиф*, с. 71.

<sup>8</sup> В тексте выражение «*байна йадаййи*», букв. «меж дланями Моими». Самим выражением «меж дланями» обозначается близкое присутствие, стояние перед чем-либо, предстояние в непосредственной близости и доступности. Метафоричность данного высказывания, несмотря на некоторую стилистическую погрешность в русском переводе, дает хороший зрительный образ: Божьи руки объемлют мистика, скрывая его от иного и обращая его взор только на Себя. В этом смысле ат-Тилимсани абсолютно прав, говоря о том, что данный отрывок содержит, с одной стороны, обнаружение и проявление

Меня. — Я взглянул на Него, как Он снижает и повышает долю<sup>9</sup>, управляя один всякой вещью<sup>10</sup>.

Сказал Он мне: — Ты не увидишь Меня только кроме как будучи меж дланями Моими. И вот! Ты уйдешь<sup>11</sup> и увидишь иное, чем Я, и не увидишь Меня. Если увидишь его<sup>12</sup>, не отрицай его и помни [этот] Мой завет. Воистину, если потеряешь его<sup>13</sup>, то будешь неверным. И если оно скажет тебе: «я», поверь ему, и тогда Я поверю ему<sup>14</sup>. Если оно скажет тебе: «оно»<sup>15</sup>, то не верь ему, и тогда Я не поверю ему.

#### 41. Глубокое понимание (*фиқх*) и поворачивание глаза<sup>16</sup>

Он остановил меня и сказал мне: — Ты не близок и не далек, не отсутствуешь и не присутствуешь, ты не живой и не мертвый, посему слушай Мой завет: если Я назову тебя, не называйся<sup>17</sup>, если Я украшу тебя, не украшайся и не поминай Меня. Воистину, если ты помянешь Меня, Я заставлю забыть тебя о Моем поминовении. — Он открыл мне лицо каждой вещи, и увидел я, что оно связано с лицом Его. [Он открыл мне также] обратную часть каждой вещи, и увидел я, что она связана с Его приказанием и запрещением<sup>18</sup>.

---

ние (мистика — Богу и Бога — мистику), а с другой — сокрытие всех образов от него, но не посредством отказа или уклонения от них, а в силу всецелой погруженности в Божественное бытие, зримое мистиком воочию, его соединения с Богом. См.: *'Афйф ад-Дин ат-Тилимсāнī*. Шарх мавāқиф ан-Ниффарī. Ред. Дж. ал-Марзūқī. Ал-Қахира: ал-Хай'а ал-мирсрийя ал-'āмма ли 'л-китāб, 1997. С. 348–349 (далее при ссылках на это сочинение в скобках приводятся только страницы).

<sup>9</sup> В тексте *қист*, что переводится и как «справедливость».

<sup>10</sup> В таком состоянии мистик видит Бога управителем всего, относя любое проявление и изменение в мире исключительно к Богу.

<sup>11</sup> «Уйдешь» — в букв. пер. «выйдешь из рук Бога». Само арабское слово *инсарафа*, используемое в данном случае Ниффари, имеет еще и значение «предаваться чему-либо». В этом смысле выражение «ты уйдешь» может пониматься и как «ты потеряешь свою сосредоточенность [на Боге]». Интересно, что в комментарии ат-Тилимсани вместо «Ты уйдешь» дано «Он уйдет» (с. 349).

<sup>12</sup> Имеется в виду иное, чем Бог.

<sup>13</sup> См. предыдущую сноску.

<sup>14</sup> Этот отрывок, по мнению ат-Тилимсани, необходимо понимать в ключе противоположения видения и сокрытия: потеря Божьей заповеди означает ее сокрытие, а сокрытие есть неверие, и тогда логично, что иное, чем Бог, использует местоимение «я», так как лицо Истины сокрыто (с. 349).

<sup>15</sup> Ат-Тилимсани полагает, что слово «оно» нужно интерпретировать как «оно есть Истина» (с. 349–350). По мнению этого средневекового комментатора, данное предстояние в целом представляет собой требование всецелого проявления и в то же время сокрытости, в смысле сокровенности, присущей уединению.

<sup>16</sup> *Ан-Ниффарī*. Китāб ал-мавāқиф, с. 71.

<sup>17</sup> Игра разнокоренных слов на арабском.

<sup>18</sup> По мнению комментатора, в этом фрагменте изложены требования всецелого созерцания (*шухūd*): требование отказа от себялюбия, достигаемого посредством одновре-

И сказал Он мне: — Посмотри на Мое лицо. — Я посмотрел. И сказал Он мне: — Нет ничего, кроме Меня. — Я ответил: — Нет ничего, кроме Тебя.

И сказал Он мне: — Посмотри на свое лицо. — Я посмотрел. И сказал Он мне: — Нет ничего, кроме тебя. Я ответил: — Нет ничего, кроме меня. Он сказал Мне: — Выйди. Ты знаток. — Я вышел, стремясь к глубокому пониманию. Он исправил мне зрачок, и я окинул им глубокое понимание и пришел с этим к Нему. И Он сказал мне: — Я не смотрю на содеянное.

### 43. Перед Его дланями<sup>19</sup>

Он остановил меня перед дланями Своими и сказал мне: — Я не потерплю, чтобы ты [принадлежал] чему-либо, и Я не потерплю, чтобы что-либо [принадлежало] тебе. Хвала тебе! Я восхваляю тебя, а ты не восхваляешь Меня; Я твой действитель, и Я побуждаю тебя действовать, как же ты [сможешь быть] Моим действителем?<sup>20</sup> И увидел я, что свет — это тьма, просьба о прощении — это избегание, и весь путь не пройти<sup>21</sup>. И сказал Он мне: — Восхваляй себя, считай себя святым, возвеличивай себя, покрывай себя от Меня и не выставляй себя<sup>22</sup>. Воистину, если ты покажешься Мне, Я испепелю тебя и скроюсь от тебя.

---

менного снятия противоположных определений с целью достижения устойчивого срединного положения между ними, возвысившегося до Истины. В состоянии созерцания адепт созерцает Высшую Истину и ничего иного. В этом смысле требование не называться самому означает требование не определяться и не достигать устойчивости в каком-либо лице, равно как не украшаться, ибо под украшением понимаются атрибуты, качества. «Не поминай» ат-Тилимсани интерпретирует как «не обретай устойчивость тем фактом, что поминаешь Меня, ибо Я заставлю забыть истинное поминание, каковым является твое созерцание, что в бытии нет ничего, кроме Меня». В этом смысле понятно, что истинное лицо каждой вещи, которое в обычном состоянии подчинено мирскому закону, в состоянии созерцания будет являть адепту лик Бога (с. 350–351).

<sup>19</sup> *Ан-Ниффарй*. Китаб ал-мавакиф, с. 72. Относительно выражения «меж дланей» см. примеч. 8 к фрагм. 40.

<sup>20</sup> По мнению комментатора, данный фрагмент содержит идею очищения Богом своего творения (в данном случае адепта) от связи с миром вещей, в результате которого ему воздается хвала, знаменующая собой это очищение. И слова Бога, обращенные к своему адепту: «Слава тебе!», следует понимать как «Я очистил тебя от всего иного, чем Я». То, что в данном акте восхваления активным субъектом является Бог, объясняется следующей фразой, что только Бог является действующей силой (с. 354–355).

<sup>21</sup> Под светом понимается свет вероучения, догматики; под избеганием понимается враждебность в отношении вражды; в силу иллюзорности самого действия и двусмысленности положения (разум адепта не действителен — действует только Бог), путь действия, руководимого знанием адепта, означает гибель. Именно в этом смысле, как считает комментатор, ан-Ниффарй использует выражение «весь путь не пройти» (с. 355).

<sup>22</sup> В данном отрывке ат-Тилимсани полагает естественным, что Бог, преградив путь самостоятельного действия адепта словами: «Я восхваляю тебя, а ты не восхваляешь Меня», повелевает ему восхвалять самого себя, возвеличивать и освящать, поскольку Он уже показал ему, что когда тот хвалит самого себя, то тем самым он хвалит Всевышнего (с. 355).

И сказал Он мне: — Я раскрываю тебя Себе, не покрывай себя<sup>23</sup>. Воистину, если ты покроешь себя, Я опорочу тебя. Если Я опорочу тебя, Я не прикрою тебя, а сокроюсь Сам и не появлюсь, обнаружусь и не покроюсь<sup>24</sup>. И увидел я, что Он доволен тем, чем Он не доволен, и не доволен тем, чем Он доволен<sup>25</sup>. И сказал Он мне: — Если покоришься, то станешь безбожником<sup>26</sup>. Если будешь добиваться, то покоришься<sup>27</sup>. Я увидел Его, я познал Его. Я увидел свою душу, я познал ее<sup>28</sup>. И сказал Он мне: — Ты преуспел<sup>29</sup>. Когда придешь ко Мне, пусть не будет с тобой ничего из всего этого, поскольку ты не знаешь Меня и ты не знаешь себя<sup>30</sup>.

#### 44. Кто ты и кто Я<sup>31</sup>

Он остановил меня и сказал мне: — Кто ты и кто Я. — И увидел я солнце, луну, звезды и все светила. И сказал Он мне: — Не осталось света в течении Моего моря, кроме того, который ты увидел. И пришла ко Мне всякая вещь, так что не осталось ничего. И смирилась передо Мной, и отдалась на [волю] Мою, и остановилась в тени. — И сказал Он мне: — Ты знаешь Меня, а Я тебя не знаю<sup>32</sup>. И увидел я, что весь Он связан с моей одеждой, но не связан со мной<sup>33</sup>. И сказал Он мне: — Это Мое почитание<sup>34</sup>.

<sup>23</sup> Другими словами, Я выявляю небытие твоей сущности, не воображай, что она устойчива (с. 355).

<sup>24</sup> «Опорочу», по мнению комментатора, значит «опорочу неведением и сокрытием». Истина покрытия — в отказе самолюбия в рассмотрении, а истина раскрытия — в неутаивании этого небытия (с. 355).

<sup>25</sup> Тем, чем Бог доволен в знании (*'ильм*), Он не доволен в мистическом познании (*ма'риф*), и наоборот (с. 356).

<sup>26</sup> Данным высказыванием, полагает ат-Тилимсани, адепту разъясняется невозможность действия в соответствии со своим знанием, что требуется стоянкой покорности (*ислām*). «Если покоришься, то станешь безбожником» означает возвращение к состоянию двойственности после обретения подлинного единобожия (с. 356).

<sup>27</sup> Возможно, речь идет о стремлении добиваться рая, что означает покорность (*ислām*) и возврат к стоянке покорности (с. 356).

<sup>28</sup> Согласно ат-Тилимсани, познание Бога означает познание того, что Он есть бытие, а познание собственной души — познание того, что она есть небытие (с. 356).

<sup>29</sup> Т.е. ты правильно познал.

<sup>30</sup> Т.е. не оценивай созерцание Меня, ибо в этом случае тебя загрязнит твой образ и ты лишишься качеств познающего (*'ариф*) и познаваемого (*ма'руф*). Свидетельство этого — слова «ты не знаешь Меня и ты не знаешь себя» (с. 356).

<sup>31</sup> *Ан-Ниффари*. *Китаб ал-мавақиф*, с. 73.

<sup>32</sup> Смысл этой фразы ат-Тилимсани понимает следующим образом: «Я — бытие, и поэтому Я знаю, ты — небытие, и поэтому ты не знаешь» (с. 357).

<sup>33</sup> Т.е. связан с моим бытием, но не со мной или с моей истиной, которая есть небытие (с. 357).

<sup>34</sup> По мнению ат-Тилимсани, почитание в данном случае означает созерцание того, что Бог — это бытие, а мистик — небытие (с. 357).

И склонилась одежда моя, но я не склонился<sup>35</sup>. И спросил Он меня: — Кто Я? — Солнце и луна затмелись, звезды попадали, светила потухли, и покрыла тьма всякую вещь кроме Него. И глаза мои не видели, уши мои не слышали, ощущение мое прекратилось<sup>36</sup>. И заговорило все и сказало: — Велик Господь. — И пришла ко мне всякая вещь и в руке ее копье. И сказал Он мне: — Беги! — Я спросил: — Куда? Он ответил мне: — Пади во тьму! — Я упал во тьму и увидел себя. И сказал Он мне: — Никогда не смотри ни на что, кроме как на самого себя, и никогда не выходи из тьмы. И если Я выведу тебя из нее, Я покажу тебе Себя, и ты увидишь Меня. Если ты увидишь Меня, то ты будешь дальше всех отдаленнейших<sup>37</sup>.

### 53. Степени<sup>38</sup>

Он остановил меня перед степенями и сказал мне: — Я тот, кто выявляет видимое так, что если станет явным ему, Я сожгу его. Я тот, кто скрывает сокровенное так, что если станет явным ему, Я сожгу его<sup>39</sup>.

Я проявил творение и распределил по родам и изготовил им сердца. И Я остановил их, и каждое сердце остановилось в своем пределе и вращается в [той] заповеди, в которой оно остановилось<sup>40</sup>.

С помощью распределения [по родам] познается телесность, посредством стояния познается горнее.

<sup>35</sup> Склонение означает отклонение от Пути: моя одежда склонилась к притязанию самости, так как оно есть бытие (с. 357).

<sup>36</sup> Описание момента понимания мистиком своей несуществующей «сущности» (абсолютного эгоизма) и осуществленной Истины.

<sup>37</sup> Данный фрагмент должен демонстрировать соотношение двух природ, божественной и человеческой, или бытия, символизируемого светом, и небытия, символизируемого тьмой. Именно поэтому выход из тьмы, или небытия, и созерцание Бога, света, или бытия, будет означать предельное отдаление мистика от Бога, если не уничтожение, так как явление Бога, или абсолютного Света, уничтожает тьму. А что уничтожено божественным явлением, продолжает комментатор, то никогда не вернется [в свое прежнее состояние] (с. 358).

<sup>38</sup> *Ан-Ниффарӣ*. Китаб ал-маваќиф, с. 87–88.

<sup>39</sup> Смысл этого фрагмента, согласно ат-Тилимсани, заключен в идее того, что выявление — это действие Бога, когда оно обнаруживается в умах непосвященных, и, когда истина выявления и сокрытия становится явной, она уничтожает их. Смысл сожжения в том, что они видят выявление как появление, находят только явное и их следы уничтожаются, так как они не видят, что они нашли (с. 401).

<sup>40</sup> В данном отрывке Бог обращается к каждому в той мере, в какой это могут воспринять его чувства. Распределение по родам означает желание Богом разнообразия; остановка — предоставление им свободы в тех пределах, каковые являются их степенями в знании и пр.; упомянутые сердца означают, что у каждого тварного существа есть сердце, соответствующее ему, посредством которого он меняется, согласно тому, для чего он создан (с. 402).

У того, кто познал Меня, нет жизни кроме как в мистическом познании<sup>41</sup> Меня. У того, кто узрел Меня, нет силы кроме как в видении Меня<sup>42</sup>.

Если ты познал Меня, то бойся Моего коварства. Каким образом познать его, кроме тех, кто избран для Моего знания<sup>43</sup>.

Коварство считай ревностью, и если увидишь ее, то направит она тебя<sup>44</sup> ко Мне и по Моему пути.

Утвердилась твоя мудрость, и светится путь твоего руководства: следуй ему, соединяется с тобой тот, кто соединяется, и сторонится тебя тот, кто сторонится. Это Мое указание, которое не сбивает с пути, и это Мое управление, которое не отклоняет.

Если пришло к тебе толкование [Корана], то пришло к тебе Мое покрывало, на которое Я не смотрю, и ненависть, к которой Я не испытываю сочувствия<sup>45</sup>.

Знание призывает к действию, а действие напоминает о хозяине знания и о самом знании. Кто познал, но не действует, того покидает знание. Кто познал и действует, с тем знание неразлучно.

С тем, кого покинуло знание, неразлучно неведение, которое ведет его в опасные места. Тому, с кем знание неразлучно, открыты двери прибавления от него.

Если душа взбунтовалась всего лишь в одном, то она не подчинится тебе ни в чем.

Осталось знание — осталась мысль. Осталось познание — осталась мысль.

Если владеющий знанием увидит владеющего познанием, он поверит ему в его началах и не поверит ему в его окончаниях. Если владеющий

---

<sup>41</sup> В тексте используется слово *ма'риф*, которое традиционно переводится в суфиеведческой литературе как «гносис». Данный греческий термин представляется не совсем адекватным для обозначения духовного, сверхчувственного знания о Боге, описываемого ан-Ниффари. Словосочетание «мистическое знание» более громоздко по форме, но менее притязательно по содержанию: оно не содержит ненужных в данном случае дополнительных коннотаций, сосредотачивая реципиента на главном значении — протяженности невыразимого обычными средствами знания о Боге во внутреннем мире адепта.

<sup>42</sup> Ат-Тилимсани полагает, что основное различие между познанием Бога и Его видением заключается в том, что познание частично, а видение универсально (с. 402).

<sup>43</sup> В данном случае, полагает ат-Тилимсани, познание означает сокрытие в соответствии с тем, что остались следы, а пока остаются следы, возможно коварство. Последнее имеет свои степени: коварство, скрывающее от адепта дары Бога, что невозможно для познавших; коварство, которое дает адепту познать истину вне сокрытия, но это познание не уничтожает следов и потому тоже является коварством; и последняя степень — это та, которая описана в отрывке, — его познают только избранные к Божественному знанию (с. 402).

<sup>44</sup> Букв. «затравив со всех сторон» («*хауаша*»).

<sup>45</sup> Другими словами, если адепт вручил себя Богу, то для него уже недопустимо ни толкование, ни что-либо иное, ибо Бог заменяет ему теперь и разум и знание (с. 403).



познанием увидит того, кто видел Меня, то не поверит ему ни в началах, ни в окончаниях. Владеющий видением поверит в начало каждой вещи и поверит в конец каждой вещи. Нет покрывала на нем, и нет у него неверия<sup>46</sup>.

Знание — это столб, который переносим лишь познанием. Познание — это столб, который переносим только созерцанием<sup>47</sup>.

Начало созерцания отрицает мысль. Конец созерцания отрицает познание<sup>48</sup>.

Если знание появилось от созерцания, то оно испепеляет и знание и знающих<sup>49</sup>.

#### 54. Покой<sup>50</sup>

Он остановил меня перед покоем и сказал мне: — Это любовь ко Мне, она утверждает то, что утверждает, и уничтожает то, что уничтожает<sup>51</sup>.

Она утверждает, [исходя] из Моего повеления. Мое повеление вмняет в обязанность то, что вмняет в обязанность, [исходя] из Моей заповеди. Заповедь же Моя выходит посредством того, что [исходит] из Моего знания. Мое знание преобладает, и Я делаю тебя свидетелем того, что оно

<sup>46</sup> Начала познания — благое действие, а оно происходит от знания. Поэтому владеющий знанием верит владеющему познанием в его началах. Окончания познания не связаны с действием, на которое указывает знание, и потому владеющий знанием не верит владеющему познанием в его окончаниях. В то же самое время владеющий познанием не верит обладающему видением Бога, поскольку у него остались следы. В то время как обладающий видением Бога абсолютно лишен каких-либо следов, и, значит, видит ясно начало и конец каждой вещи, и нет для него сокрытости, и нет у него неверия (с. 404).

<sup>47</sup> По мнению ат-Тилимсани, только тайное может нести явное, а это значит, что внутренним, тайным, «столбом» знания является познание, а внутренним «столбом» познания является созерцание (с. 404).

<sup>48</sup> Поскольку созерцание полностью сосредотачивает душу на созерцаемой истине, то у нее исчезает всякий помысел, происходящий от рассеянности сознания. В этом смысле начало созерцания уничтожает мысль. Конец же сознания уничтожает познание, другими словами, двойственность, так как познание подразумевает познающего и познаваемое (с. 405).

<sup>49</sup> По мнению комментатора, знание, проистекающее из созерцания, — это знание, которое остается в сердце созерцавшего после окончания созерцания и оно отрицает рациональное и традиционное знание в том смысле, что обладатель такого знания переходит к другому виду понимания и почитания Бога. Испепеление же знаний и знающих означает отказ Бога от них (с. 405).

<sup>50</sup> *Ан-Ниффарй*. Китаб ал-мавакиф, с. 88–89.

<sup>51</sup> Утверждение в данном случае, по мнению ат-Тилимсани, это то, что утверждает любовь к Богу, а именно отказ от всего иного, чем Бог. Другими словами, почитание Бога, которое вносит беспокойство своей трудностью, различает сердце с его покоем. Покой же стирает подобное почитание и заменяет его на такое, которое не различает его с сердцем, на почитание сердцем и поминанием. Это не означает отказа от обязательных религиозных правил, речь идет о добровольных дополнениях к ним (с. 405).

преобладает. И это Мой покой. Ты свидетельствуешь, и это Мое ясное доказательство.

Покой [заключается] в том, чтобы ты вошел ко Мне через врата, из которых к тебе пришло познание Меня<sup>52</sup>.

Я открыл для каждого правого адепта врата, [ведущие] ко Мне, Я не закрою их: через них он входит, и через них он выходит — это его покой, который его не покинет<sup>53</sup>.

Среди обладателей мистических знаний есть обладатели врат: они входят через врата посредством того знания, которое [обрели] от мистических познаний, и выходят через врата посредством того знания, которое [исходит] от Меня.

Покой [заключается] в том, чтобы взывать ко Мне. Если ты воззовешь ко Мне, Я вменю в обязанность тебе слово богобоязненности. Если Я вменю тебе в обязанность [это], ты будешь самым правым благодаря этому. Если ты станешь самым правым, ты станешь достойным его. Когда ты станешь достойным его, ты станешь [рожденным] от Меня, ибо Я достоин богобоязненности и Я достоин прощения.

Я открыл для тебя врата, [ведущие] ко Мне, и Я не закрою их для тебя. [Эти врата] — взор твой, [направленный] на то, от чего ты сотворен. Я сделаю тебя свидетелем Моего свидетельствования в твоем взоре. Это твои врата, которые не будут закрыты без тебя. Это твой покой, который не покинет тебя.

Если ты войдешь ко Мне, ты увидишь Меня. Знамение видения Меня — вернуться посредством знания, в котором ты вошел, или посредством упрочения того, в чем ты вошел.

Если ты устремись к цели, то оставь иное за собой. Если ты достигнешь ее, то отбрось покой за ней. И входи ко Мне, но не посредством знания, ибо ты не будешь ведать, и не посредством неведения, ибо ты выйдешь.

В каждом знании есть свидетель покоя, и истина его — в предстоянии перед Богом.

Терпение [проистекает] от покоя, кротость — от терпения, доброта — от кротости.

Если ты устремись ко Мне, тебя встретит знание, отбрось его к *харфу*<sup>54</sup>, ибо оно [существует] в нем. И когда ты отбросишь его, к тебе придет

<sup>52</sup> Комментатор дает следующую интерпретацию: «Несомненно, что сердце адепта, к которому пришло познание Бога, находит покой в этом познании. К примеру, адепт приобрел познание того, что поминание (*зикр*) должно сопровождать ночное чтение Корана, — и вот вход к нему. Итак, поминание дает ему покой через это, так как это те врата, через которые пришло к нему познание» (с. 406).

<sup>53</sup> Другими словами, у каждого свои способности и готовность к богообщению, и Бог дает каждому по его способностям и готовности.

<sup>54</sup> Т.е. к букве. — *Примеч. пер.*

мистическое познание. Отбрось его к знанию, ибо оно [существует] в нем. И когда ты отбросишь его, придет к тебе поминание (*зикр*). Отбрось его к мистическому познанию, ибо оно [существует] в нем. И когда ты отбросишь его, к тебе придет славословие (*хамд*). Отбрось его к поминанию, ибо оно [существует] в нем. И когда ты отбросишь его, к тебе придут *харфы*. Отбрось их к именам, ибо они [существуют] в них. И когда ты отбросишь их, придут к тебе имена. Отбрось их к имени, ибо они [существуют] в нем. И когда ты отбросишь их, придет к тебе имя. Отбрось его к сущности, ибо оно [существует] для нее. И когда ты отбросишь его, к тебе придет отбрасывание. Отбрось его к видению, ибо оно (отбрасывание. — *Р.П.*) [является одним] из его определений<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Или определяющих воздействий (*примеч. пер.*).

Ибн ‘Арабӣ

**О ЗНАНИИ ЧИСЛА [БОЖЕСТВЕННЫХ] ТАИН,  
ЧТО ДОСТАЮТСЯ СВИДЕТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ  
ПРИ ПРЕДСТОЯНИИ НАПРОТИВ [БОГА]**

Фрагменты из «Мекканских откровений»  
(*ал-Футӯхāt ал-маккиййа*)\*

**Предисловие**

Предлагаемые фрагменты взяты из «Мекканских откровений» (*ал-Футӯхāt ал-маккиййа*)<sup>1</sup> — самого объемного сочинения Ибн ‘Арабӣ, Мухйӣ ад-Дйна (1165–1240), крупнейшего мусульманского философа-мистика, признанного в суфийской традиции «Величайшим шейхом» (*аш-Шайх ал-акбар*). Этот труд является наиболее полным изложением его учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджӯд*). Сочинение *ал-Футӯхāt ал-маккиййа* (наряду с «Геммами мудрости» — *Фусӯс ал-ҳикам*) считается наиболее репрезентативной его работой. Именно в нем ему удалось наиболее полно и системно изложить свои взгляды.

Многовековые усилия суфиев в осмыслении проблемы единства и единственности Бога как рефлексии над основным догматом ислама дали свой результат в виде возникновения собственно «философской компоненты, развившейся в учениях Ибн ал-‘Араби и его последователей»<sup>2</sup>. По мнению А.В. Смирнова, известного российского философа и арабиста, философскую систему Ибн ‘Арабӣ следует понимать как узловую, поворотный момент в эволюции арабской средневековой философии, поскольку ею исчерпываются потенции творческого развития философской мысли на Арабском Востоке, основанной на средневековой парадигме<sup>3</sup>. Суфийская идея о единстве бытия обрела законченный вид в учении Ибн ‘Арабӣ, согласно которому само единство бытия следует мыслить множественным, и, наоборот, саму его множественность — единой.

---

\* Предисловие, перевод с арабского и комментарии И.Р. Насырова.

<sup>1</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа. Бейрут: Дар ал-ихйā’ ва ат-турās ал-‘арабӣ, 1998. Т. 1—4.

<sup>2</sup> См.: *Ибрагим Т.* Философские концепции суфизма (обзорная статья) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Сборник обзоров. Отв. ред. и сост. А.В. Сагадеев / ИНИОН. М., 1988. С. 85.

<sup>3</sup> *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993. С. 126.

Исходным положением концепции Ибн ‘Арабī является идея о вневременном «проявлении» (*таджаллин*) единой трансцендентной «самости» (*зāt*) Бога в бесчисленных формах множественного бытия. В процессе самоманифестации Абсолюта бытие сущностей есть результат самоограничения, или «связанности» (*тақаййуд*) Абсолюта на различных «присутствиях», или уровнях (*ҳадарат*). В трехчленной схеме онтологического структурирования бытия первое «проявление» Бога Ибн ‘Арабī называет «сущностным проявлением», или «самостным проявлением» (*таджаллин зātийй*), истиной которого выступает «Сокрытое» (*зайб*). До первого, или «сущностного», проявления Сокрытое есть Абсолютное бытие в состоянии своей трансцендентности до всякого различения: здесь Абсолют представляет простое «одно» (*‘аҳад*), без противоположения «многому», а потому можно сказать, что это есть «присутствие» (*ҳадр*), или стадия «единичности» (*‘аҳадиййа*) Абсолюта. Благодаря «самостному проявлению» Абсолют приобретает потенциальную, или виртуальную различенность, переходя на уровень «множественного единства» (*вāхидиййа*), или становясь «Единым по множественности» (*вāхид ал-касра*). «Самостное», или первое проявление Абсолюта порождает бесчисленные формы «божественных имен», которые выступают в качестве онтологических потенций для будущей конкретизации (*та‘аййун*) бытия в многообразии явлений множественного мира. Собственное «творение» мира происходит в ходе второго, или «свидетельствуемого проявления» (*таджаллин шухūdийй*), когда Абсолют проявляет себя в бесчисленных формах множественного мира. Это есть процесс перевода «воплощенных сущностей», или «утвержденных воплощенностей» (*а‘йāн сāбита*), в явления феноменального мира, трансформации «воплощенных сущностей», небытийных с точки зрения онтологического статуса, в актуальные вещи, или в бытийно-возможные вещи.

Онтологический переворот, совершенный Ибн ‘Арабī, привел к переосмыслению им сути познания. Отличительным свойством его эпистемологических воззрений стала экзистенциализация самого процесса постижения сущностного единства всего, или единства Бытия. Процесс обретения истины понимается им не как гносеологический акт постижения истины субъектом, отделенного от своего объекта познания (Бога) онтологической пропастью, а потому всегда неполного постижения истины, а как совпадение знания с бытием: истина есть непосредственный подступ к *самой* вещи. Онтологическим обоснованием такого прямого познания служит утверждение, что Божественная сущность есть абсолютное единство, а мир, или все, что кроме Бога («*мā сивā ‘Аллāх*»), является внутренней множественностью этого единства, множественностью, самой-по-себе только возможной. Таким образом, центральное положение учения Ибн ‘Арабī — утверждение единства абсолютного (божественного, вечного) и относительного (временного) бытия как неотделимых друг от друга сторон единого Бытия — служит онтологическим обоснованием суфийского познания как мистического миро-

видения, в котором нет субъект-объектной разделенности, благодаря чему оно, являясь трансцендентным актом, схватывающим *сами* вещи, или знанием бытия, понимается как процесс самопроявления Истины через суфия.

Следовательно, в учении Ибн 'Арабӣ концепция о «проявлении» Бога (*таджаллин*) в ходе конкретизации (*та'аййун*) единого Бытия в бесчисленных формах множественного мира прямо связана с представлением о человеке как месте (букв. «оке» — *'айн*) «созерцания Богом Себя». Предназначение вечного процесса самоманифестации Бога состоит в обретении каждым из «избранных Им» людей (пророков и «избранников Божьих» — *авлийā*) истинного знания (*ма'рифа*), а последнее сводится к осознанию человеком своего изначального единства с Абсолютом и к созерцанию Его в бесконечно меняющихся образах окружающего его мира. Познание понимается Ибн 'Арабӣ как «достижение истинности» (*таххйик*) путем усмотрения человека как места самооткровения единого Бытия, знания-бытия, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия.

Ибн 'Арабӣ во второй части 73-й главы своего произведения «Мекканские откровения» (*ал-Футӯхāt ал-маккийā*) разбирает вопросы, которые за три века до него суфийский мыслитель Мухаммад ибн 'Али ат-Тирмизӣ<sup>4</sup> в четвертой главе своего трактата «Хатм ал-авлийā» («Печать избранников Божьих») задает будущему совершенному «избраннику Божьему» (*валӣ*), который должен явиться миру. Ибн 'Арабӣ в виде ответов на эти вопросы вновь и предельно сжато касается всех тем, которые обсуждаются в предыдущих 72 главах его работы<sup>5</sup>.

Идейное наследие Ибн 'Арабӣ оказало существенное воздействие на различные направления философской и религиозной мысли исламского мира. Что же касается доктринального суфизма эпохи позднего Средневековья, то его понимание возможно только в контексте учения Ибн 'Арабӣ, учитывая колоссальное влияние, оказанное идеями «Величайшего шейха» на последующих суфийских мыслителей.

<sup>4</sup> Ат-Тирмизӣ, ал-Хāким 'Абӯ 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Али (IX в.) — крупнейший представитель восточноиранского суфизма. Автор около 80 произведений, наиболее известными из которых являются «'Илал аш-шарй'а» («Доводы Закона [шариата]») и «Хатм ал-авлийā» («Печать избранников Божьих»). Он одним из первых теоретически обосновал суфийские представления об «избранниках Божьих» (*авлийā*), фактически поставив их на один уровень с посланниками (*русул*) и пророками (*анбийā*). Его идеи о соотношении пророчества (*нубувва*) и «избранничества» (*вилāйā*) получили вторую жизнь в творчестве Ибн 'Арабӣ.

<sup>5</sup> См.: *Ibn 'Arabi. The Meccan Revelations. Selected Texts of Al-Futūhāt al-Makkiya. Part II. Presentations and Translations from the Arabic under the Direction of M. Chodkiewicz, in Collaboration with C. Chodkiewicz and Denis Gril. Lahore: Suhail Academy, 2005. P. 35 (Introduction).*

## Перевод

### Глава 73

О знании числа [божественных] тайн,  
что достаются свидетельствующему при предстоянии напротив [Бога]<sup>6</sup>

#### Вопрос двадцать третий<sup>7</sup>

В чем смысл *хадйса* (высказывания пророка Мухаммада. — *И.Н.*), миру: «Бог был (есть), и нет ничего рядом с Ним»? Ответ: Богу не сопутствует вещьность (*шай'иййа*), и не применяется она к Нему. Также и [этот *хадйс* о том, что] Он [был (есть)] и нет ничего рядом с ним, ибо Его самостоятельное описание — это отрицание вещьности в Нем и отрицание совместности (*ма'иййа*) вещьности, но Он — с вещами [множественного мира], а вещи — не с Ним, так как совместность (*ма'иййа*) следует знанию. Он знает нас и Он — с нами, а мы не знаем Его и мы — не с Ним. Знай, что слово (глагол) «*к̄ана*» (был) дает временную связанность (*тақаййуд зам̄анийй*), но тут имеется в виду не эта [временная] связанность. На самом деле имеется в виду бытие (*кавн*), которое есть существование (*вуджуд*). Тогда установление истинности [слова, или глагола] «*к̄ана*» (был) состоит в том, что оно — экзистенциальное слово (*харф вуджудийй*), а не глагол, требующий времени (*зам̄ан*). И потому этим не подразумевается то, о чем говорят «ученые вещьного» из числа мутакаллимов. А это их высказывание: «Он (Бог) сейчас (*ал-ан*) таков, каким был (*к̄ана*) [всегда]». Это — лишнее добавление к *хадйсу* (высказыванию пророка Мухаммада. — *И.Н.*) от тех, у которых нет знания о слове «*к̄ана*», особенно в таком предмете. Из [примеров] этого: [коранический аят-стих] «Бог — прощающий» (*ва к̄ана Аллах зафуран*) (Коран 4:99) и другие [аяты] из числа того, чему сопутствует слово «*к̄ана*». Поэтому некоторые ученые-грамматики назвали эти [глаголы] «*к̄ана* и его сестры»<sup>8</sup> словами (*хуруф*), выполняющими функцию глаголов. И у Сйбавайхи<sup>9</sup> слово (глагол) «*к̄ана*» — экзистенциальный предлог. Это то, что о нем понимают арабы. И если оно (т.е. глагол «*к̄ана*». — *И.Н.*) спрягается как [остальные] глаголы, то нечто, схожее с другими в одном отношении,

<sup>6</sup> *Ибн 'Араби*. Ал-Футух̄ат ал-маккиййа, т. 2, с. 5–135.

<sup>7</sup> Там же, с. 57.

<sup>8</sup> Глаголы «*к̄ана*» и его сестры — это глаголы бытия и становления в качестве связок. «Этим глаголам могут подчиняться либо имена, либо глаголы. При этом, как указывалось, они либо в значительной мере, либо полностью теряют свое основное значение и выполняют функцию вспомогательных глаголов» (*Гранде Б.М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. 2-е изд., репринт. М.: Восточная литература, 1998. С. 440, 576).

<sup>9</sup> Сйбавайхи (ум. 796?) — арабский грамматик, представитель басрийской школы языковедов, автор «Книги» (*Китāб*), первой грамматики арабского языка.

не есть схожее с ними во всех отношениях, [что является доводом], противоречащим лишнему добавлению [мутакаллимов] с их слов: «Он (Бог) сейчас (*ал-ān*)...», ибо слово «*ал-ān*» указывает на время, а основание его установления — выражение, которое указывает на временное различие между двумя временами — прошлым и будущим. Потому они сказали о слове «сейчас» (*ал-ān*), что это — граница двух времен. И так как обозначаемое им (т.е. словом «сейчас». — *И.Н.*) — это «экзистенциальное» время (*замān вуджудий*), то законодатель (*шāри'*) (т.е. пророк Мухаммад. — *И.Н.*) не применил это слово к бытию Бога, а применил слово «*кāна*», потому что оно — «экзистенциальное слово» (*харф вуджудий*). И вообразилось [людям] в этом время из-за наличия спряжения глаголов «*кāна*» (был) и «*йакун*» (будет), а это — бытие (*кави*), существующее (*кā'ин*) и получающее бытие (*мукавван*), как «убийство» (*катл*) — это и «убивающий» (*кātил*) и «убитый» (*мактӯл*)<sup>10</sup>. Также [они поняли] божественное повеление «будь» (*кун*) в смысле «выйди» [из небытия в бытие]. И когда они усмотрели в бытии распоряжение, которое прибавляет временные глаголы, то вообразили, что их определение (*хуки*) — определение времени, и прибавили «сейчас» как завершение [смысла] *хадйса*, а оно — не из его содержания. Человек, «осуществивший истинность» (*мухаққиқ*), никогда не скажет: «Он (Бог) сейчас такой, каким был», ибо не об этом сообщается в *хадйсе* и не это имеется в виду. Он говорит о Боге то, чего не скажет о себе, из-за того, что в этом [прибавлении «сейчас»] содержится искажение того смысла, которого требует истина бытия Бога, Творца времени. И этот смысл [заключается в том, что] Бог существует и нет ничего наряду с Ним, то есть что в Его бытии, должном [существовать] благодаря Его самости (*вāджиб ли-зāти-хи*), нет ничего иного, кроме Истины-Бога (*зайр ал-хаққ*), а бытийно-возможное (*мумкин*) — это должное существовать благодаря Ему, ибо оно (т.е. бытийно-возможное. — *И.Н.*) — местопроявление (*мазхар*) Его, а Он — явный (*зāхир*) посредством его, бытийно-возможного. Воплощенность ('*айн*) бытийно-возможного скрыта этим явным в ней. Оттого появление (*зухӯр*) и явный (*зāхир*) стали характеризоваться возможностью, что определила для

<sup>10</sup> При утверждении положения о логическом предшествовании Бога миру (а не временнóм) Ибн 'Арабӣ использует конфигурацию «действие/действующее-претерпевающее» (См.: *Смирнов А.В.* Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 382–383). Арабские термины *кави* («бытие»), *кā'ин* («существующее»), *мукавван* («получающее бытие») представляют соответственно «масдар» (отглагольное имя), имя действителя (причастие действительного залога) и имя претерпевающего (причастие страдательного залога). *Кави* («бытие») оказывается той сферой, где *кā'ин* («существующее») и *мукавван* («получающее бытие») совпадают и образуют новый смысл: *кави* («бытие») — это «Всё», ибо говорит об отношении между Богом как «существующим» (*кā'ин*) и миром как «получающим бытие» (*мукавван*). В рамках этой конфигурации отношение Бога и мира выстраивается не как отношение генетического характера, а чисто логического, как это следует из нижеследующих рассуждений Ибн 'Арабӣ.



Него воплощенность местопроявления ('*айн ал-мазхар*), которое есть бытийно-возможное (*мумкин*). А потому бытийно-возможное включено в Должное существовать благодаря своей самости (*ваджиб ал-вуджуд ли-з'ати-хи*) как воплощенность ('*айн*), а Должное существовать благодаря своей самости включено в бытийно-возможное как определение (*хукм*). Поразмышляй над тем, что мы сказали.

Знай, что наши слова в толковании того, что сообщается [в *хадйге*], в действительности являются тем, что говорится согласно словам «избранника Божьего» (*вали*), когда он изречет подобное высказывание или выразится об этом из «стоянки избранничества» (*мақам ал-вил'айа*), а не из «стоянки степени» (*мақам ар-рутба*), из которой был послан [людям от Бога] посланник (*расул*) [Божий]. Ведь если посланник [Божий] выскажется подобным образом о познании (*ма'рифа*) Бога из своей особой стоянки, то у нас нет слов об этом, и мы не должны разъяснять то, в чем нет для нас «вкушения» (*завк*). На самом деле наши слова об этом — из языка «избранничества». А потому мы толкуем это самым высоким способом, коего требует оно (т.е. «избранничество». — *И.Н.*). Это — предельная цель «избранника Божьего» в сем. Нет сомнения, что совместность (*ма'иййа*), [о которой говорится] в этом сообщении [о словах пророка Мухаммада], — утвержденная (*сабита*), а вещьность (*шай'иййа*) — отрицаемая (*манфиййа*). Совместность (*ма'иййа*) требует множественности (*касра*), сущее-Истина (*мавджуд хаққ*) — это воплощенность Его бытия в Его соотнесенности (*нисба*) к Себе и к Своей «оности» (*хувиййа*), а это — воплощенность ('*айн*) определяемого Им Его местопроявления (*мазхар*). Значит, эта воплощенность — одна в двух соотнесенностях, а потому эта совместность (*ма'иййа*) как может истинно быть (т.е. фактически существовать. — *И.Н.*), [когда] воплощенность — одна? Вещность тут — это воплощенность местопроявления, а не Его воплощенность, и Он — вместе с ней (с воплощенностью местопроявления. — *И.Н.*), ибо существование сопутствует ей, и [тем не менее] она не вместе с Ним, поскольку она не сопутствует существованию. И как она будет сопутствовать ему (т.е. существованию. — *И.Н.*), ведь необходимость (*вуджуб*) для этого существования — самостна (*з'атийй*), нет для воплощенности бытийно-возможного ('*айн ал-мумкин*) «вкушения» в самостной необходимости (*вуджуб з'атийй*). Она (т.е. самостная необходимость. — *И.Н.*) требует ее (т.е. воплощенности бытийно-возможного. — *И.Н.*), а значит, ей (т.е. самостной необходимости. — *И.Н.*) допустимо быть вместе с ней. А она (т.е. воплощенность бытийно-возможного. — *И.Н.*) не требует ее (т.е. самостную необходимость. — *И.Н.*), а значит, недопустимо, чтобы она была вместе с ней (т.е. с самостной необходимостью. — *И.Н.*). Поэтому вещи отказано, чтобы она была с «оностью» (*хувиййа*) Истины-Бога (*ал-хаққ*), ибо совместность (*ма'иййа*) — это характеристика (*на'т*) возвеличивания, [но] нет величия у того, что является лишенным бытийной

необходимости благодаря своей самости. Вещь будет вместе с вещью исключительно лишь благодаря приговору (*хукм*) [божественной] угрозы (*ва‘ид*), либо благодаря [Его] обещанию блага. Нельзя представить это [как осуществляемое] со стороны низкого для самого высшего [в бытии]. А потому мир никогда не будет вместе с Богом, независимо от того, характеризуется ли он (т.е. мир. — *И.Н.*) существованием (*вуджӯд*) или небытием (*‘адам*), а для Истины-Бога, должного существовать благодаря Своей самости, допустимо свойство «совместности» (*ма‘иййа*) с миром, [будь последнее] небытием и существованием.

### Вопрос двадцать четвертый<sup>11</sup>

Что есть начало (*бад‘*) [божественных] «имен» (*‘асмā’* [*хуснā*])? Ответ: Употребление этого выражения на [суфийском] Пути (*тарӣқ*) [к Богу] вызывает необходимость двух вещей. Первая: вопрос о первом из [божественных] «имен». Вторая: вопрос о том, посредством чего из воздействий (*‘асār*) начинаются «имена»? Эти две вещи — два ответвления (*фар‘*) от значения выражения «[Божественные] „имена“ — что это? Оно (т.е. „имя“. — *И.Н.*) есть сущее (*мавджӯд*) или небытие (*‘адам*)? Или [оно] не существование (*вуджӯд*) и не небытие?»

Они (т.е. божественные «имена». — *И.Н.*) — «соотнесенности» (*нисаб*)<sup>12</sup>, а потому они не приемлют ни смысла «возникновение» (*худӯ‘*), ни [смысла] «вечность» (*хидам*), ибо эту характеристику принимают только существование, либо небытие. Знай же, что эти божественные «имена», что в нашем распоряжении, — это имена божественных «имен», посредством которых Он назвал Себя из-за того, что он — Говорящий (*мутакаллим*). Отнесем толкование, посредством которого мы разясняли значение тех [божественных] «имен», к этим [божественным] «именам», что в нашем распоряжении. Он (т.е. Бог. — *И.Н.*) именуется ими с точки зрения того, что Он есть явный (*зāхир*) и с точки зрения Его речи (*калām*). Его же речь — это Его знание (*‘илм*), Его [же] знание — это Его самость (*зāt*), а потому Он именуется ими с точки зрения Своей самости, и, значит, нельзя помыслить эти «соотнесенности» (*нисаб*) применительно к характеризующему (*мавсӯф*) единичностью (*‘ахадиййа*) (т.е. к Богу. — *И.Н.*) во всех отношениях. И [божественные] «имена» мыслятся только лишь, чтобы мыслились [и] «соотнесенности», а «соотнесенности» мыслятся только

<sup>11</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 57–59.

<sup>12</sup> Актуальной различенности множества вещей эмпирического мира соответствует их виртуальная различенность в Абсолюте (Боге) в виде небытийных соотнесенностей (*нисаб*, ед. ч. *нисба*) и сопряженностей (*идāфāt*, ед. ч. *идāфа*), или онтологических потенций для будущей конкретизации (*та‘иййун*) бытия в многообразии явлений феноменального мира.

лишь, чтобы мыслились [их] местопроявления (*маз̄ахир*, ед.ч. *мазхар*), именуемые миром. «Соотнесенности» согласно этому возникают благодаря возникновению местопроявлений, ибо местопроявления с точки зрения того, что они — [«утвержденные»] воплощенности (*а'й̄ан*)<sup>13</sup>, не возникают, а с точки зрения того, что они — местопроявления, они возникают. Значит, «соотнесенности» — возникшие, а [божественные] «имена» следуют им, и у них нет бытия, несмотря на то что они — умопостигаемые (*ма'кула*) определения (*хукм*).

И если подтверждено это, то спрашивающий: «Что есть начало (*бад'*) [божественных] имен (*'асма'*)?» является тем, кто спрашивает: «Что есть начало „соотнесенностей“ (*нисаб*)?» «Соотнесенность» — это нечто умопостигаемое, не-сущее (*гайр мавджуд*) между двумя [утверждениями]: мы говорим о ней (т.е. о «соотнесенности». — *И.Н.*) либо с точки зрения ее отношения к Первому (*'аввал*), либо с точки зрения того, на что указывает воздействие (*'ас̄ар*) на нее. И если мы рассмотрим ее с точки зрения именуемого ею, а не с точки зрения указания ее воздействия, то его вопрос: «Что есть начало (*бад'*) [божественных] имен (*'асма'*)?» означает: «Что есть первое [из божественных] „имен“?»

Давайте скажем, что первое (*'аввал*) [из божественных] имен — Единый-Один (*ва̄хид 'ахад*), и оно есть единое имя сложного составления, [как, например], Ба'албек, Рамхормоз<sup>14</sup>, Милостивый-Милосердный (*ра̄хм̄ан ра̄х̄им*), — мы не подразумеваем этим два имени. Поистине, Единый-Один есть первое [из божественных] «имен», ибо имя является носителем (т.е. субстратом. — *И.Н.*) (*мавдӯ'*) для указания, а это (т.е. Единый-Один. — *И.Н.*) есть знаковый указатель (*'илмий̄а д̄алла*), указующий на воплощенность (*'айн*) [божественной] самости (*з̄ат*), — не с точки зрения соотнесенности с чем-либо, посредством которой оно характеризуется, как, например, именами минералов для вещей. Нет более особого из знаковых указателей, чем [имя] «Единый-Один» (*ва̄хид 'ахад*), ибо оно — самостное имя, Ему дает его это выражение благодаря суждению (*хукм*) совпадения (*мут̄абак*).

<sup>13</sup> Ибн 'Араби в своем подходе к проблеме модусов наличия вещи придерживается арабской классической традиции в описании наличия вещи, согласно которой каждая вещь обладает особым видом наличия — «воплощенностью» (*'айн*, мн. ч. *а'й̄ан*), отличным от собственно ее существования (*вуджуд*) и последующего несуществования (*'адам*) (см.: *Смирнов А.В.* Логика смысла, с. 197). У каждой вещи чувственно-предметного мира в вечностном (божественном) мире есть «утвержденная воплощенность» (*'айн са̄бита*), изначальная копия, которая в ходе ее актуализации, перевода в бытие, становится этой конкретной вещью (см.: *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 105).

<sup>14</sup> Ба'албек (Баальбек) — древний город в Ливане. Рамхормоз (античный Саманган) — древний город в иранской провинции Хузистан, основан в сасанидскую эпоху. Названия этих городов — двухсоставные (Ба'ал + Бек; Рамхор + Моз).

Если ты скажешь, что [имя] «*аллāх*» (Бог) более достойно приоритета, чем [имя] «Единый-Один» (*вāхид 'аҳад*), ибо «*аллāх*» (Бог) определяется с помощью [имени] «Единый-Один» и не обозначается с помощью [имени] «*аллāх*» (Бог), то мы скажем [нижеследующее]. Значение [имени] «*аллāх*» требует мира со всем, что есть в нем, и оно (т.е. имя «Бог» (*аллāх*). — *И.Н.*) для него (т.е. для мира. — *И.Н.*) как имя «царь» (*малик*) или «верховный повелитель» (*султāн*). А потому это имя для степени (*мартаба*), а не для самости (*зāt*) [Бога]. «Один» (*'аҳад*) — самостное имя, нельзя представить наряду с ним указание на иное, кроме [Его] воплощенности (*'айн*). Поэтому недопустимо, чтобы [имя] «*аллāх*» (Бог) было первым из [божественных] «имен». И остается только [имя] «Единый» (*вāхид*), так как из него ничего не мыслится, кроме воплощенности без составления. Если бы Он назвал себя «вещью» (*шай'*), то мы обязательно назвали бы Его «вещью», и было бы это первым из [божественных] имен. Однако не встречается среди божественных «имен» [такого имени, как] «О Вещь!»<sup>15</sup> (*йā шай'*). Нет разницы между значением [имени] «Единый» (*вāхид*) и «вещь» (*шай'*), ибо оно есть указание на несоставную самость, так как если бы она была составной, то было бы недопустимым [именование] Его ни именем «Единый» (*вāхид*), ни именем «вещь» (*шай'*) на самом деле. Нет подобия Ему, нет схожести, от которой отличается Его обособленность (*шахсиййа*), и Он — «Единый-Один» (*вāхид 'аҳад*) в Своей самости (*зāt*) благодаря Своей самости. Вместе с тем мы уже определили, что [божественные] «имена» обозначают «соотнесенности», а потому «соотнесенность» (*нисба*) этого имени не является «Первым», и нет у него (т.е. у имени «Первый». — *И.Н.*) воздействия (*'асар*), требуемого с него.

Мы скажем [следующее]. Что касается «соотнесенности», которая делает обязательным для Него это имя (т.е. имя «Первый». — *И.Н.*), то она известна. Это потому, что в противоположании (*муқабала*) Его бытия находятся «утвержденные воплощенности» (*а'йāн эāбита*), у которых нет бытия, кроме [наличия] путем заимствования (*истифāда*) от бытия Истины-Бога (*ал-ҳаққ*). И тогда Его местопроявления (*мазāхир*) в такой характеристике будут при бытии [Бога]. И они — это «воплощенности» благодаря их самости, они не являются «воплощенностями» благодаря Делаящему необходимым (*мўджиб*), ни благодаря какой-то причине (*'илла*), равно как бытие Истины-Бога (*ал-ҳаққ*) — благодаря Его самости (*зāt*), [а] не благодаря какой-то причине. И равно как [имя] «Ненуждающийся» (*занийй*)<sup>16</sup> абсолютно свойственно Всевышнему Богу, так и этим «утвержденным» воплощенностям» абсолютно свойственна нужда (*фақр*) в этом Ненуждающемся, должном не нуждаться посредством Своей самости благодаря Своей само-

<sup>15</sup> У мусульман принято употреблять божественные имена при обращении к Богу с мольбами, например: «О Аллах!» (*йā 'аллāх*), «О Дарующий!» (*йā ваххāб*) и т.д.

<sup>16</sup> Речь идет о божественном атрибуте «отсутствие нужды» (*зинан*).

сти. Эти «воплощенности», даже если будут в этом качестве, [разные], среди них есть похожие и не похожие, отличающиеся чем-то и не отличающиеся чем-то, в чем имеет место общность (*иштира́к*). А потому недопустимо для каждой «воплощенности» (*'айн*) из них имя «Единый-Один» (*ва́хид 'а́ад*) из-за наличия общности и сходства. Поэтому мы назвали эту абсолютно ни в чем ненуждающуюся самость (*зāт ганиййа*) [именем] «Единый-Один» (*ва́хид 'а́ад*), ибо нет сущего, кроме нее (т.е. этой самости. — *И.Н.*), она есть воплощенность бытия в самой себе и в своих местопроявлениях. И эта соотнесенность не от воздействия, так как нет у нее воздействия в бытии (*кави*) «воплощенностей» бытийно-возможных как «воплощенностей», нет [у нее воздействия] в их возможности (*имкāн*).

Если же его вопрос: «Что есть начало (*бад'*) [божественных] „имен“ (*'асмā'*)?» будет в смысле «Посредством чего из воздействий (*'āсар*) начинаются „имена“ в этих воплощенностях?», то это требует двух вещей. Первая вещь — то, благодаря чему начинается в каждой [«утвержденной» воплощенности] «воплощенность». Другая вещь — то, благодаря чему оно начинается абсолютно в совокупности [божественных «имен»], и смысл этого [раскрывается через вопрос]: «Какое имя первым требует, чтобы его воздействие обнаружилось в этих воплощенностях?» Знай, что это имя — «Дарующий» (*ваххāб*), особенно в совокупности [божественных «имен»] и в «воплощенности воплощенности» нет разницы. Это имя было произведено дуновениями [от божественного дыхания] для этих воплощенностей из-за их нужды. И когда предстало им имя «Являющий» (*музхир*), — а они (т.е. «утвержденные воплощенности». — *И.Н.*) были лишены этого имени, «Ненуждающийся» (*ганийй*) не был обязан делать их местопроявлениями для Себя, — то эта соотнесенность (*нисба*) попросила имя «Дарующий» (*ваххāб*). Поэтому мы не делаем Его, Всевышний Он, причиной для чего-либо, ибо причина (*'илла*) требует своего следствия (*ма'лу́л*), равно как следствие требует своей причины. «Ненуждающийся» (*ганийй*) не характеризуется требованием, а значит, недопустимо, чтобы Он был причиной. Дарение не является таковым, ибо оно есть оказание милости получающему дар. Пусть даже дарение будет для него (т.е. для получающего дар. — *И.Н.*) личным, оно не умалит достоинство Его отсутствия нужды (т.е. отсутствия нужды у «Ненуждающегося». — *И.Н.*) в чем бы то ни было. То, с чего начинается дарение, — это предоставление бытия для каждой [«утвержденной»] воплощенности (*'айн [сāбита]*) до тех пор, пока Он не охарактеризует их тем, необходимость которого не требует их суть (*'айну-ха*).

И первое, с чего начинаются [«утвержденные» воплощенности], — это то, что ближе «соотнесенностью» к тем «именам», которые требуют «очищения» (*танзīх*) [Бога от свойств сотворенного мира]. После этого обнаруживается власть имен (*султāн ал-асмā'*), которые требуют «уподобления» (*ташбīх*) [Бога с сотворенным миром]. [Божественные] «имена», ко-

торые требуют «очищения» (*танзӣх*) [Бога от черт сотворенного мира], — это [божественные] «имена», которые требуют самости (*з̣āт*) [Бога] из-за ее самости. А [божественные] «имена», которые требуют «уподобления» (*ташбӣх*) [Бога с сотворенным миром], это [божественные] «имена», которые требуют самости [Бога] из-за того, что она есть божество (*‘илāх*). [Что касается] «имен очищения» (*танзӣх*) [Бога от свойств сотворенного мира], то это, например, «Ненуждающийся» (*з̣анийй*), «Один» (*‘ахад*) — то есть такие, благодаря которым допускается, чтобы Он обособился [от мира]. Имена «уподобления» (*ташбӣх*) [Бога с сотворенным миром], как, например, «Милосердный» (*раҳӣм*), «Всепрощающий» (*зафӯр*) и все, посредством чего можно характеризовать человека, — есть истина с точки зрения того, что он — местопроявление (*мазхар*), а не с точки зрения его «воплощенности» (*‘айн*), так как если бы он охарактеризовался этим с точки зрения его «воплощенности», то у него было бы [качество] «отсутствие нужды» (*з̣инан*), [но] у него совершенно нет [качества] «отсутствие нужды». Если эти «воплощенности», которые есть местопроявления (*маз̣ахир*) [Бога], будут характеризоваться, например, [именем] «ненуждающийся» (*з̣анийй*), и называться «ненуждающимися», то смыслом этого будет то, что [какая-то «воплощенность»] является благодаря Богу ненуждающейся в остальных «воплощенностях», а не то, что эта «воплощенность» является ненуждающейся благодаря своей самости. Также и все имена «очищения» (*танзӣх*) [Бога от свойств сотворенного мира].

Значит, им (т.е. «воплощенностям»). — *И.Н.*) эти «имена» принадлежат с той точки зрения, что они — местопроявления (*маз̣ахир*) [Бога]. Даже если называемое (*мусамма*) будет языком Явного (*з̣āхир*) в них (т.е. в этих именах. — *И.Н.*), то это есть Его бытие как божества, и это является самой близкой соотносительностью к Его самости через язык местопроявления (*мазхар*), когда Он называет Себя «Ненуждающимся» (*з̣анийй*). Не исчезнет с местопроявления имя «нужда» (*фақр*), несмотря на наличие имени «ненуждающийся», связанного с ним. [Что касается] Явного в нем, то если Он назовет Себя «Ненуждающимся» (*з̣анийй*), то это допустимо для Него, ибо Он дарует в виде щедрости и милости и Он — «Дарующий» (*ваххāб*), который дарует для того, чтобы оказать благодеяние, а иногда дарует, чтобы сделать рабом. А потому это не будет дарением «очищения» (*танзӣх*), нет, это будет предоставлением возмещения, в нем содержится требование. Всевышний говорит: «Я ведь создал джиннов и людей, только чтобы они Мне поклонялись» (Коран 51:56, пер. И.Ю. Крачковского). Предоставление этого сотворения — предоставление требования, не дарение дара или милости. А предоставление дара — предоставление благодеяния, не для требования благодарности и возмещения. «Дает, кому пожелает, женское поколение, и дает, кому пожелает, мужское. Или Он сопрягает их, мужчин и женщин, [а кого желает, делает бесплодным]» (Коран 42:49–50, пер. И.Ю. Крач-

ковского), а это (т.е. бесплодный. — *И.Н.*) — гермафродит. Затем Он характеризует Себя в этом: «Он ведь — ведущий, мощный!» (Коран 42:50, пер. И.Ю. Крачковского). Эта характеристика возводит к Нему то, что Он требовал с них в этом возмещении, как, например, Он требовал в Своих словах: «Я ведь создал джиннов и людей, только чтобы они Мне поклонялись». А потому степень (*манзила*) их творения для Него — это не степень их творения для них. Значит, их творение для них — из «имен очищения» (*танзих*) [Бога от свойств сотворенного мира], а их творение для Него — из имен «уподобления» (*ташибих*) [Бога с сотворенным миром]. Этот объем [разъяснения] достаточен в [достижении нашей] цели.

### Вопрос тридцать девятый<sup>17</sup>

Что есть самый большой разум ('*ақл ақсар*), из которого выделились разумы для Его (т.е. Бога. — *И.Н.*) созданий (т.е. людей. — *И.Н.*)? Ответ: Так как в самом миропорядке ('*амр*) была вызвана необходимость в том, чтобы степеней (*мар'атиб*, ед. ч. *мартаба*), познаваемых (*ма'лүм'ат*)<sup>18</sup> из бытийно-возможных (*мумкин'ат*, ед. ч. *мумкин*), было три:

— 1) степень для смыслов (*ма'анин*, ед. ч. *ма'нан*), свободных от материи (*мадда*), особенность которых состоит в том, чтобы постигаться разумами с помощью [рациональных] доводов и активности [мысли] (*бид'айа*); 2) степень [бытийно-возможных], особенность которых состоит в том, чтобы постигаться чувствами, и они (т.е. бытийно-возможные этой степени. — *И.Н.*) являются сенсительными (*махсүс'ат*) [вещами]; 3) степень [бытийно-возможных], особенность которых состоит в том, чтобы постигаться разумом или чувством, и эти [бытийно-возможные] — представления (*мутах'аййалат*, ед. ч. *мутах'аййал*), соединяющие смыслы в чувственные формы (*сувар*, ед. ч. *сүра*), коих запечатлевает служащая разуму способность к придаванию форм (*кувва мусаввира*), — то это, [в свою очередь], вызвало необходимость вещи, именуемой природой (*таби'а*), для того, чтобы в ней возникали тела (*аджс'ам*, ед. ч. *джисм*) людей и джиннов.

А потому, когда Бог пожелал разъяснить тем из Своих рабов, коим вменены предписания Закона (*макаллафун*, ед. ч. *мукаллаф*), способы обретения ими счастья, [доводя разъяснение] через Своих посланников к ним из людей с помощью небесного духа (*рух 'алавийй*), ниспосланного с этим [разъяснением] в сердца некоторых людей, именуемых посланниками и пророками, то Он привел смыслы через речи [посланников и пророков] в виде сенсительных (*махсүс'ат*) [вещей] в образах (*сувар*), что приемлют дробление и деление, малочисленность и множественность, и сделал это место «присутствием» (*хадра*) воображения (*хайй'ал*). И тогда они (т.е. по-

<sup>17</sup> *Ибн 'Араби*. Ал-Футүх'ат ал-маккиййа, т. 2, с. 66–67.

<sup>18</sup> Т.е. объектов изначального знания Бога.

сланники и пророки. — *И.Н.*) ограничили смыслы речью (*хитāб*). А потому [людские раз]умы восприняли их (т.е. смыслы. — *И.Н.*) посредством «уподобления» (*ташбīх*) [Бога сотворенному миру], равно как они восприняли [смыслы] посредством сенсительных [вещей], которым были уподоблены эти смыслы, [хотя] особенность последних (т.е. смыслов. — *И.Н.*) состоит в том, что нельзя смотреть на их самость как на занимающую место или делящуюся на части, малочисленную или многочисленную, обладающую пределом, качеством и количеством. Он (т.е. Бог. — *И.Н.*) создал для нас довод для принятия [нами всего] того, что Он привел из подобного рода [вещей] в этих образах, — [например], то, что видит спящий во сне, из знания в образе молока, и что он пьет его [так], что даже видит истечение воды со своих ногтей. У [пророка Мухаммада] спросили: «О посланник, как ты разъяснил это [для себя]? Что имеется в виду посредством относимого к Нему какого-либо образа, которое ты видел?» Он ответил: «Знание ('*илм*)». Известно, что знание — не тело (*джисм*), называемое молоком, и что оно не молоко. В действительности оно есть смысл, свободный от образов, предназначение (*ша'н*) которых состоит в том, чтобы их постигали чувства.

И в этом заключается [смысл] того, что Законодатель (*шāри'*) (т.е. пророк Мухаммад. — *И.Н.*) сказал касательно разделения разумов среди людей таким образом, как разделяются зерна, — ведь среди людей есть и тот, кому из разума достался «представляющий» (*мума<sup>с</sup>сил*) [разум] в образах, функция (*ша'н*) которых состоит в том, чтобы отмерять *қафйз*<sup>19</sup> или два *қафйза*, больше или меньше, *мудд*<sup>20</sup> или два *мудда*, больше или меньше этого. [Он (т.е. пророк Мухаммад. — *И.Н.*) сказал это], чтобы разъяснить посредством этого [примера] превосходство людей друг над другом в разуме, ибо этому мы сами свидетели, поскольку мы видим, что все [человеческие] особи характеризуются тем, что они разумные [существа], что у них бывают сны. Среди них есть и тот, чей разум постигает глубокие тайны и смыслы и относит форму (*сўра*) одного слова от «Мудрого» (*хакīm*) (т.е. от Бога. — *И.Н.*) к пятидесяти смыслам, [даже] к ста и больше тайным значениям, к возвышенным знаниям, связанным с Божественным Господином (*джанāб 'илāхийй*) или духовной особой, либо [относит ее] к природам, либо к математике, либо к логическому силлогизму (*мйзāн мантиқийй*). Разум какой-либо личности спускается с этой степени к меньшему [по достоинству разуму], а другой [разум] спускается ниже этого меньшего [по достоинству разуму]. А другой разум возносится выше этого большего [по достоинству разуму]. И когда мы видим разницу разумов, то нуждаемся в том, чтобы распределить их среди [человеческих] особей распределением

<sup>19</sup> *Қафйз* — 1) мера сыпучих тел, равная 14½ *'уққа* (мера веса, равная 1,248 кг); 2) мера длины, равная 144 *зирā'* (мера длины, *локоть*, равная 0,58 м — в торговле).

<sup>20</sup> *Мудд* — мера сыпучих тел, равная 18¼ л.



самостей, которые приемлют малочисленность и многочисленность. Смысл, пригодный для этой смысловой представляемой делимости, называется самым большим разумом ('ақл ақсар). То есть эти разумы, которые выделились из него, — это [разумы] в разумных [существах] из сущих (*мавджүдәт*) согласно имеющемуся среди них различию.

Образ творения разумов из этого самого большого разума в осуществлении миропорядка путем представления (*тамсїл*) и уподобления (*таибиҳ*) более всего соответствует первому светильнику (*сурәдж 'аввал*), от которого зажигаются все фитили, и тогда светильники исчисляются согласно числу фитилей. Эти фитили принимают свет от этого [первого] светильника согласно своим подготовленностям (*исти 'дәдәт*, ед. ч. *исти 'дәд*). У природного фитиля, предельно чистого, [пропитанного] прозрачным маслом и большого телом (т.е. физическим размером. — *И.Н.*), будет больше и пригодности вместить объем света и количество вещества света. Самый большой из фитилей уступает этому [фитилю] в качестве чистоты и прозрачности [масла в ней], а потому различие между светами будет зависеть от подготовленности фитилей. Несмотря на это, ничего не убудет от первого светильника, нет, он будет в своем совершенстве таким, каким был прежде. И каждый из этих светильников сравнивает себя с ним и говорит: «Я подобен ему. В чем же он превосходит меня? От меня берется [света] ровно столько, сколько берется от него». Он совершает нападки, [много] говорит и не видит, [во-первых], его (т.е. первого светильника. — *И.Н.*) превосходства в том отношении, что тот (т.е. первый светильник. — *И.Н.*) — основа ('ақл) и ему принадлежит предшествование (*тақаддум*). Во-вторых, [первый светильник] вне материи (*мадда*), и нет чего-то опосредующего между ним и Его Господом. А у всего прочего, что кроме него, бытие появляется только благодаря ему и материи, которая воспринимает возгорание от него. И тогда появляются воплощенности разумов. Все это скрыто от них, более того, нет у них «вкушения» (*завқ*) в этом. Как тот, кто имеет существование только между отцом ('аб) и матерью ('умм), может постичь истину того, существование которого реализовалось без посредства [чего-либо]? И если разумы будут не в состоянии постичь первый разум ('ақл аввал), из которого они появились, то они окажутся бессильными постичь Творца (*хәлиқ*) первого разума, а это Всевышний Величайший Бог, ибо первое, что Он сотворил, — это разум, от которого появились эти [меньшие] разумы посредством этих природных душ, и он (т.е. самый большой разум. — *И.Н.*) есть начало отцов ('әбә'). Всевышний Бог назвал его в Своей Книге (Коране) духом (*рүх*) и отнес его к себе. Он говорит касательно природных душ, этого духа и этих частичных духов, что есть у каждой природной души (*нафс*): «Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него из моего духа» (Коран 15:29, пер. Г. Саблукова). Он (т.е. этот дух. — *И.Н.*) и есть самый большой разум. Поэтому про него говорят «врожденный разум» ('ақл

*zarīzīyī*), смысл которого вызван необходимостью этого природного устроения (*наш'а*) благодаря его готовности и который есть обозначение этого выравнивания и придания стройного вида для принятия этого дела (т.е. духа Бога. — *И.Н.*).

Знай, что основа всего множественного — единый (*ва̄хид*), а потому все тела восходят к одному телу, души восходят к одной душе, разумы восходят к одному разуму, однако из единого не будет множественности единственно только из-за его единичности (*'ахадиййа*), нет, [она будет] благодаря [«утвержденным»] соотносностям (*нисаб*). Если ты внимательно рассмотришь то, о чем мы сказали выше, то ты обнаружишь то же самое. И будет так, как будто это единое разделилось на эту множественность, — не так, что оно разделилось в самом себе: либо потому, что оно не принимает делимость, как, например, [принимают ее] души и разумы, — [оно есть] основа, относящаяся к нему; либо потому, что у него есть сила (*кувва*), чтобы из него возникла множественность без того, чтобы от него убыло [что-то] с точки зрения его телесности (*джисмиййа*) как тел, из которых зарождается животное благодаря воде и ветру. Ведь эта вода или ветер не есть [что-то] из предела этого тела, из которого образовалось то, что образовалось.

### Вопрос сороковой<sup>21</sup>

Что есть качество (*сифа*) 'Адама, мир ему? Ответ: Если пожелаешь, то его качество — божественное «присутствие» (*хадра 'илāхиййа*), если пожелаешь, то [его качество] — совокупность божественных имен (*маджму' ал-'асмā' ал-'илāхиййа*), а если пожелаешь, то [вот] слова пророка [Мухаммада], да ниспошлет Бог ему благословение и благодать: «Бог создал 'Адама по Своему образу»<sup>22</sup>. Это — его (т.е. 'Адама — *И.Н.*) качество. Из того, что Он соединил для него в его творении перед Собой, мы поняли, что Он даровал ему качество совершенства (*камāl*), а потому создал его совершенным (*кāmил*), всеобъемлющим (*джāmил*). Поэтому он (т.е. 'Адам. — *И.Н.*) принял все имена (т.е. названия вещей. — *И.Н.*)<sup>23</sup>. Он (то есть 'Адам. — *И.Н.*) есть совокупность мира с точки зрения его истин, а потому он — независимый мир, а все, что кроме него, — это часть мира. Соотнесенность (*нисба*)

<sup>21</sup> *Ибн 'Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 67–68.

<sup>22</sup> Хадис от 'Абӯ Хурайры: «Пророк Мухаммад сказал: „Бог создал 'Адама по Своему образу (халақа 'Аллāх 'Адам 'алā сӯрати-хи)“» (см.: *ал-Бухārӣ*. Саҳиҳ ал-Бухārӣ. Бейрут-Сайда: Ал-Мактаба ал-'асриййа 1997. Т. 4. С. 1959; *Муслим*. Саҳиҳ Муслим бишарх имām Мухий ад-Дин 'Абӣ Закариййā Йаҳйā ибн Шараф ан-Нававий. Т. 1–18. Бейрут: Дар ал-хайр 1996. Т. 17. С. 306).

<sup>23</sup> Согласно Корану, сотворив человека, Бог научил его именам всех вещей и тем самым поставил его выше ангелов (см. Коран 2:30–33, пер. *И.Н.*).

человека с Истиной-Богом (*ал-хаққ*) в аспекте Его [как] Скрытого (*ба́тин*)<sup>24</sup> является самой совершенной в земной жизни (*да́р ад-дунйа́*). Что касается устройства тамошнего мира (*'а́хир*), то его соотнесенность [там] с Истиной-Богом [будет] относительно [Истины-Бога как] Явного (*за́хир*) и Скрытого (*ба́тин*). Что касается ангела, то его соотнесенность с Истиной-Богом относительно [Истины-Бога как] Явного более совершенно, нет [Бога как] Скрытого для ангела, но [эта соотнесенность ангела] с Истиной-Богом [имеет место] с той точки зрения, [когда] Он называется Богом (*алла́х*), [а] не с точки зрения Его самости (*за́т*). Ибо Он с точки зрения Его самости — это Он благодаря Своей самости, а с точки зрения имени «Бог» (*алла́х*) Он требует мир. Оттого мир не узнал от Истины-Бога [о Нем] ничего, кроме этой степени (*мартаба*), а это — Его бытие как божества (*'ила́х*), Господа (*рабб*).

А потому нет у него (*'Адама*. — *И.Н.*) каких-то слов об этом, кроме как применительно к этим соотнесенностям и сопряженностям (*ида́фа́т*, ед. ч. *ида́фа*). Он был назван *'Адамом* из-за определения его Явным [Бога], ибо он не познал ничего, кроме Явного [Бога], равно как он не познал ничего об Истине-Боге (*ал-хаққ*), кроме имени «Явный» (*за́хир*), а это есть божественная степень (*мартаба 'ила́хийя*), тогда как самость (*за́т*) [Бога] — неизвестна.

Также *'Адам* был с миром из ангелов, ведь без них [он был] непознанным Скрытого (т.е. Бога. — *И.Н.*). Они вынесли суждение о его порочности (*фаса́д*), то есть о порче со стороны явного его устройства (*наш 'а*), когда увидели оное (т.е. явное его устройство. — *И.Н.*), что оно возникло из разных противоположных несовместимых природ, и поняли, что обязательно должно обнаружиться воздействие этих основ на того, кто [сложен] согласно такому устройению. Если бы они знали его скрытое, а это — истина того, согласно которому Бог создал для него этот образ, то ангелы увидели бы часть из Его творения. А потому они остались в неведении относительно божественных имен, [знание о] которых он приобрел благодаря этой совокупности (*джам 'иййа*)<sup>25</sup>, когда для него раскрылось [знание] от Него и он постиг Его самость. И тогда он узнал свою Опору (*мустанад*) во всем и ото всего. Весь мир — это подробное изложение *'Адама*, а *'Адам* — это все-

<sup>24</sup> «Он — первый и последний, явный и скрытый» (Коран 57:3, пер. И.Ю. Крачковского).

<sup>25</sup> Ибн 'Араби в рамках своего учения о Совершенном человеке (*инса́н ка́мил*) учит, что совершенный человек, рассматриваемый в космологическом аспекте, есть космос с человеком в нем. Человек (как род) выступает как совершенный «конспект» (*мухтасар*), или «копия» (*нусха*) универсума, будучи способным синтезировать в себе все вещи, но только не в их конкретной воплощенности, а только универсальным образом, как «истины» (*хақа́иқ*). С этой точки зрения объемлющий собой весь универсум человек (как род) есть совокупность, тотальность (*джам 'иййа*), или микрокосмос, тогда как космос есть «большой человек» (*инса́н каби́р*) (см.: *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм*, с. 100).

объемлющая книга (*китаб джāми'*). Он для мира как дух для тела. Человек — дух мира, а мир — тело. Благодаря этой совокупности весь мир будет «Большим Человеком» (*инсāн кабīр*), и человек находится в нем. Если ты посмотришь на один лишь мир без человека, то найдешь его как мертвое тело без духа. Совершенство мира благодаря человеку подобно совершенству тела благодаря духу. Человек — вдунутый (*манфӯх*) в тело мира, он — смысл мира. Бог избрал ангелов посланниками (*русул*, ед. ч. *расӯл*) к нему. Поэтому Он назвал их ангелами, то есть посланниками из *ма'лака*<sup>26</sup>, или послания (*рисāла*). Если ты обратишься к достоинству, исходя из совершенства образа, то скажешь: «Человек — самый совершенный». А если обратишься к достоинству благодаря знанию о Боге со стороны Истины-Бога (*ал-хаққ*), а не путем рационального рассмотрения (*назар*), то самый наилучший и самый достойный — это тот, кому Бог оказал честь Своими словами: «Это — наилучшее у Меня». Ибо нет запрета Ему в том, чтобы Он предпочитал того, кого пожелает. Поистине, знание о Боге, благодаря которому имеет место достоинство, беспредельно и восходит к Нему.

### Вопрос сорок первый<sup>27</sup>

Что́ есть назначение его (т.е. человека. — *И.Н.*) правителем (*таваллиййа*)? Ответ: Бог назначил его правящим в трех [вещах]. Из них — назначение его правителем среди Его созданий Своими руками. Из них — посредством того, чему Он научил его из [всех] имен<sup>28</sup>, обязанность знания которых Он не возложил на ангелов. Из них — преемничество (*хилāфа*), и это есть Его слова: «Я поставлю на земле наместника» (Коран 2:30, пер. Г. Саблукова). Если Его слова «Наместник» (Коран 2:30, пер. *И.Н.*) [говорятся применительно] к Его словам «Бог на земле» (Коран 43:84, пер. *И.Н.*)<sup>29</sup>, то тогда он (т.е. человек. — *И.Н.*) есть замещающий Истину-Бога (*ал-хаққ*) на Его земле и речь идет о нем. Если же Он (т.е. Истина-Бог. — *И.Н.*) имел в виду под словом «преемничество» то, что он (т.е. человек. — *И.Н.*) будет преемником тому, кто был [прежде] на ней (на земле. — *И.Н.*), из-за того, что [тот власть] потерял, то мы [говорим] не по этому вопросу. Смысл [слов Бога] — замещение (*нийāба*) Истины-Бога [на земле] согласно Его словам: «Наместник» (Коран 2:30, пер. *И.Н.*) до Его слов: «Кто будет делать непотребства на ней и будет проливать кровь» (Коран 2:30, пер.

<sup>26</sup> *Ма'лака* (другие прочтения: *ма'лука*, *ма'лика*, *'алука*) — послание.

<sup>27</sup> *Ибн 'Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 68–69.

<sup>28</sup> «И Он научил Адама всем именам, потом предложил о них ангелам, сказав: возвестите Мне имена сии, если вы справедливы. Они сказали: Хвала Тебе! У нас познание только в том, чему Ты научил нас; Ты знающ, мудр» (Коран 2:31–32, пер. Г. Саблукова).

<sup>29</sup> Речь идет о нижеследующих аятах Корана: «Он тот, который есть Бог на небе, и Бог на земле, Он мудрый, знающий. Благословен Он, у которого царственная власть над небесами, землею и тем, что между ними» (Коран 43:84–85, пер. Г. Саблукова).

Г. Саблукова). [Речь] идет только о том, у кого господство (*хукм*), а господство есть только у того, у кого есть степень старшинства (*мартаба ат-тақаддум*) и осуществления повелений. Что касается цели вопрошающего, то он имел в виду преемничество, которое по смыслу есть замещение (*нийāба*) Бога в Его созданиях (*халқ*). А потому Он назначил его посредством имени Явный (*зāхир*) и дал ему [все божественные] имена с точки зрения того, каковы они есть из особенностей, от которых происходят претерпевания (*инфи'ālāt*), и он (т.е. человек. — *И.Н.*) с их помощью распоряжается в мире полномочным распоряжением (*тақарруф*).

Поистине, у каждого [божественного] имени [есть] особенность из действия в бытии, знает о ней тот, кто знает буквы и их порядок с точки зрения того, как они записаны, с точки зрения того, как они произносятся, и с точки зрения того, как они представляются в воображении (*хайāl*). Из них (т.е. из этих букв. — *И.Н.*) — та, что обладает воздействием (*'асар*) в небесном мире и нисхождением духовностей (*рӯхāниййāt*) благодаря сим [буквам], если они будут упомянуты или записаны в мире чувств. Из них (т.е. этих букв. — *И.Н.*) — та, что обладает воздействием в мире Могущества (*'āлам джабарūtийй*) из духовных джиннов. Из них (т.е. из этих букв. — *И.Н.*) — та, упоминание которой производит воздействие в воображение каждого воображающего и в чувстве каждого, кто обладает чувством. Из них (т.е. этих букв. — *И.Н.*) — та, что обладает воздействием в самой оберегаемой высокой стороне, которая есть место соотносительностей (*нисаб*)<sup>30</sup>. Никто не знает об этом воздействии Единого (*ваҳид*) и Его именах, кроме пророков и посланников, благодать Бога им, и это — имена Законодательства (*ташрī*). Деятельность с помощью этих Законов (*шарā'и*, ед. ч. *шарī'а*) является влияющей (*му'ассир*) на эту относительную сторону и она — могущественная сторона, никто не чувствует ее. Истина-Бог, Пречист Он [от свойств сотворенного мира], сделал ее местом Своих тайн и местопроявлением Своих проявлений (*таджаллиййāt*), и это есть то, что предоставляет нисхождение (*нузул*), «утверждение» (*истиғā*), совместность (*ма'иййа*), радость, смех, величину (*миқдār*), и то, что понимается из этого из орудий (*'ālāt*), которые будут принадлежать только [сущим], обладающим величинами количеств и качеств.

Всевышний говорит: «Он тот, который есть Бог на небе» (Коран 43:84, пер. Г. Саблукова). Он привел «онось» (*хувиййа*), [то есть] то, посредством чего из божественности (*'улӯхиййа*) Ему необходимо проявиться в небесах благодаря имени, которое имеет отношение к ней (т.е. к божественности. — *И.Н.*), — «Бог на земле» (Коран 43:84, пер. *И.Н.*), благодаря имени, посредством которого Ему необходимо проявиться на земле из-за Его

<sup>30</sup> Здесь подразумеваются виртуальные различия, «определения», которые Бог приобретает на первом этапе онтологического структурирования бытия в ходе своего «самого проявления».

бытия как божества. 'Адам был замещающим это имя, это имя есть Его Скрытое (*бātин*), и оно есть обучающее его (т.е. 'Адама. — *И.Н.*) знанию воздействий, которые происходят от божественных имен и которые имеют отношение к земле, так как его преемничество было на ней. Таков он, каждый преемник, на ней. Поэтому Он говорит: «Сделал вас преемниками на земле» (Коран 6:164, пер. И.Ю. Крачковского)<sup>31</sup>. То есть некоторые из нас будут преемниками некоторых из нас в той степени, наряду с наличием превосходства преемников друг над другом в ней (т.е. в этой степени. — *И.Н.*). И это — из-за разницы времен (*азмāн*, ед. ч. *замāн*) и разницы состояний (*ахвал*, ед. ч. *хāl*). А потому это время и это состояние дают веление, которого не дают время и состояние, что были до сего и будут после сего. Потому отличаются знамения пророков из-за разницы веков. Знамение каждого преемника и посланника [Божьего] находится в соответствии с тем, что является очевидным и преобладающим в то время, довлеющим над состояниями его ученых, чем бы оно ни было из области медицины, волшебства, красноречия и тому подобного. И это Его слова: «Он возвысил вас одних перед другими по степеням достоинств» (Коран 6:165, пер. Г. Саблукова). Он говорит преемникам: «Чтобы испытать вас тем, что Он доставил вам. Истинно, Господь твой скор в совершении воздаяния; Он также прощающий, милосерд» (Коран 6:165, пер. Г. Саблукова). Эти атрибуты будут только у того, в чьих руках господство, повеление и запрещение.

Эта последовательность подкрепляет [мнение], что Он желал преемничества господства и власти и это есть божественное назначение ['Адама] правителем. Самое великое из его воздействий — действие благодаря энергии (*химма*)<sup>32</sup> ввиду того, что душа является говорящей (*нафс нāтиқа*)<sup>33</sup> не

<sup>31</sup> «Он — тот, который сделал вас преемниками на земле» (Коран 6:164, пер. И.Ю. Крачковского).

<sup>32</sup> Понятие «энергия» (*химма*) играет большую роль в концепции «совершенного человека» (*инсāн камīл*), разработанной в рамках философского суфизма. «Совершенный человек» объединяет в себе два существования (эмпирическое и божественное) и в состоянии распоряжаться ими. В этом смысле «совершенный человек» властен над всеми вещами — как над конкретными явлениями в земном мире, так и над потенциальными «смыслами» всех вещей в вечном мире. Это сила распоряжения (*таṣарруф*) и обозначается понятием «энергия» (не в физическом смысле). «Энергия» исходно связана с непрерывным актом божественного творения, в котором находят свое выражение всезнание Бога, Его воля к творению и Его могущество (способность переводить из небытия «утвержденные воплощенности» вещей в актуальные вещи). Чем больше знание «совершенного человека» совпадает с извечным божественным знанием о конкретном воплощении вещей в мире, тем меньше «совершенный человек» прибегает к распоряжению «энергией». Ведь в едином Бытии все совершенно, все свершается согласно божественной премудрости и, следовательно, нет необходимости во вмешательстве в события. «Энергия» человека парадоксальным образом переходит в его «бессилие». См: *Смирнов А.В.* О подходе к сравнительному изучению культур. СПб., 2009. С. 99–101.

<sup>33</sup> Под «говорящей душой» (*нафс нāтиқа*) имеется в виду человеческий разум.

с точки зрения буквы, обыкновенного голоса в произносимой речи. На самом деле энергия — без [звуковой] речи души, [а] посредством той речи, которая подобает ей (т.е. энергии. — *И.Н.*).

Если она (т.е. энергия. — *И.Н.*) не схожа с речью языка, то, по мнению сообщества наших друзей<sup>34</sup>, от нее не будет претерпевания (*инфи'āl*) [в предметах и явлениях мира] в любом отношении. В это затруднительное положение (апорию) их поставило установление (*хукм*) замещения Бога, который «когда Он восхошет чего либо», он выражается о нас посредством энергии, «то дело Его только сказать: будь! И оно есть» (Коран 36:82, пер. Г. Саблукова) и выражается о нас об этом посредством речи или слов согласно тому, что подобает этому приписываемому Ему. А потому Он, Пречист Он [от свойств сотворенного мира], не ограничился в отношении себя волей (*ирāда*), [но] даже соединил с ней [Свое] слово (*қавл*), и тогда творение (*таквīн*) получило существование. Невозможно, чтобы замещающий Его, а это преемник (*халифа*) [Его на земле] (т.е. человек. — *И.Н.*), был в творении более значительным, чем тот, кто поставил его преемником. Поэтому они (т.е. оппоненты автора. — *И.Н.*) [в рассмотрении этого вопроса] не ограничились энергией без [звуковой] речи души.

Что касается нас, то мы утверждаем это в нужном месте и сие верно. Однако самость (*зāt*) [Бога] осталась скрытой от них, [самость], что приличествует Ему из-за той степени, что немислима без нее (т.е. самости Бога. — *И.Н.*). А потому бытие этой степени было в действительности от самости [Бога] несомненно, ибо эта самость требует ее самостным требованием, [а] не требованием, что зиждется на энергии и слове. Нет, воплощенность ее энергии и ее слова — это воплощенность ее самости. Значит, бытие божественности (*'улūха*) для нее — это то, что бывает из самости преемника ввиду того, что она (т.е. божественность. — *И.Н.*) есть самость преемника. А потому она является преемнической самостью, [а] не самостью тварного (*халқ*), которая есть устройство его тела и духа. Несмотря на это, необходимы три соотношенности (*нисаб*) (т.е. три вещи. — *И.Н.*) для существования творения — с точки зрения разума, критериев наук и Закона (т.е. шариаата. — *И.Н.*).

Что касается разума, то люди критериев [наук] знают это. Что касается Закона, то это Его слова: «Тогда наше слово». Это местоимение «наше» в [словах] «наше слово» — это воплощенность бытия Его самости, Всевышний Он, и [то], чем Он подразумевается (т.е. метонимия. — *И.Н.*). Это первое. Его слова: «Когда Мы захотим быть чему-либо» — это второе. И Его слова: «[Только в том], чтобы нам сказать: „будь!“» и то получает бытие» (Коран 16:40, пер. Г. Саблукова) — это третье. Значит, самость Желającego его (т.е. Бога, желающего бытия чего-либо. — *И.Н.*) есть говорящая

<sup>34</sup> Речь идет об оппонентах Ибн 'Араби.

[«будь!»], от нее бывает [божественное] творение (*таквӣн*), вне всякого сомнения. А потому божественная способность к творению осуществится только при учете этих трех вещей с точки зрения шариата. Так же и производство [знания] в науках согласно порядку посылок [силлогизмов] (*муқаддамāt*, ед. ч. *муқаддама*). Даже если каждый силлогизм состоит из предиката и субъекта, все же необходимо, чтобы один из четырех [членов силлогизма] повторялся, и тогда их по смыслу будет три, а в целом — четыре. Значит, творение случается от нечетности (*фардиййа*), а она есть три из-за силы соотнесенности нечетности к единичности (*‘аҳадиййа*) [Бога]. А потому благодаря силе Единого (*вāхид*) появляются миры (*аквāн*). Если бы бытие (*қавн*) не было Его воплощенностью (*‘айну-ху*), то было бы недопустимо для Него появление (*зухӯр*). Бытие, приписываемое каждому сотворенному (*махлӯқ*), — это бытие Истины-Бога (*вуджӯд ал-ҳаққ*), так как нет бытия у бытийно-возможного (*мумкин*), но воплощенности бытийно-возможных есть вместилища (*қавāбил*) для проявления этого бытия. Поразмысли над тем, что мы привели касательно этого назначения [человека] правителем (*таваллиййа*), о котором спросил... Мухаммад ибн ‘Али ат-Тирмизӣ<sup>35</sup> в своей книге «Печать избранных Божьих» (*Ҳатм ал-авлиййā*). И это из числа тех вопросов, которые я упоминаю в этой главе.

---

<sup>35</sup> О Мухаммаде ибн ‘Али ат-Тирмизӣ см. в конце вступительной части и в примеч. 4.



**Muhammad Khajavi**

(Gilan University, Iran)

## THE PERFECT MAN AND TIME

Obviously, the problem of time is one of those important philosophical problems, the treatment of which by different philosophers and mystics differ greatly. Some thinkers hold time to be a purely illusory affair (*amr mawhūm*), while some others deny time any sort of existence, including an illusory one. Some believe time to be unbounded (absolute; *muṭlaq*) motion. It is also often said that time consists in the motion of the sphere of spheres (*falak al-aflāk*). The verifiers among philosophers hold that time is the measure of motion, a non-stable (*ghayr qārr*) existent, an existent, whose quiddity is constituted by motion and whose subject is motion.

Furthermore, some believe time to consist of a series of instants (*ānāt*) that follow each other without interruption. Another opinion is that time is the measure of existence. Some have even asserted that time constitutes the essence of the Necessarily Existent (*wājib al-wujūd*). Another group defines time as the relation of one changing entity to another one. A number of philosophers regard time as an eternal substance that is necessary through its essence. (As for those who hold that time consists of a series of subsequent instants, their point is that, in the same way as a point creates a line through its motion, an instant brings into existence time through its motion.)

Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) says: “A point is the originator or the actor of distance, and the intermediate motion is the originator or the actor of the final motion, and a flowing instant (*ān sayāl*) is the originator and the actor of time.”<sup>1</sup>

In turn, ‘Abd al-Razzaq al-Kashani in his “Glossary of the Sufi Terms” (*Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*) gives the following definition of the perpetual instant (*ān dā’im*): “In respect of the perpetual instant, which is the continuity of the presence of Divinity, the eternity-without-beginning (*azal*) is encompassed within the eternity-without-end (*abad*), and both of them — in the present moment (*waqt*), due to manifestation of what is in the eternity-without-beginning upon

---

<sup>1</sup> *Sadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Ṣadrā)*. *Risāla fī-’l-ḥudūth*. Ed. M. Khājavi. Tehrān: Mawlā, 1371 S.H. P. 67.

the moments of the eternity-without-end, and the engendered existence of each of these moments brings together the eternity-without-beginning and the eternity-without-end, and through it (the moment. — *M.Kh.*) the eternity-without-beginning, the eternity-without-end, and the present moment are brought together. And, for this reason, the hidden core of time and its principle is called ‘the everlasting’ (*sarmad*), because the instances of time are like patterns on it and changes, through which its properties and forms become manifest, while it (the core and principle. — *M.Kh.*) remains fixed in its state, perpetually and for ever; and it (the perpetual instant. — *M.Kh.*) is also related to the presence of witness (*‘indiyya*), according to the Prophet’s word: ‘There is no morning with your Lord and no evening.’”<sup>2</sup>

In his book “The Problems” (*Al-Masā’l*) Ibn al-‘Arabi says: “The eternity (*qidam*) which is attributed to the Author (*bāri*) is stripped of firstness (*awwaliyya*) – the one, whose fixedness results from non-existence, not the one in which He names Himself in His word: ‘He is the First.’”<sup>3</sup>

In turn, Jalal al-Din Rumi says in his “Mathnawi”:

The no-place (*lā-makān*), in which is God’s light —  
Where is its past, and future, and present?  
Its past and present [appear as such] in respect to you.  
They are both one thing, but you see them as two.<sup>4</sup>

That is to say, in the no-place in which God’s light manifests itself, there is no difference between the past, the future and the present, they are all one thing, namely, the present moment.

Sadr al-Din al-Qunawi says: “The root of time is the name ‘aeon’ (*dahr*), which is an intelligible relation, like other relations between names and universal realities, and it belongs to the ‘mothers’ (*ummahāt*) of names. Its properties entify themselves in every world in accordance with the prescribed suppositions, entified through the states of contingent entities and their properties. And the entification of moments, days, months, years, periods and eras depends on the properties of names... The universal and all-encompassing properties of names become manifest through periods (*adwār*), while their essential properties, in the aspect of their showing a proof of the named one, and their being not different from it, become manifest through the instants. What is situated between these two levels (period and instant. — *M.Kh.*), namely, days, hours, months and years, is entified owing to what is actualized between these two principles — that is, the interpenetrating properties and what is entified between them (inter-

<sup>2</sup> *‘Abd al-Razzāq al-Kāshānī. Iṣṭilāḥāt al-sūfiyya. Ed. M. Hādizāde. Tehran: Hikmat, 1381 S.H. P. 12–13.*

<sup>3</sup> *Muḥyi al-Dīn Ibn al-‘Arabī. Kitāb al-Masā’l. Beirut: Dār al-Ṣādir, 2002. P. 18.*

<sup>4</sup> *Jalalu’d-din Rumi. The Mathnawi. Ed. R.A. Nicholson. 2<sup>nd</sup> ed. Volume 5. London: Lusac and Co., 1971. P. 382.*

penetrating properties. — *M.Kh.*), namely, relations and tenuities. And the situation is like that with oneness, which is an attribute of pure existence, and manyness, which is a concomitant of contingency, and the existents, which are manifested between them and result from them.

It is the instant — the one, which is the indivisible solitary time (*zamān fard*), — which can be described as true existence, while what is other than it is a non-existent affair, regardless whether it is considered as past or as future. Consequently, the instant is ascribed to pure existence, whereas the properties of manyness and contingency are attributed to the period, while, in turn, the connection between them (the instant and the period. — *M.Kh.*) is ascribed to the intelligibility of motion — the one, which is established between the real existence and the entities.

What is realized through the essential witnessing, is transferred from the property of instant to the periods. God says (about Himself. — *M.Kh.*): ‘Each day He is upon some task’ (55:29).<sup>5</sup> And when the day becomes related to Him, then it is known through witnessing and reporting that [in the actual fact] it is the indivisible instant. And at this station the servant turns his look at the mystery of His words: ‘Our command is but one, like a glance of the eyesight’ (54:50)<sup>6</sup> ‘or even quicker’ (16:79).”<sup>78</sup>

And the totality of time (*zamān*) and temporary existents (*zamāniyyāt*) exist in the aeon (*dahr*) — I mean that their totality is non-existent in the aeon, because every part exists at a [certain] moment, or rather at all moments in their entirety, while the whole does not exist at any particular moment. As for the innovation (*ibdāʾ*), which is a concomitant of the universal innovator, it does not have any entified beginning apart from the beginning possessed by the Universal Innovator, due to the former’s existing through the existence of the latter and subsisting through its subsistence.

It must be kept in mind that every universal level of existence serves as a vessel and receptacle for the realization of every reality.

The first one of these degrees is the receptacle of time and it consists of measurable engendered existence (*kawn miqdārī*), and in it the possibility of the occurrence of motion and transmutation is present, except the measures of bodies and their limits (because motion and transmutation are never stable, but the measures and limits of bodies are stable), and it (time. — *M.Kh.*) is the measure of a non-stable affair, that is, motion, which is temporally originated (*ḥādīth*) in its essence, by which I mean that its very quiddity is temporary origination

<sup>5</sup> *The Holy Qur’an*. Translated by Abdullah Yusuf Ali. London: Wordsworth Editions, 2000. P. 461.

<sup>6</sup> *The Holy Qur’an*. P. 454.

<sup>7</sup> *The Holy Qur’an*. P. 162.

<sup>8</sup> *Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī*. *Īʿjāz al-bayān fī tafsīr umm al-Kitāb*. Ed. S.J. Ashtiyānī. Qum: Būstān-e Kitāb, 1381 S.H. P. 184–185.

(*ḥudūth*) and self-renewal (*tajaddud*). To sum up, the existence of every existent has a receptacle. The receptacle of the flowing (or: fluid) (*sayāl*) ones, like motions and moving existents, is time (*zamān*), either itself or its vessels, namely, the hypothetical instants, which serve as vessels for instantaneous existents.

The second level is that of the receptacle of aeon (*dahr*), and it is the receptacle of the fixed existents (*thābitāt*), because the existents which follow one after another in the chain of time, join each other in the receptacle of aeon. That is to say, each finite temporary existent passes and ceases to exist in the receptacle of time, while it subsists in the receptacle of aeon, that is, in the world of fixed existents, because time consists of the relation of one changing entity to another one. What serves as the receptacle for the luminous changing entities is the aeon — and it is like their non-compound soul, void of any quantity, continuity, flux etc., and it (the aeon. — *M.Kh.*) relates to time (*zamān*) as spirit to body — or rather as the spirit of the spirit, because the spirit of time is the flowing instant. In turn, the everlasting (*sarmad*) relates to time as the spirit of the spirit of the spirit to the body.

The third level is that of the receptacle of the everlasting — and it is the relation of one fixed entity to another one (whereas the aeon is the relation of a fixed entity to a changing one). The term “everlasting” (*sarmad*) is employed to describe the relation of God’s essence to His attributes, names and knowledges (while *dahr* describes the relation of His fixed knowledges to the self-renewing entities (i.e., the existents of the corporeal world) which are the objects of His knowledge).

The fourth level is that of the receptacle of the eternity without beginning (*azal*), and it is the level of the oneness of bringing together (*aḥadiyyat al-jam’*), by which the first entification of the essence and the first of its ranks (that in which nothing except the essence is taken into consideration) are meant, as the Prophet indicated in his saying: “God was, and nothing was with Him.”

The fifth level — that of eternities without beginning (*āzāl*) — is the receptacle of the essence and of nothing else. It is the station of the Unseen of the Unseen (*ghayb al-ghuyūb*) — that which is referred to as the *hāhūt*, which is the name of the essence in respect of the falling away of all respects, and the negation of all entifications — whereas oneness (*aḥadiyya*) is the aspect of the essence, in which there is no relation whatsoever between it and anything else. In turn, *lāhūt* is the all-encompassing existence that encompasses all God’s beautiful names and lofty attributes, the concomitants of which are the fixed entities of the engendered existents, and *jabarūt* (“invincibility”) — the world of universal intellects.

The world of *malakūt* (“dominion”) is divided into two parts — the higher and the lower. The higher one consists of the universal souls, but the lower one — of suspended images (or: likenesses) (*al-muthul al-mu’allaqa*). The world of *nāsūt* (“humanity”) is the world of the witnessed, its highs and its lows.

There are people who deny the existence of time altogether and say: "Time is nothing else except the past, the future and the present. But the future is non-existent and the past does not continue to exist." And, in the common usage, the present instant is defined either as the end of the past or as the beginning of the future — but the truth is not such as they suppose, because the time, in the sense of the continuous motion (*al-ḥaraka al-qaṭ'īyya*) also exists, because the term "existent" (*mawjūd*) can be applied both to "existence" (*wujūd*), in the sense of the source of its abstraction (*mansha' intizā'ah*) and to "existent" (*mawjūd*), in the sense of what is realized through its referent.

In chapter 390 of the *Futūḥāt*, "On the true knowledge of the mutual waystations of 'The time of a thing is its existence, except for Me, since I have no time, hence you are My time, and I am your time,'" Ibn al-'Arabi says: "God says, narrating the words of a people who are the speakers, 'Nothing makes us perish save the aeon' (45:24).<sup>9</sup> They speak the truth, because it has been affirmed that God's Messenger said: 'God is the aeon.' Hence nothing makes them perish save God, and this is the actual situation.

Know that time is a relation that has no existence in its entity. People have spoken at length about its whatness. The gist of their words is what we have mentioned — that time is a relation and that it arrives newly at the question 'When?' Various names arrive newly for it through the new arrival of the question, such as *hīn*, *idh*, and *idhā*. All the conditional particles [in grammar] are names of time, but the named thing is an affair of non-existence. These particles are like the word 'non-existence' (*'adam*), which is a name that names no object that has an entity, even though its property is rationally understood."<sup>10</sup>

"In respect to newly arrived things, this is time (*zamān*), but in respect to the Eternal (*qadīm*), it is eternity-without-beginning (*azal*). What the rational faculty understands by time is something imagined, extended and lacking the two sides. We judge that what has passed away within it is the past, we judge that what will come in it is the future, and we judge that what is within it is the present state (*hāl*). This last is called "the instant" (*al-ān*). Although the instant is a time, it is a limit for what is past in time and what is future. It is like a point that we suppose upon the circumference of a circle. Wherever we suppose the point to be, the origin and the end are designated for the circumference.

Eternity-without-beginning and eternity-without-end are the non-existence of time's two sides, for it has no first and no last. Rather, it has perpetuity (*dawām*), and perpetuity is the time of the present state, while the state possesses perpetuity. Hence the cosmos never ceases to be under the ruling property of the time of the present state, and God's ruling property in the cosmos never ceases to be in

<sup>9</sup> *The Holy Qur'an*. P. 396.

<sup>10</sup> *Chittick W.C. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. New York: SUNY Press, 1997. P. 128. The Arabic text: *Muḥyi al-Dīn Ibn al-'Arabī. Al-Futūḥāt al-makkiyya*. Beirut: Dār al-Šādir. Vol. 3. P. 546–547.

the ruling property of time. That of it which is past and future never ceases to be in the ruling property of the present state.

Do you not see that the Speech of God reports to us concerning affairs that have come to an end with the expression of past time, concerning affairs that are coming — with the expression of future time, and concerning affairs that are being engendered — with the expression of the present state? As for the present state, He says: “Each day He is upon some task” (55:29); as for the past, “I created you aforetime, when you were not a thing” (19:9); and as for the future, “[Our only word to a thing,] when We desire it, is to say to it: ‘Be!’, so it comes to be” (16:40); “I shall turn away from My signs those who claim greatness” (7:146); and “I shall show you My signs, so do not hurry Me” (21:37).

At all of this, we seek an entity of existence within which all of it would be, an entity that would be like its container. We do not find such an entity in reason or sensation, but rather in a containing imagination. This container is itself the contents of an infinite, imagined container that is judged to be so only by imagination. Hence — if you have understood — nothing is understood by imagination, reason, or sensation save the Real Existence that supports us in our existence.

Because of this relation, God named Himself for us “the aeon.” He did so in order that the ruling property would belong only to Him, not to the property of time that is imagined, for there is none that displays properties save God. In Him the entities of things become manifest through their properties.

He is perpetual existence, and the entities of the possible things become manifest through their properties from behind the veil of His existence, because of its subtlety. We see the entities of the possible things — which are our entities — from behind the veil of His existence.”<sup>11</sup>

After that, the Greatest Shaykh explains how the principle of time can be applied to “Lord-servant” relationship: “The Lord’s time is the vassal, and the vassal’s time is the Lord.”<sup>12</sup> However, neither of them is the time for the other in the aspect of God’s incomparability (*tanzīh*) — but this perspective only opens to us if we consider God and the world in the aspect of their entities, regardless of their properties — “when you shift to considering the property, for which the Real depends upon the cosmos and the cosmos depends upon the Real, then it is correct that the property of each is a time for the other, as in the case of two correlatives.”<sup>13</sup>

The spirituality of the Perfect Man is the Universal Intellect, upon whom the actuality of all things depend. The station of the Perfect Man in respect to the

---

<sup>11</sup> *Chittick*. The Self-Disclosure of God. P. 129. The Arabic text: *Ibn al-‘Arabī*. Futūḥāt. Vol. 3. P. 547.

<sup>12</sup> *Chittick*. The Self-Disclosure of God. P. 131. The Arabic text: *Ibn al-‘Arabī*. Futūḥāt. Vol. 3. P. 547.

<sup>13</sup> *Chittick*. The Self-Disclosure of God. P. 131. The Arabic text: *Ibn al-‘Arabī*. Futūḥāt. Vol. 3. P. 547.

quiddities of all other things is that of manyness in oneness and differentiation in non-differentiation (while in respect to the **existences** of things it possesses the station of oneness in manyness and non-differentiation in differentiation). He is “the Book, whose signs are made firm” (11:1)<sup>14</sup> and God’s greatest name — the one which is all things and every thing, in which is every thing, and it is the simple reality — the one which is all existent things (while nothing is it), and the temple of unification, and the species of the species, and the manifestation of the Real, and all existences and lights, because, should it lack one of the levels of existence, it would consist of finding and missing, and would not be complete in respect to all ages. And it is the intellect, and all things are present in the intellect, and the intellect is all things, because of its possessing all attributes of things.

Whatever exists in the great world (the cosmos) in a differentiated way is contained in the configuration of the Perfect Man in a non-differentiated manner, as far as the form is considered. However, from the point of view of the meaning, the Perfect Man is the Great World and the world is the Small Man, because the Perfect Man is God’s vicegerent and the vicegerent surpasses that over which he exercises his vicegerency. ‘Ali said:

Do you consider yourself to be a small body,  
While you contain in yourself the greatest world?<sup>15</sup>

Since the status of the Divinity, in which all perfections are brought together, requires the spreading of the realm of bringing into existence and unfolding the banner of power and wisdom, while the exaltation of eternity is not closely related to the abasement of temporal creation, God decreed that the vicegerency of His deputy must be established and appointed a vicegerent, one of whose faces is turned towards eternity, so that by means of it he can receive support from the Real, and another one — towards the temporal creation, and by means of it he, in turn, supports the creation. And God endowed him with the knowledge of all His names, and blessed him with the most precious of His bounties, and seated him on the seat of vicegerency through casting the measures of the affairs on him, and transferring to him the property of totality. And through the properties of His names “the Manifest” (*ẓāhir*) and “the Non-manifest” (*bāṭin*) He made the non-manifest reality of the Perfect Man the Universal Intellect, which is also named “the Highest Pen,” “the Greatest Spirit” and “the Muhammadan Reality,” and his manifest form — the world, which is the Great Man. And the Perfect Man is God’s vicegerent on the earth, which is the small world, while he contains in himself the Great World. And the world relates to the Perfect Man as the full text relates to its selection and the child to the parent, but their quiddity is one, because the spirit, which is blown into it, comes from that spirit and the door of the

<sup>14</sup> *The Holy Qur’an*. P. 107.

<sup>15</sup> *‘Alī b. Abū Ṭālib*. *Dīwān*. Damascus: Nūr, 1407 L.H. P. 29.

abode of the Perfect Man opens towards the world (the cosmos). And the Perfect Man is the spirit of Prophet Muhammad. And this spirit is one in its reality, and the spirits of all people, in the aspect of their being parts of the world, come into existence as its concomitants. Each of these spirits has a particular vicegerency, in accordance with its proper connection, measure and level. The number of its attributions increases through the lights, which it effuses upon the bodies and the temporal creation of multiple souls from it in the instances of human being.

In his treatise “The Problems” (*Al-Masāʾil*) Ibn al-ʿArabi says: “The Perfect Man is the centre of the circle and of its circumference, and the mirror of the Real, around which the world revolves. It has tenuities (*raqāʾiq*), which spread to the hearts of all creatures, and his way-station is the level of bringing into existence. He is God’s vicegerent, and his station is that of carrying out the command and putting into effect the ruling. The Treasuries of Munificence (*jūd*) are in his hand and the Real discloses Himself to him perpetually. The Perfect Man is God’s all-comprehensive servant — the one to whom all God’s names are ascribed through creation and realization. He is the mirror of the Real and the loci of the self-disclosure of the holy attributes and divine manifestations, the possessor of the present moment, and the entity of time, and the mystery of measuring out. He possesses the knowledge of the aeon of aeons, which is dominated by the hiddenness.”<sup>16</sup>

He also says: “The Perfect Man possesses time, not vice versa, while God alone — not anyone else — possesses the Perfect Man. To him correspond the spirits in the most beautiful forms. His spirituality is veiled from the sensory perceived human being by the veils of the Witnessed and the Unseen.”<sup>17</sup>

What is at issue in the above quoted passages, is the reality of the Perfect Man — the one, which was addressed by his creator with the words: “If you did not exist, I would not have created the celestial spheres.” And this reality — or the Perfect Man — is the locus of manifestation of all God’s names — those, which were learnt by the first and true Adam — the one, who could act freely in the entire world of existence.

This Perfect Man, in the aspect of his existence, stands above time and dominates the present moment. For this reason, he is called “the possessor of time” and “the father of the present moment.” And these are the names of the Seal of the Unbounded Muhammadan Sainthood, because he subjects the world to himself, being its spirit. He is the shadow of God and the deputy of the Real.

This Perfect Man has different loci of manifestation in different periods of time and in different places. During the era of prophethood he manifested himself as the Prophet. After the cessation of prophethood, the Perfect Man manifested himself as the Inheritor (*wārith*). Whatever is other than the Perfect Man counts as creation, but he is both the Real and the creation, because the world has

<sup>16</sup> *Ibn al-ʿArabi*. Kitāb al-Masāʾil. P. 14.

<sup>17</sup> *Ibn al-ʿArabi*. Kitāb al-Masāʾil. P. 15.



the form of the Real and the Perfect Man has the form of the world and that of the Real. The existence of a more excellent and more perfect world than this one is impossible. The Perfect Man is related with the entirety of the realities of the world, which simultaneously are the realities of the Real. In this way, the vicegerency is established. Nothing can prevent God from bringing together the world in one entity. The Perfect Man is the pillar of the heaven, through which God supports the existence of the heaven, preventing it from falling upon the earth. When the Perfect Man will leave the sensory world, being transferred to the isthmus, nothing will prevent the heaven from falling on the earth. Supporting the heaven is one of the properties of the Seal of the Sainthood, about whom it was said: “The provision of humankind is in his hand. Through his existence the earth and the heaven exist; through his subsistence the world subsists.”

The Perfect Man is the ruler and the commander of the worlds of existence, whereas he himself obeys the commands of his Lord and Creator. His station is best described as that of God’s vicegerency in the worlds of existence. The Perfect Man is in an unceasing companionship with time, aeon, perpetuity and eternity-without-beginning. His ruling permeates the worlds, whose receptacles are time, aeon and perpetuity, but his proper receptacle is that of eternity-without-beginning (while the eternity of eternities is the receptacle of the Unseen of the Unseen (*ghayb al-ghuyūb*)). His unbounded he-ness is referred to as “the Phoenix, [which dwells] on the holy mountain of Qaf” (*‘Anqā’ al-mughrib ‘alā-l-jabal al-Qāf al-quddūsī*), and its proper world is that of *hāhūt*. The Perfect Man has his loci of manifestation in every world. These loci are called in different names, such as “angel,” “jinn” and “human being.” His loci of manifestation in the world of engendered existence and corruption are known as God’s friends (*awliyā’ Allāh*), but in the higher worlds — as “Gabriel” (*Jabrā’īl*) and other angels — those brought near to God and the rest of them, including Iblis, who is one of the loci of manifestation of his majesty (*jalāl*).

*Translated into English by Yanis Eshots*

**Paul Ballanfat**

(*Galatasaray Üniversitesi, Istanbul,*  
*Turquie et Université Jean Moulin, Lyon, France*)

## **CONTROVERSES SUR LE RÔLE DE L'IMAGINATION: IBN AL-'ARABÎ ET L'ECOLE KUBRAWI**

«Sache que la loi est le code de la sagesse, et que la sagesse est le code de la concentration visionnaire, laquelle désigne la puissance dans la langue de la communauté [soufie]», ainsi Najm al-dîn Kubrâ (m. 1221) exprime-t-il le lien entre sagesse et vision dans ses *Fawâ'ih al-jamâl*<sup>1</sup>. La concentration visionnaire (*himma*) est la fine pointe de la conscience secrète qui permet au mystique de percevoir son témoin de contemplation (*shâhid*), la balance cachée entre néant et monde des phénomènes où il est investi de la puissance créatrice parce qu'il rejoint l'existence réelle (*wujûd-i haqîqî*) au-delà de l'être créé (*kawn*). La sagesse est vision, certitude visionnaire (*'ayn al-yaqîn*) que Kubrâ place, contrairement à l'usage, au-dessus de la certitude réalisée (*haqq al-yaqîn*). Le saint chez Kubrâ, le serviteur affranchi, est par excellence un saint en vision. La vision est le sommet de l'expérience spirituelle. On pourrait donc s'attendre à ce que l'imagination (*khayâl*) occupe, comme pour ibn al-'Arabî, une place centrale. L'imagination est en effet au cœur de la réflexion et de l'expérience d'ibn al-'Arabî, comme en témoigne un chapitre des *Futûhât al-makkiyya*. Elle est, chez ibn 'Arabî, le pivot autour duquel s'articule ce qu'il convient d'appeler la pensée de l'existence plutôt que son ontologie<sup>2</sup>. Or, ce n'est pas le cas chez Kubrâ et, dans

---

<sup>1</sup> *Najm al-dîn Kubrâ*. Les éclosions de la beauté. Nîmes : Éditions de l'Eclat 2001. P. 164.

<sup>2</sup> Le concept d'ontologie a l'inconvénient de véhiculer une histoire entière et particulière de la pensée qui a dès le départ de la philosophie considéré comme déjà entendu et admis que ce qu'il y a peut et doit être désigné comme être. Or c'est là une manière spécifique de mettre le fait en question qui présuppose par la forme de la question la forme de la réponse. En d'autres termes, et pour employer des catégories développées par ibn 'Arabî en relation avec l'imagination, on a d'emblée donné une forme à la question par l'imagination qui ne peut que produire les formes que l'on en attendait même en étant inconscient. Autrement dit, on a conditionné par notre propre regard ce que l'on mettait en question. Conséquemment, l'emploi du concept d'ontologie nous contraint à recourir à tout l'arsenal conceptuel que la philosophie scolastique a construit en tordant les catégories, les modes du voir, de la philosophie grecque, en particulier les concepts d'essence et de substance qui conditionnent notre vision d'ibn 'Arabî. Or, il me semble qu'ibn 'Arabî distingue soigneusement *wujûd*, existence, et *kawn*,

une certaine mesure, chez ses successeurs. L'importance qu'ibn al-'Arabî donne à l'imagination semble mettre en évidence un autre point de divergence entre lui et les kubrawis, cependant progressivement gagnés à ses idées.

Ibn al-'Arabî accorde un rôle primordial à l'imagination dans l'itinéraire spirituel alors que Kubrâ insiste sur la concentration visionnaire. Dans les *Futûhât al-makkiyya*, ibn al-'Arabî indique que l'imagination est une puissance «qui ne saisit que ce que la sensation lui donne soit sous la forme de ce qui lui est donné soit sous la forme que lui donne la pensée». Elle est toujours relative à un donné externe. Cette puissance imaginative ne cesse pas tant que dure sa perception, mais son lien avec Dieu est fautif, comme pour la sensation<sup>3</sup>. L'imagination est cet intermonde, ou monde imaginal, dans lequel la question de savoir si ce que je perçois est réel ou non, n'importe pas. L'imagination est la nature même de la vision car celle-ci est toujours un «comme si», ce qui est l'essence de l'imagination. Il y a donc continuité de l'imagination depuis les images rêvées jusqu'à la théophanie. Elle est le socle d'où l'on peut considérer l'unité de l'existence du point de vue de la théophanie. La distinction entre les deux imaginations: conjointe au sujet et séparée, permet de construire la concentration visionnaire comme pouvoir de faire venir en présence les réalités cachées à partir de l'imagination comme structure globale de l'existence. La concentration visionnaire n'est qu'un élément de l'imagination. Celle-ci est donc une solution au problème majeur du rapport entre Dieu et sa création. C'est sans doute pour cela que les kubrawîs hésiteront à utiliser cette notion.

Najm al-dîn Kubrâ critique systématiquement le rôle de l'imagination dans les visions: elle les embrouille et les limite. Cependant, comme pour ibn al-'Arabî, elle peut amorcer le pouvoir visionnaire. L'une des fonctions essentielles de l'imagination est la représentation: elle reporte hors de soi les lumières seigneuriales paraissant dans le cœur pour en rendre la vision possible. Elle est une sorte de miroir pour le cœur, lui-même miroir pour Dieu, selon un double schéma de reproduction mimétique. Mais elle n'est qu'un intermédiaire et ne produit que de la re-présentation, éloignement de la présence même. Cette re-production, ce mimétisme est la limite de l'imagination.

L'imagination est à la fois éveil du cœur et signe de sa distance à combler vers Dieu. Il faut se méfier de «la pureté de l'instant extatique», ce péril extrême qui menace le cœur de perdre l'orientation de la présence<sup>4</sup>. Le cœur, qui rend la

---

être, et que si l'on n'a pas cela en vue, c'est-à-dire une certaine destruction de l'ontologie à l'œuvre chez ibn 'Arabî, comme du reste chez Najm al-dîn Kubrâ, on s'interdit de saisir le caractère central et stratégique de l'imagination dans sa pensée de l'existence qui n'est décidément pas plus l'Être heideggérien et l'Être de la tradition philosophique hérité de Parménide, que l'existence au sens des existentialismes de la philosophie française.

<sup>3</sup> *Ibn al-'Arabî*. *Al-Futûhât al-makkiyya*. Éd. 'Uthmân Yahyâ. Le Caire: 1972. Vol. II. P. 99–100.

<sup>4</sup> *Najm al-dîn Kubrâ*. *La pratique du soufisme*. Nîmes : Éditions de l'Éclat 2002. P. 63.

vue à l'esprit lorsque celui-ci l'a purifié par sa prédication, est orientation, pure visée sans but préalable. Il peut aussi bien regarder vers Dieu que vers un autre. C'est pourquoi le cœur est l'enjeu tout à la fois de l'expérience spirituelle et de cette histoire prophétique dont l'horizon est l'attente du messie de son être. Cette visée pure et indéterminée est l'arrogance du cœur. Le cœur est visée, intentionnalité, pur mouvement, toujours déjà hors de lui. Le rapport de l'imagination au cœur marque bien l'errance essentielle de ce cœur désespérément dépourvu de substance, mais espoir toujours renouvelé de ne pas s'en remettre à l'immanence d'une condition qui serait toujours déjà accomplie. L'imagination est la borne du cœur et le signe de sa capacité à opérer le saut ontologique de la jouissance de l'immanence de l'être à l'inquiétude de la pure existence avec Dieu.

Si le cœur est l'organe visionnaire qui rend la vue à l'esprit exilé dans les ténèbres du corps<sup>5</sup>, l'esprit-saint est l'émissaire de la visitation qui la fait éclore dans le cœur lorsque l'âme est purifiée. Le sommeil permet d'accéder à l'univers des esprits, mais il enferme le cœur dans l'imagination. Celle-ci ne produit que des images, les formes du monde inférieur qui dépendent de la mémoire. Par le rêve, le cœur est stimulé, mais il ne quitte pas le lot du commun. L'imagination est un voile, «une toile», dit N. Kubrâ. Elle enferme le cœur dans l'évidence et l'immédiateté des formes.

L'imagination produit des formes, des images qui enferment l'individu dans leur matérialité parce qu'elles sont la mesure de celui qui leur donne du sens. La critique entrelace donc trois niveaux d'analyse: le niveau purement social de la distinction entre vulgaire et élite, le niveau proprement spirituel du sacrifice libérateur de l'âme, lié à la prophétologie qui tisse le *tafsîr*, et la discussion du rapport entre l'être et l'existence.

Dans le *tafsîr* qui lui est attribué, N. Kubrâ rapporte que des images des prophètes se trouveraient dans l'arche d'alliance. Ces images appartiennent à la sphère commune de l'imagination et manifestent la limite des prophéties antérieures à Muhammad. Le propre de la communauté musulmane est au contraire que «dans les cœurs des croyants se trouvent des espaces vides (*khalawât*) dans lesquels ne les rejoint rien d'autre que Dieu». Il ne s'agit pas d'une iconoclastie vulgaire. La révélation musulmane a révélé l'au-delà de l'icône, en en rendant présente la réalité spirituelle. L'image est à la fois confortée dans sa légitimité spirituelle et dépassée dans la présence qui donne à l'image sa valeur. La révélation muhammadienne permet le saut de la représentation vers la réalité, qui est aussi l'ouverture de la période eschatologique, donc de la sainteté, de sorte que l'image est renvoyée à sa dimension mimétique qui fait son ambiguïté voilement/dévoilement.

---

<sup>5</sup> Sur la révolution des centres subtils dans l'itinéraire spirituel et l'histoire prophétique, voir: Ballanfat P. La prophétologie dans le *'Ayn al-hayât, tafsîr* attribué à Najm al-dîn Kubrâ et Najm-i Râzî // *Mystique musulmane, parcours en compagnie d'un chercheur Roger Deladrière*. Paris: Cariscript 2003. P. 285ss, 315.

Kubrâ distingue imagination, faculté figurative et visitation. L'image et la figure appartiennent aux quatre éléments premiers de la nature, se manifestant lorsque l'âme obscurcit le cœur. L'image révèle le poids du séjour terrestre du cœur qui, alors que l'esprit s'échappe à la faveur du rêve, demeure assujéti à la mémoire de l'âme, du sujet. Elle montre au sujet sa condition et son incapacité à sacrifier son égoïté (*anâniyya*). L'image possède une sorte de spontanéité involontaire qui en fait le lot du vulgaire. La figure au contraire, bien qu'analogue à l'image, vient d'un acte de la volonté. Elle peut donc servir de critère de discrimination. Lorsque l'on perçoit quelque chose il suffit de se la figurer: si la vision disparaît, c'est une image, sinon c'est une visitation. Il y a en effet une telle parenté entre image et visitation qu'elles peuvent se confondre et que seule la durée permet de les distinguer. L'image et la figure sont éphémères. La visitation est durable et stable. Les deux premières sont la projection du sujet. La dernière est indépendante du sujet. Elle est un pur don de Dieu à celui qui a dépassé l'immédiateté de la nature. Ce que le commun éprouve par l'imagination dans le rêve, l'élite le perçoit par la concentration visionnaire à l'état de veille. L'imagination et la figuration servent l'intelligence en lui permettant de se figurer les significations pour en user à sa guise : «L'imagination est la représentation imagée de la signification sous le vêtement qui lui correspond, et la figuration en est la représentation formelle»<sup>6</sup>. Il faut passer des figures et des formes dont l'intelligence se lasse des limites, aux significations puis à leur source, le cœur. On n'y accède, amant fervent de Dieu, qu'en renonçant à l'imagination et au sommeil.

Le mystique fait fondre les quatre éléments naturels enténébrant le cœur pour accéder au monde angélique par son regard intérieur. Ce n'est pas une abstraction, mais le passage d'une forme à une supra-forme, d'un plan de perception à un autre plan d'une même réalité, une herméneutique intérieure. Renoncer à l'image c'est l'abandonner au jour du monde de la perception, pour se réorienter vers la nuit de la signification. C'est un véritable saut, une révolution s'apparentant à la fin du monde par l'inversion du jour et de la nuit, et par l'arrachement à l'immanence de l'image dont l'évidence fait croire qu'elle n'a pas d'au-delà et qu'elle forme toute la connaissance. Le mystique gravit son corps de résurrection en anticipant sur la vision à l'état de veille du monde voilé à la perception. Le progrès de la vision est la croissance des centres subtils par lesquels le mystique atteint l'*eschaton* de son expérience avec Dieu.

La vision est peu à peu rehaussée depuis l'image jusqu'à la pure signification, réalité subtile, signification présente encore donnée à voir. Cette forme subtile est alors l'objet de la concentration visionnaire. Le voyageur traverse les univers des formes, les réconciliant et les recueillant dans son existence pacifiée. L'itinéraire spirituel est vision car c'est en lui que l'on atteint l'affirmation de l'unicité en rehaussant le divers de l'existence, en parcourant la géographie

<sup>6</sup> *Najm al-dîn Kubrâ*. Les éclosions de la beauté. P. 148.

intérieure de l'être dans les centres subtils. La concentration visionnaire (*himma*) est l'instrument à la fois de cette croissance qui fait éclore la conscience secrète, et de la visualisation de son propre être comme corps de lumière uni à la lumière du trône, fondu dans la présence de Dieu comme pure lumière.

Il ne s'agit pas d'anéantir les choses mais de les rapporter à leur source en Dieu. L'homme possède en lui, dit N. Kubrâ, un exemplaire et une image de chaque chose. Parcourir les choses en soi et en rétablir la diversité dans l'attente eschatologique, c'est ressourcer le monde de l'être dans le pur jaillissement de l'existence. Les trois plans de l'être sont remis en ordre dans leur trois sens: «La contemplation se produit en premier lieu par les figures et les images, puis par les essences lorsque les réalités sont purifiées»<sup>7</sup>. C'est répéter dans le sens de l'assomption l'œuvre créatrice de Dieu dans le sens de la descente. C'est à la fois une herméneutique intérieure et une rédemption de l'être dans l'existence qui conduit des images et figures aux significations, puis aux attributs et à l'essence divine. Au début, les figures et les images sont indispensables pour stimuler l'intelligence et atteindre le cœur. Ensuite à travers la visitation, épure de l'image, le voyageur trouve en lui sa propre géographie céleste, le ciel de son *eschaton*. Son propre esprit lui apparaît «comme le soleil en plein jour», et il éprouve son corps de résurrection qui est la clôture de l'arc de descente initié par l'esprit et de l'arc de remontée à la source qui est la gloire du cœur qui rend la vue à l'esprit aveuglé. S'affranchir de l'imagination, c'est rendre la vue à l'esprit limité par l'imagination comme le manteau de Joseph la rendit à Jacob<sup>8</sup>.

Le voyageur accède alors à des visions subtiles, ces photismes qui sont ce plan de surréalité, l'univers des significations de l'autre-monde libérées de l'imagination qui n'en offre que le pâle reflet, l'ombre, l'icône nécessaire au culte commun, d'où s'amorce la quête spirituelle. Ce sont les lumières à la fois des états spirituels et des attributs de Dieu dont le voyageur est revêtu par la providence selon l'injonction prophétique de les intégrer en soi. Le voyageur réalise en lui-même les attributs par l'extase de son être lancé au-delà des limites imaginaires jusqu'à cette pure extase divine qu'est l'existence, toujours projetée au-delà d'elle-même, jamais clôturée dans son immanence, mais sans cesse libérée dans la générosité (*jûd*) de l'existence (*wujûd*). Ces photismes sont le corps de résurrection. La visitation manifeste ainsi le ravissement divin: à la fois don de l'existence jusqu'à cette dégradation qu'est l'être, et rappel de l'être à sa source dans l'existence qui sans cesse se donne à voir et à éprouver dans l'extase.

Vision et eschatologie sont unies dans l'évocation des bienheureux : «Dans le paradis les croyants ont “des épouses” qui sont l'épiphanie des attributs de la beauté et de la majesté “pures” de la conjecture et de l'imagination, et “Nous les

<sup>7</sup> *Najm al-dîn Kubrâ*. Les éclosions de la beauté. P. 148.

<sup>8</sup> *Ballanfat P.* La prophétologie dans le *'Ayn al-hayât, tafsîr* attribué à Najm al-dîn Kubrâ et Najm-i Râzî. P. 316.

ferons entrer” par le ravissement depuis l'ombre de la vie métaphorique dans “l'ombre fraîche” (*zill zalil*) de l'existence réelle qui n'a pas de métaphore par après»<sup>9</sup>. La découverte en soi de la lumière originelle qui fait le fond des choses, la lumière muhammadienne, est la découverte de son paradis intérieur. Les visitations sont cette réelle extase interne qui jalonne la croissance de son propre paradis. Anticiper sur sa propre fin, c'est laisser la place à la pure vision en soi en vidant son cœur des formes imaginaires qui le délabrent. Ainsi devient-on cette arche réelle que la procession angélique de la *sakîna* descend oindre des attributs divins ravissant le voyageur à l'immobilité causale de l'être. L'effort spirituel est dès lors destruction messianique des idoles en soi et sacrifice de l'âme pour offrir le cœur à la station équilibrée de la miséricorde. L'imagination produit des ombres, des métaphores, mais le défaut de l'image est moins sa pauvreté ontologique que l'illusion qu'elle génère, illusion incarnationniste de l'immanence propre au monde de l'être. La visitation n'est pas une abolition, mais une intensification de la métaphore, une extase de l'être qui rend les ombres à leur propriétaire comme le réclame le commentaire coranique (*Cor.*, IV=57–58). La perspective eschatologique veut que les réalités d'être soient anéanties par la manifestation de l'essence divine. Le voyageur est associé à cet anéantissement car il lui incombe de rendre les ombres à leur propriétaire: manifester que l'existence des choses ne leur appartient, mais est empruntée à une source externe qui a un droit sur elle. Le problème de l'image est le problème de l'ontologie qui enferme l'être dans l'autonomie de son immanence par la causalité. Il ne s'agit pas de supprimer les choses mais de les arracher à leur autonomie pour révéler en pleine lumière l'hétéronomie de l'être. Dépasser l'imagination, c'est rendre l'être à l'existence, restituer l'être à son indigence substantielle pour qu'il soit ravi dans le corps de résurrection du mystique par lequel la lumière irradie sur l'ensemble de l'être.

La critique de l'imagination apparaît ainsi nécessaire à une réflexion sur l'être qui tente d'arracher Dieu à l'onto-théologie. Critiquer l'image c'est dépasser l'ontologie en distinguant l'être régulé par la causalité, métaphorique et mimétique, de l'existence, réelle spontanée et extatique qui maintient toujours en même temps l'ipséité et l'altérité. Ramener les choses à leurs significations d'outre-monde est le sens d'une eschatologie intérieure par laquelle éclot le corps de résurrection composé des lumières colorées des attributs qui ne sont autres que l'essence. Laisser se déployer l'essence dans la réorientation des choses, c'est rendre le monde transparent à la lumière, la miséricorde, le Muhammad de l'existence, pour qu'elles soient relevées au maximum de leur intensité d'existence.

Cette critique a continué à influencer ses successeurs immédiats, comme Majd al-dîn Baghdâdî (1149–1210 ou 1219). Pour Baghdâdî, l'imagination est

<sup>9</sup> *'Ayn al-ḥayât*, commentaire de *Coran*. IV=57–58.

un trésor interne à la perception. Il y a «une force dans l'intérieur du cerveau dans le cercle duquel pénètrent toutes les formes senties, et cette force est ce que les médecins et les sages nomment la perception»<sup>10</sup>. L'aspect intérieur de l'imagination vient de ce qu'elle cache en elle les sensations et les représente comme si on les contemplait en soi. L'imagination maîtrise donc ses images et en tire une capacité d'illusion, en donnant l'impression d'une autonomie du sujet qui rompt avec l'hétéronomie des sensations. Le rêve est donc le meilleur révélateur de la puissance de l'imagination, car il se déploie lorsque le sommeil ferme les sens externes. L'imagination est une présentation autonome de la mémoire. Elle peut présenter des sensations de l'âme et du démon, mais aussi, selon la pureté du cœur, les choses du monde caché. Elle embellit «le vêtement des sensations» relatives à la personne, de sorte que l'imagination est vraiment l'expression du sujet. Le rêve est donc foncièrement sincère et représente «l'une des soixante-dix parties de la prophétie».

L'imagination a la vertu de manifester l'autonomie du sujet visionnaire, mais elle est ambivalente. Elle peut embrouiller la vision de l'esprit qui peut aussi en être libéré. L'imagination appartient à la nature humaine: elle est le reflet de sa lutte intérieure. Si «l'esprit ou le lieutenant de Dieu» triomphe, la contemplation atteint le monde caché, et est intermédiaire entre le monde caché et le monde de la perception de sorte que l'on voit les réalités. L'imagination lie les deux mondes, comme une échelle ascendante et descendante. La critique de N. Kubrâ s'en trouve ainsi atténuée par son disciple favori qui limite la vision de l'esprit à la sphère de l'imagination. Ce qui se passe au-delà n'appartient qu'à la providence qui inspire. Cette inspiration, d'où l'esprit est absent à lui-même, implique alors une éducation spirituelle pour en élucider le sens. L'au-delà de l'imaginaire est donc un dessaisissement de soi plus radical que chez Kubrâ, et la conception de Baghdâdî apparaît en retrait, puisqu'elle ne débouche que sur une éducation spirituelle.

Najm-i Râzî (m. 654/1256) semble proposer une première conciliation des conceptions d'ibn al-'Arabî et de Kubrâ. Elle est un pas en direction de l'adoption, plus tard, de la pensée du maître andalou par les kubrawîs. En effet, la description du passage des sens à l'imagination, puis à la mémoire, et à la pensée semble emprunté à ibn al-'Arabî<sup>11</sup>. En même temps, Najm-i Râzî reprend la réflexion de Baghdâdî qu'il perfectionne encore.

Najm-i Râzî relie l'imagination à la perception dans une hiérarchie de puissances psychiques ascendante<sup>12</sup>. L'imagination ressemble à la perception parce qu'elle est synthétique. Les cinq sens sont profondément affectés par les formes

<sup>10</sup> *Majd al-dîn Baghdâdî*. Tuḥfat al-barara fî masâ'il al-'ashara. Trad. persane de Khurâsânî. Téhéran : 1368 H.S. P. 180-2, 186.

<sup>11</sup> *Ibn al-'Arabî*. Al-Futûḥât al-makkiyya. Vol. IV. P. 318-319.

<sup>12</sup> *Najm-i Râzî*. Kitâb Manârât al-sâ'irîn wa maqâmât al-ṭâ'irîn. Éd. Sa'îd 'Abd al-Fattâh. Le Caire: 1993. P. 97.



et en plusieurs fois, contrairement à la perception. Celle-ci est synthèse, par nature une forme qui n'est pas affectée «par la voie de l'inscription (*ta'thîr*) mais par une voie plus haute», et qui conçoit le tout comme une réalité différenciée et temporelle. Elle offre une connaissance articulant sujet et objet et recueille la multiplicité dans l'unité, puissance qui monte jusqu'à l'imagination. Perception et imagination sont tellement proches dans leur mécanisme et leur localisation, à l'avant du cerveau, qu'elles semblent ne faire qu'un<sup>13</sup>. La puissance imaginaire monte jusqu'à la mémoire, trésor conservant les choses à l'arrière du cerveau, et la pensée, dans le lobe central du cerveau, fait la synthèse des trois. La pensée est propre à l'homme, organe de la vision et de l'orientation vers la raison.

Le propre de l'homme est donc sa capacité de gravir les puissances de son âme: depuis la perception jusqu'à l'imagination puis à la mémoire, ensuite à la pensée et enfin à la représentation des vérités des choses dans la raison<sup>14</sup>. Mais cette ascension requiert la providence pour aboutir, car elle instille l'inspiration, comme chez Baghdâdî. Le processus de la vision est une descente des vérités inspirées jusqu'à la perception. Dans le sommeil, l'âme va vers la raison et voit les choses comme réelles<sup>15</sup>. Réciproquement, l'émanation de Dieu se reflète dans la raison et, de là, dans la pensée, l'imagination, la perception et celle-ci figure les choses comme venant d'elle «comme le rêveur qui croit voir la réalité alors que ses visions sont le fruit de son imagination», et «tantôt il voit les choses telles qu'elles sont, tantôt elles ont besoin d'une explication»<sup>16</sup>.

Râzî décrit la vision par l'inspiration providentielle, comme Baghdâdî, et maintient le rôle central de l'imagination dans la vision, comme chez ibn al-'Arabî. Il retient cependant l'autonomie de l'imagination comme critère décisif, et il inclut la perception dans la vision si bien que l'imagination donne à voir, mais dans la perception. Ainsi l'imagination est une puissance productrice, et constitue le dispositif par lequel le sujet s'instaure. Elle ne peut être abolie sans que le sujet s'en trouve annihilé. L'imagination est donc encore l'organe de l'inspiration, pour les saints, et de la révélation, pour les prophètes, dès lors pure faculté visionnaire s'affranchissant de la sensibilité pour donner figure à l'inspiration.

Cependant, traitant de la visitation, Râzî abandonne cette première conception pour revenir à la critique de Kubrâ. Il affirme même que ceux dont la raison

<sup>13</sup> Najm-i Râzî semble tirer cela des *Futûhât al-makkiyya*, où ibn al-'Arabî dit que «la sensation est la chose la plus proche d'elle, et c'est le fait que l'imagination saisit les formes depuis la sensibilité» (Al-Futûhât al-makkiyya. Vol. IV. P. 418); c'est pourquoi l'imagination, «la vaste-étroite», ne peut saisir les réalités que sous une forme.

<sup>14</sup> Ibn al-'Arabî précise que la raison ne peut connaître les choses sans passer par ces puissances, car elle ne possède rien en elle-même; de plus les relations entre ces puissances, de la sensibilité jusqu'à la raison, est mimétique (Al-Futûhât al-makkiyya. Vol. IV. P. 319–320). C'est pourquoi l'imagination est l'essence du «comme si», ni existante ni non existante, ni connue ni inconnue, ni niée ni affirmée.

<sup>15</sup> *Najm-i Râzî*. Manârât al-sâ'irîn wa maqâmât al-ṭâ'irîn. P. 123.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 99–100.

est embrouillée par l'imagination succombent à l'égarément et à l'innovation. Il énumère trois types de visitations: propre à l'âme, spirituelle et seigneuriale<sup>17</sup>. Le premier est l'apparition imaginaire des attributs de l'âme, grâce à la providence, sous la forme d'animaux. Le second est double, car en elle l'imagination s'arrête: 1 — à ce que l'imagination domine: visitations des anges, des prophètes, etc.; 2 — aux visitations dépouillées de «la langueur de l'imagination» et sur lesquelles l'imagination n'a aucun pouvoir, visitations propres au cœur regroupant «les significations dévoilées, les réalités répandues et les sciences fines», puis les théophanies de l'esprit et de ses attributs «comme des lumières dépouillées des matières et des formes». A ce stade, où les ténèbres humaines sont effacées et changées en attributs spirituels lumineux, on retrouve la fonction centrale du cœur qui nécessite le dépassement de l'imagination. Le troisième s'opère par la vision des signes, le dévoilement et les contemplations puis la théophanie des attributs de beauté et majesté.

Ibn al-'Arabî influence Râzî pour l'analyse psychologique, mais lorsqu'il intègre l'imagination à sa pensée de l'existence pour en faire l'axe même, Râzî renonce à le suivre. Ibn al-'Arabî rejette à l'avance les critiques de l'imagination, car ni elle ni la sensibilité, facultés passives, ne se trompent jamais, ce qui renvoie au fait que la manifestation divine suppose une rectitude de l'apparaître. C'est donc la pensée ou la raison lorsqu'elles jugent qui se trompent et non, l'imagination ou la sensibilité. Le problème ne tient pas aux formes mais aux significations: l'imagination «est tout entière juste»<sup>18</sup>. L'imagination est tout de même active car elle est lumière. L'ascension de la vision imaginaire est une progression du plus vaste jusqu'à l'unité divine qui est le plus étroit<sup>19</sup>. C'est en cela que l'imagination est le premier créé, cette nuée primordiale exhalée du soupir miséricordieux de Dieu Se révélant à lui-même, comme l'exprime H. Corbin: «L'opération théophanique initiale par laquelle l'être divin se révèle, se montre à lui-même, en se différenciant dans son être caché, cette opération est conçue comme étant Imagination active créatrice, Imagination théophanique. Nuée primordiale, Imagination absolue, ou théophanique, Compassion existentielle, ce sont là des notions équivalentes, exprimant une même réalité originelle: l'Être divin dont est créée toute chose»<sup>20</sup>. S'il en est bien ainsi, si Râzî a lu Ibn 'Arabî comme Henry Corbin, il ne pouvait accepter une telle perspective ontologique de l'imagination, et a dû restreindre son analyse de l'imagination à la psychologie déjà ébauchée chez Majd al-dîn Baghdâdî<sup>21</sup>. Reste à savoir si la lecture d'Henry

<sup>17</sup> *Ibid.* PP. 271, 127–129.

<sup>18</sup> *Ibn al-'Arabî.* Al-Futûhât al-makkiyya. Vol. IV. P. 420.

<sup>19</sup> *Ibn al-'Arabî.* Al-Futûhât al-makkiyya. Vol. IV. P. 421.

<sup>20</sup> *Corbin H.* L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî. Paris: Flammarion 1993. P. 144.

<sup>21</sup> Il se tient toutefois au seuil du passage à une pensée de l'existence développée par l'école akbarienne. Le mystique ottoman Niyazî Mîsrî ne s'y trompe pas. En intégrant un long

Corbin rend justice à la pensée d'ibn 'Arabî pour ce qui concerne cette question. On peut en douter dans la mesure où Henry Corbin prend appui sur une certaine ontologie. J'y reviendrai ailleurs.

Un autre kubrawî de la première génération, qui fréquenta les disciples d'ibn al-'Arabî, Sa'd al-dîn Hamûya (m. 1252), suit la même évolution. Dans son *Livre du commentaire de Bismillâh*<sup>22</sup>, il indique que l'imagination se limite aux généralités: il faut s'en défaire pour saisir le détail des choses et l'unité. Il précise aussi qu'Iblîs revêt les choses d'un manteau d'images, que Dieu détruit pour donner la vérité des choses, opposant radicalement imagination et visitation. Ailleurs, il remarque: «Les mystiques trouvent le point de l'unité dans le cercle de l'ipséité et ils voient le secret sacro-saint de la divinité sous l'image de la figure humaine. Alors ne reste ni figure, ni image, ni forme, ni imagination». Il décrit aussi une imagination dont la multiplicité brise l'unité: «Dans l'unité même la multiplicité est impossible, et tout ce que tu vois d'autre que l'unité n'est qu'imagination»<sup>23</sup>. Il décrit encore une ontologie de l'imagination, une sorte de schématisme de l'imagination. En tant qu'intuition de la réalité, elle permet de concevoir les choses en tant qu'elles sont, manifestant intuitivement l'être des choses, de sorte qu'elle peut être un moyen de connaître les choses. Le lien étroit de l'imagination avec l'être est saisi dans sa vérité lorsqu'on la confronte au néant. L'imagination peut être voilée par la stupeur que provoque le néant parce qu'elle ne se fonde que sur l'existence, sur le fait qu'il y a quelque chose et non pas rien. Elle est donc inséparable de la révélation prophétique et de son influ-

---

passage du *tafsîr* de Najm-i Râzî à son propre commentaire coranique, il ajoute une remarque qui fait passer d'un coup de l'ontologie kubrawî à la *wahdat al-wujûd* par le biais de l'imagination. Le passage concerne précisément la création et compare Dieu à un peintre. Ce qui manque à cette comparaison qui pense l'ontologie comme représentation c'est l'imagination. Niyâzî ne s'y trompe pas. La partie en italique est la remarque qu'ajoute Niyâzî au texte de Râzî: «[Chaque peinture a un aspect visible, qui est son apparence, un aspect caché qui est la science de la représentation (*taswîr*), et une clé qui ouvre la porte de la science de la représentation selon l'apparence de la peinture pour que celle-ci soit l'objet de l'action telle qu'elle est dans la pensée du peintre. Et c'est le calame. Nul ne peut interférer dans l'emploi du calame qui est dans la main du peintre. Allâh est le peintre qui représente, et les peintures sont celles des divers êtres cachés ou visibles. L'aspect visible de chaque peinture est sa nature créée et son étantité (*kawn*). Son aspect caché est la science de sa création et de son étantification. La science de sa représentation qui est la clé par laquelle s'ouvre la porte de la science de son étantification selon sa forme (*sîra*) et son étantification est la puissance angélique (*malakût*). Par le calame, la puissance angélique de chaque chose est l'éstantité de la chose.] *C'est comme le calame dans la main du peintre, et c'est la puissance imaginatrice (quwwa khiyâliyya) qui est le calame suprême. Le calame de la puissance angélique est dans la main d'Allâh, Lui qui possède la puissance angélique de toutes choses et elles retournent à Lui*» (*Niyâzî Misrî. Mecâlis. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi 1758, fol. 89b-90a*).

<sup>22</sup> Manuscrit Süleymaniye, Çorlulu Ali Pasa 445.

<sup>23</sup> *Sa'd al-dîn Hamûya. Al-Misbâh fi'l-tasawwuf. Éd. N.M. Herawî. Téhéran : 1362 H.S. P. 100, 66.*

ence. On acquiert par elle «une capacité propre à chacun de se représenter le seigneur des mondes», et cela conduit à adorer Dieu sous la forme de sa propre détermination d'essence. Cependant Hamûya considère que si l'imagination permet l'adoration, elle enferme dans la représentation et, du fait qu'elle est toujours mimétique, elle limite la foi à la croyance par imitation. Certains ont dépassé l'imagination, accédé à «la réalisation à partir de l'imitation, jeté le regard sur la certitude visionnaire et trouvé la vie éternelle», mais «d'autres sont demeurés dans les premières représentations et les perceptions imaginaires, si bien qu'ils sont redescendus dans la première demeure et ont manqué la voie originelle»<sup>24</sup>. L'imagination est ténébreuse, opposée à l'unicité, et peut manifester la domination de l'antéchrist en soi: «Tant qu'il y a les formes et les figures tu es dans la vision et l'imagination. Lorsque tu atteints la signification tu es dans la pureté et l'union. Le principe pour la signification est Jésus, et pour la forme l'antéchrist. Jésus est tout entier esprit et signification, et l'antéchrist est tout entier corps et prétention. Toute âme qui entre dans la prétention [...] sert l'antéchrist, et l'imagination abonde en elle»<sup>25</sup>.

Simnânî (659/1261–736/1336), réticent vis-à-vis de l'unité de l'existence, indique que l'imagination provoque des erreurs d'interprétation. Fidèle à Kubrâ, le rejet de l'imagination est pour lui un critère essentiel de la certitude: «La certitude inclut de savoir que les contemplations du monde caché et les visites des voyageurs ne sont pas imaginaires. Depuis l'âge de trente-cinq ans, je contemple la forme de mon esprit sous une apparence unique qui ne change pas. Si elle était imaginaire, elle ne demeurerait pas d'une forme et d'une apparence uniques; celui qui veut atteindre la certitude, ne doit pas laisser entrer le doute en lui»<sup>26</sup>. Dans son commentaire de la sourate *al-Wâqi'a*, il distingue soigneusement la visitation de l'imagination. La visitation est ce qui arrive sans qu'on en puisse douter; évidence, elle est la forme même de la vérité. «Elle est, au début, comme un voile noir au-dessus de la tête lorsqu'il est dominé par l'invocation». Chaque fois qu'elle descend, elle s'installe sur l'invoquant comme une apparence inspirant la révérence et une révélation apaisante. Au milieu, elle lui permet de voir les univers du monde caché et les sciences spirituelles. Elle peut se conjuguer à la perception de sorte qu'il voit quelqu'un qui le contemple dans la visitation, et «c'est une condition sublime estimée des maîtres de l'itinéraire». La visitation est «tellement manifeste que ni l'âme ni le démon ne peuvent en revêtir la condition». Cette opposition le conduit à affirmer que ce que l'on voit dans l'univers de l'imagination «n'a aucune vérité», et il recommande de voir les formes par l'œil de la réalisation pour en percevoir les significations et ne pas y rester emprisonné. Cet effort, comme chez Kubrâ, consiste à s'abstraire des

<sup>24</sup> *Ibid.* P. 99.

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 77–78.

<sup>26</sup> *'Alâ' al-Dawla Simnânî*. Al-'urwa li-ahl al-khalwa wa'l-jalwa. Éd. N.M. Herawî. Téhéran : 1362 H.S. P. 517.

images pour réaliser les pures formes de son corps de résurrection, et engage aussi toute une métaphysique de l'existence.

Les kubrawîs plus tardifs adopteront la doctrine d'ibn al-'Arabî, comme Sayyid 'Alî Hamadânî (1314–1385) et, plus tard, Sayyid Muhammad Nûrbakhsh (m. 1464) qui se fit proclamer Mahdî. On ne trouve plus chez lui de trace de la critique de Kubrâ. L'imagination demeure un élément de la psyché, comme chez Najm-i Râzî, mais il n'y a plus de rupture entre l'imagination et la concentration visionnaire qui en est simplement une modalité supérieure par laquelle on a accès aux lumières colorées qui sont devenues des visions imaginales.

La critique kubrawî de l'imagination a sans doute été surdéterminée par la primauté qu'ils accordaient à l'éducation spirituelle dans leur conception de l'expérience visionnaire. En d'autres termes, soucieux de décrire les conditions et les modalités de l'itinéraire spirituel, ils ne devaient certainement pas voir clairement que la question de l'imagination dépassait largement le cadre trop étroit de l'itinéraire spirituel en tant qu'il est soumis à la condition de l'éducation, même si elle ne peut pas en être séparée. Mais ils ont certainement manqué, de ce fait, les implications plus vastes de cette question, à savoir qu'elle fonde et articule la pensée de l'existence en permettant de la détacher et de ruiner l'ontologie. C'est ce qu'il faudrait essayer de montrer.

### Post-scriptum

Ceci pourrait bien être un préambule, mais on y courrait le risque d'en faire un préalable, une condition qui pèserait sur le texte et en démentirait le trait. Il n'en demeure pas moins que le post-scriptum a précédé le corps de l'écrit et en a tracé en avant la silhouette imaginaire qui n'en est en somme que la remarque. La question, puisqu'il faut bien se poser une question, concerne ici ibn al-'Arabî, mais elle pourrait tout aussi bien concerner d'autres «grands» noms de la spiritualité auxquels nous avons affaire. La question prend prétexte d'ibn al-'Arabî mais porte plutôt sur notre affaire au final. Henry Corbin avait tenté de clarifier sa position en prenant appui sur la phénoménologie pour prétendre s'effacer devant ces grands noms en question. Personne n'est dupe cependant et lui-même ne l'était pas plus. Quelle peut être l'utilité d'ibn al-'Arabî aujourd'hui? Voilà une question que l'on entend répéter ici et là à l'occasion de colloques et autres conférences. C'est une question à laquelle les experts et les spécialistes en ibn al-'Arabî sont sommés de répondre du haut de leur expertise. A quoi peut bien servir une telle expertise? En d'autres termes, qu'est-ce qui justifie aujourd'hui que l'on développe une telle spécialisation, étant entendu que l'aujourd'hui et le milieu et la condition qui conditionne toute activité et que cet aujourd'hui ne peut plus être pensé hors de l'histoire, autrement dit ne peut échapper au temps technique, à une compréhension du temps qui pense le temps comme le milieu dans lequel la volonté d'un sujet se manifeste en tant que maîtrise technique. L'ac-

tualité d'ibn al-'Arabî ne peut être mesurée que si on le soumet à la compréhension technique du temps qui placera ibn al-'Arabî parmi les ressources dont le présent peut tirer avantage pour façonner librement son avenir en faisant de l'ensemble du passé la matière première de notre émancipation par rapport aux contraintes du temps, c'est-à-dire par rapport à l'irréductible étrangeté de notre mort. On serait tenté de répondre qu'à vouloir faire servir ibn al-'Arabî, à vouloir le rendre actuel, autrement dit à vouloir le faire passer à l'acte nous l'avons déjà manqué puisque nous le posons d'abord comme puissance, potentiel, ineffectif. Le soumettre aux impératifs techniques de notre compréhension du temps sera déjà l'avoir anéanti et l'avoir manqué. L'enfermer dans la mise en service de notre temps n'est cependant pas plus absurde que de l'enfermer dans un passé historique en en faisant une figure de la pensée musulmane parmi d'autres même si c'est en le proclamant le plus grand maître, expression malencontreuse qu'il n'aurait pas nécessairement cautionnée. En faire un objet d'histoire, même d'histoire des idées, en faire tout simplement un objet, revient à enfermer ibn al-'Arabî en ibn al-'Arabî, dans l'objet que nous avons préconçu à partir d'un temps représenté qui ne peut échapper aux critiques qu'Henry Corbin avait réunies sous le vocable d'«historicisme». On l'aura à l'avance enfermé sous la condition de la science dans une objectivation à laquelle on peut toujours objecter sous les règles de la falsification, et face à laquelle il ne nous restera que la déconstruction que permet l'ironie. Objet d'histoire, objet philosophique, objet d'un patrimoine culturel, ibn al-'Arabî sera l'hôte du débat scientifique et des querelles d'experts. Au moins sera-t-il préservé dans son abandon au passé de l'exploitation technique que l'on est tenté de faire valoir. Pourtant, est-il si illégitime de vouloir en tirer des leçons, des enseignements, bref d'en faire une ressource? N'est-ce pas le risque auquel s'expose délibérément quiconque prend le parti d'écrire et ainsi de se mettre en scène? Une ressource à quoi? A quelle détresse? A quelle absence de principes directeurs? de guides métaphysiques? Ibn al-'Arabî ne serait-il pas convoqué pour remplir un supposé vide métaphysique? Pour nous rendre du métaphysique et nous sortir du désarroi? La modernité dans sa quiétude technique ne cherche guère toujours que des solutions, ne pense le temps que comme la mise en œuvre de solutions par une volonté qui en aura à l'avance délibéré dans l'intimité de la conscience d'un sujet qui ne voit plus de ciel et qui ne peut plus croire en quelque ciel que ce soit. Ibn al-'Arabî serait ainsi le retour du ciel tant attendu, un horizon métaphysique qui éclairerait le destin des individus, voire des peuples. D'autres ont été enrôlés dans cette pièce de théâtre récemment avec plus ou moins de succès. Je pense à Jalâl al-dîn Rûmî. Ils ont ainsi trouvé une actualité au grand soulagement de ceux qui depuis longtemps, et ce n'est pas une affaire de modernité, ont tout fait soit pour liquider ces personnages soit pour les compromettre en les plaçant sous la bannière de l'avenir des peuples. La question renvoie donc avant tout à notre situation. Notre affaire ne serait-elle pas plutôt de rendre ibn al-'Arabî à son inactualité radicale?

Ne faudrait-il pas plutôt tenter d'arracher ibn al-'Arabî à lui-même, à l'ordre tantôt métaphorique et tantôt allégorique auquel nous nous condamnons. Eviter la condensation métaphorique qui nous ferait croire qu'il y a un objet ibn al-'Arabî supposé adéquat à lui-même, dont l'image est la réalité et dont l'expertise toujours plus exigeante nous permettrait à la fois de rendre raison d'ibn al-'Arabî, c'est-à-dire de le soumettre aux lois de la rationalité de notre discours qui vise la vérité d'une supposée réalité, ontologisant un ibn al-'Arabî qui fait tout sauf de l'ontologie, et de nous rassurer sur la réalité de nos objets historiques autant que sur notre aptitude à décider qu'il y a du réel et que ce réel nous est offert dans sa vérité, à la condition de faire preuve de scientificité. Eviter l'allégorie qui fait d'ibn al-'Arabî une pure image à décoder, l'illustration de nos thèses scientifiques au moment même où ces thèses et leur scientificité sont en train de laisser s'évanouir leur dernières traces.

Peut-on pour autant renoncer à lire ibn al-'Arabî? Et s'il faut le lire, qu'est-ce qu'une telle lecture? Peut-être faut-il premièrement tenir le bord, l'aborder en restant en bordure, sur cette fine ligne qui se trouve entre notre présent, auquel nous ne pouvons somme toute pas échapper, et l'inactualité de la pensée. Il conviendrait alors de ne pas laisser le présent, l'avenir ou le passé s'emparer de ces écrits pour les laisser dans leur étrange inactualité qui tout en nous maintenant à la lisière de ce qui se pense nous rend étrangers à nous-mêmes et au temps historique de la maîtrise. Ce qui voudrait dire qu'il faudrait éviter de le traiter comme un objet historique et l'arracher à toute objectivité. Peut-être pourrait-on ainsi entendre ce qu'il dit de ce que nous ne percevons que ce que nous croyons alors même que ce que nous percevons reste toujours ouvert au-delà de la limite de notre croyance comme au-delà de ce que trace ce que nous croyons percevoir. Peut-être pourrait-on aussi entendre la voix d'un autre temps, d'une temporalité singulière qui est précisément celle de l'inactualité. Il conviendrait de ne pas le laisser s'abîmer dans l'hystérie et l'agitation de l'activité humaine qui ne supporte pas l'inaction, qui déracine radicalement l'homme et nivelle la parole en bavardage, y compris scientifique. Enfin le rendre et l'enraciner dans son inactualité me semble être la condition de restituer la pensée à sa puissance, à la puissance qu'est tout véritable pensée lorsqu'elle nous frappe d'étrangeté radicale, lorsque nous perdons pied et que nous ne trouvons plus les conditions de la maîtrise. Cette puissance est le pouvoir de nous inquiéter, celle de nous plonger dans un océan sans rivage, c'est-à-dire ce qui ne peut précisément pas être nommé océan autrement qu'allégoriquement, donc en ruinant toutes les ressources du langage qui prétend nommer les choses et les identifier. La puissance de rompre le cercle herméneutique de la copie qu'est toute métaphore, toute condensation, bref toute tentative de cristalliser quelque chose comme un sujet, sujet de la maîtrise, volonté, maître du discours, expert, spécialiste... En somme, devenir un pur voyageur toujours étranger, jamais en territoire connu, inapte à reconnaître autant qu'à se reconnaître. Rendre la puissance à la puissance, c'est-à-

dire à la force d'anéantissement de tout ce qui est reconnaissable. La puissance du texte n'apparaîtra alors rien d'autre que la puissance que le texte met en œuvre pour s'anéantir lui-même et nous laisser face à l'anéantissement de la métaphore que nous ne cessons de susciter pour nous identifier. La puissance d'étrangement serait alors notre stupéfiante présence à notre mort d'autant plus inactuelle qu'elle est radicalement non représentable, c'est-à-dire qu'elle est toujours au-delà de ce que nous y posons comme métaphores, de ces métaphores par lesquelles nous nous identifions. Que reste-t-il d'ibn al-'Arabî pour nous en fin de compte? La puissance à laquelle nous devons prendre le risque de nous exposer, l'inquiétude dans laquelle nous ne devons cesser inlassablement de nous tenir et de parcourir comme des voyageurs sans halte.



**Stephen Hirstenstein**

*(Muhyiddin Ibn Arabi Society, UK)*

**“MY PASSION IS FOR THE LIGHTNING AND ITS GLEAM”:  
CONSIDERATIONS OF EAST AND WEST  
IN THE LIGHT OF IBN ‘ARABĪ’S TEACHINGS<sup>1</sup>**

Once many years ago, a friend of mine from Turkey had come to England to further her interest in mysticism and also to study English. After some weeks of struggling with the language and worse, struggling with the ways of behaviour of English people, which she found sadly lacking in the proper manners of her homeland (*adabsiz* as she called them), she went to her elderly cousin to complain. She said: “I don’t know what to do. How can I put up with all this strange English behaviour? They are so different to me, I am a Turk,” to which her cousin replied: “Never forget, you were born into the world, you were not born a Turk...”

This anecdote illuminates one of the problems all human beings face: our tendency to take pride in the nation and culture in which we find ourselves, to the exclusion of others, and, more importantly, to the exclusion of our own deeper humanity. We were first born into the world, not into the East or the West. We were first born into this world, not into a particular culture — although we have of course all subsequently taken on further identities associated with the physical realm, family, neighbourhood, nation etc. To become aware of and remember this essential fact of our real origin, which is always transcendent of the material plane of existence, lies at the heart of common spiritual values: we live in exile in this world.

In his *‘Anqā’ Mughrib*, Ibn ‘Arabī writes:

“Precedence belongs to the World of the Transcendence of Man (*‘ālam ghayb al-insān*) over whatever is found in him of an animal origin (*nasab al-hayawān*). For [rational-spiritual Man] is the Mover and the Disposer, the Instructor and the Appriser of [the lower, animal faculties]. But the World of their own Transcendence (*‘ālam ghaybihim*) is utterly concealed from most people by that which appears (*mā zahara*) — for which reason they are prevented from

---

<sup>1</sup> This article is an expanded and elaborated version of my paper, which was presented at the International Ibn ‘Arabī Symposium in Baku, Azerbaijan (9–11 October, 2009).

finding pearls [and other such hidden treasures]. An obstruction is set up between them and the Secrets (*asrār*), and they are blocked from the dawning of the Lights (*maṭlaʿ al-anwār*) by the shadow of this Wall....”<sup>2</sup>

This assessment of the human predicament could hardly be more stark: most people, according to Ibn ‘Arabī, are unable to penetrate beyond the apparent surface of things, and consequently have no knowledge of their own inner nature, that part which remains always unknown and invisible, which for him is the source of the pearls of wisdom and the lights of self-realisation. If we were to conceive of existence as an onion, it is as if only the outermost layer of the onion is being perceived and understood, the inner layers remaining hidden and ignored. One could legitimately understand this passage in the modern psychological sense, as describing the way in which our inner world (*ghayb*) of knowledge, feelings, imaginings etc. determines over the outer world in which we apparently live, and pointing to the ignorance that most people have of their own subconscious motives and patterns of thought and behaviour. What is different to such a “modern” perspective, however, in Ibn ‘Arabī’s treatment here is that he goes further and speaks of “pearls” which are to be found within, “secrets” and mysteries, “lights” that dawn and illuminate our true nature.

For Ibn ‘Arabī and other saints and prophets, it is this transcendent inner nature of the human being that has precedence and priority over all that is manifest. In our onion analogy, the real growth only occurs from within. This precedence is not only true microcosmically for each human being — however little recognised, it exists in potential in everyone — it is also made evident in all its fullness in the angelic annunciation of Jesus’s coming. As the Quran puts it, “O Mary! God gives you glad tidings of a Word from Him, whose name is the Anointed (Messiah), Jesus, son of Mary, high-honoured in this world and the hereafter and one of those who are brought close [to God].”<sup>3</sup> For Ibn ‘Arabī, this Quranic text is a proof-text showing that the high-honouring of the Christic Word takes place prior to his physical appearance in the world, just as Muhammad is honoured with prophecy prior to being known in this world, as in the saying “I was a prophet while Adam was between water and clay.”<sup>4</sup>

This fundamental insight into the pre-eminence of the human reality forms the basis for Ibn ‘Arabī’s realisation of the fundamental Unity of Being, for Man alone has the capability to know Reality as It is. “The Way which I follow and the Station I seek — single-minded [in my devotion] to it — is the Station of the Singularity of the One and the negation of multiplicity and number.”<sup>5</sup> God is not

<sup>2</sup> Translated by Elmore in: *Elmore G. Islamic Sainthood in the Fullness of Time*. Leiden: Brill, 1999. P. 485–486 (slightly adapted).

<sup>3</sup> Q. 3:45. Referred to later in the *‘Anqā’ Mughrib* (see: *Elmore G. Islamic Sainthood*. P. 512, note 9).

<sup>4</sup> For a discussion of the sources of this hadith, see: *Chittick W.C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. New York: SUNY Press, 1989. P. 405, n. 8.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 263.

simply One but also Infinite. He is One *ad infinitum*, as it were. Everything in limited existence is a place of revelation of that selfsame Unity, which at once transcends all limitation and expresses Itself through it. The world, therefore, becomes in each and every aspect a mirror: the outer “shell” (*qishr*) of a Meaning that is revealed within the inner “core” (*lubb*) of the human. As above, so below; as within, so without; on earth as it is in heaven — the principle of all true spiritual teaching, implying that no aspect of the world (or of Man) can be devoid of showing Truth Itself. As the Quran states so clearly, “to Him belongs the East (or place of rising, *mashriq*) and the West (or place of setting, *maghrib*). Wherever you turn, there is the Face of God. Indeed God is Infinitely Vast, All-Knowing.”<sup>6</sup>

So when we speak of east and west, we should understand certain fundamentals: first of all, the crucial difference between a place and an orientation, between the West as an area of the globe and all its cultural associations, which we may be part of or not, and the west as a direction, which we can face at any moment, wherever we may be. The second point is our tendency in language and thought to give subtle, more or less conscious, precedence to one side over the other: in the Quran, east invariably comes before west, perhaps an admission that we view the rising sun as our primary source of light, that we welcome the day as the time of waking and the night as the time of sleeping. Here it is important to note the conventional “Sufi” wisdom: that the East, being the place where the sun rises and brings light, is a metaphor for the spiritual and divine realm, while the West represents the place of darkness, where the sun metaphorically dies, and hence is material and dense.<sup>7</sup> We find a similar motif appearing in the writings of one of Ibn ‘Arabī’s major followers, ‘Abd al-Razzāq al-Kāshānī:

“The west is the place of bodies, the place where the divine light has set and has become concealed by dark veils. The east is the world of spirits, which is the place of the rising of the light and its appearance from luminous veils.”<sup>8</sup>

The emphasis upon the symbolic superiority of East over West (notably by people in the Islamic East, operating within a context deeply coloured by Zoroastrianism) tends to relegate the material world to a state of “ungodliness,” a darkness that is akin to the corrupt state of mankind, which the holy angels foresaw

<sup>6</sup> Q. 2:115.

<sup>7</sup> This pro-eastern viewpoint is given even more dramatic prominence by the Sufi philosopher ‘Ayn al-Qudāt Hamadānī (d. 525/1131), who writes: “Do you know what this sun is? It is the Muhammadan light that comes out of the beginningless East. And do you know what this moonlight is? It is the black light of ‘Azrā’īl that comes out of the endless West” (*Ayn al-Qudāt Hamadānī*. Tamhīdāt. Ed. ‘Affī ‘Usseirān. Tehrān, 1962. § 175). Thus the east is the source, and the west is the exhaustion of manifestation.

<sup>8</sup> ‘Abd al-Razzāq al-Kāshānī. Ta’wīlāt. Quoted from: Sachiko Murata. The Tao of Islam. Albany, NY: SUNY, 1992. P. 300. This shows very clearly, I believe, that Kāshānī viewed Ibn ‘Arabī through a Persianate perspective, and some of the subtleties of Ibn ‘Arabī’s doctrine are obscured in the process.

when Adam was presented to them as *khalīfa*.<sup>9</sup> The ungodly and corrupt West then becomes a place to be avoided at all costs.<sup>10</sup> In a more modern context, the Lebanese writer Rihani ends one of his poems with an ironic question:

“I am the East.  
I have philosophies and religions.  
Who would exchange them for aircraft?”<sup>11</sup>

For Ibn ‘Arabī the situation is quite different with regard to metaphors drawn from the material world. In his view, the whole world comprises Signs (*āyāt*) that point to God,<sup>12</sup> and for the one who knows how to read them, there is nowhere devoid of God’s Presence. He is especially keen to give prominence to the West. This is not simply because he was a native of al-Andalus and therefore a thoroughgoing westerner (*Maghribī*). For him the West symbolises the place of secrets and concealment: like birds that set their internal compass according to the place where the sun sets so that they can fly by night, Ibn ‘Arabī always looks to the west as primary, as the inner world, entrance to the Hereafter and gnosis of the spiritual abodes and degrees. Indeed, in a complete reversal of the eastern Sufī viewpoint, he even states that vice comes from the realm of the East, i.e. from the entering into this world of manifestation, which is the abode of trial for everyone.<sup>13</sup>

When considering the four directions, Ibn ‘Arabī portrays them as symbols of the five pillars of Islam (the testimony of faith, prayer, alms-giving, fasting and pilgrimage): thus the *shahāda* attestation “There is no god but God” resides at the centre, and the other four pillars are ranged in front (south), behind (north), to the right (west) and to the left (east).<sup>14</sup> He praises those who base themselves upon these articulations of faith:

---

<sup>9</sup> The angels’ response to Adam being made God’s representative on earth was to question the Divine Wisdom by complaining: “What, will you place there [on earth] one who will sow corruption therein and shed blood?” (Q. 2:30) As Ibn ‘Arabī remarks in the chapter on Adam in his *Fuṣūṣ al-ḥikam*, their critique of Adam was in fact evidence of their own “corruption” in not acknowledging their own limitation or that they had no knowledge of the Adamic all-inclusiveness. We may add that the critique of the West as the place of darkness is of a similar nature.

<sup>10</sup> A similar polarity leading to feelings of superiority exists at a racial level amongst people who favour light skin over dark or black — a conceit that has, for example, afflicted many Indians even to the present day.

<sup>11</sup> See: *Imangulieva A.* Gibran, Rihani and Naimy. Oxford: Anqa, 2009. P. 103–104.

<sup>12</sup> “We shall show them Our Signs unto the horizons and in themselves, until it is clear to them that it/He is God.” (Q. 41:53).

<sup>13</sup> *Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī*. Al-Futūḥāt al-makkiyya. Bayrūt: Dār Ṣādir (non-dated). Vol. 2. P. 121.

<sup>14</sup> Note that the medieval mind placed south at the top of the map and north at the bottom — for example, see the famous Idrisi world-map made at the behest of the King of Sicily in 1155, with Mecca as the centre, which looks “upside down” according to modern perceptions.

“May God place us among those who have built up their house upon these foundations! Their house is Faith (*īmān*), and its boundaries are: ritual prayer (*ṣalāt*) to the south, fasting (*ṣawm*) to the north, alms-giving in secret (*ṣadaqat al-sirr*) to the west, the pilgrimage (*ḥājj*) to the east. The one who dwells there is blessed.”<sup>15</sup>

What is of particular interest here is the association of the secret individual action (alms-giving) with the west, and the overt collective action (pilgrimage) with the east. We may remark that the east-west axis (which has had such a huge impact on human development in terms of crops, livestock and cultural exchange<sup>16</sup>) for Ibn ‘Arabī is primarily one of outer action, either hidden (the individual giving alms) or manifest (the community going on pilgrimage), whereas the north-south axis represents an inner act, either hidden and individual (fasting) or manifest and collective (prayer).

Elsewhere, when explaining the verse “Lord of the east and the west, there is no god but He, so take Him as your trustee” (Q. 73:9), he writes:

“Here there is an allusion to [God’s] free disposal (*taṣarruf*) within the directions, of which He mentioned only the east (*mashriq*), which is the exterior/manifest domain, and the west (*maghrib*), which is the interior/hidden domain. The One Essence/Source (*‘ayn*), which is the sun, when it rises, brings about the name East, and when it sets, it brings about the name West. Man (*in-sān*) has an exterior and an interior. ‘There is no god but He, so take Him as your trustee’ in your exterior and in your interior, for He is ‘Lord of the east and the west’.”<sup>17</sup>

The identification of east with the manifest world and west with the invisible realm appears time and again throughout Ibn ‘Arabī’s writing.<sup>18</sup> This contemplation has an alphabetical underpinning in the Arabic language: the word in Arabic for east is *sharq*, whose first letter, *shīn*, is also the first letter of the word for the world of witnessing or manifestation, *shuhūd* or *shahāda*; and the word for west,

<sup>15</sup> Ibn ‘Arabī. *Futūḥāt*. Vol. I. P. 327–8. He states that this is the arrangement of faith on the Day of Resurrection, i.e. when the truth is revealed. According to a prophetic tradition, Islam has the testimony in the centre, prayer on the right, alms-giving on the left, fasting in Ramadan in front and pilgrimage behind. Ibn ‘Arabī says the order may vary, explaining that the action of prayer is like a light that lies in front, while fasting is an illumination that detaches one from all that lies behind.

<sup>16</sup> See: *Diamond J. Guns, Germs and Steel*. London, 1997.

<sup>17</sup> Ibn ‘Arabī. *Futūḥāt*. Vol. III. P. 287. Quoted in: *Chittick W.C. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. New York: SUNY Press, 1997. P. 77. This extract from Chapter 360, “On the true knowledge of the abode of the darkneses which are praised and the lights which are witnessed,” corresponds to the 24<sup>th</sup> Quranic Sura, *al-Nūr* (Light), and clearly echoes the notions of east and west found in the 53<sup>rd</sup> verse of Light Sura.

<sup>18</sup> See for example: *Elmore G. Islamic Sainthood*. P. 324, where Ibn ‘Arabī describes the Light of the Muhammadian Reality as “the orient of the lights and wellspring of the rivers, from which proceed the Throne and the intermediate world and the earth, as well as all things inanimate and animate, being the origin of all entities.”

*gharb*, begins with the letter *ghayn* which gives *ghayb*, meaning the non-manifest or invisible world.<sup>19</sup>

In addition, by pointing out the rather blatant fact that east and west derive all their meaning from the single source of the sun, Ibn ‘Arabī emphasises that it is the One Essence that should be our focus both interiorly and exteriorly, or rather the revelation of the One in each domain. This is clearly expressed in the fourteenth poem of his *Tarjumān al-ashwāq*:

“He saw the lightning in the East and he longed for the East; but if it  
had flashed in the West, he would have longed for the West.  
My passion is for the lightning and its gleam, not for the places and  
the earth.”<sup>20</sup>

In his commentary on these lines, Ibn ‘Arabī explains that the lightning in the East signifies God revealing Himself in visible forms, i.e. through the Divine Names and Qualities, the east being “the place of immanent manifestation” (*mawḍi‘ al-zuḥūr alkawnī*). Then he writes: “If it had been a revelation to the hearts, which is a Self-revelation of the Ipseity (*tajallī al-huwiyya*) which is alluded to as ‘the West,’ then this lover would equally have longed for the World of Transcendence and the Unseen (*‘ālam al-tanzīh wa al-ghayb*), inasmuch as he would have witnessed it as a theophanic ‘place’ (*maḥall*) for a revelation transcending the manifestation in forms that takes place on the ‘eastern’ horizon. His passion is always for the places of the revelation insofar as He is revealed therein, not [as places] in themselves.”<sup>21</sup>

In speaking of a revelation in form and a supra-formal revelation, Ibn ‘Arabī makes a classic distinction which occurs in other writings (especially his *Kitāb al-Tajalliyāt*), and here emphasises that the passion of the mystic is for God alone, not the place in which He reveals Himself. To that extent, at least, east and west are equal, though not the same.

At the same time Ibn ‘Arabī is well aware of the fact that there is more than one east or west: the Qur’an itself speaks of two or more easts and wests, which

<sup>19</sup> When discussing letters and their numerical values, Ibn ‘Arabī points out that the Eastern version of counting is used by the people of lights (*ahl al-anwār*) and the Western by the people of secrets (*ahl al-asrār*). The *abjad* alpha-numerical system of letter-number correspondences have two versions: an Eastern (where the last letter is *ghayn*, therefore *gharbī*) and a Western (where the last letter is *shīn*, therefore *sharqī*). See: *Ibn ‘Arabī. The Seven Days of the Heart*. Trans. P. Beneito and S. Hirtenstein. Oxford: Anqa, 1999. P. 161–162 (Appendix C) and also: *Ibn ‘Arabī. Futūḥāt*. Vol. I. P. 67. In Arabic the associations of the root *gh-r-b* include departing, being a stranger, being odd, strange or obscure. Perhaps it is no wonder that the West (*gharb*) or becoming westernised can be viewed by Arabic-speakers as something alien or outlandish (*gharīb*)?

<sup>20</sup> *Ibn ‘Arabī. Tarjumān al-ashwāq*. Trans. Reynold A. Nicholson. 2<sup>nd</sup> edition. London: Theosophical Publishing House, 1978. P. 74. See also poem XLVI, verse 13.

<sup>21</sup> *Ibn ‘Arabī. Kitāb al-Dhakhā‘ir wa al-a‘lāq*. Cairo, 1967. P. 65.

most commentators have taken in the obvious literal sense as indicating the various points of the sun’s rising and setting through the year. For Ibn ‘Arabī, however, this also has an inner meaning. In his *‘Anqā’ Muḡhrib* he writes:

“Even as the sun necessarily changes its time of rising and shifts its place, similarly the ‘Sun’ of your transcendent Truth (*shams ḥaqqika*) must rise upon the exterior of your created constitution (*ẓāhir khalqika*)” — i.e. referring to the constant change from moment to moment in what is revealed to us of our own reality. He then discusses the inherent superiority of the Western: “Now know that the sun, by an inherent motion (*bināfsihā*), is constantly circulating from the west to the east, even as it proceeds by [compulsion from] another (*bi-ghayrihā*) from the east to the west, though sight is unable [to perceive the former movement] and the mind (*lubb*) is staggered [by its computation].”<sup>22</sup>

Here Ibn ‘Arabī is again giving priority to the spiritual Sun’s hidden movement from west to east, i.e. from non-manifest to manifest, alluding not only to the motif of the Mahdi who will appear as a “sun rising in the West” to be the guide of all mankind at the end of Time, but equally and perhaps more importantly to the interior Mahdī of each person, “those lights of knowledge that arise in the world of your Transcendence and those secrets of particularization and generalization that are revealed to your heart.”<sup>23</sup>

### West is best?

Ibn ‘Arabī gives a most interesting gloss on the importance of the east-west polarity when discussing how the west has priority over the east, as the hidden world has priority over the manifest, and night over day.<sup>24</sup> In what would appear to be a relatively early work, *Risālat al-Intiṣār*, written in answer to certain questions from a Shaykh from Baghdad, he describes himself as “the lowliest Sufi of the Maghrib, the least of them in terms of following [the Way], the most incomplete in terms of spiritual opening, the most covered in terms of veils.” Then in praise of his own masters in the Maghrib, he writes:

“By God, were you to behold those among us who have arrived at the very Essence of Reality, you would completely pass away at the very first flash of being annihilated in the Real. For the spiritual opening (*fath*) of the West is unrivalled by any other opening, since its allotted place in temporal existence (*al-wujūd al-zamānī*) is the night — and the night precedes the daytime in the Glori-

<sup>22</sup> *Elmore G. Islamic Sainthood*. P. 487. The movement through another refers to the idea that the sphere of the sun is partly moved by the constraint of the sphere beyond it, i.e. the sphere of fixed stars and the *falak al-muḥīṭ*. Note that this passage immediately follows the one quoted at the beginning of this paper.

<sup>23</sup> *Elmore G. Islamic Sainthood*. P. 291 (slightly amended translation).

<sup>24</sup> See: *Ibn ‘Arabī. The Seven Days*. P. 16, 149, for a discussion of this precedence.

ous Scripture in every passage. At night is the night-journey of the prophets and the attainment of real benefit. At night comes the revelation of the Real to His servants, for it is a time of stillness beneath the coursing of measured things (*aqdār*) — it is pure grace (*ināya*)... So then praise be to God who has made the opening of the people of the West (*ahl al-maghrib*) an opening of secrets and other openings. For the virginal secrets are only ‘deflowered’ with us. Thereafter they emerge before you in your East as ‘divorcees’ who have completed (*faraghna*) their period of waiting. Then you marry them at the horizon of the Orient. Now we share equally in the pleasure of marriage, but we [in the West] win the pleasure of deflowering!”<sup>25</sup>

Now is Ibn ‘Arabī here indulging in a kind of one-upmanship over his Eastern brethren (just as they had been doing)? Is he not conflating the East/West orientation with physical places? If so, that might point to a somewhat naïve and youthful enthusiasm, and indicate that this was an early work (and that Ibn ‘Arabī had this insight into east/west polarity from the beginning). However, there is a much more serious point being made: the association of the primal revelation of divine secrets with the notion of the west. The west becomes a metaphor for closeness to the Real and for concealment of the secrets from all but those whom God selects. If the east opens into daytime when the sun’s light dawns upon everyone, the west opens into night when there is privacy, intimacy and seclusion with the beloved. The remarkable image of the “deflowering of virgins” is also found as a metaphor for the deepest spiritual realisation, in which new original meanings are revealed.<sup>26</sup> As Michel Chodkiewicz has pointed out, there is also an east-west polarity in his perspective on the prophets: “They are oriental in terms of *nubuwwa* [prophethood] and occidental in terms of *walāya* [sainthood].”<sup>27</sup> In other words, the prophetic function of a prophet, which is exterior, is therefore “eastern,” and his saintly side being interior is “western.”

<sup>25</sup> *Risālat al-Intisār // Ibn ‘Arabī*. Rasā’il Ibn ‘Arabī. Bayrūt, 1997. P. 338. I have corrected the text in places according to the superior manuscript, Ayasofya 2063. I have mostly followed the excellent translation of Gerald Elmore, to whom I am indebted for drawing my attention to this revealing passage in his *Islamic Sainthood* (P. 174–5).

<sup>26</sup> See: *Hirtenstein S. Unlimited Mercifier*. Oxford: Anqa, 1999. P. 82. For further details, see: *Elmore G. Islamic Sainthood*. P. 176ff. There is an evident allusion to the condition of Mary, and Elmore also observes a fascinating parallel in the story of Jesus’ birth, where the three wise men travelled from the east following the star of esoteric knowledge in search of the rising of the new sun of salvation in the west (P. 190, n. 158).

<sup>27</sup> See *Chodkiewicz M. Seal of the Saints*. Cambridge, 1993. P. 119. The spiritual side of the prophets is referred to as the “sunsets of wisdom” (*mawāqī’ al-ḥikam*).



### Plurality and polarity

Fidelity to the revelation leads Ibn ‘Arabī to open up dimensions on other Quranic passages where East and West are mentioned:<sup>28</sup> for example, he quotes a Divine oath, which runs as follows: “No! I swear by the Lord of the Easts and the Wests, surely We are able to substitute a better than they; We shall not be outstripped” (Q. 70:40). In his comment on this Quranic verse (in a short treatise written in Mosul), Ibn ‘Arabī observes that God swears by His Essential Lordship in terms of east and west as they are immutable and fixed directions, rather than something transient such as the action of rising or setting. He begins by explaining that the One Essence gives rise to multiple polarities:

“He swore using the plural since easts and wests are many: His visibility and His invisibility, His manifesting and His hiding, in the world of bodies and in the world of spirits, in this world and in the hereafter, in paradise and in hell, in veils and in revelations, in union and in separation, in effacement and in establishment, in annihilation and in subsistence, in intoxication and in sobriety, in waking and in sleep, and in absolutely every state of being.”<sup>29</sup>

At the end of the treatise, he gives a terse description of the different ways in which east and west may appear to the human being. In an astonishing series of rhyming pairs, Ibn ‘Arabī depicts five different degrees of these polarities, from the outermost physical body to the innermost core of the human being:

“Within the easts and wests are obtained all the [different] points of view (*madhāhib*). The east of the physical eye is the rising of the lights (*anwār*), while the west of the eye is the finding of the moon’s last night (*sarār*).<sup>30</sup> The dawning of the intellect is the east of tradition (*manqūl*), while the west of the intellect is the mystery that is indicated (*madlūl*). The east of the soul is the rising of assimilation (*tajnis*);<sup>31</sup> the west of the soul is the presence of purest sanctity (*taqḍīs*). The east of the spirit is the dawning of clarification (*īqḍāḥ*); the west of the spirit is the evening-breaths of tranquillity (*riyāḥ*). The east of the secret consciousness

<sup>28</sup> See for example: *Ibn ‘Arabī*. Fuṣūṣ al-ḥikam. Ed. ‘Aḥfīf. Bayrūt, 1946. P. 207ff., where he discusses the conversation between Moses and Pharaoh regarding the “Lord of the East and the West and all that is between them”; also: *Ibn ‘Arabī*. Futūḥāt. Vol. IV. P. 360, where he describes the “Lord of the two Easts and the two Wests” (Q. 55:17) in terms of the exterior of the two emergences (this world and the next?) and the interior of the two forms (the divine and the worldly).

<sup>29</sup> Kitāb al-Qasam al-ilahī // *Ibn ‘Arabī*. Rasā’il Ibn ‘Arabī. Bayrūt, 1997. P. 134. I am indebted to Matt Warren for drawing my attention to this passage. The text has been corrected against the manuscript, Veliyuddin 51 (Beyazit Library, Istanbul), which was copied from the author’s original, written in Mosul in the year 601/1205.

<sup>30</sup> In other words, when the moon is invisible to the human eye, and darkness overwhelms the heaven.

<sup>31</sup> In the sense of finding resemblances between oneself and others and becoming assimilated as part of a group or class (*jins*).

is the rising of being rooted in the heart (*istizhār*);<sup>32</sup> the west of the secret consciousness is the contemplation of a trackless land (*zahār*).<sup>33</sup>

### Beyond east and west

Ultimately all these perspectives are rooted in the relationship between observer and observed. Ibn ‘Arabī is explicit that the Essence of God, and by extension the reality of Perfect Man, is beyond all polarity: just as the movement of the sun, a single body, produces the opposition of East and West, so does the viewer who witnesses and marks the two horizons. In fact, we can see how the two horizon-events occur through an interaction of earthly viewer and celestial Sun, in a kind of mutual vision and non-vision. The dancing interplay between God and Man in terms of polar opposites such as east and west, manifest and hidden, light and dark, day and night, are beautifully evoked in the following poem:

“When it is the eye (*‘ayn*) of the servant, then the servant is hidden.  
 When it is the hearing of the Real, then God is the one who hears  
 The whole matter is only between obligation and supererogation.  
 You and God’s Self (*‘ayn*) bring all together  
 Truth (*ḥaqq*) and creation (*khalq*), they will never cease  
 Bestowing existence on the essence one moment, the next withholding it.  
 When it is the essence/eye of the servant, then night is your state.  
 When it is the essence/eye of the Real, then light shines forth.  
 You are only between an east and a west.  
 Your sun in a west, and your full moon rising.”<sup>34</sup>

### The White Light

The West as symbol of the fundamental unknowability of God is also alluded to in a remarkable visionary meeting between Ibn ‘Arabī and Abū Bakr al-Siddīq, the first caliph and the Prophet’s closest companion. In what he calls “the theophany of white light,” Ibn ‘Arabī finds the figure of Abū Bakr at the highest rung of this revelation,

<sup>32</sup> Ibn ‘Arabī uses this expression in connection with Abū Yazīd [Bistāmī] having the Qur’an rooted in his heart, and he calls it “experiencing the pleasure of [God’s] bringing down from the Unseen (*ghayb*) upon the hearts” (*Ibn ‘Arabī. Futūḥāt. Vol. III. P. 314*; see also: *Chittick W.C. The Self-Disclosure of God. P. 394. note 4*).

<sup>33</sup> According to Kazimirski [*Biberstein-Kazimirski A. de. Dictionnaire arabe-français. Paris, 1860. — ed.*], *zahār* means the edge of a rocky land. The manuscripts I have consulted are unvowelled, and I am unclear whether this is the right reading here. The rhyme ends as it begins, in *-ār*.

<sup>34</sup> *Ibn ‘Arabī. Futūḥāt. Vol. IV. P. 313*, from the Presence of Light (*nūr*) in Chapter 558. I have followed with amendments Chittick’s translation (*Chittick W.C. The Self-Disclosure of God. P. 161*).

“gazing westwards, and wearing a robe of the most splendid gold, whose radiance arrests the eye. The light embraced him, streaming down from his beard to his place of sitting. Still he was, immobile and speechless, like one amazed.”<sup>35</sup>

Each element here has a precise significance. According to Ibn Sawdakīn, whose commentary is a record of Ibn ‘Arabī’s own explanations, the white light signifies that which includes all other colours, and therefore the state of complete perfection (*kamāl*) — in relation to the other colours, it is like the supreme Divine Majesty within the Names or the Essence with its qualities. The place where this light shines is entirely beyond the world of intellect or sense perception. “As for facing westwards, the west is the very source of secrets... and his face was set to the west because the sun going down is the same as the secrets disappearing.”

### The Human Tree

While the white light signifies perfection, the receptor of this light, the mystic or knower of God (*‘arif*), who is clothed in golden completion, may be depicted as a tree.<sup>36</sup> The image of the tree, in particular the olive with its light-giving oil, recalls the famous light-verse of the Quran, where the Divine Light is compared to “a niche, wherein is a lamp, the lamp in a glass, the glass as it were a glittering star, kindled from a blessed tree, an olive tree that is neither of the east nor the west, whose oil would shine even if no fire touched it, Light upon Light...”<sup>37</sup>

The four elements of this image of shining light, the niche, the glass, the lamp and the oil, are taken by Ibn ‘Arabī to signify different aspects of the complete human being, which are: being protected from the passions (niche), having clarity and serenity of heart (glass), the radiant light of the heart (lamp) and finally the sheer luminosity of absolute closeness of identity between Man and God (oil from the olive).<sup>38</sup> This sheer luminosity that appears in the mystic’s se-

<sup>35</sup> *Ibn ‘Arabī*. Al-Tajalliyāt al-ilāhyya. Ed. Osman Yahya. Bayrūt, 2002. Chapter 71. P. 174. The setting for this chapter is in the mid-point between the Theophany of Red Light, where ‘Alī resides, and the Theophany of Green Light, where ‘Umar resides. The supremacy of white over the colours is thus respected, not by being put first, but by virtue of occupying the intermediate position (*barzakh*).

<sup>36</sup> See: *Ibn ‘Arabī*. Futūḥāt. Vol. II. P. 646, where Ibn ‘Arabī is discussing the station of no-station (*maqām lā maqām*) in the context of Abū Yazīd al-Bistāmī’s saying “I have no morning and no evening — morning and evening belong to one who is bound by quality, but I, I have no quality.” Ibn ‘Arabī comments: “The gnostic in this station is like the blessed olive, which is neither of the east nor the west, so he does not determine over this station with any quality nor is he limited by it.”

<sup>37</sup> Q. 24:35. For a fuller exposition of Ibn ‘Arabī’s treatment of this verse, see: *Gril Denis*. “Le commentaire du verset de la lumière d’après Ibn ‘Arabī” // *Bulletin d’Études Orientales*, XXIX. Damas, 1977. P. 179–187.

<sup>38</sup> See: *Ibn ‘Arabī*. Futūḥāt. Vol. I. P. 434. According to the teaching of the great Ottoman follower of Ibn ‘Arabī and first instructor in the way of the Jelveti, Muhyiddin Mehmet Üftade (1490–1580), there are correspondences between four subtle centres in man (corporeal nature,

cret heart is “kindled from the blessed tree” of the Reality of Man, who stands always in perfect equilibrium<sup>39</sup> between God and His creation, “neither of the east nor the west,” who does not incline more to the exterior or to the interior, a complete mirror in which God can manifest Himself to Himself, the eye-pupil through whom the whole world is showered with mercy and bathed in light.

Regarding this tree, Ibn ‘Arabī says, “its root is its west and its branches are its east, and it itself is neither of the east nor the west. So observe! Do you [ever] see a tree that is without these two principles? You will never find such a thing unless it is God, exalted be He!”<sup>40</sup> This pithy commentary again spells out Ibn ‘Arabī’s teaching: “its root is its west” because the origin of all things is the Unseen; “its branches are its east,” in the manifest world; and “it itself is neither of the east nor the west,” since this tree is the whole of Being, that which is both manifest and hidden. This tree symbolises the Divine Ipseity (Itselfness, *huwīyya*), the Reality of the Self, grounded in identification with the Divine Essence in the interior, and branching out in its full expression and manifestation. It is equally a metaphor for the Reality of Man, whose secret interior is identical to the Essence and whose exterior is the place of God’s manifestation.

In the tree’s extension from root to branch, it is “neither of the east nor the west,” as it does not become part of a polarity, and the light which shines forth from it is itself. Is this perhaps the real inner significance of offering an olive branch as an act of peace and reconciliation? For it reminds us that our reality is not of the world of polarity, and that nothing has ever left the Presence of the One and Only. Like the olive yielding its precious oil, this Divine Itselfness extends into the heart of Perfect Man, self-luminous, illuminating all through Its own sheer luminosity. Unlike earthly lights, It has no need for any other to light It (“its oil would shine even if no fire touched it”).

During a vision of this Tree, Ibn ‘Arabī sees the hearts of people of true faith (*al-mu’minīn*) brought before him and is told: “Ignite them with light, for the

---

soul, spirit and secret consciousness), four aspects of man (animal, human, angelic and supreme), four steps (law, way, knowledge, reality) and four successors to Muhammad (Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān and ‘Alī). The basis for all these is the Quranic verse (Q. 57:3): “He is the First and the Last, the Manifest and the Hidden.” For further details, see: *Ūftade*. The Nightingale in the Garden of Love: Ūftade’s Divan. Trans. Paul Ballanfat (French) and Angela Culme-Seymour (English). Oxford: Anqa, 2005.

<sup>39</sup> The association of the olive tree with equilibrium is also implied in Q. 95:1–4, where it is mentioned (like a *barzakh*) between the fig-tree (associated with Jesus) and the mountain (associated with Moses). The olive, with all its associations of peace and kingliness, becomes thus the prime tree-symbol of Muhammad.

<sup>40</sup> *Ibn ‘Arabī*. Kitāb al-Tajalliyāt. P. 187, from the oral teachings recorded by Ibn Sawdān on the Theophany of the Tree (*tajallī* 73). The whole theophanic vision is as follows in Ibn ‘Arabī’s text: “I raised the ladder of ascension and mounted it. I was given possession of the extended light, and the hearts of the people of faith were brought before me. I was told: ‘Ignite them with light, for the darkness of covering-up [the truth] has enveloped [them] and nothing but this light can dispel it.’ I was overcome by rapture during the ascension.”

darkness of covering-up [the truth] has enveloped [them] and nothing but this light can dispel it.” The extraordinary rapture which Ibn ‘Arabī says he experienced during this vision is like the parable of the shepherd and the lost sheep, an indication of the extreme Divine desire to be known<sup>41</sup> and His pleasure at the restoration of a lost soul to true knowledge. For this tree of Light is also a beacon for others to find their own reality. In other words, the only purpose and aim of the perfected human, returned to creation in full consciousness of the Divine root and acting as God’s representative on earth (*khalīfa*), neither of the east nor the west, is to serve as a guide to others, igniting their hearts with a light of guidance and knowledge which will bring them directly to the Source of all.

In this brief survey of Ibn ‘Arabī’s treatment of East and West, we can see the enormously rich tapestry of insights that he draws from contemplating the interaction of Sun and earth. By using West and East as symbols of hidden and manifest, Ibn ‘Arabī gives honour and dignity to every aspect of this world. But this is only possible through the most rigorous and faithful submission to the Singular Sun of Divine Reality. Whenever we forget our true orientation to the Sun, and externalise this orientation into a “place out there,” we fall into a polarisation of the place where “we” are, in contrast to that “other.” This inevitably leads to questions of superiority/inferiority and potential conflict, both personally and collectively. West and East then cease to be directions of singular vision, and become metonyms for our own divided perception. When we remember that our transcendent reality has precedence over our physical appearance, we are putting our “west” in its proper place, as having primacy over our “east.” Only then can we have true common spiritual values.

---

<sup>41</sup> As in the Divine Saying (*hadīth qudsī*) “I was a hidden treasure and I loved to be known — so I created the world that I might be known (or: that they might know Me).”

**Afaq Asadova**

(Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan)

## **LOVE AS A PATH TO SALVATION**

The Qur'an, which has a divine logic and includes divine knowledge, does not appeal only to the human intellect. It was sent down in the form of Revelation to the heart of the Messenger of Allah (P.B.U.H.), who was also a human being. The Divine Word is not a sort of theoretical information that is acquired as a result of generalized human experiences; quite the contrary, it is a book of action which is realized by human beings as a result of experience. To recite the Divine Knowledge, to memorize and maintain different theoretical reasoning over it, in other words, not to actualize and examine it within the inward spiritual experience is to remain at the periphery of this very knowledge. Then, how can this knowledge be actualized? Many answers may be given to this question according to some Islamic sects (*madhāhib*), Sufi paths (*turūq*) and various scientific and political views. This, of course, indicates both the richness of Allah's last religion and its features, including every sort of specifications in various geographical points, kinds of contemplation, historical and vital situations, where it is not confined. Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, who is considered one of the greatest thinkers not only in Islamic history but also in the history of the world and who, by legating us a worldwide famous opus magnum *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, was able to revive his own period, accepted the idea that the knowledge of old women, those who are illiterate and are among common people but at the same time worship Allah in a devoted and sincere manner and fear Him, is superior to his own knowledge.

The following dictum of a famous Sufi, Abū Yazīd Bistāmī, corresponds to al-Ghazzālī's statement: "Even if you see someone who is sitting cross-legged on air, do not accept this act as a miracle unless you realize that he preserves the limits of Divine Order and Revelation, obeys the traditions of the Messenger of Allah, and observes the right of The Almighty."

A scholar, who is accepted as the pole of this era, a certain man who has the miracle of "suspending cross-legged," and an illiterate but sincere old woman in her worshipping; all these people would be rewarded in accordance with their sincerity and purity in their prayers in Divine Presence. The verses (*āyāt*) which refer to knowledge such as "Are those equal, those who know and those who do

not know?”<sup>1</sup> and also the Traditions of the Prophet (*aḥādīth*) state that the ones who have knowledge, in fact, are those who adopt Islamic morality and make it their way of life, who purge their selves and purify their hearts, who fight against their lower selves spiritually, without making any sort of peace with the lower self during their lifetime, who lead a life along the right path in compliance (*riḍā*) and submission (*taslīm*), and have a sincere and purified heart. The knowledge revealed to the heart can be adopted in the heart, by the heart and realized within the heart. How can heat exist unless the sunlight touches the skin and spreads through the other parts of the body, and how can thirst be quenched unless water flows within the cells? Such is the fact with the Holy Qur’an when one keeps it on a bookshelf or keeps it in mind, recites and preserves it within the reason.

“The hearts of disbelievers cannot preserve the wisdom; their hearts turn loose and convey it only to their tongues.” The whole history is witness to this great saying of our Prophet (P.B.U.H). The Word of God will turn to be a means of fight of human beings with each other for the sake of the world rather than a path leading to Allah if it is realized and remains as knowledge learnt only by means of the intellect in a rational manner. Thus, the Qur’an, by stating: “Continue then in the right way as you are commanded,”<sup>2</sup> gives the life of the Prophet as an example for those who try to be on the right way by the deepest purity that could be reached by human will, and cannot be confined within the frame of rational knowledge.

Therefore, Ibn al-‘Arabī, who, as a teenager, separated his way from such great rationalist scholar as Ibn Rushd (*Averroes*); Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, who realized that the worldly bonds and the knowledge that they brings honour, fame and respect (which, by the age of forty, he had gained to the extent that they were not enjoyed even by the greatest philosophers of his age) are just the opposite of what the religion commands, like many other philosophers, chose the Sufi way — *the path of love*.

In Sufism, the term *‘ishq* (love) is mostly used as the correlative, a synonym or sometimes even as an antonym of *‘ilm* (knowledge).

As William Chittick asserts, “historians have commonly spoken of a gradual development of Sufism that begins in a mysticism of asceticism and fear, slowly changes to an emphasis on love and devotion and then turns to stressing knowledge and gnosis.”<sup>3</sup> Sufis believe that it is impossible to define “love” (*‘ishq*) in the fullest sense of the term. As a matter of fact, it is clear that defining the inner spiritual experiences is quite difficult and, in most cases, it is impossible to define them in words. That is why the eastern poetry is extremely rich, powerful

<sup>1</sup> Q. 39:9. Here and later, I quote the Qur’anic verses in the English translation of A.J. Arberry (The Koran. Translated with an Introduction by Arthur J. Arberry. London: Allen and Unwin, 1955).

<sup>2</sup> Q. 11:112.

<sup>3</sup> Chittick W. Sufism: A Short Introduction. Oxford: Oneworld, 2000. P. 61.

and metaphorical. The feelings experienced on the path towards Allah and, generally, the things experienced in other manner than those experienced during our lives in this lower world, cannot be explained in terms of common speech, for it is designed for the expression of experiences belonging to this world. By means of these metaphorical words, another poetic language is created. This language is the language of love and this logic is the logic of love. In fact, the entire Sufi literature speaks of love and depicts love. However, it cannot define what love is. As the great Sufi thinker and poet Rūmī wrote:

*A man asked, "What is love?"  
I said do not ask me about it.  
You know it if you happen to become me.  
If it calls you, then you will tell your story.*<sup>4</sup>

Or:

*Failing to explain it (love),  
Reason fell in the mud like a donkey  
Only Love can fully describe how to fall in love.*<sup>5</sup>

The great German philosopher Hegel says that to know something and to have knowledge about it is the same as to determine its limits in reflection. It is possible to determine the limits of the material things that surround us and also non-material thoughts in contemplation. As a result, the essence of this determination can also be called "science." Thus, the determination and definition of scientific understanding is clear in this context.<sup>6</sup> While determining the confines of the human intellect, Immanuel Kant states in his famous *Critique of Pure Reason* that "the positive value of the critical principles of pure reason in relation to the conception of God and of the simple nature of the soul, admits of a similar exemplification; but on this point I shall not dwell. I cannot even make the assumption — as the practical interests of morality require — of *God, freedom, and immortality*, if I do not deprive speculative reason of its pretensions to transcendent insight."<sup>7</sup> Even when approached by a rational intellect, the word *'ishq* has close relations with these words and it is not difficult to understand that it is impossible to define it within this logical frame.

<sup>4</sup> *Jalāl al-Dīn Rūmī*. *Kulliyāt-i Shams*. Ed. B. Furūzānfarr. Verses 29050–51. The English translation by W.C. Chittick is taken from: *Chittick W. The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rūmī*. Albany, NY: SUNY Press, 1983. P. 195.

<sup>5</sup> *Jalaluddin Rumi*. *The Mathnawi*. Books 1–6. Ed. R. A. Nicholson. London: Luzac and Co, 1925–1940. Book 1, verse 115. The English translation by W.C. Chittick is taken from: *Chittick W. The Sufi Path of Love*. P. 223.

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа. Пер. Б.А. Фохта. М.: Наука, 1956. С. 95.

<sup>7</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer and Alan W. Wood. Cambridge: CUP, 1998. P. 37.



Similarly, the great Azerbaijani poet Nizāmī wonders what love means:

*Love is the highest point of heavens  
You are worth nothing, oh world, without it.*<sup>8</sup>

And Fuzūlī says:

*To think that higher ranks are gained by knowledge  
Is an impossible desire.  
It is love that merely exists in the universe  
The rest is only hearsay.*<sup>9</sup>

The scope of love cannot be defined from existing philosophical, psychological, para-psychological points of view. For, today's science that depends on experience describes human being as a single physical being with his/her essence, pure conscience or collective sub-consciousness. This science generalizes facts and teaches the general relations which occur between matter and events, and are stable and repeated. But as many philosophers inquire, "how is it possible to learn these states and the events which are special and never repeated but at the same time more valuable than other general facts?" If this science can provide general results by examining the biological instincts of millions of people, while it cannot explain how these very people have particular nature and aptitudes superior to these instincts, or understand these aptitudes only as the psychological stimulations or neurosis, experienced as a result of the restraint of biological instincts, then to what extent does it deserve trust? In some cases, there are attempts to study the facts and events linked with Sufism within the frame of various sciences. Of course, as Carl Jung stated, human being is the great experiment of nature and it can bring required experience over the essence to a great extent.

However, the same philosopher asserts about the human soul that contemporary western scientists, the analytic psychology created by them and thus the Freudian psychoanalysis is like the enthusiasm of a young person who has recently begun learning when compared with existing knowledge from the early times in the East. Jung at the same time points out righteously :

"Is it again a mere coincidence that modern thought had had to come to terms with Einstein's relativity theory and with ideas about the structure of the atom which lead us away from determinism and visual representation? Even physics volatilizes our material world. It is no wonder, then, in my opinion, if modern man falls back upon the reality of psychic life and expects from it that certainty which the world denies him."<sup>10</sup>

These observations of Carl Gustav Jung, one of the greatest scholars and psychologists, were answered by Shams Tabrīzī — who, according to Mawlanā Jalāl ad-Dīn Rūmī is the spiritual sun (*shams*) — more than seven centuries ago:

<sup>8</sup> *Nizāmī*. Haft paykar. Ed. Wahīd Dastgardī. Tehrān, 1934. P. 57.

<sup>9</sup> *Fuzulī*. Rindū zahid. Ankara, 1956. P. 32.

<sup>10</sup> *Jung C.G.* Modern Man in Search of a Soul. London: Routledge, 2001. P. 217.

“To attain the beauty of Spirit and to be able to see the spirit is a further state. After seeing the spirit, one needs to follow the path to Allah so that he/she may witness Him. I do not say he/she witnesses Him ‘here or in this world.’ If the worldly essences have veils, it means each essence has a light, which shines outwardly. Those who are perfect can see this very light. However, it is not surprising that they can see the light, which is not reflected outwardly. But it is surprising that some people cannot see the light whether it be in their hands or before them. The opinions and ideas of Socrates, Hypocrites, Brethren of Purity (*Ikhwān al-Ṣafā*), and Greek philosophers do not resemble that of the Holy Prophet (P.B.U.H), his descendants and those who follow him sincerely and devotedly...”<sup>11</sup>

“Caliph Omar was reading a passage from the Torah. The Prophet Muhammad (P.B.U.H) took the piece of paper from him and said, ‘If that holy person (Moses) to whom the Torah was revealed was here, he would follow me.’”<sup>12</sup>

The path of the Prophet Muhammad — the path of love — is the path by which Shams of Tabriz — the sun (*shams*), which rose in Tabriz of Azerbaijan and who was among the holiest people in the world, inspired the great Sufi Mawlanā Jalal ad-Dīn Rūmī in Konya by his entire heart and showed by the eye of the heart and saw in the mirror of his heart. The seekers of this path are the seers of the light “behind the veils of the substances” in the world two thousand years ago and have “that certainty which the world denies him,” as it was observed by Carl Jung a thousand years later.

The 21<sup>st</sup> century does not promise a beautiful and blissful future for humanity as a result of the rapid development of contemporary science and technology — the environment increasingly becomes polluted and global heating results in catastrophes, the decrease of natural resources on our planet may provoke some forces to use nuclear and mass destruction weapons, the differences between the standards of life in various countries keep increasing... As a result of the development of contemporary information technologies, the world becomes smaller and smaller. And the nano- and robo-technologies substitute the organs of human beings with artificial organs; they are likely to replace the human species called *homo sapiens* with robots and cyborgs. The lower world seems to cast more and more veils of matter upon the soul. Scientists speak of new thoughts and new horizons of thought. However, how much potential there remains for the change of cogitation? To what extent is human intellect urged? The intellect does not give up antinomy; it does not give up duality. On the contrary, it increases antinomy and leads reality to multiplicity. The intellect leads the world and its es-

<sup>11</sup> *Shams-i Tabrizī*. Maqālāt-i Shams. Ed. M. ‘A. Movahed. 4<sup>th</sup> edition. Tehrān: Nashr-i dānišgāh, 1378/1999. P. 311. Quoted from: *Chittick W. Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizī*. 2<sup>nd</sup> edition. Tehrān: Murwārid, 1386 S.H. P. 142.

<sup>12</sup> *Shams-i Tabrizī*. Maqālāt-i Shams. P. 313. Quoted from: *Chittick W. Me and Rumi*. P. 143.

sence to destruction by changing the world and its essence. Today, the world is something created by rational thought and positive science. Humanity is on the path of love. Love suppresses the antinomies and keeps the truths alive. It removes the duality and leads it to oneness; it destroys the incomplete and transient side and leads to the eternal subsistence (*baqā'*). Shams and Rūmī's — who, in fact, shine as spiritual sun and reflect in each other and survive in each other for the sake of God in the dimness of history — spiritual love and passion for human is a reflection of divine love and its functions are models in sustaining the vital functions of humanity; “the model of tolerating the creation for the sake of The Creator.”

The current stage, which humanity has reached today, indicates once more that the path of love held by a few chosen people among humanity for centuries — the way of beatific morality, the purification of the self, and refinement of hearts — is the straightest way. Friendship, brotherhood and love are the fruits of purification and morality. Strife, hatred are the fruits of evil morality. Nowadays the social diseases and catastrophes that engulf our world are the fruits of relations among human beings who depend on selfishness, ambition and excessive worldliness for centuries. The saying of the last Messenger of Allah (who was a possessor of superior morality, according to the Qur'anic verse: “And lo! Thou art of a tremendous nature”<sup>13</sup>): “The most beneficial thing given to human beings is the beautiful morality,” testifies to the lasting significance of his prophethood even thousands of years later. Friendship, which is a fruit of beautiful morality, is such a great bliss that Allah explains His vast Mercy by bestowing such an important bliss on humanity: “And (as for the believers) hath attuned their hearts. If thou hadst spent all that is in the earth thou couldst not have attuned their hearts, but Allah hath attuned them. Lo! He is Mighty, Wise.”<sup>14</sup>

Today, humanity can solve its vital problems by this great bliss, bestowed by Allah. The axis of the highest sky, *'ishq*, is also the activator of human relations on the earth. If only history would turn its face towards the love's sun of the East and remember the following words of Rūmī:

*Through Love all that is bitter will be sweet.  
Through Love all that is copper will be gold.  
Through Love all dregs will turn to purest wine.  
Through Love all pain will turn to medicine.  
Through Love the dead will all become alive.  
Through Love the king will turn into a slave!*<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Qur'an, 68:4.

<sup>14</sup> Qur'an, 8:63.

<sup>15</sup> *Jalāl al-Dīn Rūmī*. Kulliyāt-i Shams. Ed. B. Furūzānfarr. Verses 11030–32. The English translation by Annemarie Schimmel is taken from: *Schimmel A. The Triumphal Sun: The Life and Works of Mowlana Jalaloddin Rumi*. London–Hague, 1980. P. 216.

**Zaïm Khenchelaoui**  
(CNRPAH, Algérie)

## LA CHEVALERIE SPIRITUELLE EN ISLAM

En islam, la notion de sainteté renvoie au thème de *futuwwa* فتوة ou *Chevalerie Spirituelle*. Parvenus à une haute réalisation mystique, ces saints guerriers qui avaient pour mission la révélation de l'ésotérisme de la prophétie, sont d'authentiques chevaliers spirituels en ce sens qu'ils étaient tous capables de distinguer une guerre juste d'une guerre injuste. L'idée d'un tel parcours initiatique œuvrant pour une réconciliation entre le ciel et la terre prend racine dans un islam de type visionnaire: le soufisme.

De par la valorisation de l'arme, du cheval et d'une élite spirituelle se consacrant exclusivement à l'art de la guerre, apparaissent des ordres maraboutiques au système de valeurs, aux rites seigneuriaux et aux codes d'honneur basés sur les hautes qualités de générosité, de secourisme, de vigueur, de bonté, de chasteté, de bienveillance, de fierté, de pudeur, de liberté, de dignité, d'abnégation, de charité et de solidarité. Cette discipline martiale dont les fondements moraux auront un retentissement mondial grâce à l'action chevaleresque accomplie en faveur des opprimés, se réfère à une lutte légitime voire sacrée attribuée à certains êtres exceptionnels, les *awliyâ' allah*, les saints militants, ces yeux par lesquels Dieu regarde le monde, pour combattre l'injustice et rétablir l'harmonie.

Cette notion est liée à celle de l'Homme de lumière, à sa nature archétypale, à sa dimension divine qu'il devra reconquérir par une expérience visionnaire basée sur un mouvement de redressement actif. Cette expérience visionnaire introduit ceux qui la vivent dans la lignée des chevaliers de l'ordre invisible, des êtres à qui incombe le devoir de servir la société, de défendre l'intégrité territoriale, de tendre la main et le cœur à la veuve et à l'orphelin, de protéger la foi et la patrie. Cette force d'unité, d'ordre et de justice se caractérise par le fait de lutter partout et constamment pour réaliser la synthèse de l'amour, du savoir et du pouvoir.

Il s'agit d'une discipline spirituelle basée sur l'acceptation de verser son sang, de faire don de sa vie pour expulser sa propre bestialité, incarnée tantôt par l'infidèle, tantôt par l'envahisseur et libérer sa parcelle divine en se livrant triomphalement à l'autel sacrificiel. La voie chevaleresque est donc toute entière centrée sur une vision désintéressée de la vie. Elle est basée sur le culte exclusif du martyr en ce sens que, le chevalier n'a pas d'ennemi car il est ennemi de ses

propres pulsions égoïstes. Il mène un chemin héroïque de combat contre soi-même, vainc son dragon intérieur et accède, au terme de sa lutte, à la beauté exquise de la *ka'ba* كعبة du cœur. Etre dans le monde, tout en n'étant pas du monde, telle est la devise de cette fraternité universelle.



Or, le chevalier est celui qui ne retourne jamais son arme contre les siens, signe d'une noble moralité et d'un patriotisme distingué. En ce sens, l'adepte de la *futuwwa* ne peut être assimilé à un vulgaire mercenaire au service de forces occultes ou étrangères. Il est au service de son peuple et se constitue volontiers comme un légionnaire voué à son pays. Fidèles à leur code d'honneur, ces moines soldats avaient le regard porté en direction de l'extérieur, jamais vers l'intérieur. Leur propos n'était pas de troubler l'ordre établi ou de porter atteinte aux musulmans. Ils se donnaient pour mission de protéger la foi et la patrie des menaces et des dangers qui venaient d'ailleurs et de tenir l'adversaire à distance dans un esprit chevaleresque fondé sur le respect et la loyauté même envers l'ennemi. Loin de toute lecture mortifère qui ferait des chevaliers spirituels des espèces de fugitifs illuminés voire menaçants, leur sacrifice suprême devra être lu, au contraire, dans un sens d'offrande légale à la nation au sein de laquelle ils semblaient être bien intégrés.

En Arabe classique, le mot *fatâ* **فتى** renvoie à une racine qui désigne la jeunesse, la force et la beauté : le *fatâ* est le jeune homme doté d'une bonne disposition morale et physique, d'où l'intérêt porté sur la pratique des sports tels que la lutte, l'escrime et l'équitation. Dans le Coran, *al-fatâ* **الفتى** signifie l'homme accompli dont la générosité ne cesse que lorsqu'il aura tout donné. Un homme qui renoncerait à tout, y compris à sa propre vie. En tant que défenseur de la justice et de la vérité, le chevalier se doit de porter secours à son prochain, de diffuser le bonheur et de susciter l'espérance.

Institutionnalisés par le calife al-Nâsir (1181–1223), lui-même adepte de ce mouvement chevaleresque, ces chevaliers de la sagesse, qui devinrent au service de l'Etat, vivaient dans des forteresses monastiques connus sous le nom de *ribât* **رباط** d'où l'expression *murâbit* **مرابط** ou marabout. Ces tours de garde qui donnèrent naissance, par la suite, à l'institution historique de la *zaouïa* **زاوية** (terme qui dérive de la racine arabe *zwy* **زوي** de laquelle procèdent les vocables *inzawâ* **انزوى** *inziwâ'an* **انزواء** et qui désigne le lieu de retraite et d'isolement), situées près des frontières maritimes étaient placées sous la responsabilité d'un grand Maître ou le cheikh supérieur.

Certains suivaient un parcours initiatique spécifique. D'autres portaient un uniforme distinctif. Il s'agit du fameux "habit du chevalier" (*libâs al-futuwwa* **لباس الفتوة**) qui faisait partie des cérémonies d'admission rituelle au grade de novice au sein de la lignée (*silsila* **سلسلة**) désignant la chaîne spirituelle qui remonte au Prophète et à laquelle étaient affiliés tous les ordres chevaleresques qui se réclamaient du soufisme. On rapporte qu'en dépit de leur stricte discipline interne les adeptes de la *futuwwa* étaient hospitaliers avec les voyageurs à qui ils offraient gîte et couverts. Le code de la noble virilité élaboré par Abû 'Abd al-Rahmân ibn al-Husayn al-Sullamî, qui vivait au IV<sup>ème</sup> siècle de l'Hégire (X<sup>ème</sup> siècle de l'ère commune), cité dans son traité mystique intitulé *Kitab al-Futuwwa* **كتاب الفتوة** constitue la "Bible" de la Chevalerie Spirituelle en islam.

A l'instar du compagnonnage médiéval européen, la *futuwwa* islamique (*khwân* en berbère, *ahilik* en turc, *djawânmardî* en persan) avec laquelle les Templiers auraient établi des contacts lors des croisades est à l'origine de l'institution des corporations de métiers et des confréries corporatives en islam. Il existait autrefois des *futuwwa* d'artisans, de bâtisseurs, etc. Il existerait encore de nos jours des corporations de ce type dans certaines cités de l'islam placées sous le patronage de figures prophétiques dont le profil concorde avec l'activité exercée : Enoch/astronomie, David/métallurgie, Salomon/sciences occultes, etc.

La chevalerie apparaît dès l'origine de l'islam associée à la quête spirituelle menée par le soufi qui, armé de l'épée à double tranchant, la lance et le bouclier, va seul à la conquête de sa conscience profonde et entame un voyage sans retour vers l'Architecte de l'univers. Il devient ainsi un adepte de cet art chevaleresque et œuvre en secret à la restauration de la paix et de la justice ainsi qu'à la parousie d'un *nouveau monde*. Il s'agit pour l'homme aspirant à pratiquer cet art royal de dépasser sa propre enfance pour devenir adulte, autrement dit, sortir de l'état de dépendance et d'asservissement caractéristique de notre conscience ordinaire pour devenir un être libre et maître de son destin. Pouvoir se maintenir dans une perpétuelle jeunesse, c'est quitter un état d'inconscience vers un état de discernement hiératique en ouvrant sa conscience sur une réalité plus haute que celle du monde ordinaire.

La chevalerie spirituelle parachève la prophétie *nubuwwa* نبوة dont la mission consiste en l'accomplissement des hautes vertus *makârim al-akhlâq* مكارم الأخلاق, rapporte-t-on dans un célèbre hadîth canonique. Cette force spirituelle est une voie dynamique typifiant les stades de développement intérieur de l'homme, celle de l'initiation mystique dont on perçoit l'image à travers l'exemple coranique des sept jeunes dormants d'Ephèse qui, fuyant la persécution de l'empereur romain Decius se réfugièrent durant trois cent neuf ans dans un sommeil comateux retirés dans une caverne, signe d'une résistance passive à la corruption des hommes et des institutions.

C'est le cas des modèles chevaleresques que nous offrent les figures d'Abraham brisant l'idole de son *nafs* نفس (ego) et se jetant dans le feu de Némrod par engagement spirituel *'azm* عزم avant de faire la rencontre du mystérieux personnage de Melkisedek, ou celle de Joseph préférant la prison à la trahison de son maître ou celle de Muhammad qui, fuyant la persécution de son peuple dût prendre le chemin de l'Exile *al-hijra* الهجرة vers Dieu, ou celle de son disciple Ali qui, face aux menaces de mort qui pesaient sur le Prophète, accepta de coucher dans le lit de celui-ci au risque de sa vie ce qui lui valut cette épithète laudative: *lâ fatâ illâ 'Alî wa lâ sayfun illâ dhû al-fiqâr* « لا فتى إلا علي ولا سيف إلا ذو الفقار » ce qui donnerait en français ceci: «Point de chevalier hormis Ali et point d'épée hormis son sabre fourchu», ou encore celle du jeune Josué portant une dévotion exclusive à son maître Moïse lui-même en quête de son initiateur spirituel al-Khidr الخضر au manteau verdi par le contact de la source de jouvence,

personnage, habitant au confluent des deux mers, tantôt assimilé à Hermès Trismégiste tantôt à Elie.

La connaissance des ordres chevaleresques, fondés sur une vision cosmique du monde, devient aujourd'hui d'une importance vitale, au moment même où nos sociétés sont confrontées aux fléaux liés à la mondialisation sauvage et au *choc des civilisations* qui en résulte. Cette approche ouvre donc à la science et à la société la possibilité de comprendre notre passé et de participer à l'immense entreprise de reconquête de notre avenir et de réconciliation avec notre présent dans un esprit de dialogue, de tolérance et d'ouverture.

Mon propos est d'appeler à mettre l'accent sur l'impact que produit l'engagement de l'adepte de cet idéal spirituel pour sa patrie et sa société, au passé comme au présent, en décryptant le code d'honneur qui le régit et en essayant d'en dégager la hiérarchie des valeurs, les modalités de fonctionnement, les mécanismes de transfert et les conditions de passage des différentes phases d'initiation auxquelles le candidat à la chevalerie spirituelle est soumis ainsi qu'à en déduire des outils, des méthodologies et des concepts en termes d'analyse de ce phénomène.



А.А. Лукашев

(Институт философии РАН, Москва)

**ПЕРВЫЕ ГЛАВЫ ФИЛОСОФСКОЙ ПОЭМЫ  
«ЦВЕТНИК ТАЙНЫ» (ГУЛШАН-И РАЪ)  
МАХМУДА ШАБИСТАРИ**

Цель данной работы — познакомить русскоязычного читателя с поэмой «Цветник тайны» одного из классиков персидской поэзии — Махмуда Шабистари (1288–1339). Составить представление о поэме можно по двум вводным главам произведения. Однако мы не ограничились публикацией перевода глав интродукции, но включили в настоящую статью и перевод первых глав самой поэмы, чтобы показать, как вопросы, заявленные во введении к памятнику, разворачиваются в пространстве основного текста. Перевод предваряется философско-филологическим анализом произведения, призванным облегчить знакомство с поэмой.

Махмуд Шабистари вошел в персидскую литературу, когда традиция суфийского поэтического эпоса достигла своего апогея в творчестве Фарид ад-Дина Аттара (1150–1230) и Джалал ад-Дина Руми (1207–1273). «Цветник тайны», написанный в XIV в. (а если точнее — в 1317 г.), явился попыткой концептуального обобщения опыта философско-поэтической рефлексии, накопленного традицией за пять веков. Поэмы Шабистари (в первую очередь «Цветник тайны» — *Гулишан-и раъ*) были популярны не только в суфийской, но и в исмаилитской среде, сделав его классиком двух важнейших направлений исламской мысли.

Поэма написана в форме *маснави*<sup>1</sup>, размере *раджаз*<sup>2</sup> и насчитывает более 1000 бейтов<sup>3</sup>.

Впервые «Цветник тайны» привлек внимание западных востоковедов в XVIII в., когда французские путешественники Шарден и Бернье познакомили европейские научные круги с поэмой как с «собранием премудростей». Вскоре, в 1821 г. А. Тулук перевел отрывки из произведения в своей

---

<sup>1</sup> *Маснави* — крупное поэтическое произведение, характерной чертой которого является рифма *aa bb vv*. На русский обычно переводится как «поэма».

<sup>2</sup> Основной вид стопы — «*مستفعلن*» (|--و-|).

<sup>3</sup> Минимальная единица стиха в каноне арабской и персидской поэзии. Включает в себя два полустишия (*мисра'*).

книге «Суфизм, или Персидская пантеистическая теология»<sup>4</sup>. Позже, в 1825 г. появился перевод трети поэмы на немецкий язык под названием «Антология восточной мистики». В 1838 г. в Лейпциге был издан немецкий поэтический перевод поэмы, сделанный Йозефом фон Хаммер-Пургшталем<sup>5</sup>. Издание включало персидский текст и комментарий Лахиджи. Книга сопровождалась предисловием переводчика, краткой биографией Шабистари, а также общими сведениями по суфизму. Тот же персидский текст был пересмотрен и дополнен несколькими рукописями, обнаруженными Хаммером. Он был издан А.Х. Уинфилдом в Калькутте в 1876 г. и переиздан в 1978 г.<sup>6</sup> В Англии он был переиздан с английским переводом, комментарием и предисловием самого Уинфилда<sup>7</sup>, причем этот перевод считается лучшим английским переводом поэмы<sup>8</sup>.

Наряду с ним существует и другой английский перевод *Гулшан-и рāз*, сделанный Джонсон-Пашой и опубликованный в Лондоне вместе с *рубаи* Омара Хайяма в 1969 г.<sup>9</sup>

В 1920 г. Ледерер перевел «Цветник тайны» на английский язык, но в отличие от предыдущих авторов сделал не просто перевод, а собрал отдельные высказывания Шабистари о движении, времени, христианстве и идолопоклонстве, о реальном и нереальном, добре и зле, о суфийских символах.

В 1959 г. в Париже поэма *Гулшан-и рāз* была переведена на французский язык<sup>10</sup>.

Первое критическое издание «Цветника тайны», основанное на материале 10 различных рукописей, было опубликовано в Тегеране Джавадом Нурбахшем в 1975 г. Через десять лет последовало критическое издание работ Шабистари, подготовленное Самадом Муваххидом. Оно включало в себя «Цветник тайны»<sup>11</sup>. Наряду с ним нельзя не отметить издания поэмы, выполненные Каземом Дизфульяном<sup>12</sup>, а также Муджахидом и Кийани<sup>13</sup>.

<sup>4</sup> Tholuck F.A.D. Ssufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica. Berolini: Ferd. Dümmler, 1821.

<sup>5</sup> Hammer-Purgstall J. Rosenflor des Geheimnisses. Pesth–Leipzig, 1838.

<sup>6</sup> Gulshan-i raz. The mystic rose garden of Sa'd ud Din Mahmud Shabistari / The Persian text, with an English translation and notes, chiefly from the commentary of Muhammad bin Yahya Lahiji, by E. H. Whinfield: Islamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies; Lahore: Islamic Book Foundation, 1978.

<sup>7</sup> Sa'd ud Din Mahmud Shabistari. Gulshan i Raz: The Mystic Rose Garden. L., 1880.

<sup>8</sup> Lewisohn L. Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari. Richmond: Curzon Press, 1995. P. 15.

<sup>9</sup> The secret garden [by] Mahmud Shabistari. Translated by Johnson Pasha. L., Octagon Press, 1969.

<sup>10</sup> Исмаилов Ш. Философия Махмуда Шабустари. Баку, 1977. С. 43.

<sup>11</sup> مجموعه آثار شیخ محمود شبستری. با مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد. تهران: 1365.

<sup>12</sup> شیخ محمود شبستری. گلشن راز. با مقدمه، تصحیح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان تهران: طلایه، 1382.

<sup>13</sup> شیخ محمود شبستری. گلشن راز. با کشف الایبات و ارجاع به ده شرح چاپی و فرهنگ گلشن راز. با اهتمام احمد مجاهد و دکتر محسن کیانی. تهران: "ما"، 1371.

Кроме того Махмуду Шабистари и его поэме «Цветник тайны» посвящены монографии Леонарда Льюисона «По ту сторону веры и неверия»<sup>14</sup> и Самада Мувахеда «Шейх Махмуд Шабистари»<sup>15</sup>.

На русском языке отрывок из поэмы, посвященный образам лица и локна, был откомментирован Е.Э. Бертельсом<sup>16</sup>. Существует и полный перевод поэмы на русский язык, сделанный азербайджанским исследователем Шаигом Исмаиловым. Он был издан в 1976 г. в Баку. Ввиду того что, на наш взгляд, данный перевод не вполне адекватно передает смысл поэмы, мы видим необходимость ее повторного перевода. Кроме того, творчеству Шабистари была посвящена монография Ш. Исмаилова «Философия Махмуда Шабустари» (так у Ш. Исмаилова. — *А.Л.*), где автор, привлекая богатый материал (как произведения самого Шабистари, так и западные работы, посвященные ему), делает попытку рассмотреть весь комплекс философских взглядов поэта. Эта книга — первая и на данный момент единственная монография на русском языке, посвященная Шабистари, где подробно описывается его творчество, однако на сегодняшний день она является устаревшей.

Давая поэме формальную характеристику, необходимо отметить, что ее композиция построена по канону средневековой суфийской дидактической поэмы-*маснави*. Произведение начинается с восхваления Всевышнего. Такова общеисламская традиция — начинать книгу с краткого восхваления Аллаха «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного». Однако в персидской поэме еще с основоположника этого жанра — Фирдоуси утвердилась традиция предварять произведение пространством восхвалением Бога. Там же Шабистари вкратце очерчивает тематическое и проблемное поле поэмы: начав с описания премудрости Создателя, он переходит к чуду творения и тайне единства Творца и твари, затрагивая при этом важные онтогносеологические проблемы единства бытия и познания Бога человеком.

Вступительную главу автор заканчивает указанием на такие важные для суфийской поэзии образы, как локон, родинка, пушок, вино, свеча, красавица, зуннар<sup>17</sup> и идол. Им он уделит немало внимания в конце поэмы, дав тем самым читателю своеобразный стихотворный словарь суфийских поэтических терминов.

За вступлением следует глава о причинах составления книги. Это — также важная, определенная канонами суфийской поэзии часть *маснави*. По-

<sup>14</sup> Lewisohn L. Beyond Faith and Infidelity.

<sup>15</sup> 1376. صمد موحّد، شیخ محمود شبستری. تهران: طرح نو.

<sup>16</sup> Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 109–125.

<sup>17</sup> *Зуннар* — специальный пояс, предназначенный для ношения людьми Писания, чтобы отличать их от мусульман.

явление этой части композиции связано с тем, что поэма-*маснави*, будучи чисто персидским поэтическим жанром, первоначально нуждалось в разъяснительных главах интродукции (в арабских трактатах по поэтике теоретическое описание этого жанра отсутствовало). Автору было необходимо задать новую жанровую систему координат. Эту цель и преследовала вводная глава, называемая, как правило, «О причинах создания произведения».

Наряду с теоретическими построениями необходимой частью главы являлся мотив инспирации, выраженный либо через образ прямого вдохновения, либо через заказ произведения каким-либо реальным человеком или группой людей, как мы видим в интересующей нас поэме. Этот мотив мы находим уже в эпосе Фирдоуси «Шахнаме» (X–XI вв.), где неоднократно встречаются рассуждения о благом воздействии слова и рассказы о ниспослании вдохновения. Сходные темы обнаруживаются и в поэме Гургани «Вис и Рамин» (XI в.), а с XII в. («Пятерица» Низами) они обретают каноническую форму и находят постоянное место в структуре эпического произведения в виде главы «О причинах создания книги»<sup>18</sup>.

В поэме Шабистари вводная глава начинается с мотива прибытия гонца от жителей Хорасана. Дается ее датировка: 1317 год н.э. (бейт 32).

Здесь же приводится и текст письма<sup>19</sup>, ответом на которое стала поэма. Поскольку Шабистари последовательно отвечает на вопросы письма, само письмо можно считать развернутым планом поэмы. Целесообразно привести его перевод в соотнесении с разбивкой на главы самого произведения, чтобы яснее показать композицию памятника. В нижеследующей таблице мы в левом столбце приводим текст письма, ответом на который стала поэма. Справа дается оглавление поэмы. Шабистари дает обстоятельные ответы на вопросы письма, сопровождая некоторые из них притчами, примерами, правилами и указаниями, выделенными в подглавы. Таким образом, все упомянутые композиционные элементы поэмы отвечают на вопросы, заданные в письме. Нижеследующая таблица дает возможность увидеть поэму в ее сюжетно-композиционном единстве.

<sup>18</sup> Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю. Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классической поэзии X–XIV вв. (Касыда и маснави) // Поэтологические памятники Востока: художественный образ, стиль, жанр. Рукопись. С. 13.

<sup>19</sup> Поскольку как отдельный элемент композиции письмо приводится только в издании Муджахида и Кейяни ( و گلشن راز. با کشف الابيات و ارجاع به ده شرح چابی ) شیخ محمود شبستری. گلشن راز. با کشف الابيات و ارجاع به ده شرح چابی و دکتر محسن کیانی. تهران: "ما"، 1371. его перевод сделан по этому изданию. Отметим, что текст письма не всегда дословно совпадает с вопросами, приводимыми Шабистари в тексте поэмы.

Текст письма от жителей Хорасана	Названия глав поэмы
1. У людей знания и знатоков смысла Хочу спросить я о [скрытом] смысле. 2. О нескольких сложностях из тайн истины Расскажи мне в присутствии всех разумных. 3. Для начала — я в изумлении от собственной мысли: Что есть то, что называют размышлением? 4. Что есть признак начала размышления, И что ты называешь концом размышления?	<b>вопрос первый</b> ответ первый притча
5. Какая мысль является условием нашего пути? Почему порой она покорна (طاعت), порой — грешна (گناه)?	<b>вопрос второй</b> ответ второй притча правило 1 правило 2 правило размышления о мире притча правило размышления о душе
6. Кто я есть? Расскажи мне обо мне! Что значит: «Путешествуй в себя»?	<b>вопрос третий</b> ответ третий
7. Если [ты] путник, который (كدام) путь [верен]? Кого мы называем совершенным человеком?	<b>вопрос четвертый</b> ответ четвертый правило 1 притча продолжение ответа на во- прос четвертый о совершен- ном человеке притча правило 2 притча
8. Кто достиг тайны единства наконец? К пониманию чего пришел познавший наконец?	<b>вопрос пятый</b> ответ пятый
9. Если познанное и познавший являются чистой самостью, Что за страсть [питает] эта горсть праха?	<b>вопрос шестой</b> ответ шестой притча
10. Речью какой точки стало «Я есмь Истина»? (انا الحق) <sup>20</sup> .	<b>вопрос седьмой</b> ответ седьмой

<sup>20</sup> Имеется в виду ал-Халладж. В собрании его высказываний «Ахбар ал-Халладж» есть рассуждение о точке и линии как соотношении Бога и мира: «Всякая линия, прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, — это точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления (таджаллин) Бога (ал-хакк) во всем том, что предстает взгляду, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: „Что бы я ни видел, я вижу в нем Бога“» (см.: Насыров И.Р. Опыт рационализации мистического мировидения в творчестве ал-Халладжа // Известия Академии наук Республики Таджикистан. Серия Философия и пра-

Что скажешь? Напрасны ли были страдания за нее? (речь. — А.Л.) <sup>21</sup> ?	притча
11. Почему сотворенного называют «достигнувшим» [соединения] (واصل)? Как завершается его путь и движение [по этому пути]?	<b>вопрос восьмой</b> ответ восьмой притча
12. Что есть соединение возможного и необходимого? Что есть рассказ о близости и дальности, о большем и меньшем?	<b>вопрос девятый</b> ответ девятый
13. Что за море, символом (علم) которого стал берег? Что за жемчужина извлекается из его глубины?	<b>вопрос десятый</b> ответ десятый
14. Как может раковина содержать этот смысл — расскажи! Где от него [появляются] волны того моря — покажи!	притча правило притча
15. Что за часть, которая превышает целое? Каков путь к достижению этой части?	<b>вопрос одиннадцатый</b> ответ одиннадцатый притча правило
16. Как разделились вечное (قديم) и возникшее (محدث), Что одно стало миром, а другое — Богом? 17. Два мира, несомненно, суть «то, что кроме Аллаха...» <sup>22</sup> , Установлена (معين) была истина для каждого из них. 18. Оба стали утвержденными <sup>23</sup> (ثابت), в то время как это невозможно. Где [же тогда] соединение и разделение? 19. Если мир не имеет собственного бытия, Любое говорение и слушание становится иллюзией. 20. Ты установи, каковы этот и тот [миры], Иначе дела мира придут в упадок <sup>24</sup> .	<b>вопрос двенадцатый</b> ответ двенадцатый
21. Какой смысл ищет (خواهد) человек в тех словах, Что содержат указания на око и уста?	<b>вопрос тринадцатый</b> ответ тринадцатый

воведение, № 3. Душанбе, 2007. С. 52). Благодаря этому рассуждению становится яснее логика скандального высказывания Халладжа «Я — Бог!».

<sup>21</sup> И.Р. Насыров выделяет три точки зрения мусульманских богословов по вопросу о соответствии учения Халладжа букве и духу мусульманского Закона: резкое осуждение, признание Халладжа святым и отсрочка окончательного суждения по этому вопросу до Судного дня (*Насыров И.Р. Опыт рационализации*, с. 53).

<sup>22</sup> Формула доктрины, указывающая на мир.

<sup>23</sup> «Утвержденность» — пер. А.В. Смирнова.

<sup>24</sup> *Упадок* (بارگون) — досл. «перевернутый», «опрокинутый», «уничтоженный».

22. Что ищет в кончике локона, пушке и родинке Тот, кто [пребывает] на стоянках и в состояниях?	указание на лик и пушок указание на родинку
23. Какой смысл имеют вино, свеча и Возлюбленная? В конце концов, на что претендует [статус] за- всегдагая трущоб (خراباتی)?	<b>вопрос четырнадцатый</b> ответ четырнадцатый указание на трущобы
24. Кумир, <i>зуннар</i> и христианство в этом квартале Всё — неверие, а если нет, то что? Реки (برگوى)! 25. Что скажешь? Все это сказано впустую [так], Что за ними (за этими словами. — <i>А.Л.</i> ) не сто- ит <sup>25</sup> никакое рассуждение (تهقیقی) <sup>26</sup> ? 26. Когда сделанное истинным (محقق) было мнимым (مجازی)? Не считай речь его чем-то кроме сути (مغز) тайн! 27. Речи Хосейни <sup>27</sup> (حسینی) — рассказ о пережитом (حسب حال), Не ради же его испытания [задан] этот вопрос! 28. Тому, кто разрешит эти мои трудности, Отдам в дар душу и сердце.	<b>вопрос пятнадцатый</b> ответ пятнадцатый указание на <i>зуннар</i> указание на христианство притча указание на христианское ди- тя

При первом знакомстве с произведением возникает вопрос: почему для философского трактата выбрана именно поэтическая форма?

В персидской культуре поэтическое слово всегда было сакральным. Авеста сложена в виде гимнов, а сам Заратуштра молит в Яснах бога огня Атара о ниспослании «поэтического» вдохновения, что говорит о связи поэтического слова и огня в представлении древних иранцев-огнепоклонников. Поэт же в текстах Авесты предстает как воитель со Злом<sup>28</sup>.

Если мы обратимся к средневековым иранским реалиям, то здесь также роль поэзии невозможно переоценить. Иранское Средневековье — золотой век персидской поэзии, ее популярность весьма велика, и стихотворная форма является для автора наилучшим способом донести свои идеи до широких масс, ведь философский трактат могут прочитать лишь грамотные, а поэтическое слово передается в том числе и изустно. Кроме того, ко времени создания произведения поэзия широко использовалась в суфийской практике.

Вопросно-ответная форма поэмы также пользуется популярностью в Иране еще с зороастрийских времен. В ней, например, написано пехлевийское<sup>29</sup> сочинение «Суждения Духа разума»<sup>30</sup>. В тексте «Суждений» нет сюжетного повествования: он представляет собой изложение ответов Духа

<sup>25</sup> *Стоит* (نهفتند) — досл. «скрыто».

<sup>26</sup> *Рассуждение* (تحقیقی) — досл. «достижение истинности».

<sup>27</sup> Хосейни — имя автора письма и заказчика поэмы.

<sup>28</sup> *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X–XIV вв. (касыда и маснави) // Поэтологические памятники Востока. Образ, стиль, жанр. М., 2010. С. 153–242.

<sup>29</sup> Сочинение на пехлеви, среднеперсидском языке III–IX вв.

<sup>30</sup> Суждения Духа разума (дадестан-и меног-и храд) // Зороастрийские тексты. М., 1997.

Разума на вопросы адепта. Составляющие содержание текста ответы Духа Разума на 62 вопроса мудреца затрагивают различные вопросы, объединенные социально-антропологической тематикой. Эти вопросы касаются в основном обычаев и устоев общества, а также определяют правила поведения в нем человека. Среди подобных произведений можно также упомянуть пехлевийские памятники «Повесть о Йойште Фрияне»<sup>31</sup>, «Книгу о праведном Виразе»<sup>32</sup> и др.

В конце главы Шабистари обосновывает название поэмы инспирацией (бейт 67). Однако это скорее дань традиции, где такая мотивация названия была каноничной.

Выбор названия «Цветник тайны» не был случайным. Образ сада, цветника в персидской поэзии концептуально нагружен. Персидская поэтическая традиция изобилует примерами произведений, название которых связано с образом цветника<sup>33</sup>. Разбирая его в статье «„Охота за смыслом“ в искусстве Ирана», Ш.М. Шукуров указывает на то, что персидские поэты соотносили сад, с одной стороны, с раем<sup>34</sup>, а с другой — с миром<sup>35</sup> как упорядоченным бытием. Сад также был местом единения влюбленного с Возлюбленной<sup>36</sup>. Поскольку Возлюбленная в персидской суфийской поэзии олицетворяет Абсолют, сад является символом Единства бытия как единения Творца и творения в гносеологическом акте. Концепция Единства бытия является основополагающей для всей суфийской традиции. В системе философских взглядов Махмуда Шабистари это единство осуществляется через объединение в Абсолютном бытии противоположенных друг другу [относительного] бытия и [относительного] небытия<sup>37</sup>. Они соответствуют миру и *'āyān ṣābita*. В отечественной арабистике на данный момент существует два перевода этого термина. А.В. Смирнов переводит его как «утвержденные воплощенности». Т.К. Ибрагим предлагает перевод «перманентные сущности». Для нас же определяющим является то, как трактуется этот термин в контексте исследуемого произведения наиболее автори-

<sup>31</sup> Повесть о Йойште Фрияне. Пер. А.А. Амбарцумяна // Петербургское востоковедение. Выпуск 8. СПб., 1996. С. 100–116.

<sup>32</sup> Книга о праведном Виразе // Пехлевийская божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Пер. О.М. Чунаковой. М., 2001. С. 96–130.

<sup>33</sup> «Сад Истин» Санай, «Бустан» («Сад») и «Голестан» («Сад») Саади, «Бахарестан» («Весенний сад») Джамии, «Хешт бехешт» («Восемь райских садов») Амира Хосрова Дехлеви и др.

<sup>34</sup> Шукуров Ш.М. «Охота за смыслом» в искусстве Ирана // Сад одного цветка. Сборник статей и эссе. М., Наука, 1991. С. 96–97.

<sup>35</sup> Там же, с. 97.

<sup>36</sup> Там же, с. 98.

<sup>37</sup> Более подробно онтология Махмуда Шабистари изложена в статье: Лукашев А.А. Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари *Гулиан-и рāз* («Цветник тайны») // История философии. 2009, №14, М.



тетным исследователем наследия Шабистари — Самадом Муваххидом. В духе средневековых трактатов он объясняет термин *'айн* через ряд синонимов: *zāt*, *māxīat* и *ḫaḳīqat*, соответственно «самость», «чтойность» и «истинность» каждой вещи, или то, что делает каждую конкретную вещь именно ею, вне зависимости от ее онтологического статуса (бытийности, небытийности или утвержденности). Термин *ṣābūt* Муваххид трактует как «неизменный», «утвержденный»<sup>38</sup>. Таким образом, мы видим, что А.В. Смирнов и Т.К. Ибрагим, переводя слово *ṣābūt*, выбрали разные, но равно адекватные значения этого термина. Термин же *'айн* в обоих переводах («воплощенность» и «сущность») содержит коннотации бытийности, что искажает значение разбираемого термина. В этом, однако, нет вины ученых, поскольку в русском языке, видимо, нет эквивалента, способного абсолютно адекватно передать значение термина *'айān ṣābūta*. По этой причине в настоящей работе для передачи смысла *'айān ṣābūta* мы будем использовать словосочетание «утвержденные воплощенности», имея в виду то, что в исследуемом памятнике термин «воплощенность» не несет коннотаций «плотскости» или «бытийности».

Итак, «утвержденные воплощенности» — это вещи как таковые, утвержденные в Боге и лишённые взаимной инаковости. Их принципиальным отличием от идей Платона является то, что последние в эмпирическом мире находят соответствие в классе вещей, в то время как «утвержденные воплощенности» — те же самые вещи мира, но в другом «агрегатном состоянии». Кроме того, в отличие от идей Платона отношения между ними и вещами тварного мира не являются субординационными. Утвержденные воплощенности и вещи тварного мира взаимно определяют друг друга. Множественный мир представляет собой своеобразное отражение утвержденных воплощенностей, а утвержденные воплощенности — отражение множественного мира. Их противопоставленность и взаимная внеположность создают видимость разделенности, однако эта разделенность мнимая. Утвержденные воплощенности утверждены в абсолютном единстве Бога (поэтому у них и не может быть взаимной инаковости), а мир есть Его проявление и отражение утвержденных воплощенностей. Естественным в этой связи является использование Шабистари образа зеркала для описания этого соотношения (бейт 132, приводится в тексте перевода поэмы). В приводимой им «зеркальной» метафоре универсум состоит из «зеркала небытия» и некоторой фигуры, олицетворяющей бытие. В зеркале проявляется отражение (множественный, эмпирический мир) и заполняет собой всю область зеркала так, что в нем не остается ничего, кроме самого отражения. То, что зеркалу противостоит, — утвержденные воплощенности, называемые Шабистари «бытие». Соответственно то, что противостоит «бытию» (а именно

<sup>38</sup> صمد موحّد شیخ محمود شبستری. تهران: طرح نو، 1376. ص. 117—119.

эмпирический мир), — «небытие». Однако эмпирический мир называется «небытием» не потому, что автор считает его иллюзорным, реально не существующим. Он лишь имеет в виду, что бытие множественного мира не самостоятельно. Он бытийственен настолько, насколько является проявлением Абсолютного бытия. Абсолютное бытие необходимо отличать от бытия утвержденных воплощенностей, поэтому мы назовем последние [относительным] бытием, а также назовем эмпирический мир [относительным] небытием, чтобы противопоставить его, с одной стороны, [относительному] бытию, а с другой — абсолютному небытию, не наличествующему в универсуме. Чтобы яснее представить себе систему онтологических категорий в поэме «Цветник тайны», необходимо ответить на вопрос, что в рассматриваемой метафоре соответствует Абсолюту.

Единство в приведенной зеркальной метафоре обеспечивается благодаря феномену зрения. Само зрение в большинстве направлений средневековой исламской философии воспринималось как осуществляющееся благодаря «свету», «зрительному лучу», который исходит из глаз смотрящего, находящегося напротив созерцаемого. Этот свет позволял зрительному образу запечатлеться в зрачке смотрящего<sup>39</sup>.

Теперь вернемся к рассматриваемой метафоре. Мы имеем фигуру, находящуюся напротив зеркала, и ее отражение, смотрящие друг на друга. Свет, исходящий из глаз каждой из фигур, охватывает фигуру противоположную и приносит ее образ обратно в зрачок, где, как и в зеркале, нет области, в которой нет образа отражаемой фигуры.

Этот «свет глаз» — Абсолют, на что указывает и сам Шабистари в бейте 139, но ведь и фигура, находящаяся напротив зеркала — утвержденные [в Боге] воплощенности, — тоже не иная Абсолюту. Мир — их отражение, по сути, — внешнее проявление этих вещей. Таким образом, он тоже не инаков по отношению к Абсолюту. Следовательно, Абсолют в данной системе — и мир, и утвержденные воплощенности, и то, что их объединяет, — свет. Он (Абсолют) заключает в себе весь универсум, так, что кроме него ничто не есть.

Тогда возникает вопрос: как он, заключая в себе множественное, не теряет при этом внутреннего единства? На этот вопрос Шабистари дает ответ, приводя ряд метафор, наиболее показательной из которых является метафора соотношения точки и окружности (бейты 155–156). Центральная точка символизирует Абсолют, Бога; окружность — множественный мир. Окружность, будучи линией, состоит из точек. Шабистари отождествляет точки окружности с центральной точкой, ставя, таким образом, знак равенства между Абсолютом и каждой отдельной вещью множественного мира. Если Абсолют в полноте проявляется в каждой вещи, то множественность

<sup>39</sup> Игнатенко А.А. Зеркало ислама. М., Русский институт, 2004. С. 62–63.

вещей не нарушает его внутреннего единства. Таким образом, Абсолют оказывается одновременно и трансцендентным миру как его источник (центральная точка), и имманентен ему как проявляющийся в каждой отдельной вещи эмпирического мира.

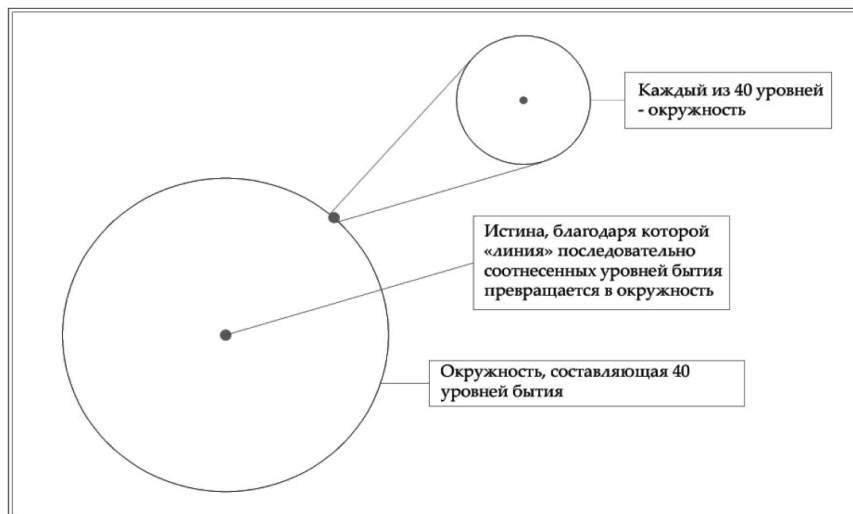


Рис. 1

При ближайшем рассмотрении образ окружности оказывается еще более сложным. В бейте 155 Шабистари говорит о «сложной» окружности, т.е. об окружности, представляющей собой некоторую систему, где каждая точка — и центр, и «точка, вращающаяся по кругу» (бейт 156). Это значит, что каждая точка окружности является центром для какой-то другой окружности. Схематично это можно представить, как на рис. 1.

Комментируя образ окружности применительно к другому бейту, Лахиджи утверждает, что точки основной окружности соответствуют уровням бытия, коих он насчитывает 40: 1) Всеобщий Разум, 2) Всеобщая Душа, 3) Первоматерия, 4) Целокупная Природа, 5) Небесная сфера Престола, 6) Трон, 7) седьмое небо, 8) шестое небо, 9) пятое небо, 10) четвертое небо, 11) третье небо, 12) второе небо, 13) первое небо, 14) Сатурн, 15) Юпитер, 16) Марс, 17) Солнце, 18) Венера, 19) Меркурий, 20) Луна, 21) Овен, 22) Телец, 23) Близнецы, 24) Рак, 25) Лев, 26) Дева, 27) Весы, 28) Скорпион, 29) Стрелец, 30) Козерог, 31) Водолей, 32) Рыбы, 33) сфера огня, 34) сфера воздуха, 35) сфера воды, 36) сфера земли, 37) минералы, 38) растения (флора), 39) животные (фауна), 40) человек. Замыкая круг, первая и последняя точки, т.е. «Всеобщий Разум» и «человек», соединяются. При этом каж-

дый из уровней бытия представляет собой некоторую совокупность вещей, являющуюся множеством, которое описывает окружность вокруг каждого уровня.

Здесь важно иметь в виду, что сам Шабистари образ окружности не эксплицирует, система из сорока уровней бытия — толкование Лахиджи, которое может и не соответствовать в точности замыслу Шабистари. В мусульманской философии известны и другие космологические системы. Там может быть сорок уровней, как у ал-Джили, может быть другое количество, как у Ибн Араби или ал-Кирмани. Наполнение этих уровней также разнится у большинства авторов, так что приведенная система не является релевантной для всей мусульманской философии и даже для отдельных ее направлений. Выявление причин появления таких различий — предмет отдельного исследования с использованием не только мусульманского, но и зороастрийского материала, так как определенное сходство с перечисленными системами обнаруживается в зороастрийской литературе (Бундахишн). Существенный материал способно дать изучение календарной тематики персидской поэзии, связанной с концепцией творения мира.

Рассматривая через призму описанной онтологической системы образ сада, мы видим, что сад одновременно является и символом мира как упорядоченного бытия, космоса, и символом рая, трансцендентной реальности, где происходит встреча влюбленного<sup>40</sup> с Божественной Возлюбленной. Образ сада объединяет смыслы мира и рая, соотносящиеся с множественным и единым бытием. Рай воспринимается как трансцендентная реальность. В онтологической системе Шабистари, выстроенной как противопоставление мира (множественного бытия) и утвержденных воплощенностей (единого бытия), рай ассоциируется с утвержденными воплощенностями, трансцендентными множественному миру. Сад, объединяя рай и мир, является символом Единства бытия, осуществляемого Единым Богом, Абсолютом.

Описанная концепция Единства бытия, будучи основополагающей для зрелой суфийской философии<sup>41</sup>, принималась далеко не всеми мусульманами. С этим связана острая полемика между представителями традиционного ислама и суфиями. Для традиционалистов был, в частности, неприемлем взгляд на божество, присутствующее в каждом явлении множественного мира, а возглас ал-Халладжа «Я есмь Истина» воспринимался как эпатаж. Суфии видели непонятность и вследствие этого неприемлемость своей философии для широких масс верующих. По этой причине описанную сис-

<sup>40</sup> Под влюбленным в персидской поэзии подразумевается мистик, ищущий Бога, а переживание этого стремления передается через образ любви.

<sup>41</sup> Необходимо отметить, что ее конкретная реализация варьировалась у различных авторов.

тему философских взглядов они считали таинственной. Ее таинственность заключалась не в том, что сами суфии скрывали ее, а лишь в непонятности концепции для большого числа мусульман.

Таким образом, «Цветник тайны» — попытка изложения недоступного для большинства верующих знания о Единстве бытия, которое осуществляется в единстве его (бытия) внешней и внутренней составляющих. Утверждение такого рода единства бытия не только проходит красной нитью через все содержание поэмы, но и определяет ее композицию.

Поэма условно делится на две части, первая из которых посвящена разбору теоретических вопросов суфизма (вопросы 1–12), а во второй объясняются суфийские поэтические образы (вопросы 13–15). Они соотносятся как внешнее и внутреннее. Для указанных категорий мусульманской философии характерна «оборачиваемость». Поэтические образы, выражая философские концепции, являются по отношению к ним внешним. Вместе с тем сами образы получают философское осмысление в поэзии и становятся внутренним по отношению к философским построениям. В системе онтологических категорий мусульманской философии «внешнее» и «внутреннее» являются аспектами Единого бытия. Так же и философия с поэзией объединены в пространстве памятника, на что указывает и название произведения, и его композиция.

Как мы писали выше, в вводной главе обозначается круг поднимаемых в поэме проблем. Она является своеобразным развернутым планом произведения. Познакомившись с ней, читатель может составить представление обо всей поэме. Мы приводим перевод этой главы с подробным комментарием к сложным местам.

За ним следует перевод вопроса 1, ответа 1, примера к ответу 1; вопроса 2, ответа 2, примера к ответу 2<sup>42</sup>. В перечисленных главах онтологическая проблематика подробно рассматривается средневековым философом.

---

<sup>42</sup> Перевод памятника сделан по изданию Казема Дизфульяна (گلشن شیخ محمود شبسترى). گلشن (راز). با مقدمه، تصحيح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران: طلابه، 1382. شیخ محمود شبسترى. گلشن راز. با کشف الایات و ارجاع به ده شرح چاپی و فرهنگ (مؤلفه‌ها) و ترجمه و توضیحات به اهتمام دکتر محسن کیانی. تهران: "ما"، 1371. (مجموعه آثار شیخ محمود شبسترى. با مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد. تهران: 1365).

### Во имя Бога Всемилоостивого и Всемилоостердного

01. Во имя того, кто научил душу размышлению,  
Светильник сердца зажег светом души.
02. От его мудрости осветились оба мира<sup>43</sup>,  
По его милости прах человеческий стал цветником (گلشن)<sup>44</sup>.
03. Он — Всемогущий, ведь в один миг (طرفة العين)  
Из «кяфа» и «нуна»<sup>45</sup> явил оба мира (كونين)<sup>46</sup>.
04. Когда «каф» (قاف)<sup>47</sup>, его могущества (قدرت)  
дохнул на калам (قلم)<sup>48</sup>,  
Тот начертал тысячу изображений на скрижали небытия<sup>49</sup>.
05. От этого дыхания явились оба мира<sup>50</sup>,  
И с тех пор<sup>51</sup> появилась человеческая душа.

<sup>43</sup> Под обоими мирами автор понимает множественный мир и мир утвержденных воплощенностей.

<sup>44</sup> «Цветник» как метафора упорядоченности указывает на сотворенность человека Богом.

<sup>45</sup> Буквы арабского алфавита (ك ن), из которых состоит глагол в повелительном наклонении (كن), что означает «Будь!». Это — аллюзия на Коран: «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: „будь!“, и то получает бытие» (Коран, пер. Саблукова, 16:42).

<sup>46</sup> Настоящий бейт является также и аллюзией на Коран: «Поистине, Господь ваш — Аллах, который создал небеса и землю...» (Коран, пер. Крачковского, 7:52).

<sup>47</sup> Арабская буква (ق), с которой начинается слово «могущество» (قدرت).

<sup>48</sup> Слова «калам» и «могущество» (араб. *кудра*) начинаются с одной буквы: «каф». Таким образом, в букве «каф» слова «калам» присутствует смысл «могущества». Уинфилд соотносит «калам» со Всеобщим разумом как первоначалом, из которого развивалось творение. Сам Шабистари на это прямо не указывает, а Лахиджи пишет о том, что «калам» — первое божественное воплощение, неотъемлемой частью которого является божественная воля.

<sup>49</sup> В данном бейте описывается миротворение, заключающееся в том, что Бог Своим могуществом производит в небытии множественный мир. Более подробно онтологическая система, воспроизводимая в «Цветнике тайны», описана в статье А.А. Лукашев. Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны») (с. 64–84).

<sup>50</sup> Имеется в виду «Дыхание Всемилоостердного». Ибн Араби пишет о нем так: «Всему миру Истинный (Всеславен Он!) дал существование слаженного тела (*шабх мусавван*) без духа (*рух*), а потому оно было как будто неполированным зеркалом. Но по божьему определению (*хукм*) всякое Им слаженное вместилище приемлет божий дух, о чем Он говорит как о „вдыхании в него“ [Коран, 32:8, 15:29, 38:72]. А это [вдыхание] — не что иное, как наличие готовности (*хусул ал-исти'дад*) сей слаженной формы принять непрестанное истечение (*файд*), проявление (*таджаллин*), которое никогда не прекращалось и не прекращается» (Ибн Араби. Геммы мудрости. Пер. А.В. Смирнова. Рук.).

<sup>51</sup> В издании Дизфульяна — «و ز ان پس» — «с тех пор». В комментарии Лахиджи — «وز ان لم» «от этого дыхания». Таким образом, в данном бейте говорится, что человеческая душа произошла от того же «дыхания Всемилоостердного», что и все остальные вещи.

06. В человеке появился этот разум и различение,  
Чтобы он познал этим основу всего<sup>52</sup>.
07. Когда он воспринял себя как нечто определенное,  
Задумался о себе: «Что есть я?»,
08. От части к целому совершил он путешествие  
И оттуда снова прошел по миру<sup>53</sup>.
09. Постиг он мир как нечто умозрительное (امر اعتباری)<sup>54</sup>.  
Как единица, что получила распространение (ساری) во [всех] числах<sup>55</sup>.
10. Миры творения (خلق) и веления (امر) произошли  
от одного дуновения<sup>56</sup>,  
Которое уходит с тем же вздохом, с которым пришло<sup>57</sup>.
11. Однако в той обители не бывает прихода [и] ухода,  
Уход, как ни посмотри, есть не что иное, как приход<sup>58</sup>.
12. К своему корню возвратились предметы<sup>59</sup>,  
Все стало Единым — и скрытое, и явное.
13. Всевышним Предвечным Богом, который в одно мгновение  
Творит начало и конец обоих миров<sup>60</sup>.

<sup>52</sup> Под «основой всего» подразумевается Бог. Таким образом, целью появления человека является познание им Бога.

<sup>53</sup> Здесь автор описывает человеческое познание, в котором субъект через познание себя познает Бога и рассматривает мир через призму этого знания.

<sup>54</sup> Комментатор произведения Мухаммад Лахиджи трактует данный бейт как говорящий о том, кто узнал, что не существует иного сущего, кроме Единого. Все множественное бытие есть Его проявление.

<sup>55</sup> «Единица, присутствующая в числах» — весьма распространенная метафора в мусульманской философии, используемая для описания соотношения множественного и единого бытия. Хотя чисел бесконечное множество, все они суть многократное повторение единицы ( $3=1+1+1$ ). Таким образом, в данной метафоре мир — это множество чисел. Это множество — «умозрительно» (امر اعتباری), т.к. оно — многократное повторение единицы. Единица же — метафора Единого Бога. В итоге в мире нет ничего кроме Бога, являющегося в каждой вещи множественного мира.

<sup>56</sup> Под «миром творения» подразумевается множественный мир, а под «миром веления» имеются в виду утвержденные воплощенности.

<sup>57</sup> Здесь указывается на атомарную концепцию времени и идею «нового творения». Мир изменяется каждое мгновение, переходя из бытия в небытие и возвращаясь обратно. В суфийской философии распространено объяснение данной концепции через метафору божественного дыхания. Мир «вдыхается» Богом, переходя в небытие, и выдыхается им, вновь обретая бытие.

<sup>58</sup> Здесь автор, развивая мысль предыдущего бейта о «новом творении», говорит о том, что Единое, обновляя мир каждое мгновение и являя его как свою манифестацию, непознаваемо, следовательно, непознаваем и сам процесс «нового творения».

<sup>59</sup> Данный бейт представляет собой аллюзию на Коран: «и что у Господа твоего — конечный предел». (Коран, пер. И.Ю. Крачковского, 53:43).

<sup>60</sup> В бейтах 12–13 автор развивает мысль, высказанную им в бейте 10. Существует лишь Единое, в котором каждое мгновение происходит онтогенез. Важно отметить, что Единое в системе Шабистари объединяет и скрытое и явное. Например система Ибн Ара-

14. Здесь мир веления и творения стал единым<sup>61</sup>,  
Единичное (يكي) стало многим (بسيار), а многое — малым (اندىكى)<sup>62</sup>.
15. В твоём воображении [возникают] все эти чуждые формы,  
Ибо точка [превращается] в окружность от скорости вращения<sup>63</sup>.
16. Едина линия [окружности] от начала до конца,  
По ней совершают движение все твари мира.
17. На этом пути пророки — как возглавляющие,  
Они — указующие путь и проводники каравана<sup>64</sup>.
18. Среди них наш господин<sup>65</sup> стал вождем (سالار).  
Он и первый, он и последний в этом деле<sup>66</sup>.
19. Единый (ахад) проявился в [букве] «мим» [имени] Ахмад<sup>67</sup>,  
В этом круге начало стало тождественно концу<sup>68</sup>.

би выстроена несколько иначе: мир и Единый Бог противопоставлены как скрытое и явное. У Шабистари скрытым выступают утвержденные воплощенности, а явным — мир. Единое у Шабистари, инкорпорируя, объединяет в себе эти два аспекта бытия. В системе Ибн Араби таким объединяющим фактором является Совершенный человек.

<sup>61</sup> В комментаторской традиции «мир веления» соотносится с утвержденными воплощенностями, т.е. лишенными взаимной инаковости вещами мира, находящимися в Боге. Миром творения называют множественный мир. Таким образом, в данном бейте говорится о единстве бытия в его аспектах — множественного мира и утвержденных воплощенностях.

<sup>62</sup> Здесь автор указывает на порождение Единым Богом множественного мира и возвращение мира в единство Бога.

<sup>63</sup> Для автора, в соответствии с его трактовкой концепции «единства бытия», не существует ничего иного Богу. Все бытие есть бытие Единого Бога, а множественность мира — мнимая. Для иллюстрации автор приводит метафору точки и окружности. Окружность как линия состоит из точек. Это наглядно видно при быстром вращении, например камня на веревке, где камень — условная точка. Если мы раскрутим камень, то увидим окружность. Точка в данной метафоре указывает на Бога, окружность же — множественный мир. Нам видится множественность мира, в то время как на самом деле каждое явление этого мира — Единый Бог.

<sup>64</sup> Продолжая раскрывать образ линии, символизирующей множественность, автор указывает на то, что человек находится в области множественного бытия вне зависимости от его духовного статуса, ибо и пророки как «проводники караванов» являются лишь первыми среди равных.

<sup>65</sup> Пророк Мухаммад.

<sup>66</sup> Мухаммад — первый из пророков по значимости и последний — исторически.

<sup>67</sup> Здесь автор указывает на соотношение Бога и мира как скрытого и явного. Единый (ахад) Бог есть скрытое мира (Ахмад (احمد)). Проявляется Он благодаря совершенному человеку, Мухаммаду, на которого указывает буква «мим» (م) в слове «Ахмад». Без совершенного человека мир (Ахмад (احمد)) станет Единым (Ахад (احد)). Таким образом, совершенный человек здесь является началом, сохраняющим бытие в его противопоставленности множественного бытия Единому.

<sup>68</sup> Лахиджи, комментируя этот бейт, приводит систему из 40 уровней бытия (о ней см. в тексте вступительной статьи к данному переводу), где первый — Всеобщий Разум (عقل كل), а последний — человек (انسان). Истина, передаваемая через метафору «центральной точки», становится условием «замыкания» последовательности уровней бытия в окружность. Ее первая и последняя точки, таким образом, совпадают.



20. Им запечаталось завершение этого пути<sup>69</sup>.  
В нем обрело обитель «я призываю к Богу» (ادعوا الى الله)<sup>70</sup>.
21. Его прекрасная стоянка есть совокупность совокупности (جمع جمع)<sup>71</sup>.  
Его живительная красота — свеча собрания (جمع)<sup>72</sup>.
22. Он идет впереди, а все сердца — следом,  
Души ухватились за его подол.
23. На этом пути святые следуют за ним, а сами  
Указывают [путь] на свою стоянку.
24. Когда они поняли, [что достигли] своего предела, остановились,  
Поведали в речах о познанном и познавшем.
25. Один о море единства сказал: «Я — Истина!»<sup>73</sup>  
Другой [рассказал] о близости, дальности и плавании лодки<sup>74</sup>,
26. А еще один пожал плоды науки внешнего,  
Указав на сухость берега<sup>75</sup>.
27. Один извлек жемчужину, и стал мишенью [для нападок],  
Другой прошел мимо и остался около раковины<sup>76</sup>.
28. Один прямо повел эту речь о части и целом,  
Другой начал с Вечного (قديم) и возникшего (محدث)<sup>77</sup>.
29. Один рассказал про локон, родинку и пушок [над губой]<sup>78</sup>,  
Вино, свечу и красавца описал<sup>79</sup>.

<sup>69</sup> Имеется в виду «путь призвания пророков». Т.е. Мухаммад стал «печатью» пророков. В контексте поэмы он воспринимается как совершенный человек.

<sup>70</sup> «Скажи: вот мой путь; я призываю вас к Богу, опираясь на явное доказательство. Я и кто мне последует, хвала Богу, не многобожники» (Коран 12:108, пер. Саблукова).

<sup>71</sup> Или «собрание вместе». Традиционно этот термин трактуется через противопоставленность термину «разобщенность» (فرق). Разобщенность соотносится с тварным миром, являющимся завесой Истины. Совокупность (جمع) — видение Истины вне тварности (حق بي خلق).

<sup>72</sup> В данном бейте говорится о пророке Мухаммаде как о совершенном человеке.

<sup>73</sup> Здесь имеется в виду знаменитое высказывание ал-Халладжа «Я — Истина».

<sup>74</sup> Мухаммад Лахиджи комментирует «плавание лодки» как человеческое совершенствование в путешествии через волны множественности к стоянке единства.

<sup>75</sup> Здесь автор указывает на познание «внешнего», т.е. познание истины посредством только науки, шариата. Такой способ познания оставляет познающего «на берегу», без познания «моря Истины».

<sup>76</sup> Жемчуг и раковина в персидской поэзии являются метафорами скрытого и явного, таким образом, в бейте 27 говорится о стремлении к внешнему или внутреннему знанию.

<sup>77</sup> В данном полустиии указывается на тех, кто о Боге и мире рассуждал в терминологии «Целое (Бог) — часть (мир)», и на тех, кто говорил о том же, но в терминологии «Вечный (Бог) — возникшее (мир)».

<sup>78</sup> Образы локона и пушка в персидской поэзии символизируют множественность внешнего аспекта бытия. И локон и пушок скрывают за собой «лик» Единства. Родинка же, будучи подобной точке, олицетворяет Единое.

<sup>79</sup> Свеча, вино и красавец в суфийской поэзии символизируют Абсолют.

30. Поскольку речь велась согласно стоянке<sup>80</sup> [каждого говорившего],  
В понимании людей она вызвала трудности<sup>81</sup>.
31. Тому, кто в изумлении пред этим смыслом,  
Необходимо узнать следующее:

### Причина составления книги [в стихах]

32. Прошло 17 лет вслед за семью сотнями  
После хиджры. Вдруг в месяце шаввале<sup>82</sup>
33. Посланец [отмеченный] тысячами милостей и доблестей  
Прибыл по поручению жителей Хорасана.
34. Великий [муж]<sup>83</sup>, который был там<sup>84</sup> знаменит,  
По разнообразию достоинств подобен источнику света.
35. Все хорасанцы, и высокого положения, и низкого,  
Сказали: в наше время он — лучший из всех.
36. Написал он письмо касательно смысла,  
Адресованное знатокам смысла.
37. Там — немало сложностей по части выражений  
Из числа сложностей, [используемых] мастерами указания<sup>85</sup>,
38. Облеченное в стихи, задающее вопрос один за другим, —  
[Цельный] мир смысла в немногих словах.
39. Как только посланец прочитал это письмо,  
Тут же это дело стало достоянием уст [присутствующих].
40. На том собрании присутствовали все достойные люди —  
Каждый к этому дервишу (т.е. к автору. — А.Л.) обратил взор.
41. Один опытный [человек]  
Сто раз слышал от нас об этих смыслах
42. Сказал мне: «Ответь сразу [так],  
Чтобы люди в мире извлекли из [твоих слов] пользу».
43. Я ответил ему: «Какой [в том] прок, если об этих вопросах  
Я неоднократно писал в своих трактатах?»

---

Далее в издании под ред. А. Моджахеда и М. Кейани следует еще один байт:

Один о своем существовании рассказал и о размышлении,  
Другой погрузился в [описание] идола и *зуннара*.

Данный байт представляет собой предельно сокращенную модель поэмы, состоящей из двух частей, где первая разбирает теоретические вопросы суфизма, а вторая разьясняет суфийские поэтические образы.

<sup>80</sup> Суфийский путь совершенствования состоит из различных стоянок. Здесь же автор хочет сказать, что речь велась в соответствии со степенью совершенства каждого говорившего.

<sup>81</sup> Отсюда и слово «тайна» в названии произведения.

<sup>82</sup> Здесь дается датировка начала работы Шабистари над поэмой — 717 г.х./1317 г. н.э.

<sup>83</sup> Лахиджи приводит имя заказчика поэмы — Амир Сейед Хосейни.

<sup>84</sup> Т.е. в Хорасане.

<sup>85</sup> Т.е. тех, кто прошел путь суфийского самосовершенствования.

44. Один [человек]<sup>86</sup> сказал: «Но о спрошенном по порядку  
Мы ждем от тебя [разъяснений], изложенных стихами».
45. После их настоятельной просьбы я начал  
Ответное письмо в кратких словах.
46. Тут же, среди большого собрания (جمع بيسيار)<sup>87</sup>,  
Сказал я эту речь не задумываясь и не повторяясь.
47. Теперь, по присущей им благосклонности и доброте,  
Не будут упрекать нас по мелочам.
48. Все знают, что сей ничтожный за всю жизнь  
Никогда не стремился слагать стихи.
49. Хотя мой талант был к тому способен,  
Не сочинял я [стихов], разве что в редких случаях.
50. Хотя и писал множество книг прозой,  
[Но] к сочинению *маснави* никогда не обращался.
51. Не взвешивается смысл [на весах] рифмы и *аруза*,  
Не в каждый сосуд вмещается смысл.
52. Никогда не вместить смыслы в слова,  
Как Кульзумское море<sup>88</sup> — в сосуд.
53. Поскольку мы [и так] стеснены в своих словах,  
Зачем же что-то еще к ним прибавлять<sup>89</sup>?!
54. Эти речи сказаны не ради похвальбы, а из благодарности.  
Это — извинение перед людьми сердца<sup>90</sup>.
55. Я не стыжусь своего стихотворства,  
Ибо в сто веков не появится подобный Аттару<sup>91</sup>.
56. Если бы в этой манере [изъяснили] сто миров тайн  
[То] было бы лишь одним ароматом из лавки Аптекаря<sup>92</sup>.
57. Однако это — из [собственного] опыта (اتفاق)<sup>93</sup>,

<sup>86</sup> В другом издании речь приписывается тому же персонажу, что и в предыдущих бейтах: «Да, — сказал он, — однако...».

<sup>87</sup> В других изданиях — «собрания благородных» (جمع احرار).

<sup>88</sup> Под Кульзумским морем понимали как Каспийское море, так и Красное.

<sup>89</sup> Т.е. зачем усложнять и без того трудную задачу изложения философско-мистических вопросов, вводя дополнительные ограничения в виде метра и рифмы.

<sup>90</sup> Словарь терминологии мистицизма под редакцией Сейеда Джафара Саджади (فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تالیف: دکتر سید جعفر سجادی. تهران: طهوری، 1370. ص. 166 — 165). указывает на то, что «люди сердца» — это люди с «просвещенным сердцем», а также отождествляет их с «людьми смысла» (اهل معنی). В мусульманской традиции они обычно отождествляются с суфиями.

<sup>91</sup> Классик суфийской поэзии Фарид ад-Дин Аттар, автор поэмы «Язык птиц».

<sup>92</sup> Аптекарь — перевод персидского слова *'attāpār*. Так звали одного из классиков персидской поэзии, так как он был потомственным аптекарем.

<sup>93</sup> Возможны три перевода слова اتفاق: совпадение, согласие, обстоятельство. Лахиджи, комментируя этот бейт, говорит о личном опыте Шабистари как подтверждения его слов. Таким образом, мы переводим слово اتفاق как «опыт», подразумевая обстоятельства жизни поэта.

- Не своровано, как диван (دیو) у ангела (فرشته)<sup>94</sup>.
58. Короче говоря, ответ на это письмо тут же  
Написал я по порядку [следования вопросов], ни больше ни меньше.
59. Посланец принял это письмо с почтением  
И вернулся тем же путем, каким пришел.
60. И снова тот достойный наставник  
Сказал мне: «Прибавь к этому еще кое-что.
61. Те же самые смыслы, что изложил [в письме], разъясни,  
Перенеси из теоретических [рассуждений] в наглядные примеры».
62. Не находил я случая,  
Чтобы с удовольствием приступить к этому,
63. Ибо описать это в вопросах и ответах невозможно,  
Ведь [только] обладающий [этим] состоянием<sup>95</sup> знает,  
что это за состояние.
64. Однако, в соответствии со словом рекущего веру (قایل دین)  
(пророка Мухаммада. — *А.Л.*),  
Не отказался я ответить на вопросы о вере вопрошающего (سائل دین)<sup>96</sup>.
65. Вслед за тем, чтобы стали яснее тайны,  
Попугай<sup>97</sup> моей речи принялся говорить.
66. Благодаря поддержке, мудрости и помощи Божьей,  
Все это сочинил я за несколько часов.
67. Когда сердце спросило у Господа название книги,  
Ответ пришел сердцу, что это — наш цветник,
68. Оттого что Господь назвал письмо «цветником»,  
Да просветлеют от нее очи всех сердец<sup>98</sup>.

### Вопрос первый

69. Во-первых, я в изумлении от собственной мысли:  
«Что есть то, что называют размышлением?»

<sup>94</sup> Здесь Шабистари указывает, что он следует поэтической традиции, которую представлял Аттар, и хочет защититься от обвинений в плагиате. Данный бейт также является аллюзией на Коран: «Охраняем его от всех дьяволов, прогоняемых камнями. Если который из них будет подкрадываться для подслушивания, то его преследует яркий, зубчато-мелькающий пламень» (Коран, пер. Г.С. Саблукова, 15:18–19).

<sup>95</sup> Т.е. изведавший все это на собственном опыте. — *Примеч. ред.*

<sup>96</sup> Здесь аллюзия на Коран: «Прозящего не отгоняй» (Коран, пер. И.Ю. Крачковского, 93:10).

<sup>97</sup> Попугай в персидской поэзии был символом красноречия.

<sup>98</sup> Шабистари воспринимал феномен зрения как осуществляющийся благодаря свету, исходящему из глаза. В данном случае он указывает на «знание сердца», приобретаемого благодаря его поэме.

### Ответ

70. Ты сказал мне: «Ответь, что есть размышление,  
Ведь от [непонимания] его смысла я пребываю в изумлении».
71. Размышление — путь от ложного к Истине,  
К видению неограниченного целого в части.
72. Мудрецы, составившие об этом сочинения (تصنيف),  
Сказали следующее, давая [этому] определения:
73. «Когда в сердце формируется (حاصل شود) представление (تصور),  
Первым именем его становится припоминание (تذکر)<sup>99</sup>.
74. И когда ты преодолеешь его во время своих размышлений,  
В терминологии (عرف) имя его будет «переход» (عبرت).
75. Запечатление, осуществляющееся ради рассуждения (تدبر),  
Для мудрецов явилось размышлением.
76. Благодаря порядку ясных представлений (تصورها).  
Становится понятным непонятное утверждение (تصدیق).
77. Первая посылка (مقدم) подобна отцу, вторая посылка (تألی)  
подобна матери,  
Вывод (نتیجه) — есть чадо, о брат!
78. Однако упомянутый порядок из-за [вопросов] «почему» и «как»  
Нуждается в использовании закона (قانون).
79. Когда же ему (закону. — А.Л.) нет подтверждения<sup>100</sup>,  
[Он] всякий раз становится [лишь] чистым подражанием.
80. Путь долог и длинен, освободи его,  
Подобно Мусе, сразу брось свой посох!<sup>101</sup>
81. Прибудь однажды на «благословенную равнину»,  
Услышь без сомнений (بی گمانی) «Воистину я, я Аллах»<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Здесь очевидна рецепция Шабистари концепции «анамнезиса» т.е. идеи о том, что знание есть припоминание того, что было известно человеку до его рождения. Данная концепция подробно изложена Платоном в диалоге «Федон».

<sup>100</sup> Подтверждением служит божественное вдохновение. Автор хочет сказать, что нельзя познать Бога при помощи алгоритма действий, определенного метода. Необходимо встречное стремление со стороны объекта познания.

<sup>101</sup> Мухаммад Лахиджи объясняет этот пассаж как то, что в познании Бога бессмысленно опираться на посох причинности. Вместе с тем это — аллюзия на Коран: «Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: „Моисей, Я — Бог, Господь миров“. И потом: „брось на землю посох твой!“» (Коран, пер. Г.С. Саблукова, 28:30–31). Та же история излагается в другой суре Корана (20:11–24).

<sup>102</sup> Аллюзия на тот же аят Корана.

В издании Моджахеда и Кейяни приводится тот же бейт, что и в издании Дизфульяна. Однако в комментарии Лахиджи обнаруживаются разночтения:

Прибудь в долину безопасности, где внезапно  
Древо сказало тебе: «Воистину я, я — Аллах».

82. У ищущего Истину, созерцающего Единство,  
Первый взгляд [обращен] к свету Бытия.
83. Сердце, которое благодаря познанию увидело свет и чистоту,  
В каждой вещи, которую узрело, сначала увидело Бога.
84. Условием благой мысли является отстранение  
[от всего, что «кроме Бога»],  
Затем [должна следовать] вспышка света подтверждения<sup>103</sup>.
85. Каждый, кому Бог путь не указал,  
Применением логики ничего не достиг.
86. Поскольку мудрец философ растерян (حيران),  
Не видит он в вещах ничего, кроме возможности.
87. От возможности (امكان) утверждает (اثبات) [существование]  
Необходимого (واجب).
- От этого изумился о самости необходимого.
88. Иногда движется по порочному кругу (دور معكوس),  
Иногда — в заточении «[дурной] бесконечности» (تسلسل)<sup>104</sup>.
89. Когда его разум углубился в бытие,  
Его ноги запутались в «[дурной] бесконечности».
90. Проявление всех вещей осуществляется  
посредством противоположения,  
Однако Истина ни подобна, ни равна [чему-либо].
91. Поскольку Ее самость не имеет ни противоположности, ни подобия,  
Не знаю, как тебе познать Ее!
92. Не имеет возможное образа (نموئه) необходимого<sup>105</sup>,  
Как же его познать, в конце концов, как?!
93. Дивлюсь глупцу, который яркое солнце  
Ищет в пустыне посредством свечи!<sup>106</sup>

<sup>103</sup> «Свет подтверждения» Лахиджи комментирует как «божественное откровение» (عنايت الهی).

<sup>104</sup> «Порочный круг» (лат. *circulus vitiosus*) — логическая ошибка, при которой утверждение выводится из самого себя. В данном случае имеется в виду то, что в онтологии «возможного/необходимого — невозможного» восточных перипатетиков все вещи считаются «необходимыми благодаря другому». «Порочный круг» здесь заключается в следующем: причиной «необходимой благодаря другому» вещи № 1 является «необходимая благодаря другому» вещь № 2. Она, в свою очередь, также должна иметь причиной вещь «необходимую благодаря другому». Если ей становится вещь № 1, то мы получаем «порочный круг». Если причиной вещи № 2 становится вещь № 3, мы получаем «дурную бесконечность» из бесконечного множества вещей, служащих причинами друг для друга.

<sup>105</sup> Здесь автор хочет сказать, что между самостью необходимого и возможного существует фундаментальное различие. Оно заключается в том, что самость необходимого — бытие, а возможного — небытие.

<sup>106</sup> Последние восемь бейтов представляют собой описание мудреца философа (если точнее, последователя Ибн Сины). — *Примеч. ред.*

## Аналогия

94. Если бы солнце было в одном состоянии,  
Его лучи были бы однообразны.
95. Никто не знал бы, что это — его сияние,  
Не было бы никакого различия между внутренностью  
и оболочкой<sup>107</sup>.
96. Признай весь мир сиянием луча Истины!  
Истина в нем скрыта от проявления,
97. Так как свет Истины не подвержен переводу (نقل) и переносу (تحويل).  
Ее самость не приемлет изменения и трансформации.
98. Тебе кажется, что мир сам по себе вечен,  
Своею самостью скреплен непоколебимо.
99. Тот, кто имеет дальновидный ум<sup>108</sup>,  
В будущем будет не раз удивлен.
100. От дерзости (دوراندیشی) беспечного (فضولی) ума  
Один стал философом, другой [стал верить в]  
«воплощение» (حلولی)<sup>109</sup>.
101. Разум не выдержит жара света того лика,  
Иди, ищи для этого другие глаза!
102. Оттого, что в глазах философа двоилось<sup>110</sup>,  
Недоумевал он о единстве видения Истины.
103. От слепоты пришло «уподобление»<sup>111</sup>,  
Познание «очищением» (ادراکات تنزیه)<sup>112</sup> — от одноглазия.
104. По этой же причине [вера в] переселение душ  
стала ложным (باطل) неверием<sup>113</sup>,  
Оно преуспело благодаря «узкоглазию»<sup>114</sup>.
105. Подобно слепому, лишен всякого совершенства  
[Тот], кто идет путем отступничества (اعتزال)<sup>115</sup>.

<sup>107</sup> Бейты 94–95 являются изложением отрывка из шестой эннеады Плотина (*Плотин*. Шестая эннеада. Трактаты I–V. Пер. Т.Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 290).

<sup>108</sup> «Дальновидный» — можно также перевести как «любопытный», «дерзкий» ум.

<sup>109</sup> Т.е. тех, кто верит в то, что Бог мог воплотиться в конкретном человеке. Таким образом автор указывает на христиан, алавитов и отдельные группы суфиев.

<sup>110</sup> *Двоилось* — досл. «косые [глаза]». Шабистари этим указывает на разделение необходимого и возможного бытия в арабском перипатетизме, в то время как для него самого Истина — едина и неделима.

<sup>111</sup> «Уподобление» — положительные суждения о божестве (катафатика), критикуемые как антропоморфизм.

<sup>112</sup> Под «познанием очищением» автор имеет в виду отказ от положительных характеристик в дискурсе о Первоначале (апофатика).

<sup>113</sup> Ложное неверие (کفر باطل) — *ант.* Истинное неверие (کفر حقیقی). В контексте философских взглядов Шабистари «Истинное неверие» синонимично истинной вере (ایمان).

<sup>114</sup> Узости кругозора.

<sup>115</sup> Здесь Шабистари указывает на мутазилитов.

106. Воспалены глаза *захерита*,  
Который во внешнем не видит ничего, кроме явлений (مظاهر).
107. Последователь калама, который не имеет вкуса к единству,  
Пребывает в темноте из-за тумана подражания<sup>116</sup>.
108. Сколько бы [они] о Нем ни говорили, больше или меньше,  
[Они] описывали [лишь] свой взгляд.
109. Его [же] самость чиста от «сколько», «что» и «как»<sup>117</sup>.  
Его положение превыше того, что [о нем] говорят<sup>118</sup>.

## Вопрос 2

110. Какая наша мысль является условием Пути,  
Почему иногда [она] — послушна (طاعت), а иногда — грешна (گناه)?

## Ответ

111. Размышления о дарах [божьих] (آل) есть условие Пути,  
Однако размышление о самости Истины есть чистый грех<sup>119</sup>.
112. Размышление о самости Истины невозможно,  
Считай абсурдным получение [уже] имеющегося.
113. Ибо знамения (آيات) освещаются от [Ее] Самости.  
[Однако] не осветится Ее Самость от знамений.
114. Весь мир появился (بيدا) благодаря Ее свету.  
Как же Она [может] появиться (هویدا) благодаря миру<sup>120</sup>?!  
115. Не вмещается свет Ее самости в проявлениях (مظاهر),  
Ведь сияния Ее славы — всепобеждающие.
116. Освободи разум, пребудь с Истиной,  
Ибо не видит глаз летучей мыши сияния солнца.
117. Там, где указателем [пути] является свет Истины.  
Уместны ли речи Джабраила<sup>121</sup>?!  
118. Коран, 16:3: «Превыше Он того, что они придают ему в соучастники!» (пер. И.Ю. Крачковского).

<sup>116</sup> Шабистари критикует мутакаллимов за ограниченность их познания рациональностью и применение метода *тақдид*, «подражание», т.е. беспрекословное следование авторитету.

<sup>117</sup> Автор утверждает, что божественная самость неопиcываема качественными характеристиками.

<sup>118</sup> Коран, 16:3: «Превыше Он того, что они придают ему в соучастники!» (пер. И.Ю. Крачковского).

<sup>119</sup> Здесь автор указывает на то, что самость Истины непознаваема, но ее проявления в эмпирической реальности доступны исследованию, и, более того, их изучение является необходимым условием для достижения Истины. Это — также указание на хадис «Размышляйте о дарах божьих, но не размышляйте о Боге» (الموناي عبد الروف. فايض القدير شرح (الجامع الصغير. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356 هـ. ج. 3، ص. 263).

<sup>120</sup> В данном бейте Шабистари пишет о том, что мир сам по себе является возможным. Необходимость и, таким образом, бытийность он обретает благодаря Истине, необходимой самой по себе. Таким образом, мир порожден Истиной, но не наоборот.

<sup>121</sup> Шабистари указывает на состояние непосредственного познания-становления Истиной, для которого не нужен посредник в виде ангела.



118. Хотя ангел и близок к Престолу,  
Он не поместится на стоянке «для меня с Богом» (لئى مع الله)<sup>122</sup>.
119. Подобно тому как Ее свет опаляет ангелу крылья,  
Сжигает разум с головы до ног.
120. Свет разума пред самостью светов  
Подобен глазам головы [человека] пред источником востока<sup>123</sup>.
121. Когда зримое (مبصر) сближается с [источником] зрения,  
От познания его (зримого. — А.Л.) зрение темнеет<sup>124</sup>.
122. Чернота, да будет тебе известно, есть свет самости,  
Во тьме [скрывается] живая вода<sup>125</sup>.
123. Чернота лишь связывает свет зрения<sup>126</sup>,  
Оставь рассматривание, ибо здесь не на что смотреть<sup>127</sup>!
124. Какое отношение имеет прах к миру чистоты,  
Ведь постижение — это неспособность постичь постижение<sup>128</sup>.
125. В двух мирах чернотливость от возможного,  
Никогда не отделялась<sup>129</sup> «и Богу [лучше] знать!» (و الله اعلم).
126. Чернотливый в двух мирах (سواد الوجه فى الدارين) — дервиш<sup>130</sup>.

<sup>122</sup> Аллюзия на священный хадис: «У меня с Богом есть мгновение, в которое не вмещается ни приближенный ангел, ни посланный пророк». — *Примеч. ред.*

<sup>123</sup> Разум так же бессилён увидеть самость Бога, как и глаза человека не могут смотреть на солнце.

<sup>124</sup> Здесь Шабистари приводит метафору зрения для описания познания Истины. Он пишет, что предельное приближение объекта рассмотрения к глазу создает эффект «черноты» (глаз, закрытый пальцем, ничего не видит). Так же, по Шабистари, дело обстоит и с познанием Истины: предельное приближение к ее самости делает невозможными ее положительные характеристики.

<sup>125</sup> В данном бейте Шабистари сравнивает Истину с водой жизни, по преданию, найденной Хызром.

<sup>126</sup> Чернота, таким образом, «связывая» зрение, не является его частью, но характеризует лишь самость Истины.

<sup>127</sup> В акте познания Истины познающий отождествляется с познаваемым, они перестают быть противопоставленными и видение одного другим становится невозможным.

<sup>128</sup> «العجز عن درك الادراك ادراك» Ал-Мунави, комментируя хадис «Кто знает ('арафа), что Бог — его Господь, а я — Его посланник, питая в сердце своем уверенность в этом, того Бог защитит от пламени» и раскрывая его смысл (фа'ида), пишет: «Правдивейшего (аф-Сиддик — эпитет Абу Бакра. — А.С.) спросили: „С помощью чего ты познал ('арафта) своего Господа?“ Тот ответил: „Я познал моего Господа через моего Господа ('арафту раббй би-раббй)“. Его спросили: „А может ли человек Его постичь (йудрику-ху)?“ Он ответил: „Постигение — это неспособность постичь постижение“» (Смирнов А.В. Комментарий на «Геммы мудрости» Ибн Араби. Рук.). Подобные рассуждения встречаются также и у других философов, например у аш-Шибли: «Истина [Бога]познания — это неспособность к познанию» (см.: Насыров И.П. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009. С. 160–161).

<sup>129</sup> Т.е. бытие возможного всегда остается бытием заимствованным. — *Примеч. ред.*

[Черноликость] является «величайшей чернотой»<sup>131</sup> —  
ни больше ни меньше!

127. Что сказать?! Это — тонкость,  
Светлая ночь посреди темного дня<sup>132</sup> ...
128. В этом месте свидетельствования, где сияют светы  
Мне есть, что сказать, но молчание — лучше.

### Аналогия

129. Если хочешь узреть источник [света] солнца,  
Тебе нужен (حاجت) другой глаз (چشم).
130. Поскольку человеческий глаз (چشم سر) не выдерживает сияния,  
Яркое солнце можно видеть [только отраженным] в воде.
131. Когда благодаря ей (воде. — А.Л.) свет ослабевает,  
Тут же в познании твоём этот свет усиливается<sup>133</sup>.
132. Небытие (عدم) есть зеркало Абсолютного Бытия,  
В котором проявляется отражение сияния Истины.
133. Когда несуществование (عدم) стало противоположщим (مقابل)  
существованию (هستی),  
В нём (в несуществовании. — А.Л.) тут же стало  
отраженным (عكسی) имеющееся.
134. То единство (وحدت) стало явным (پدیدار) благодаря  
этому множеству (کثرت)<sup>134</sup>.  
Единичное (یکی), поскольку ты посчитал (شماردی) его,  
стало множеством (بسیار).

<sup>130</sup> Соотнесение «черноликости» с дервишизмом и нищенством — общее место в персидской поэзии. Пассажи, подобные этому, встречаются у Аттара Нишапури, Камала Худжанди, Абд ар-Рахмана Джамии и др.

<sup>131</sup> Т.е. небытие ищущего Бога таит в себе все бесконечное разнообразие потенциалов абсолютного бытия. — *Примеч. ред.*

<sup>132</sup> Здесь Шабистари указывает на соотношение внешнего и внутреннего как света и тьмы. «Светлая ночь» — внутренний аспект бытия, трансцендентный эмпирическому миру, но «освещающий» его «черным» светом самости Истины. Темный день — эмпирический мир, с одной стороны, явленный, а с другой — являющийся «покровом» для Истины.

<sup>133</sup> Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «...мы рассматриваем солнечный диск в воде по причине того, что [в воде] сила его света уменьшается (прежде избыток света был препятствием к рассмотрению). Конечно, в твоём познании эта скудость света акцидентальна (حالی), то есть прибавляется во времени (در زمان) или добавляет некоторое качество (کیفیتی), и солнечный диск с легкостью познается».

<sup>134</sup> Здесь, как и в бейте 114, Шабистари пишет об отношениях между миром и Богом. В бейте 114 говорится о невозможности трактовки Истины, как явленной благодаря миру. Здесь же — видимое противоречие: автор утверждает, что Единое (Бог) явлено благодаря множественному (миру). В действительности противоречия нет. В бейте 114 Шабистари пишет о причинно-следственной связи между Богом и миром, утверждает явленность последнего как «порожденность». В бейте 134 же философ пишет о том, что Творец явлен в своем творении, но не порожден им.

135. [Множество] чисел, хоть и имеет началом единицу,  
Не имеет окончания<sup>135</sup>.
136. Поскольку несуществование (عدم)  
в своей самости (ذات) было чистым (صافی),  
Из него с [появлением] внешнего (ظاهر) пришел  
скрытый клад (گنج مخفی)<sup>136</sup>.
137. Прочти хадис «Я был [неведомым] кладом» (كنت كنزا)<sup>137</sup>,  
Чтобы явно (پیدا) узреть скрытую тайну (سر پنهان).
138. Несуществование — зеркало, мир — отражение, а человек  
Подобен глазу (چشم) отражения, в котором (در وی)  
[отражается] некто скрытый (شخص پنهان)<sup>138</sup>.
139. Ты — око отражения, а Он — свет очей (نور دیده)  
Оком ока зримо око<sup>139</sup>.

<sup>135</sup> Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «По причине того, что единичное едино, [оно есть] начало и источник всех чисел. Проявление этого единого начала [происходит] посредством множественных чисел и становления определенным того начала, что есть Единое... Единица же есть не число, а начало и источник чисел, и все [они] произошли из нее; однако она есть то, что является воплощением всех чисел, а число поистине — принятие во внимание повторения проявления единицы. И если, например, изъять из тысячи единицу, она уже не будет тысячей... И если имеешь разум, пойми, что кроме Единого нет [другой] истины».

<sup>136</sup> Под «несуществованием» имеются в виду утвержденные воплощенности. Таким образом, «скрытый клад» являет через них себя во множественном мире.

<sup>137</sup> Вот перевод хадиса: «Я был кладом неведомым, и полюбили Меня стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой — и они узнали Меня» (Смирнов А.В. Комментарий к «Геммам мудрости» Ибн Араби. Рук.).

<sup>138</sup> Комментарий к тексту, сделанный Мухаммадом Лахиджи: «Человек — глаза (چشم) того отражения, что есть мир. По причине того, что все видится глазами и посредством глаз, вещи проявляются (ظاهر), божественные тайны (اسرار الهی) и истинное познание (معارف حقیقی) для человека получают внешнее [проявление] (ظهور می یابد), что есть цель (مقصود) устройства (ایجاد) мира, благодаря человеку (از انسان) становящегося имеющимся (حاصل). В человеке же, который — глаза этого отражения (عکس), сокрыт некто (شخص), то есть тот, кто предстоит (مقابل) зеркалу, а именно Истина. Истиной является зрачок (انسان العین), то есть зрачок того глаза отражения, что есть человек подразумеваемый (مراد). От совершенства тонкости (كمال لطافت) тот некто (شخص) в этих глазах (دیده), что есть человек, сокрыт (مخفی) и видимым (مرئی) не станет».

<sup>139</sup> Комментарий к тексту, сделанный Мухаммадом Лахиджи: «...человек — это глаза мира (چشم عالم), которые являются отражением существования Истины, а Истина — свет этих очей (نور این دیده), то есть зрачок того глаза, что есть человек».

Итак, [отражение] субъекта (شخص), смотрящего в зеркало, по причине того, что зеркало чисто (صافی) и [находится] напротив (مقابل) него, воспроизводится (مینماید) в зеркале, и образ того отражения, которое представлено в зеркале, подобно (چون) образу (صورت) смотрящего. Все, что присутствует в основном образе, должно необходимо присутствовать и в отраженном образе. Основной образ — зряч, потому и отраженный образ, конечно же, будет зрячим. И, подобно тому, как в глазу (دیده) смотрящего (نگرنده) отпечатывается (منطبع) полный образ отражения, в глазу отражения также отразится полнота (تمامت) образа смотрящего. И как уже было сказано [выше], видимым (مرئی) он не станет (نمینماید). И тот, запечатленный в глазу отражения, образ, есть зрачок глаза отражения

140. Мир стал человеком, а человек — миром.  
Не было разъяснения яснее этого.
141. Если хорошенько посмотришь в основу этого,  
Он есть и смотрящий, и зримое, и видение.
142. Священный хадис передал этот смысл,  
Разъяснил: «Мною он видит и Мною он слышит»  
(فبى يسمع و بى يبصر)<sup>140</sup>.
143. Весь мир считай зеркалом,  
В каждой песчинке — сотни ярких солнц.
144. Если ты рассечешь сердце одной капли,  
Из нее явится сто чистых морей<sup>141</sup>.
145. Если правильно посмотришь на каждую его<sup>142</sup> часть,  
Тысячи людей явятся в ней.
146. По количеству членов [тела] мошка равна слону.  
По [своим] именам<sup>143</sup> капля подобна Нилу.
147. Внутри каждого зернышка поместилось сто урожаев.  
В сердце просяного зернышка поместился целый мир.

(عكس), и свет глаза включает его [в себя]. [Образ, запечатленный в глазу отражения], также имеет глаза, и, следовательно, глаза основного образа являются смотрящими на свой собственный отраженный образ. Глаза отражения также в глазах основы наблюдают ту же основу. Таким образом, смысл второго полустихия заключается в том, что „глазами“, то есть человеком, о котором было сказано выше, что он — „глаз отражения“, „глаз“, то есть „зрачок“, под которым подразумевается Истина и свет, узрел глаз... То есть посредством человека око Истины узрело Истину (به ياتسان حق را دیده حق دیده) (иными словами, Истинный увидел Сам Себя посредством человека). В издании Мувахеда вторая строка звучит как «тот свет видим оком ока»). — *Примеч. ред.*

<sup>140</sup> Данный текст обнаруживается в ряде тафсиров, таких как Ибн Касир (*أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. تفسير القرآن العظيم. مدينة: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999. الباب 77، (النيسابوري. تفسير النيسابوري. الباب 258، الجزء 2، الصفحة 136.*) ан-Нисабури (الجز 4، الصفحة 590. حقي. تفسير حقي. الباب 271)، Хакки (*التقشيري. تفسير التقشيري. الباب 43، الجزء 3، الصفحة 229.*) (الجز 2، الصفحة 95).

Схожая фраза обнаруживается в хадисе: «а когда Я полюбил Его, Я — слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он...» (пер. А.В. Смирнова) [*ал-Бухари. Ас-Сахих. 6021*].

<sup>141</sup> Число «сто» в персидской поэзии чаще всего обозначает «несчетное количество», «абсолютное множество». Солнце и море — символизируют Истину, Бога. Таким образом, автор говорит, что в каждой песчинке и в каждой капле проявляется Абсолютная Истина, Бог.

<sup>142</sup> В комментарии Лахиджи приводится другой вариант *мисра*: «Если правильно посмотришь на каждую часть праха». Комментатор, разъясняя данный байт, пишет, что прах — самое низкое, что есть в мире. Человек же, как микрокосмос, — самое возвышенное. Вместе с тем человек создан из праха. Таким образом, прах стал тем, в чем воплощено человечество: низкое дало плоть высокому.

<sup>143</sup> Т.е. атрибутам и качествам. — *Примеч. ред.*

148. На крылышке мошки — местопребывание души.  
Внутри зрачка — небеса.
149. Та малость, которую представляет собой зерно сердца,  
Стала обителью Господина обоих миров<sup>144</sup>.
150. В нем (в сердце. — *А.Л.*) собраны оба мира.  
Иногда обернется Иблисом, иногда — Адамом<sup>145</sup>.
151. Узри, как все в этом мире смешано!  
Ангел — в диве и шайтан — в ангеле<sup>146</sup>.
152. Все во всем вместе, подобно семени и плоду.  
От неверного — праведный, от праведного — неверный.
153. Собран воедино в точке настоящего момента  
Весь цикл времени: день, месяц и год<sup>147</sup>.
154. Совпав [друг с другом], безначальность стала бесконечностью:  
[Второе] пришествие Исы и создание Адама<sup>148</sup>.
155. Каждая точка этого замкнутого круга  
Оформилась в тысячи форм.
156. Каждая точка, ставшая кругом от вращения,  
[Есть] и центр, и [точка], вращающаяся по кругу<sup>149</sup>.
157. Если [хотя бы] одну песчинку уберешь с [ее] места,  
Придет в расстройство весь мир целиком (*سر ایاپی*)<sup>150</sup>.
158. Все [части мира] в смятении (*سرگشته*), и ни одна из них  
Не преступила предел возможного!
159. Воплощение (*تعین*) сделало узником (*محبوس*) всякую из них,  
Безнадежно превратились из целого в частное<sup>151</sup>.

<sup>144</sup> Здесь указывается на сердце как орган мистического познания.

<sup>145</sup> Иблис считается проявлением «величественных» имен Бога. Адам — «красивых» имен. Лахиджи трактует красивые имена как «побеждающие» (*غالب*), а «величественные» — как «побежденные» (*مغلوب*). Поскольку и побеждающее и побежденное не могут одновременно присутствовать в одной вещи (в данном случае — в сердце), в каждый атом времени они сменяют друг друга.

<sup>146</sup> Иблис (Шайтан) является одним из ангелов.

<sup>147</sup> Под точкой «состояния» имеется в виду «состояние познания-становления Истиной». Поскольку Истина трансцендентна и вневременна, то в состоянии «становления Истиной» стираются временные границы.

<sup>148</sup> В данном бейте приводится метафора, иллюстрирующая содержание предыдущего бейта о вневременности Истины. Создание Адама — начало человеческой истории. Второе пришествие Исы (Иисуса Христа) ознаменует собой конец света. Таким образом, для вечного божественного вневременного бытия в этих событиях нет хронологической разнесенности, для мистика также они «совпадают в точке настоящего момента [познания-становления Истиной]».

<sup>149</sup> В бейтах 155–156 говорится о космологической модели, представленной в виде системы окружностей. Их центром является Истина, она же проявляется в каждой точке, находящейся на окружности. Более подробно это место разъяснено во вступительной статье к данному переводу.

<sup>150</sup> Целиком (*سر ایاپی*) — досл. «с ног до головы».

<sup>151</sup> Вещи эмпирического мира, хотя и являются порождением Единой Истины, в своей самости небытийны и не могут самостоятельно преодолеть «пропасть» между эмпи-

160. Ты скажешь, [что они] постоянно в движении и заключении (حبس),  
 Что они всегда пребывают между разоблачением и облачением<sup>152</sup>.
161. Все — во вращении и вечно в покое.  
 Ничто не обнаруживает ни начала, ни конца.
162. Все непрестанно ощущают свою самость,  
 И от нее находят путь к Чертогу (درگاه).
163. Скрыта за покровом каждой пылинки  
 Питающая душу красота лика Возлюбленного.

---

рическим и сверхэмпирическим, не могут соединиться с породившей их Истиной. Это доступно только человеку и лишь с божественного соизволения.

<sup>152</sup> Все вещи небытийны сами по себе, но в каждый атом времени обретают бытие, облакаясь в материю, и теряют его, возвращаясь в небытие. Это — аллюзия на Коран: «بل هم في لبس من خلق جديد» «Да — они в сомнении о новом творении» (Коран, пер. И.Ю. Крачковского, 50:14). Первое значение слова «لبس», переведенное во всех основных русских переводах Корана как «сомнение», — облачение. Именно в этом значении оно используется в контексте бейта.

**Jean-Jacques Thibon**

(Université Blaise Pascal, France)

**L'AMOUR MYSTIQUE (MAḤABBA)  
DANS LA VOIE SPIRITUELLE CHEZ  
LES PREMIERS SOUFIS**

**Introduction**

Dans les sources scripturaires, l'épisode qui symbolise le plus parfaitement la quête des spirituels de l'islam est sans aucun doute le *Mi'râg*. Dans l'ascension céleste du Prophète Muhammad, ce qui importe est moins qu'elle ait été vécue physiquement, aspect sur lequel insiste la tradition musulmane, mais son point culminant, esquissé dans le Coran et de la manière suivante: «— Il s'approcha puis demeura suspendu — Et il fut à deux arcs ou plus près — Il révéla alors à son serviteur ce qu'Il révéla<sup>1</sup>». Les silences du Coran et sa force suggestive ouvraient une brèche à l'imaginaire, laissant à chaque croyant la possibilité de se projeter dans l'indicible. À titre d'exemple, le commentaire de Ga'far al-Şâdiq (m. 148/765) dont l'autorité est reconnue par tous les spirituels musulmans, les chiites comme les sunnites, nous suggère une orientation:

*Quand l'aimé fut aussi près que possible de son Aimé, il fut saisi à l'extrême par sa majesté... Il y eut ce qu'il y eut, et il advint ce qui advint, l'Aimé dit à son aimé ce qu'un aimé dit à son aimé, il lui témoigna la douceur qu'un aimé témoigne à son aimé et il lui confia ce qu'un aimé confie à son aimé. Ils gardèrent le secret et ne le communiquèrent à personne d'autre<sup>2</sup>.*

Ce commentaire se place sur un plan pour le moins inattendu: il n'est fait ici aucune allusion ni à la mission prophétique ni à la révélation qui lui est associée. Seul l'amour est invoqué pour rendre compte du caractère singulier et mystérieux de cette rencontre qui fournit aux soufis un idéal, l'entretien intime avec Dieu et une règle, la discipline de l'arcane qui, empêchant l'aspirant de divulguer le secret de sa relation à Dieu, le préserve des vanités et des prétentions

---

<sup>1</sup> Cor. 53:8-10.

<sup>2</sup> Cf.: *Nwya P*. Exégèse coranique et langage mystique. Beyrouth: 1970. P. 186. Travail pionnier sur le lexique des soufis et son rapport avec la langue coranique. *Sulamî*. Ḥaqâ'iq al-tafsîr. 2 vols. Éd. Sayyid 'Imrân. Beyrouth: 2001. Vol. II. P. 285.

de son âme. Mais surtout, dans ce passage Ga'far a mis en lumière le ressort premier de ce cheminement vers Dieu, orientant ainsi de manière exclusive et décisive le langage de l'expérience spirituelle vers celui de l'amour. Pourtant, une telle orientation n'allait pas de soi. Pendant les trois premiers siècles, les théologiens et les traditionnistes proscrirent le terme *maḥabba*<sup>3</sup>. Dès lors, certains durent s'expliquer comme Abû al-Ḥusayn al-Nûrî (m. 295/907), accusé vers 264/877 d'hérésie (*zandaqa*) par le hanbalite Ghulâm al-Khalîl (m. 275/888) qui lui reprochait son affirmation: «Je suis épris de Dieu (*a'shaqu*) et Il est épris de moi<sup>4</sup>». D'ailleurs le censeur hanbalite conseillait: «Évite de t'asseoir avec quiconque prêche le désir et l'amour<sup>5</sup>». Par deux fois il réussit à émouvoir le calife al-Muwaffâq et fut relaxé<sup>6</sup>. Al-Ḥakîm al-Tirmidhî (m. vers 318/930, date controversée) sera envoyé (vers 261/870) devant le tribunal de sa ville natale, accusé «d'avoir parlé d'amour<sup>7</sup>» et sommé de cesser de le faire. Sumnûn (m. après 298/911) dit 'l'amoureux' (mais lui préfère se surnommer 'le menteur'<sup>8</sup>), réputé pour ses propos sur l'amour, sera accusé injustement par une soupirante éconduite qui fournit un prétexte facile à ses adversaires<sup>9</sup>. La liste de ceux qui ont eu maille à partir avec l'orthodoxie pour avoir parlé de l'amour de Dieu est longue. Ce thème représente, selon L. Gardet, «le point précis où se noua le drame entre sûfisme et Islâm officiel<sup>10</sup>».

Dans le monde musulman, philosophe, poète, théologien ou mystique, toutes les catégories de savants et d'intellectuels de l'époque médiévale se sont prononcés ou ont écrit sur l'Amour, en prose ou en vers<sup>11</sup>. Il serait probablement intéressant d'étudier ce qui rapproche et différencie les écrits de chacun. Mais il est vrai que les débats internes à chacune de ces catégories sont déjà suffisamment complexes pour décourager une telle entreprise. Aussi avons-nous choisi de

<sup>3</sup> Cf.: *Massignon L.* La Passion de Ḥusayn ibn Mansûr al-Ḥallâj. Nouvelle éd. 4 vol. Paris: 1975. Vol. III. P. 117. Pour les premiers la foi est affaire d'éclaircissements et de preuves pour arriver à la certitude, pas d'amour.

<sup>4</sup> Expression que l'on trouve dans un *ḥadîth qudsî* transmis par 'Abd al-Wâhid b. Zayd d'après Ḥasan al-Baṣrî, cf.: *Abû Nu'aym.* Ḥilyat al-awliyâ' wa ṭabaqât al-aṣfiyâ'. 10 vol. Beyrouth: s.d. Vol. VI. P. 165.

<sup>5</sup> Cité par: *Nwviya.* Exégèse coranique. P. 317. Voir aussi: *Massignon.* Passion. Vol. I. P. 120-3.

<sup>6</sup> Cf.: *Arberry A.J.* Pages from the *Kitâb al-Luma'* of Abû Nasr al-Sarrâg. Londres: 1947. P. 5.

<sup>7</sup> Cf.: *Gobillot G.* «Un penseur de l'Amour (*Ḥubb*), le mystique Khurâsânien al-Ḥakîm al-Tirmidhî (m. 318/930)» // *Studia Islamica.* Vol. 73, 1991. P. 25-44, ici P. 29.

<sup>8</sup> Cf.: *Sulamî.* Ṭabaqât al-ṣūffîyya. Éd. Nûr al-Dîn Shurayba. Le Caire: 1953. P. 195, car il avait demandé à Dieu d'éprouver son amour, mais n'avait pu supporter la rétention urinaire qu'Il lui avait infligée.

<sup>9</sup> Cf.: *Arberry.* Op. cit. P. 8.

<sup>10</sup> Cf.: *Anawati, G.C., et L. Gardet.* Mystique musulmane. Paris: 1986. P. 161. Sur l'amour de Dieu, voir le Ch. 4, p. 161-74.

<sup>11</sup> Cf.: *Arkoun, M.* «'Ishk'» // *EI*<sup>2</sup>. Vol. IV. P. 124.



restreindre notre propos aux maîtres spirituels des premiers siècles de l'islam, *grosso modo* entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle de l'Hégire (VIII<sup>e</sup> — X<sup>e</sup> siècles). Pour traiter cette question, nous nous sommes appuyés sur les premiers manuels du soufisme qui, avec des objectifs quelque peu différents, regroupent l'enseignement des grands maîtres de la voie spirituelle, nous livrant en particulier leur expérience intime de l'amour<sup>12</sup>. Après un bref aperçu du lexique de l'amour chez les soufis, nous présentons le contenu de nos sources et proposons ensuite quelques repères dans l'emploi du concept de *maḥabba* dans la vie spirituelle, avant de conclure par les grands thèmes auxquels les premiers maîtres soufis l'ont relié.

### Le lexique de l'amour chez les soufis

Pour la période étudiée, les principaux termes employés par les soufis pour parler de l'amour sont au nombre de 5: *ḥubb* et *maḥabba*, de même racine, semblent avoir des valeurs proches et le choix de l'un ou l'autre n'obéit pas à des considérations doctrinales mais à des préférences individuelles. *Shawq* et *ish-tiyâq* sont également de même racine, mais certains maîtres leur accordent des valeurs différentes, d'autres ignorent l'un et l'autre<sup>13</sup>. D'après Abû 'Alî al-Daqqâq (m. 405/1014), le premier s'apaise lors de la rencontre et de la vision, mais non le second qui ne peut trouver aucun repos<sup>14</sup>. Enfin, le mot '*ishq*'<sup>15</sup>, désir passionné, passion violente et excessive<sup>16</sup> (dont l'étymologie suggère la coloration jaunie des branches coupées), est le moins employé, probablement à cause de son usage dans l'amour courtois. Toutefois, de grands maîtres l'utilisent comme Ḥusayn b. Mansûr al-Ḥallâg (m. 309/922) ou Nûrî opérant la distinction

<sup>12</sup> Pour cette période, les seuls ouvrages traitant exclusivement de cette question semblent perdus. Sezgin mentionne un *Kitâb al-maḥabba li-llâh*, attribué à Abû Ishâq Ibrâhîm b. 'Alî, b. Gunayd al-Khuttâlî, soufi et traditionniste bagdadien m. 260/874 (cf.: GAS. Vol. I. P. 645) et Hujwiri indique un *Kitâb-i maḥabba* attribué à 'Amr b. 'Uthmân al-Makkî (m. 297/910 ou 291/903 à Bagdad) (cf.: *Hujwiri. The Kashf al-Mahjûb*. Trad. angl. de R. A. Nicholson: Leyde et Londres: 1911. P. 309). Cet ouvrage n'est pas cité par Sezgin.

<sup>13</sup> Comme le Shaykh Abû Sa'îd (m. 440/1049). Dans la liste de 40 stations qu'il propose, il inclut la *maḥabba* en 28<sup>e</sup> position mais ne mentionne pas la *shawq*, cf.: *Nasr S.H.* Les états spirituels dans le soufisme. Rome: 1973. P. 15–22.

<sup>14</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. Beyrouth: Dâr Usâma 1987. P. 255 (*bâb al-shawq*). Position qui est aussi celle de Abû al-Qâsim al-Naṣrâbâdhî (m. 367/977), maître de Daqqâq.

<sup>15</sup> D'après Massignon, «terme audacieux» employé par l'école d'Ḥasan al-Baṣrî qu'il traduit par «l'amour de désir» et oppose à *maḥabba*, donnant de l'amour une idée statique. Cf.: *Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: 1968. P. 40. Le terme *maḥabba* correspond à l'*agapè* grec et *shawq* équivaut lui à l'*érôs*, cf.: *Massignon L.* «Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne: notion de l'essentiel désir» // *Idem*. Opéra Minora. Éd. Y. Moubarac. 3 vol. Beyrouth: 1963. Vol. II. P. 251–2.

<sup>16</sup> Cf.: *Ibn 'Arabî*. Traité de l'amour. Introd., trad. et notes par M. Gloton. Paris: 1986. P. 43.

suiivante devant le calife afin de se justifier: «Le *'ishq* n'est pas plus intense que l'amour, mais l'amoureux (*'âshiq*) en est privé tandis que l'amant jouit de son amour<sup>17</sup>».

Des différences régionales se manifestent dans l'usage de la terminologie: 'Abd al-Wâhid b. Zayd (m. 177/793), sermonnaire et ascète basrien, préfère utiliser *'ishq* et *shawq* qui indiquent le désir et non *maḥabba* qui suggère la consommation<sup>18</sup>. Mais certains syriens refusent de se désigner comme «rempli de désir» (*mushtâq*), terme qui renvoie à ce qui est éprouvé envers l'absent alors que, selon eux, Dieu est nécessairement présent<sup>19</sup>. Même rejet de la part d'Abû 'Alî al-Daqqâq, car selon lui le *'ishq*, dans l'amour, c'est dépasser les limites, le terme ne peut donc pas s'appliquer à Dieu et l'on ne peut pas dire d'un serviteur qu'il a franchi les limites dans son amour de Dieu. La dénomination est donc impropre dans les deux cas<sup>20</sup>. Notons que seuls les deux premiers présentent des occurrences coraniques, ce qui justifie probablement qu'ils soient les plus usités. Le terme *hawâ*, passion charnelle, généralement relié aux pulsions de l'âme, est affecté d'une connotation négative; il n'est donc pas en usage dans le lexique soufi de l'époque, si ce n'est dans ce sens et de façon marginale. Quant aux termes *mawadda* et *wudd*, amour-affection, bien que coraniques, ils ont été assez peu employés dans la période étudiée.

### Les sources

Abû al-Qâsim al- Qushayrî (m. 465/1072) dans sa *Risâla* (écrite en 438/1045) aborde l'amour dans la partie finale des sections qui traitent des états et des stations. De manière assez significative, on trouve la section sur la connaissance (*ma'rifa*) puis celle sur l'amour (*maḥabba*) et enfin celle sur le *shawq*, amour nostalgique et passionné. L'auteur a réuni plus de 70 sentences ou anecdotes portant sur le terme amour<sup>21</sup>. Il nous propose ainsi une vaste palette que l'on peut estimer significative de la manière dont les maîtres soufis parlaient de la

<sup>17</sup> Cf.: *Arberry*. Pages from the *Kitâb al-luma'*. P. 5.

<sup>18</sup> Cf.: *Massignon*. Essai. P. 213–4. 'Abd al-Wâhid b. Zayd professe la supériorité de l'amour sur l'ascèse, préférant celui qui choisirait de quitter ce monde par *shawq* à celui qui y resterait pour prolonger son adoration (*tâ'a*), mais indique une troisième voie, plus parfaite, celle du renoncement à choisir pour se plier à la volonté de l'Aimé, cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb al-asrâr fî usûl al-taşawwuf. Éd. Sayyid Muḥammad 'Alî. Beyrouth: 2006. P. 50. Selon Hugwîrî, certains maîtres affirment que la *maḥabba* est produite par l'audition, tandis que le *'ishq* ne peut naître que de la vision et ne peut donc s'appliquer à Dieu, cf.: *Hujwîrî*. Kashf al-Mahjûb. P. 310.

<sup>19</sup> Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 51. 'Abd al-Wâhid b. Zayd interroge Abû 'Âsim, s'étonnant qu'il refuse de se reconnaître comme «*mushtâq ilâ Allâh*». L'argumentation de ce dernier semble le convaincre que cette terminologie n'est pas appropriée. Argument repris dans une citation anonyme citée par Qushayrî (*Al-Risâla*. P. 256).

<sup>20</sup> Cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 249.

<sup>21</sup> Cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 246–54.

*maḥabba*. Mais au préalable, l'auteur rappelle les sources scripturaires, puis il expose diverses considérations théologiques et linguistiques. Il indique la position des 'ulamâ': pour eux, il s'agit de désir/volonté (*irâda*), ce que réfutent les soufis, indiquant que le désir ne peut être relié à l'éternel. L'auteur ne cache pas la difficulté de traiter ce thème, tout en respectant le canon des théologiens: comment l'amour peut-il être un attribut qui qualifie à la fois Dieu et l'homme, l'éternel et le contingent. D'ailleurs, les Pieux Anciens refusaient de faire l'exégèse de ce terme, se contentant d'y voir un attribut de Dieu. Qushayrî s'emploie donc à aplanir cette difficulté en distinguant les deux. Du point de vue de Dieu, l'amour est une forme spécifique de la miséricorde, mais exclut toute ressemblance avec celui que connaissent les hommes. Pour ces derniers également l'amour envers Dieu n'est en rien identique à celui que les humains éprouvent entre eux: c'est un état ressenti dans le cœur, qui conduit à glorifier Dieu, à Le préférer à toute chose etc. Nulle place à la dimension sentimentale dans cette acception de l'amour.

Qushayrî est aussi le seul à s'intéresser à l'origine linguistique du terme et aux nombreuses dérivations possibles. Le mot peut décrire la blancheur et l'éclat des dents (*ḥabab al-asnân*); l'écume ou les bulles qui se forment à la surface de l'eau (*ḥabâb*<sup>22</sup>) quand la pluie est violente semblable au bouillonnement et à l'excitation du cœur. L'amour est comparable au chameau qui baraque (*aḥabba al-ba'îr*) et, fatigué, ne veut plus se relever, de même que l'évocation de l'aimé ne quitte plus l'amoureux. Le terme peut encore dériver de la graine (*ḥabb*), car l'amour est à la vie ce que la graine est à la plante; ou encore le support à quatre bras (*ḥabb*) sur lequel on pose la jarre, car comme lui il supporte tout, la gloire comme l'humiliation<sup>23</sup>. Ici, il semble que l'auteur satisfasse à un impératif «académique», car il expose ces diverses possibilités de dérivation sans en tirer de conséquences et sans même montrer une préférence pour l'une ou l'autre solution.

Si l'introduction a conduit l'auteur à proposer une distinction radicale entre l'amour qui se déploie dans les relations humaines et l'amour de Dieu, il n'en reste pas moins que certaines anecdotes ou paroles font bel et bien intervenir l'amour dans sa dimension exclusivement humaine. Quand un jeune homme se jette du haut d'un toit, '*ishq<sup>am</sup>*', par dépit amoureux après avoir affirmé que «le véritable '*ishq* conduit inévitablement à la mort», derrière la métaphore réutilisée par les soufis sur un plan spirituel, peut se lire un épisode de l'amour courtois<sup>24</sup>. D'ailleurs, le *Magnûn* des Banû 'Amir est mis à contribution: vu en rêve, il indique que Dieu lui a pardonné ses fautes, l'érigeant en modèle pour les amoureux<sup>25</sup>. Même les relations entre le maître de Qushayrî, Abû 'Alî al-Daqqâq et sa

<sup>22</sup> Ou encore *ḥabâb* dans le sens d'objectif, but; l'amour étant la préoccupation principale du cœur, cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 248.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252.

<sup>25</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 250.

*gâriya*, Fayrûz, parfois conflictuelles, sont citées en exemple, illustrant les vicissitudes de l'amour<sup>26</sup>. C'est encore dans le registre de l'amour courtois que se range l'histoire de cet indien, lui aussi amoureux d'une *gâriya* et qui, étant allé faire ses adieux à la belle sur le départ, ne pleura que d'un œil. Afin de punir l'autre, celui qui n'avait pas versé de larmes au moment de la séparation, il le tint fermé pendant 84 ans<sup>27</sup>. L'amour est synonyme de rigueur et exige une sincérité absolue. Bien qu'il ne soit pas spirituel dans ce cas, il peut tout de même inspirer les soufis ou leur servir de leçon.

Dans cet ensemble de citations, on est frappé par la quasi-absence de l'amour porté au Prophète, appelé à devenir par la suite un thème récurrent et même pourrait-on dire une voie en soi. La seule mention qui apparaît est attribuée à Kharrâz, elle nous fournit une explication à cette omission: il voit le Prophète en rêve et s'excuse de ne pouvoir lui consacrer un peu d'amour, étant totalement absorbé par l'amour d'Allâh<sup>28</sup>. Interrogée sur cette question, Râbi'a al-'Adawiyya (m. 185/801) avait eu la même réponse: «L'amour du créateur m'a détournée de celui des créatures<sup>29</sup>». L'amour direct de Dieu, sans aucun intermédiaire, est donc l'objet presque exclusif de l'expérience spirituelle. De fait, apparaît ainsi une des caractéristique de cette époque. Ce n'est que plus tard que le Prophète, les saints et les maîtres exerceront une fonction de médiation sur la voie de l'amour de Dieu.

Dans la *Risâla*, la section sur le *shawq* suit celle sur l'amour<sup>30</sup>. Ce terme se caractérise par son lien avec l'absence et l'attente de la rencontre. Qushayrî définit ainsi ce mot: «C'est l'excitation des cœurs à l'idée de rencontrer le bien-aimé et il est à la mesure de l'amour<sup>31</sup>». Aussi, l'une de ses marques, selon Abû 'Uthmân al-Hîrî (m. 298/910), est-elle «l'amour de la mort, avec sérénité<sup>32</sup>». Mais certains ont contesté l'emploi de ce terme, peut-être à cause de l'absence d'attestation scripturaire du mot *shawq* appliqué à Allâh, contrairement à la racine *ḥabba* et à ses dérivés. Selon P. Nwyia, Abû al-Sa'îd al-Kharrâz (m. 286/899) emploie plutôt le terme *ishtiyâq* dérivé de la même racine que

<sup>26</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 254.

<sup>29</sup> Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 42.

<sup>30</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 254-8.

<sup>31</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 255. Cette section est introduite et construite autour d'une invocation prophétique, justification scripturaire qui mentionne, entre autres, un désir intense de la rencontre de Dieu. Il n'est toutefois pas certain que cette terminologie soit admise par tous: dans une sentence, Ibn Khaffî parle d'amour de la rencontre et de la proximité (*maḥabbat l-liqâ' wa-l-qurb*) et non de *shawq*, cf. P. 256.

<sup>32</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 255. Formulation enrichie par Daqqâq: espérance de la mort alors que l'on est comblé, comme Yûsuf, au faite de sa puissance et de sa gloire après qu'il eût réuni autour de lui son père et ses frères, et qui demanda «d'être rappelé, en état de soumission à Dieu (*muslim<sup>ant</sup>*)» (cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 256. Voir aussi une sentence anonyme. P. 257).

*shawq*<sup>33</sup>. Naṣrābādhî, suivi par son disciple Daqqâq, considère l'*ishtiyyâq*, amour éperdu qui ne peut s'apaiser même par la rencontre, comme un état supérieur au *shawq*<sup>34</sup>. On trouve un certain nombre de sentences anonymes, relevant du genre *isrâ'iliyyât*, dans lesquelles est évoqué le *shawq* d'Allâh ou bien dans lesquelles Il est décrit comme *mushâtâq*<sup>35</sup>. Même le paradis manifeste son *shawq* envers certaines personnes<sup>36</sup>. Quant à Ibn 'Aṭâ' al-Âdamî (m. 309/922), il précise que l'amour est supérieur au *shawq* car celui-ci découle de celui-là, position partagée par d'autres maîtres<sup>37</sup>. Ces diverses sentences tentent de préciser la hiérarchie des étapes ou les nuances de l'amour dans le cheminement spirituel. Mais le lexique reste fluctuant, largement dépendant de l'expérience des maîtres et de la manière dont ils la formulent.

Sur le fond, le traité de Kharkûshî (m. en 406 ou 407/1016), *Tahdhîb al-asrâr*<sup>38</sup>, bien que plus ancien, ne traite pas de la *maḥabba* différemment de Qushayrî, exception faite de l'introduction<sup>39</sup>. D'ailleurs, certaines sentences sont communes à l'un et l'autre texte, même si des variantes sont observables. Et l'ordre d'apparition des sections est identique chez les deux auteurs: *ma'rifa*, *maḥabba* et *shawq*<sup>40</sup>. En entrant un peu plus avant dans la comparaison, on note toutefois quelques différences: dans les sections consacrées à la *maḥabba* et au *shawq*, l'auteur du *Tahdhîb* semble ignorer les *Malâmatîyya* et la voie du Blâme, qui se développa à Nîshâbûr<sup>41</sup> — ville dans laquelle il passa pourtant l'essentiel

<sup>33</sup> Cf.: *Nwyya*. Exégèse. P. 286–7. Il produit un effet proche de l'extase, cf.: *Sarrâg*. Luma'. P. 94. Toutefois, dans le *Kitâb al-ṣidq*, Kharrâz utilise bien le terme *shawq* et consacre une section à ce dernier, cf.: *Kharrâz*. *Kitâb al-ṣidq*. Éd. 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd. Le Caire: 1975. P. 67–9.

<sup>34</sup> Cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 255. Comme Kharrâz, Naṣrābādhî relie ce terme à l'extase et de ce fait ne considère pas l'*ishtiyyâq* comme une station mais comme un état.

<sup>35</sup> Cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 257. Il faut souligner la présence de plusieurs sentences de ce type (trois sentences évoquant Dâwûd), alors qu'elles étaient pratiquement absentes dans la section sur l'amour.

<sup>36</sup> Cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 257.

<sup>37</sup> Comme Abû 'Uthmân al-Ḥîrî, cf.: *Kharkûshî*. *Tahdhîb*. P. 52.

<sup>38</sup> Sur cet ouvrage et ses spécificités, cf.: *Melchert C.* *Khargûshî*, *Tahdhîb al-asrâr*. BSOAS. Vol. 73, number 1 (2010). P. 29–44.

<sup>39</sup> L'auteur ne cherche pas à justifier le terme abordé dans chaque section en l'introduisant par la mention des références scripturaires, méthode qui est celle de Qushayrî, Sarrâg ou Sulamî dans la plupart de ses traités. Il se contente de mentionner un seul hadîth, qui dans le cas présent ne paraît pas le plus pertinent pour illustrer cette section, car il n'évoque que l'amour de l'homme envers Dieu, cf.: *Kharkûshî*. *Tahdhîb*. P. 38.

<sup>40</sup> Toutefois ces trois sections sont placées au début de l'ouvrage de Kharkûshî, après les deux sections initiales qui portent sur le *taṣawwuf* et les *Malâmatîyya*. Chez Qushayrî, elles sont dans une position moins significative, dans le dernier tiers de l'ouvrage, dans une partie un peu fourre tout, après les étapes et les stations et avant les conseils aux disciples.

<sup>41</sup> Sur ce mouvement voir en particulier: *Svirî S.* *Hakîm Tirmidhî and the Malâmatî movement in early Sufism // L. Lewisohn* (éd.). *Classical Persian Sufism*. New York: OUP, 1993. P. 583–613, et: *Melchert C.* *Sufis and competing movements in Nîshâbûr // Iran*. Vol. 39 (2001). P. 237–47.

de sa vie — puis imprégna toute la spiritualité du Khurâsân, lui donnant ses traits spécifiques. Il faut donc en déduire que les maîtres de cette voie n'ont rien dit sur ces notions, du moins rien qui soit digne d'être consigné<sup>42</sup>. Autre différence notable, Kharkûshî semble accueillir beaucoup de récits provenant des révélations antérieures, ce que l'on classe généralement sous le terme *isrâ'iliyyât*, le fond judéo-chrétien. Des sentences sont ainsi rapportées de Joseph, Daoud, Jésus ou sont reliées à la sagesse antique, avec Luqmân en particulier. Le nombre d'histoires ou historiettes est assez réduit comme chez Qushayrî et ce sont les définitions ou les sentences qui sont privilégiées, près de 90 au total.

Kharkûshî accorde lui aussi une grande place au *shawq*, avec une quarantaine de citations. Ici encore le fond judéo-chrétien est mis à contribution (avec cinq citations de Dâwûd<sup>43</sup> mais aussi Adam et la Torah). Les principaux maîtres cités sont Gunayd, Shibli, Yahyâ b. Mu'adh. Au fond, il ne semble pas qu'il y ait une différence nette entre la *maḥabba* et le *shawq*. Est-ce une question d'intensité? Relèvent-ils d'organe différents? La réponse est mal aisée. On note toutefois que le degré d'élaboration est probablement symptomatique de l'importance que lui accordent certains maîtres, comme Shâh [b. Shujâ'] al-Kirmânî énonçant les 10 stations des *mushtâqûn*<sup>44</sup>. Le nombre de sentences communes à ces deux textes est de moins d'une dizaine. L'un et l'autre n'ont pas l'ambition de collecter la totalité des dîres sur ce sujet, mais d'en recueillir un ensemble significatif qui rend compte de la richesse et de la diversité des enseignements des maîtres soufis. Les auteurs ont peut-être eu accès à des sources différentes, à moins que le choix des sentences consignées ne relève d'objectifs différents, même si dans les deux cas ils concourent à définir les contours de l'orthodoxie soufie. La période qui sépare la rédaction de ces deux textes, près d'un demi-siècle, est également un élément explicatif, de même que les convictions personnelles de leur auteur. Appréciations au passage la grande richesse du texte trop longtemps négligé de Kharkûshî qui offre une source indispensable pour compléter notre connaissance du soufisme à cette époque.

La perspective d'Abû al-Naṣr al-Sarrâg (m. 378/988) dans ses *Luma'* est un peu différente. Tout d'abord l'ensemble des sentences proposées est bien plus réduit, à peine une douzaine. En effet, il ne vise pas à présenter une palette plus ou moins exhaustive des définitions et des conceptions que les maîtres soufis ont données de ce terme. Engagé dans un exposé apologétique de la voie spirituelle et de ses étapes, il cherche plus à présenter un corpus cohérent et argumenté qu'à

<sup>42</sup> À une ou deux exceptions près: Abû 'Uthmân al-Ḥirî cité deux fois dans la section sur le *shawq*, cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 52.

<sup>43</sup> Qui apparaît ainsi comme le personnage biblique de référence sur cette question.

<sup>44</sup> Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 52. Abû 'Uthmân qui fut son disciple, semble proposer une définition plus conventionnelle: «le *shawq* est le fruit de l'amour» ou «...la crainte de l'éloignement ou du rejet est à la mesure du *shawq*», cf. *ibid.*

recueillir les nuances de l'expérience spirituelle<sup>45</sup>. Ensuite, et comme Qushayrî, la *maḥabba* est un état qui s'inscrit dans une progression et l'essentiel est donc d'indiquer les spécificités de cet état ou ses degrés.

Dans la définition liminaire que propose l'auteur, l'amour est le résultat d'une triple perception<sup>46</sup>: vision concrète des bienfaits divins, vision par le cœur de l'action providentielle et enfin perception de la guidance et de l'amour éternel de Dieu envers les créatures. À chacune correspond un degré, illustré par quelques sentences. Le premier est celui de l'amour commun, le second celui des sincères et des réalisés. Selon Khawwâs, il est conditionné par la disparition de la volonté et des besoins individuels ainsi que des attributs personnels. Enfin, le dernier, celui des gnostiques et des véridiques, c'est l'amour absolu qui n'est lié à aucune causalité ou qui correspond, selon Gunayd, à la substitution des qualités divines aux qualités humaines<sup>47</sup>.

Dans ses *Luma'*, Sarrâg a dénombré 10 états spirituels. La *maḥabba* représente le troisième et le *shawq* le sixième. Mais le nombre de sentences concernant le *shawq* est encore plus modeste: deux anonymes, une de Kharrâz et une de Gurayrî, ainsi qu'un nombre équivalent de hadiths. Pour l'auteur, ce terme exprime avant tout le désir de rencontre de l'aimé, Dieu en l'occurrence. Cela apparaît dans les trois catégories, correspondant à autant d'étapes, qu'il propose pour répartir les gens du désir: Celui qui désire Ses promesses, celui qui désire Sa rencontre et enfin celui qui désire sans désir<sup>48</sup>.

Dans le traité de Kalâbâdhî (m. 385/995), *al-Ta'arruf*<sup>49</sup>, la section consacrée à l'amour est relativement succincte, une dizaine de citations et pièces en vers. N'en déduisons pas pour autant qu'il néglige ou minimise l'importance de cette notion chez les soufis. Tout d'abord, la position de cette section dans l'organisation de l'ouvrage lui donne une certaine importance, car elle clôt la série des stations. Ensuite, un autre de ses ouvrages, le *Ma'ânî al-akhbâr*, traite, dans ses sept premiers folios de l'amour<sup>50</sup>. Toutefois, la volonté de présenter un soufisme reconnu et accepté par l'orthodoxie, qui le conduisit à «omettre» de citer nommément Ḥallâg, a probablement influencé ses choix de citations, le cantonnant dans une relative sobriété qui gomme les aspects les moins consensuels. La première des citations, attribuées à Gunayd et présentant l'amour comme

<sup>45</sup> D'où les trois versets coraniques placés en tête de cette section pour justifier l'amour réciproque entre Dieu et Ses créatures.

<sup>46</sup> Cf.: *Sarrâg*. *Al-Luma'*. Éd. 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd b. 'Abd al-Bâqî Surûr. Le Caire: 1960. P. 86.

<sup>47</sup> Cf.: *Sarrâg*. *Al-Luma'*. P. 88.

<sup>48</sup> Cf.: *Sarrâg*. *Al-Luma'*. P. 95.

<sup>49</sup> Cf.: *Kalâbâdhî*. *Al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*. Éd. Maḥmûd Amîn al-Nawawî. 3<sup>e</sup> éd. S.l., 1992.

<sup>50</sup> Cf.: *Kalâbâdhî*. *Traité de soufisme*. Trad. R. Deladrière. Paris: 1981. Introd. P. 14. L'un des commentaires les plus longs concerne le *'ishq*.

«une inclination des cœurs<sup>51</sup>» est révélatrice d'une démarche. Il prend soin de préciser immédiatement après «vers Dieu» et «sans effort», pour éliminer et l'amour profane et la voie de l'ascèse.

Quant au *shawq*, Kalâbâdhî ne lui reconnaît aucune place ou du moins ne le traite pas dans une section spécifique. Il y avait probablement quelques réticences chez certains maîtres à cause d'interférences avec la poésie profane en plus du fait que le terme n'est pas coranique.

La rédaction de ces manuels s'étale sur plus d'un demi-siècle; pendant cette période des évolutions se sont produites dans la présentation et dans la réception, pour la voie spirituelle, de la terminologie de l'amour de Dieu, avec ses degrés et nuances multiples. Toutefois, ces ouvrages présentent malgré des différences une certaine unité et se cantonnent à une vision statique des concepts. En ayant recours ponctuellement à d'autres sources que celle présentées, nous proposons maintenant quelques repères dans une perspective plus chronologique.

### Quelques repères

Abû Dardâ' (m. 32/652 à Damas), que les soufis considèrent comme appartenant aux *Ahl al-suffa*, s'exclamait déjà: «J'aime la mort, par désir intense (*ish-tiyâq<sup>am</sup>*) de Dieu<sup>52</sup>». Et Ḥabîb al-Fârisî (m. 125/742 à Baṣra), disciple de Ḥasan al-Baṣrî: «Je jure par Ta puissance que Tu sais fort bien que je T'aime<sup>53</sup>». Avec Ga'far al-Şâdiq, apparaît l'idée d'une progression dans l'expérience spirituelle. Selon le sixième imam, douze sources jaillissent de la gnose dont le cœur est le siège<sup>54</sup>; ce sont autant de degrés d'une ascension progressive vers Dieu, l'amour arrivant en onzième position<sup>55</sup>. Le cœur est également le siège de 12 constellations en rapport avec les mansions zodiacales. L'amour et le désir sont deux de ces constellations. L'amour fait encore partie des 40 lumières recensées par Ga'far, Grâce d'Allâh distribuées selon l'état spirituel de chacun<sup>56</sup>.

Shaqîq al-Balkhî (m. 194/809) énonce quatre étapes dans le cheminement spirituel: le renoncement, la crainte, le désir (*shawq*) du paradis et la dernière est celle de l'amour de Dieu, «la plus élevée, la plus noble et la plus resplendissante

<sup>51</sup> Cf.: *Kalâbâdhî*. Al-Ta'arruf. P. 128, et: Traité de soufisme. P. 119.

<sup>52</sup> Cf.: *Kharrâz*. Kitâb al-şidq. P. 67.

<sup>53</sup> Cf.: *Abû Nu'aym*. Ḥilyat. Vol. VI. P. 154.

<sup>54</sup> Qui rappelle les 12 sources que fit jaillir Moïse en frappant le rocher de son bâton, cf.: Cor. 7:160.

<sup>55</sup> La dernière est la familiarité, synonyme de proximité. Cette série préfigure l'idée d'états spirituels éprouvés dans le cadre d'une voie spirituelle, elle-même organisée en une succession de stations. Les premiers à l'avoir formalisée sont Dhû-l-Nûn en Egypte, Dârânî en Syrie et Shaqîq au Khurâsân, cf.: *Karamustafa A.T.* Sufism: the Formative Period. Edinburgh: EUP 2007. P. 6.

<sup>56</sup> Cf.: *Nwya*. Exégèse. P. 172.



des mansions<sup>57</sup>». Cependant, elle n'est pas accessible à tous, car elle dépend de la seule initiative divine. Pour Al-Ĥârith al-Muĥâsibî (m. 243/857), l'amour est un dépôt sacré que Dieu a confié aux cœurs, capable de déclencher chez un être un processus de transformation:

*L'amour est une inclination de tout ton être vers une chose, puis tu lui donnes la préférence sur ton âme, sur ton esprit et sur tes biens; ensuite tu acquiesces à tout ce qui vient d'elle en secret ou à voix haute. Enfin, tu reconnais tes manquements dans ton amour*<sup>58</sup>.

G. Gobillot a relevé le rôle primordial du cœur chez Tirmidhî et souligné la place de l'amour «à l'origine de toute manifestation d'ordre spirituel<sup>59</sup>». Situé dans la lignée de Ga'far, ce maître, qui est l'un des premiers à énoncer une théorie de la sainteté, utilise plus volontiers le terme *hubb* (de préférence à *maḥabba*). Il considère l'amour comme constitutif de la création de l'homme et l'objet premier de toute gnose<sup>60</sup>. De plus, il est également le fondement ontologique de toute liberté et le breuvage enivrant que Dieu verse à Ses élus afin qu'ils se libèrent des résidus de volonté personnelle. Tirmidhî est probablement le seul qui donne à l'amour une place aussi axiale dans l'économie divine, source primordiale de tout ce que Dieu manifeste de Lui-même au monde<sup>61</sup>.

Selon Massignon, Nûrî est le premier à avoir prêché l'amour pur (*maḥabba*) dans la pratique du culte, l'âme fervente étant poussée par le désir (*'ishq*) que Dieu lui inspire<sup>62</sup>. Dans le même temps, il affirme que la première obligation imposée par Dieu à ses serviteurs est la gnose<sup>63</sup>. Ḥallâg, qui suivit un temps son enseignement, devint l'un des représentants majeurs de l'amour mystique, du moins celui dont le destin tragique a suscité le plus de réactions passionnées. Massignon a mis en lumière chez lui le concept de «l'essentiel désir» (*'ishq dhâtî*<sup>64</sup>) qui a distingué Ḥallâg et son école. Ce dernier, affirmant que «l'Essence

<sup>57</sup> Cité par P. Nwyia (*Nwyia*. Exégèse. P. 216 et 227). Selon Shaqîq, à chaque étape correspond une lumière et «la lumière de l'amour pour Dieu est la plus forte et la plus éminente des lumières de dévotion» (*Nwyia*. Exégèse. P. 228). Sarî al-Saqâṭî (m. vers 253/867), considéré comme l'imam de l'école de Bagdad et oncle de Gunayd, dit du *shawq* que c'est «la plus noble des stations», cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 257.

<sup>58</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 251. Abû Nu'aym a rapporté, d'après une source écrite, un long passage de Muĥâsibî sur l'amour, cf.: *Abû Nu'aym*. Ḥilyat. Vol. X. P. 76–85. Massignon a traduit le début de ce passage, cf.: *Massignon*. Lexique. P. 248–9.

<sup>59</sup> Cf.: *Gobillot G*. Un penseur de l'Amour. P. 29. L'amour est «la seule véritable modalité de rencontre entre l'homme et la divinité». P. 30.

<sup>60</sup> Cf.: *ibid*. P. 30-1.

<sup>61</sup> Cf.: *Nwyia*. Exégèse. P. 156.

<sup>62</sup> Cf.: *Massignon*. Passion. Vol. I. P. 121. Mais il a probablement été précédé par Râbi'a al-'Adawiyya, cf.: *Karamustafa*. Sufism. P. 4.

<sup>63</sup> Cf.: *Sarrâg*. Al-Luma'. P. 63.

<sup>64</sup> Que Massignon a emprunté à Abû al-Ĥasan al-Daylamî (m. vers 421/1030), disciple d'Ibn Khafif et de Tawĥidî, qui dans son ouvrage *'Atf al-alîf al-ma'lûf 'alâ al-lâm al-ma'tûf*

divine est Désir», a défendu le mot *'ishq* plutôt que *maḥabba*, préféré par la majorité par fidélité au langage coranique<sup>65</sup>.

Mentionnons encore Sumnûn al-Muḥibb dont la doctrine, selon Hugwîrî, fait de l'amour le fondement et le principe exclusif de la voie vers Dieu, les étapes et les stations ne représentant que les diverses modalités de celui-ci. L'auteur du *Kashf al-maḥgûb* précise que tous les maîtres sont d'accord avec lui mais que dans un souci de ne pas dévoyer cette voie de l'amour de Dieu et de la garder cachée, ils ont utilisé d'autres dénominations pour désigner l'amour comme «*ṣafâ'*», la pureté, d'où le terme *ṣūfi*, qui désignerait en fait les amoureux<sup>66</sup>.

Ces quelques éléments attestent de la permanence depuis l'époque des Compagnons d'un courant qui a fait de l'amour de Dieu l'un des motifs centraux de la quête spirituelle. Sans doute est-ce Ga'far al-Şâdiq qui a donné une assise doctrinale et une épaisseur au terme *maḥabba*. Par la suite, les maîtres en ont expérimenté les diverses modalités, parfois jusqu'à l'excès, et son rôle s'est affirmé comme une alternative à l'ascèse. Dans le même temps l'effort individuel que cette dernière exigeait est minimisé au profit de la grâce, Dieu étant à l'origine de tout bienfait spirituel, indépendamment des efforts des hommes. Si les évolutions dans l'usage de la terminologie de l'amour dans la progression spirituelle sont difficiles à circonscrire, nous pouvons du moins tenter de préciser les divers thèmes que les maîtres ont mis en relation avec l'amour, afin de mieux apprécier la place que celui-ci occupe dans la voie spirituelle.

### Les thèmes liés à l'amour

À la lecture des diverses sentences rassemblées dans les premiers manuels de soufisme, on comprend que le thème de la *maḥabba* a été longuement discuté par les maîtres et que les avis comme les expériences de l'amour sont multiples<sup>67</sup>. Probablement, les diverses écoles de spiritualité, du Khurâsân à la Syrie en passant par l'Irak ou La Mecque, ont eu des positions spécifiques et ont utilisé cette notion en y apportant de subtiles modulations, tant sur le plan de la doctrine que des pratiques spirituelles ou dans l'éducation des disciples.

---

expose toute une cosmogonie de l'amour et cite, entre autres, un texte de Ḥallâg intitulé *Gawâb li-ahl al-'ishq* qui expose sa théorie de l'amour, cf.: Massignon. «Interférences». P. 248, 252. Dans cet article, Massignon a cherché à retracer l'origine de cette formulation et s'est interrogé sur d'éventuelles sources puisant dans la philosophie grecque. À partir des similitudes relevées par Daylami entre Empédocle et Ḥallâg, il se demande si des emprunts directs peuvent avoir existé entre ce dernier et les textes arabes «empédocliens». Sa conclusion est négative.

<sup>65</sup> Cf.: Massignon. «Interférences». P. 246–7. Dhû-l-Nûn avait déjà placé le *'ishq* comme étape suprême de l'itinéraire de l'âme vers Dieu.

<sup>66</sup> Cf.: Hujwîrî. *The Kashf al-Maḥjûb*. P. 308–9. Même chose avec les termes *faqr* et *faqîr* qui désignent donc également l'amour et l'amoureux.

<sup>67</sup> Le récit rapporté ci-après concernant Gunayd indique que le pèlerinage fournissait l'occasion de confronter les expériences et les points de vue de maîtres venant d'horizons géographiques variés, cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 253.

Mentionnons en tout premier lieu la correspondance entre Abû Yazîd al-Bisfâmî (m. 261/875) et Yaḥyâ b. Mu'âdh al-Râzî (m. 258/872), symptomatique d'une rivalité possible entre les maîtres sur un terrain dont les horizons paraissent sans limites. Ce dernier lui écrit: «D'avoir trop bu les coupes de son amour, je suis ivre» et il s'attire une réponse cinglante du grand maître: «Autre que toi a bu les océans des cieux et de la terre sans étancher sa soif et crie, la langue pendante, y en a-t-il encore?<sup>68</sup>»

L'amour se mesure-t-il à ses effets? Les propos sur l'amour de Sumnûn al-Muḥibb touchent même le règne minéral et animal: un jour, ce sont toutes les lampes de la mosquée qui se brisent; une autre fois, un tout petit oiseau s'approche petit à petit tandis que le maître parle de l'amour. Il finit par se percher sur sa main, frappe le sol avec son bec au point de faire couler le sang puis meurt<sup>69</sup>. Ici est exalté le caractère universel du langage de l'amour, compris et partagé par tous les degrés de la création. Les prodiges (*karâmât*) rapportés sont l'indice de la justesse et de la puissance de la parole qui les produit.

La définition que Gunayd, pourtant encore jeune, proposa et qui reçut l'approbation de ses pairs (plus âgés que lui) lors du pèlerinage à La Mecque, indique le rôle et la place que le maître de Bagdad et son école donnèrent à la *maḥabba*. Il en résume la finalité, montrant que la totalité de l'être sous l'emprise de l'amour ne se possède plus lui-même: «S'il parle, c'est par Dieu, s'il s'exprime, c'est sur Dieu; il ne se meut que sur ordre divin et demeure, dans son silence, avec Dieu. Il est par Dieu, pour Dieu et avec Dieu<sup>70</sup>». L'amour conduit à l'extinction de l'être et donc au sommet de la voie spirituelle.

Pour d'autres, ce terme est mis en relation avec l'*îthâr*, préférence donnée à autrui sur soi-même ou abnégation, concept mis en avant par la *futuwwa*, la chevalerie spirituelle. Comme Muḥammad b. al-Faḍl al-Balkhî (m. 319/931) qui déclare: «L'amour est un amour d'abnégation<sup>71</sup>». La *futuwwa* n'est donc pas une pratique qui concerne seulement les relations humaines, mais un comportement avec Dieu qui prime sur les devoirs envers les hommes. Une sentence anonyme exprime cette approche particulière: «L'amour c'est donner la préférence à l'Aimé sur tous les compagnons (*maṣḥûb*)<sup>72</sup>».

Dans certains poèmes, le thème de l'ivresse est déjà très présent comme symptôme de l'amour, ainsi que l'exprime remarquablement le vers de Shiblî:

*Mon amour pour le Miséricordieux m'a enivré,  
As-tu déjà vu un amoureux qui ne soit point ivre?<sup>73</sup>*

<sup>68</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 251–2.

<sup>69</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 251.

<sup>70</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 253. Voir la traduction de la totalité de ce passage par R. Deladrière: *Junayd*. Enseignement spirituel. Paris: 1983. P. 194–5.

<sup>71</sup> Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 45. Voir aussi Kattânî: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 250.

<sup>72</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 248.

<sup>73</sup> Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 39.

Il annonce l'emploi de la métaphore du vin dans la poésie mystique qui perce dans le vers suivant:

*J'ai bu l'amour verre après verre,  
Sans épuiser le breuvage ni étancher ma soif<sup>74</sup>.*

La voie de l'amour est ainsi indissociablement attachée à une forme d'ivresse spirituelle, une double ivresse même selon un vers qu'Abû 'Alî al-Daqqâq avait l'habitude de répéter<sup>75</sup>.

Les maîtres insistent abondamment sur les conditions à remplir pour accéder à l'amour authentique: «Dieu a interdit l'amour à celui qui conserve des attaches (dans ce monde)», selon Gunayd<sup>76</sup>. Une sentence anonyme affirme: «L'amour efface ta trace<sup>77</sup>». Une autre formulation exprime la même idée: «L'amour entre deux êtres n'est pas réalisé tant que l'un ne peut pas dire à l'autre: hé, moi!<sup>78</sup>»

Shiblî a résumé les effets de l'amour, dans l'une de ces paroles concises dont il est coutumier: «La magnificence fait fondre les cœurs, l'amour fait fondre les esprits et le désir les âmes<sup>79</sup>». Le *shawq* est souvent associé au feu, il en a le caractère dévastateur et purificateur. Ga'far al-Şâdiq déclare:

*Le feu de l'amour et de la connaissance s'allume aux tréfonds de ceux qui proclament l'unicité (de Dieu)... Et les feux de l'amour lorsqu'ils s'allument dans le cœur des croyants incendient toute aspiration vers autre que Dieu et toute mention hormis la sienne<sup>80</sup>.*

Son rôle n'apparaît que pour les degrés les plus élevés de l'expérience spirituelle; une sentence anonyme affirme: «Le *shawq* est le feu de Dieu, Il l'a allumé dans le cœur de Ses saints pour y brûler toutes les pensées, les volontés, les projets ou les besoins<sup>81</sup>».

D'autres maîtres, tel Abû 'Abdallâh al-Nibâgî, rappellent aux disciples que les œuvres accomplies sans amour sont sans valeur: «Le meilleur des bienfaits octroyés par Dieu à Ses créatures est l'amour qu'Il leur inspire. Si tu cherches à

<sup>74</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252.

<sup>75</sup> Selon un commentaire anonyme: une première ivresse dont on ne dégrise que par la contemplation de l'Amé et une autre, indescriptible, lors de la vision de celui-ci. Il est ici mis l'accent sur la différence entre la contemplation intériorisée (*mushâhada*) et la vision (*shuhûd*), cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252, et version différente citée par Kharkûshî (Tahdhîb. P. 44).

<sup>76</sup> Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 38.

<sup>77</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252.

<sup>78</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 251.

<sup>79</sup> Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 51.

<sup>80</sup> Cf.: *Sulamî*. Haqâ'iq. Vol. II. P. 420, commentaire de Cor. 104:6.

<sup>81</sup> Cf.: *Sarrâg*. Al-Luma'. P. 94, et: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 52. Cette sentence anonyme est peut-être à attribuer à Ibn 'Atâ' qui emploie des images similaires, mais considère l'amour comme plus élevé car c'est lui qui engendre le *shawq*, cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 256. Tirmidhî aussi a des formulations similaires, cf.: *Nwÿia*. Exégèse. P. 287.

te rapprocher de Dieu, quelle que soit l'œuvre, si elle ne contient pas d'amour, elle ne sera pas acceptée (par Dieu)<sup>82</sup>». Yaḥyâ b. Mu'adh a exprimé cela de manière radicale: «Un grain de moutarde d'amour (image coranique) est préférable à 70 ans de dévotion sans amour<sup>83</sup>».

On le voit, les points de vue, les approches divergent, expliquant pour partie la richesse et la variété des définitions, des attitudes, des pratiques. Qushayrî a tenté une synthèse en recensant les divers centres de l'homme touchés par l'amour:

*L'amour se répartit en cinq catégories: lié aux sens, à l'âme, au cœur, à la raison et à l'esprit. Le premier se conforme aux ordres, le second est une inclination sans consommation, le troisième est un feu dans le cœur qui brûle tout sauf les volontés de l'Aimé, le quatrième est observation vigilante de l'Aimé présent ou absent, quant au dernier il signifie le don de soi pour l'Aimé<sup>84</sup>.*

Plusieurs sentences font un lien explicite entre amour et connaissance. «L'amour de Dieu est à la mesure de la connaissance» ou l'amour découle de la connaissance<sup>85</sup>. Samnûn l'Amoureux donnait à l'amour la précellence sur la connaissance, contrairement à la plupart des maîtres<sup>86</sup>, tel Kharrâz pour qui la gnose surpasse tous les états, l'expérience de celle-ci commençant là où s'arrêtent les autres étapes<sup>87</sup>. Pour Nûrî, il y a 4 brûlures qui symbolisent les 4 étapes de la purification spirituelle: «Le feu de la crainte, le feu de l'amour, le feu de la gnose et le feu du désir (*shawq*)<sup>88</sup>». Tirmidhî aussi perçoit dans «la brûlure de l'amour» le commencement de la gnose<sup>89</sup>. Qushayrî expose la position «des hommes de réalisation spirituelle» (*muḥaqqiqûn*), suggérant qu'il adhère à cette vision: «L'amour est anéantissement dans le plaisir, la connaissance est contemplation stupéfaite et disparition dans la magnificence<sup>90</sup>». De manière poétique

<sup>82</sup> Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 43.

<sup>83</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252.

<sup>84</sup> Cf.: *'Imâd al-Dîn al-Umawî*. Kitâb ḥayât al-qulûb fî kayfiyya al-wuṣûl ilâ l-maḥbûb, en marge du *Qût al-Qulûb*. Dâr Sâdir, s.d. Vol. II. P. 167–8. Il énonce encore la finalité de chacun de ces amours et ce à quoi il est relié.

<sup>85</sup> Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 45, sentence anonyme et parole de Ḥaram b. Ḥayyân.

<sup>86</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 253. Ce qui dénote une certaine prévention vis-à-vis de l'amour. Autre signe du débat sur la place respective de ces deux termes dans le cheminement spirituel, Shibli à qui il est demandé de décrire le connaissant et l'amant, cf.: *Tahdhîb al-asrâr*. P. 39. Dans le *Tahdhîb*, les sections portant sur l'amour et la connaissance suivent celles traitant au début de l'ouvrage du *taṣawwuf* qui est la voie des Gens de l'Irak et de la voie des *Malâmatiyya* qui est celle des Gens du Khurâsân. Cette présentation suggère-t-elle que les deux notions sont représentatives de ces deux voies? Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 24.

<sup>87</sup> Cf.: *Nwiyâ*. Exégèse. P. 251.

<sup>88</sup> Cette quatrième brûlure détruit en fait chez l'aspirant le désir du paradis, cf.: *Nwiyâ*. Exégèse. P. 345–6.

<sup>89</sup> Cité par P. Nwiyâ (*Exégèse*. P. 286).

<sup>90</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 253.

Nûrî parle de «déchirement des voiles et de découverte des secrets<sup>91</sup>». Shibli exprime la relation entre ces deux notions sous la forme du paradoxe: «L'amoureux s'il se tait périt, mais le gnostique périt s'il ne se tait pas<sup>92</sup>».

Mais tous les maîtres ne sont pas subjugués par l'amour. Certains sont méfiants: ils parlent d'épreuve (*fitna*), d'autres de trouble (*tashwîsh*)<sup>93</sup>. Même Gunayd parle d'«une inclination excessive dont on ne retire rien<sup>94</sup>». À Nîsâbûr, les maîtres *Malâmâtî* attirent l'attention de leurs disciples, à l'instar d'Abû Hafî qui déclare: «Les états spirituels sont corrompus par trois choses: le libertinage des connaissant, la trahison des amoureux et le mensonge des aspirants<sup>95</sup>». Propos abscons qui nécessitent la glose de son disciple Abû 'Uthmân al-Ĥîrî:

*Le libertinage des connaissant, c'est laisser l'œil, la langue ou l'oreille incliner vers les moyens de subsistance et les avantages mondains, la trahison des amoureux consiste à préférer ses passions à la satisfaction divine dans ce qui s'offre à eux et le mensonge des aspirants survient quand le commerce des hommes l'emporte sur celui de Dieu<sup>96</sup>.*

Ce dernier explicite le degré d'exigence des *Malâmâtî*, toujours prêts à contrarier les désirs de l'ego et dénonçant sans relâche les prétentions spirituelles injustifiées. La voie des Hommes du Blâme, implacable envers l'âme, est bel et bien réservée à une élite.

L'œuvre d'Abû 'Abd al-Rahmân Sulamî (m. 421/1021)<sup>97</sup>, disciple de Naş-râbâdhî, atteste de cette prudence des Khurasaniens vis-à-vis de l'amour, prudence probablement toute pédagogique, car ils sont conscients des dangers de l'amour sur des novices encore mal assurés dans leur cheminement spirituel. Ainsi, dans l'introduction de son ouvrage *Le degré des sincères dans le soufisme*, Sulamî indique qu'il répond à un interlocuteur qui l'a interrogé «sur la différence entre le *taşawwuf*, les voies du blâme et le chemin des gens de l'amour». Il lui donne immédiatement cette réponse: «Le blâme comme l'amour sont une des stations du *taşawwuf* et une de ses vertus<sup>98</sup>», mais on n'en saura pas plus sur la

<sup>91</sup> Cf.: *Sarrâg*. Al-Luma'. P. 87.

<sup>92</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 251, et: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 39. Les rapports entre l'amour et la connaissance sont également abordés dans des sentences de Dhû l-Nûn et d'Abû Bakr al-Wâsiţî (m. après 320/930), cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 52.

<sup>93</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 250.

<sup>94</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 250.

<sup>95</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 254.

<sup>96</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 254.

<sup>97</sup> Sur lui, cf.: *Thibon J.-J.* L'œuvre d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (325/937–412/1021) et la formation du soufisme. Damas: IFPO 2009.

<sup>98</sup> Cf.: *Sulamî*. Daragât al-şâdiqîn fi-l-taşawwuf. Éd. K.L. Honerkamp // *Idem*. Magmu'a-ye âthâr. Éd. N. Poorjavâdî. Vol. III. Téhéran-Berlin: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin 2009. P. 65–88, ici: P. 79. Voir aussi: *Honerkamp K.L.* Stations of the Righteous. Trad. et introd. // *Heer N. et K.L. Honerkamp (éds.)*. Three Early Sufi Texts. Louisville, KY 2006. P. 125, et: *Thibon*. Sulamî. P. 306 et sq.

différence entre ces voies qui ne seront plus du tout mentionnées dans le reste de l'ouvrage. Dans *Les degrés des œuvres d'adoration*, la courte section qui aborde ce thème de l'amour débute par: «L'amour est perte de discernement» et se termine par le hadith: «Ton amour d'une chose rend sourd et aveugle<sup>99</sup>». Dans *Le Cheminement des gnostiques*<sup>100</sup>, ouvrage destiné à des disciples et exposant l'enchaînement des étapes de la voie, l'auteur n'inclut l'amour ni parmi les états comme Sarrâg ni parmi les stations comme Abû Tâlib al-Makkî. Dans ce traité qui distingue entre la voie des Khurasaniens et celle des Bagdadiens, ce silence procède d'un choix délibéré visant à minimiser cette étape périlleuse du cheminement. Sulamî connaît fort bien les vicissitudes endurées par certains Bagdadiens, Nûrî et Hallâg en particulier. Pourtant, dans les *Sections sur le soufisme*<sup>101</sup>, il indique que l'amour a sa place dans la typologie de la Voie, faisant même partie des stations finales car «elle est parmi les plus difficiles et les plus exigeantes<sup>102</sup>». Elle est donc l'apanage de l'élite de la sainteté.

Conscient de la difficulté de canaliser ses débordements, tout un courant de la spiritualité interprète la *maḥabba* de manière «minimaliste», ou devrions-nous dire littéraliste, en conformité avec les positions des théologiens. Le terme est alors relié à l'obéissance<sup>103</sup>, à l'imitation prophétique<sup>104</sup> (ce qui est conforme aux injonctions coraniques), au service d'autrui<sup>105</sup> ou à l'acquiescement des cœurs<sup>106</sup>. Yaḥyâ b. Mu'âdh affirme: «Le signe du *shawq* c'est que les membres soient sevrés des passions<sup>107</sup>».

Ainsi apparaît probablement une divergence dans l'appréciation de la *maḥabba* entre les Bagdadiens et les Nîsâbûriens<sup>108</sup>. On reprochait à Abû al-

<sup>99</sup> Ce texte propose la définition de 44 termes appartenant au lexique technique des soufis; *maḥabba* et '*ishq*' sont traités dans une section commune, cf.: *Sulamî*. Daragât al-mu'âmalât. Éd. Ahmad Ṭâhirî 'Irâqî // *Idem*. Magmu'a-ye âthâr. Éd. N. Poorjavâdî. Téhéran: Nashr-e dâ-nishgâh 1990. Vol. I. P. 490-1, et: *Thibon*. Sulamî. P. 296-305. Signalons toutefois l'ambiguïté que recèle ce hadith à la lumière des propos d'Ibn 'Arabî, pour lequel les attributs qui décrivent le *malâmî*, l'élite de la sainteté, sont «aveugle, sourd, muet», cf.: *Chodkiewicz M.* Un océan sans rivage. Paris: 1992. P. 155. Pour le hadith, cf.: *Abû Dâwud*. Sunan. Kitâb al-adab, bâb fî-l-hawâ.

<sup>100</sup> Cf.: *Sulamî*. Sulûk al-'ârîfîn // *Ates S.* (éd.). Tis'a kutub fî aḥwâl al-taṣawwuf wa-l-zuhd. Beyrouth: 1993. P. 391-410, et: *Thibon*. Sulamî. P. 495-509.

<sup>101</sup> Cf.: *Sulamî*. Fuṣûl fî-l-taṣawwuf. Éd. K.L. Honerkamp // *Idem*. Magmu'a-ye âthâr. Éd. N. Poorjavâdî. Vol. III. P. 169-221.

<sup>102</sup> Cf.: *Sulamî*. Fuṣûl fî-l-taṣawwuf. P. 197, et: *Thibon*. Sulamî. P. 179-80.

<sup>103</sup> Cf. vers de Nibâgî: «L'amant, celui qu'il aime, il lui obéit» (*Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 41).

<sup>104</sup> Mais il est vrai qu'il s'agit d'une citation d'un traditionniste, Sufyân b. 'Uyayna (mort à Kufa en 107/725), sur lui, cf.: EI<sup>2</sup>. Vol. IX. P. 805b-806a.

<sup>105</sup> Citation anonyme, cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 44.

<sup>106</sup> Cf.: *Kalâbâdhî*. Al-Ta'arruf. P. 128, citation anonyme; *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 248, citation anonyme.

<sup>107</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 255; *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 52, citation anonyme.

<sup>108</sup> Sur les différences entre ces deux écoles, cf.: *Sviri S.* The early mystical schools of Baghdad and Nîshâpûr // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Vol. 30, 2005. P. 450-82.

Qâsim al-Naṣrâbâdhî (m. 367/978), de retour à Nisâbûr après avoir passé de nombreuses années à Bagdad, de ne pas parler de l'amour (ou de n'en rien montrer). Il répliquait: «Ils ont dit la vérité<sup>109</sup>; quant à moi, je partage leurs soupirs; en lui je me consume<sup>110</sup>». Ce qui laisse supposer qu'au Khurâsân, les maîtres n'avaient pas le même discours qu'à Bagdad, que l'amour était vécu de manière plus intériorisée. Le même Naṣrâbâdhî, introducteur de la doctrine de Ḥallâg dans cette province orientale, ne pouvait pas ne pas penser à la fin tragique de ce dernier dans la formulation suivante qui justifiait probablement ce double discours: «Il y a un amour qui exige d'empêcher de verser le sang et un autre qui lui exige de le verser<sup>111</sup>». Voilà pourquoi les gens du Khurâsân interrogeaient les Bagdadiens sur leur compréhension de l'amour, comme le fit Abû 'Amr al-Zugâgî (m. 348/ 959)<sup>112</sup> avec Gunayd. Le maître bagdadien lui fit comprendre qu'il y avait plusieurs manières de parler de l'amour<sup>113</sup>, indiquant que la plus haute correspondait à une parfaite conformité à la Loi:

*Abû 'Amr al-Zugâgî rapporte: «J'ai interrogé Gunayd sur l'amour. Il me répondit: — Tu attends de moi une réponse sur le mode de l'allusion? Non, lui dis-je. — Alors sur le mode de l'expérience personnelle (da'wâ)? Non plus. — Que veux-tu donc? Je lui répliquai: — L'essence de l'amour. Il me déclara alors: — Que tu aimes ce que Dieu aime chez Ses serviteurs et que tu détestes ce qu'Il déteste en eux<sup>114</sup>.*

## Conclusion

L'amour de Dieu a été intégré très trop comme une dimension de la vie spirituelle, mais il n'allait pas de soi que ce concept, et tout ce qu'il englobe, soit destiné à devenir une composante essentielle du cheminement spirituel, et en particulier dans son organisation en stations et étapes. Dans la première moitié du Ve siècle (XIe siècle), son lexique comme son rôle ou sa définition ne sont pas totalement fixés mais tous les maîtres, à des degrés divers, le revendiquent ou l'incluent dans leur enseignement de la voie spirituelle. De manière plus générale, il en va de même de toute la terminologie par laquelle les maîtres ten-

<sup>109</sup> Sous-entendu: les Bagdadiens.

<sup>110</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 250.

<sup>111</sup> Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 249. Dans la sentence suivante, il exprime ainsi le dilemme de la voie étroite de l'amour: «Les gens de l'amour sont avec Dieu en position d'arrêt en un lieu; s'ils avancent, ils se noient et s'ils reculent, ils sont voilés», cf.: *Sulamî*. Ṭabaqât. P. 488.

<sup>112</sup> Il était originaire de Nisâbûr et avait été le disciple d'Abû 'Uthmân al-Ḥîrî, puis devint le disciple des maîtres bagdadiens, Gunayd et Nûrî en particulier, cf.: *Sulamî*, *Ṭabaqât*, p. 431.

<sup>113</sup> Bisṭâmî, interrogé sur le *ṭaṣawwuf*, avait demandé à son interlocuteur selon quel point de vue (*lisân*) il attendait la réponse avant de lui en proposer trois: celui de la loi (*sharî'a*), de la réalité spirituelle (*ḥaqîqa*) ou celui de la Vérité (*Ḥaqq*), cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 13–14.

<sup>114</sup> Cf.: *Sulamî*. Ṭabaqât. P. 163. Formulation que l'on trouve déjà chez Dhû-l-Nûn al-Miṣrî, cf.: *Sulamî*. Ṭabaqât. P. 18.



tent d'exprimer et de transmettre l'expérience de la quête de Dieu, celle-ci s'enrichissant principalement au fur et à mesure de l'expérimentation empirique du langage coranique, d'échanges, de rencontres, de débats, etc.

Les formulations, dans leur diversité, montrent que l'amour a contribué à détacher les spirituels de l'islam d'une ascèse qui, dans les deux premiers siècles, représentait la voie quasi exclusive d'accès au divin, en introduisant une appréciation qualitative dans une démarche reposant sur un renoncement héroïque. Deux éléments en sont la trace manifeste: l'importance accordée à l'amour de Dieu — ce n'est que plus tard que viendra l'amour du prophète, des saints ou du maître, adjuvants devenus essentiels dans la progression spirituelle dans certaines voies — et l'aspiration vers le paradis et ses délices — compensation future aux renoncements présents — perçue comme une phase à dépasser<sup>115</sup>. Une inflexion majeure s'est produite: ce n'est plus l'homme qui, par renoncement, s'élève vers Dieu en se détachant des contingences matérielles mais l'aspirant (*murîd*) qui tente de devenir désiré (*murâd*) par un processus de transformation général dont le renoncement ascétique n'est plus qu'un élément.

Malgré les attestations scripturaires, ce concept d'amour réciproque entre Dieu et l'homme, susceptible d'être entaché d'anthropomorphisme, suscitait la méfiance de théologiens qui veillaient aux dérapages verbaux comme doctrinaux. Il fallait tenter de distinguer radicalement amour divin et amour humain, ce à quoi s'emploie Qushayrî, et ignorer la dimension sentimentale de l'amour<sup>116</sup>. Certains maîtres redoutent eux aussi la puissance imprévisible de l'amour, et, dans un souci pédagogique, sont enclins à restreindre les références à la *maḥabba*, même si sur le fond ils ne divergent pas quant à la place et au rôle de celle-ci dans la voie spirituelle.

L'expérience singulière de maîtres d'exception, figures tutélaires de la sainteté, est ainsi présentée comme une méthode susceptible d'être reproduite ou un modèle imité. On perçoit également dans ces écrits des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles que les deux concepts les plus difficiles à articuler sont ceux de *maḥabba* et de *ma'rifa*, à la base de deux approches différentes de l'expérience spirituelle, celle des ravis qui arrivent au terme de la voie en brûlant les étapes, et celle des cheminants qui passent par un processus de purification intérieure et de détachement progressifs. Il faudrait tenter de préciser, en affinant la lecture de notre corpus, l'émergence des connections entre ces deux termes<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> Une sentence mise dans la bouche d'un prophète critique les ascètes, mus dans leurs œuvres par la crainte et l'espérance tandis que les prophètes œuvrent par amour et désir passionné (*shawq*), cf.: *Kharkūshī*. Tahdhīb. P. 50.

<sup>116</sup> Mais pas la dimension du plaisir dans l'amour de Dieu, comme en témoignent de nombreuses sentences dans lesquelles la racine *ladhdha* apparaît. Pour certains maîtres, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils réfutent ce terme, comme ce «grand maître» olont le nom n'est pas indique qui affirme: «L'amour est plaisir, or on ne prend pas du plaisir avec le Vrai», cf.: *Kalābādhi*. Al-Ta'arruf. P. 129.

<sup>117</sup> Par exemple, il semble que ces deux termes ne soient mis en relation ni par Kalābādhi, ni par Sarrāg. Le problème se pose aussi avec d'autres termes, par exemple, il est probablement

Toutefois, il paraît vain de vouloir inscrire cette différence dans une logique de confrontation ou de la concevoir comme des modèles radicalement différents qui instaurent une ligne de démarcation nette entre les maîtres spirituels et leurs méthodes. Tout semble être question de dosage et de moment dans l'expérience. L'amour a pris une place centrale qu'il ne quittera plus et les diverses notions avec lesquelles il s'articule, en particulier les miracles, la *futuwwa* ou la connaissance, le montrent<sup>118</sup>. Au-delà d'une typologie plus ou moins complexe et détaillée des étapes et des stations qui balisent la voie spirituelle, deux termes semblent dorénavant destinés à désigner les degrés les plus hauts de cette ascension: l'amour et la connaissance (*maḥabba* et *ma'rifa*<sup>119</sup>). Bistâmî avait annoncé leur conjonction au sommet de la quête spirituelle: «La perfection du degré de gnostique est de se consumer par amour».

---

difficile de distinguer en quoi le gnostique se différencie du croyant, ce qui contraint Sarrâg à l'explicitier dans une section des *Luma'*, p. 63–4.

<sup>118</sup> Pour l'évolution ultérieure de la place de l'amour dans la doctrine des maîtres soufis, en particulier chez Ibn 'Arabî, voir C. Addas «Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn 'Arabî», in *Mystique Musulmane, Parcours en compagnie d'un chercheur: Roger Deladrière*, éd. G. Gobillot, Éditions Cariscript, Paris, 2002, p. 125–39.

<sup>119</sup> Un autre terme intervient, *'ilm*, la science, et certains maîtres font la différence entre le *'arif bi-l-Lâh* et le *'âlim bi-l-Lâh*, tel Kharrâz, cf.: *Nwya*. Exégèse. P. 274. Ce vocable est également plurivoque et son usage et sa signification diffèrent d'un auteur à l'autre. Une étude des usages et des rapports entre ces deux termes serait utile.

# VII ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

\*

## PHILOSOPHY OF ART

**Г.Б. Шамилли**

*(Государственный институт искусствознания МК России)*

### **АРХИТЕКТОНИКА ИРАНСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ МУЗЫКИ: ГРАММАТИКА МУЗЫКАЛЬНОЙ РЕЧИ КАК КАРТИНА МИРА**

В настоящей статье будет продолжена тема архитектоники иранской классической музыки устной традиции (*мусийқи-йе дастгаҳ*)<sup>1</sup>, понимаемой как целостность, отражающая в единстве теории и практики «процессуальную картину мира»<sup>2</sup>. Речь на сей раз пойдет о грамматике музыкальной речи как реализации системы музыкального языка.

Известно, что музыкальный язык является порождающей системой, которая обладает «набором моделей единиц и правил их сочетания, предназначенных для построения музыкального текста»<sup>3</sup>. Исследование иранской классической музыки в зеркале философской рефлексии X–XV вв. показало, что язык описания порождающей системы не был единым, обнаруживая зависимость от понимания предмета и методов музыкальной науки.

---

<sup>1</sup> См.: Шамилли Г.Б. Архитектоника иранской музыки: смысл в аспекте звуковысотной грамматики музыкального языка // Ишрак. 2010, №1. С. 486–508.

<sup>2</sup> Согласно теории А.В. Смирнова, в субстанциональной картине мира «устойчивость и истинность связываются с вневременным состоянием вещи-субстанции, тогда как время приносит изменчивость и случайность»; в процессуальной картине мира «длящийся процесс представляет собой устойчивость и фиксирует истинность», сама же «процессуальная протяженность лишена темпоральной семантики». В зависимости от вышесказанного «осмысленность» возникает как «различение», устанавливающее в каждой из картин мира принципиально иное понимание границы, в пределах которых она протекает. Подробно см.: Смирнов А.В. Как различаются культуры? // Философский журнал. 2009, № 1(2). С. 61–72.

<sup>3</sup> См.: Арановский М.Г. Музыкальный текст: структура и свойства. М., 1998. С. 46.

В течение X–XII вв. теоретическая музыкальная мысль базировалась на усвоенной от античности и своеобразно разрабатываемой таксономической аналитической модели описания звуковысотной грамматики музыкального языка как набора единиц от звука (музыкального тона) до звукоряда (звук–интервал–тетрахорд–звукоряд). В этой грамматике все единицы музыкального языка рассматривались как равнозначные части целого, или мелодии (*лахн*). Понимаемая как вещь (*шай'*), мелодия членилась на таксономический ряд «равных» друг другу структурных единиц, что ясно отразилось в *Kitāb al-mūsīqā al-kabīr* («Большой книге об *ал-мусиқā*») Абу Насра Мухаммада аль-Фараби (870–950), влияние которой на весь классический период философии музыки неоспоримо. Аль-Фараби можно назвать основателем первого направления научной традиции, рассматривавшей мелодию в качестве предмета науки об *ал-мусиқā*. Эта традиция продолжалась и в ранних персидских энциклопедиях. В частности, Шамс ад-Дин Мухаммад аль-Амули (XIII–XIV вв.) писал:

Предметом теоретической науки (*мусиқийе назарӣ*)<sup>4</sup> являются мелодии (*алхāн*) и все, что относится к мелодиям, поскольку составление [мелодии] связано с той [наукой]<sup>5</sup>.

Ибн Сина (980–1037), следовавший аналитическому принципу описания вышеперечисленных единиц, тем не менее изменил ракурс рассмотрения вещи. Он определил предметом науки не мелодию, а музыкальные тоны (*нағамāt*) и правила их сочетания (*та'лиф*)<sup>6</sup>. Этот факт еще не дает основания говорить о формировании новой модели описания грамматики музыкального языка, построенной по принципу от простого к сложному. Предложенная Ибн Синой дефиниция музыкального тона как звука, имеющего определенную высотность «в течение некоторого времени»<sup>7</sup>, не содержала признаков рассмотрения данной единицы в процессуальном аспекте, лишенном темпоральной семантики<sup>8</sup>. Тем не менее Ибн Сина заложил

<sup>4</sup> В данном случае термин *мусиқӣ* переводится в значении «наука» — 'илм, в то время как существует и второе значение этого слова — «мелодия», или *лахн*.

<sup>5</sup> См.: *Shams al-Dīn Muḥammad Āmulī*. Dar 'ilm-i mūsīqī. Azərbaican Milli Akademiyasının Əlyazma İnstitutu, № 5235, л. 1а (пер. с персидского Г.Б. Шамилли).

<sup>6</sup> См.: *Абу Али Ибн Сина*. Математические главы «Книги Знания» (*Дāнишинāма*). Душанбе: 1967. С. 125.

<sup>7</sup> См.: *'Abd al-Qādir Marāghī*. Sharḥ-i Adwār. Tehran, 1370/1991, с. 90.

<sup>8</sup> Здесь важно отметить, что описание категории «музыкальный тон» в двух арабских трактатах Ибн Сины из *Kitāb an-naḍjāt* («Книги спасения») и *Kitāb au-шифā'* («Книги исцеления») не совпадает с тем, что изложено в персидской энциклопедии *Дāнишинāма* («Книга знания») (см.: *Se risālah-i fārsī dar mūsīqī*. Tehran, 1992. P. 17). Сравнение текстов показало, что изменение дефиниции музыкального тона не связано с переводом на *фарси*, а носит принципиальный характер, отражая интенции второго направления научной традиции, начало которого, как уже известно, было положено в середине XIII в., уже после смерти ученого. Следовательно, трактат из «Книги знания» не может

фундамент, на основе которого позднее выросло второе направление научной традиции<sup>9</sup>. Можно сказать, что в теории Ибн Сины создавались предпосылки к формированию «своего» видения музыкальной грамматики, которое получило фундированное разъяснение в теории школы «систематиков», основанной, как известно, Сафи ад-Дином аль-Урмави (1230–1294). Она достигла расцвета в теории Абд аль-Кадира Мараги (1353–1435), который скажет так:

Поскольку предметом (*моузу'*) каждой науки является исследование самостных состояний (*ахвāl-и зāтиййе*) предмета, то в науке о *мӯсӣқӣ* исследуют собственные акциденции музыкальных тонов относительно того, что делается акцидией от количественного отношения музыкального тона, сочетающегося по необходимости [с другим]. Таким образом, предметом *мӯсӣқӣ* [как науки] является музыкальный тон (*назма*)<sup>10</sup>.

Иное понимание предмета науки сопровождалось формированием новой модели описания звуковысотной грамматики музыкального языка, в которой выделялась единственная единица — тон, тогда как остальные элементы выстраивались по пути синтеза единиц. Музыкальный тон понимался как «осмысленность», или система отношений между двумя тонами (*байн ан-назматайн*). Отныне он не только противопоставляется бессмысленному звуку (*савт*), но и задает принципиально иное понимание границ той или иной звуковой структуры, о чем будет сказано ниже. Это не значит, что школа «систематиков» отказалась от всей предшествовавшей методологии анализа мелодического высказывания, предложив нечто совершенно другое. Формально набор моделей единиц оставался тем же, что и

---

принадлежать перу самого Ибн Сины. Это же предположение на основании иных доводов выдвигали С. Афнан (см.: *Afnan S.M. Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden: Brill, 1964. P. 72), М. Табатабаи и М. Фаллахзаде (см.: *Fallahzade M. Persian Musical Writings. The Study of Persian Musical Literature from 1000 to 1500 AD*. Uppsala, 2005. P. 41). По их мнению, персидский трактат является компендиумом, составленным из ранних сочинений Ибн Сины его учеником Джуджани. Однако в свете изучения дефиниций фундаментальных категорий и того факта, что данный трактат известен нам по списку XVI в., думается, можно высказать мысль, что данный компендиум был составлен не только на основе сочинений Ибн Сины, но и, очевидно, персидских трактатов представителей школы систематиков, в частности Абд аль-Кадира Мараги.

<sup>9</sup> Возможно, поворот в понимании предмета науки объясняется отходом Ибн Сины от традиций перипатетизма в сторону ишракизма. Известно, что «ас-Сухраварди относится к Ибн Сине как к безусловному авторитету, что подтверждается в числе прочего многочисленными текстуальными совпадениями и явно отделяет его от „перипатетиков“, на которых обрушивает свою критику», — см.: *Смирнов А.В. Ишракизм // Новая философская энциклопедия*. В 4 т. М., 2000–2001.

<sup>10</sup> См.: *'Abd al-Qādir Marāghī. Sharḥ-i Adwār*. Tehran, 1370/1991. P. 80 (пер. с персидского Г.Б. Шамилли).

прежде. Однако в понимании их соотношенности выявилось принципиальное различие, поскольку музыкальный тон как единственная единица (*ва̄хид*) противопоставлялся остальным единицам как сумме единичного (*джам' афрāд*), а это выстроило иную их соотношенность не только в грамматике музыкального языка, но и в грамматике музыкальной речи. Тон потенциально содержал «множественность» последующего ряда единиц. Между понятиями «музыкальный звук» и «музыкальный тон» появилось фундаментальное различие, которое не осознавалось раньше. Например, аль-Фараби говорит:

А что касается хлопанья, танца, игры на даффах, куррадже и санджах<sup>11</sup>, то все они по сути сходны, поскольку имеют преимущество перед пляской из-за звучания, возникающего по окончании движения, но лишены протяжности (*имтидāд ас-савт*) и продления, благодаря которым немзыкальный звук (*савт*) становится музыкальным (*нагма*)<sup>12</sup>.

Как видно, единственным условием для тона как «музыкального звука» является «протяженность», или высотность, а также «продление», или длительность<sup>13</sup>. Различие между звуком и тоном разъясняется в данном фрагменте подобно тому, как это делается в современной западной элементарной теории музыки<sup>14</sup>. Согласно последней, разница между шумовым и музыкальным звуком — тоном — состоит в наличии у последнего качества высотности (оно же невозможно без протяжности), которым шумовой звук якобы не обладает. А это, в свою очередь, значит, что звук открытой струны может быть определен как тон — *нагма*. Такое понимание не устраивает 'Абд аль-Кадира Мараги, для которого истинность тона как осмысленности познается в процессуальном аспекте: тон — это различенность (*ухтилāф*) двух сторон музыкальной системы, обозначенной ее двумя крайними точками — низкостью (*сикл*) и высокостью (*хиддат*). Каждый музыкальный тон не просто маркирует эту границу: осмысленность звука возможна только в логической соотношенности (*нисбат*) с другим звуком (аль-Урмави) или между двумя тонами (Мараги) на «стоянке сопоставления», называемой *мақām санджии*. Эта «стоянка» приравнивается к тону как носителю двух событий — «исчезновения» в первом тоне и «возникновения» во втором, происходящих в один «атом времени» вне темпоральной характеристики.

<sup>11</sup> Названия различных ударных инструментов.

<sup>12</sup> См.: Аль-Фараби. Большая книга музыки (Фрагменты) // Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. Алматы, 2002. С. 160.

<sup>13</sup> Против этого довода Мухаммада аль-Фараби выступил Сафи ад-Дин аль-Урмави, заметив, что звук (*савт*), исходящий от тела, волочащегося по земле, длится, но при этом не может быть назван тоном (*нагма*).

<sup>14</sup> См.: Способин И.В. Элементарная теория музыки. М., 1984. С. 5–8.

Чтобы уяснить принципиальное различие между двумя звуковысотными грамматиками, представим тетрахорд — звуковую структуру из четырех тонов в пределах интервала кварты, — поставив вопрос о том, как рассматриваются его границы в каждой из моделей описания музыкального языка. Исследуя логику античного музыкального мышления, Е. Герцман отмечает, что «крайние тоны тетрахорда функционировали как своеобразные колонны „ладового ордера“ (по аналогии с античными архитектурными ордерами), как некие „геракловы столбы“, поддерживающие всю внутреннюю конструкцию тетрахорда. Между ними существовала осознанная ладовая плоскость... Выход за рамки был равносителен попаданию в иной звуковой мир, в котором прекращались выявленные связи. Закон мышления определил состояние между двумя границами действия ладового сознания, равное чистой кварте. Эти границы ассоциировались с крепким монолитным обрамлением, охватывающим ладово осмысленное звуковое пространство (разрядка моя. — Г.Ш.)»<sup>15</sup>. Речь идет об интервале кварты, объемлющей тетрахорд, который Аристоксен (ок. 360 г. до н.э. — ?) понимал в качестве основной смысловой единицы музыкальной речи. Этот интервал, по словам Т. Рейнака, являлся в греческой музыке простейшей «мелодической рамкой»<sup>16</sup>.

В аналитической модели Мухаммада аль-Фараби границы тетрахорда (*джинс*) заданы подобно тому, как только что говорилось, — крайними тонами. Таким же образом осознавались и границы любой другой звуковой структуры из двух и более тонов<sup>17</sup>. Напротив, в грамматике ‘Абд аль-Кадир Мараги каждый музыкальный тон из четырех тонов тетрахорда задает границу между двумя сторонами (*тараф*), поскольку понимается как процесс, или «переход», между ними<sup>18</sup>.

Понимание каждого тона тетрахорда как границы (*хадд*) между двумя сторонами не просто порождает атомарное пространство, но и обуславливает положение тона как единственной единицы в любых структурных «состояниях». Для нас это определяет необходимость совершенно иного прочтения последовательности тонов в звуковых структурах-*мақамāt*: не на линейной временной оси мелодического высказывания, которое **явлено** в эмпирически интонируемой музыкальной речи (см. рис. 1 А), а на парадигматической оси «выбора», которая **скрыта** в ней, поскольку не имеет временной характеристики, определяясь как базовая структура<sup>19</sup> (см.

<sup>15</sup> См.: Герцман Е. Античное музыкальное мышление. М., 1996. С. 54.

<sup>16</sup> См. там же. С. 43.

<sup>17</sup> См.: Аль-Фараби. Большая книга музыки, с. 190–200.

<sup>18</sup> См.: Шамилли Г.Б. Архитектоника иранской музыки. С. 498–500.

<sup>19</sup> Понятие «базовая структура» было введено в описание иранской классической музыки в моей работе — см.: Шамилли Г.Б. Классическая музыка Ирана: фундаментальные категории теории и практики. Докт. дис. (рук.). М., 2009. Данное понятие не равно термину «лад» или *mode*, используемым в традиционной русской и зарубежной теориях музыки. Оно может работать при условии многомерного понимания музыкаль-

рис. 1 Б). В теории «систематиков», стало быть, впервые обосновывается не только звуковая структура, называемая термином *мақām* (= *шадд*, *парда*), но и, пусть не эксплицитно, условия ее прочтения по вертикальной оси выбора.



Рис. 1.

*Тетрахорд в контексте двух грамматик музыкального языка*

Здесь возникает вопрос: было ли отмеченное выше изменение в языке описания порождающей модели обусловлено реалиями музыкальной практики или оно появилось в результате механического перенесения общих тенденций арабской языковой грамматики (в зависимости от которой формировалась собственно средневековая персидская грамматика) на грамматику музыкального языка? Этот вопрос возник не случайно, поскольку известно, что:

1. музыкальная речь формировалась в синкретическом единстве с вербальной речью, а классическая теория музыки исламского мира — в тесной зависимости от теории просодии и грамматики<sup>20</sup>;

2. в теории арабской грамматики гораздо раньше, чем в теории звуковысотной грамматики музыкального языка, возникла так называемая «синтетическая» модель структуры речи, в которой, по наблюдению Д.В. Фро-

ной речи и связано с редукционистскими теориями, основанными в большей или меньшей мере на концепции австрийского музыковеда Г. Шенкера (1868–1935). Подход Г. Шенкера «принципиально отличается от традиционного таксономического, расчленяющего, типа анализа, равно как и от подходов, ограничивающих процессуальный аспект музыки синтагматикой элементов непосредственно данного наблюдению, интонируемого слоя», — он позволяет проследить за становлением текста от «исходной структуры» через все промежуточные слои к эмпирически данному целому» — см.: *Акопян Л.О.* Теория музыки в поисках научности: методология и философия «структурного слышания» в музыковедении последних десятилетий // Музыкальная академия. 1997, № 2. С. 18.

<sup>20</sup> Анонимные авторы сообщества «Братьев чистоты», или *Ихвān ас-сафā'*, пишут в трактате об *ал-мусйқā*: «Кто пожелает изучить эту науку, тому необходимо поупражняться в грамматике и аруде». См.: *Мураки М.* Музыкально-эстетические воззрения «Братьев чистоты» // Музыка. Исследовательский сборник. М., 1995. С. 23.



лова, «на уровне синтаксиса элементарными и в то же время единственными единицами считаются слова (*калимы*)»<sup>21</sup>.

Исходя из второго пункта, грамматику музыкального языка школы «систематиков» также можно назвать «синтетической», поскольку в ней выделяется единственная единица — тон (*назма*), а остальные звуковые структуры описываются как процесс синтеза единиц и «сумма единичного»<sup>22</sup>.

Отвечая положительно на поставленный выше вопрос об обусловленности теории практикой, я исхожу из того, что возникновение «синтетической» модели описания музыкального языка явилось не просто следствием теоретически обоснованной картины мира, а реально отражало процесс построения самой музыкальной речи как в границах всей циклической композиции, так и отдельно взятого мелодического высказывания. Другими словами — отражало весьма специфическую организацию звукового пространства иранской классической музыки, возможно, начиная с XII–XIII вв. — периода формирования многочастных музыкально-поэтических жанров типа *гезал* и *кашъда*.

Таким образом, **основная задача** настоящей статьи состоит в попытке системного описания музыкальной речи в аспекте становления скрытой базовой структуры в соотнесенности с поверхностным орнаментальным слоем, подробное рассмотрение которого выведено за рамки затрагиваемой здесь проблематики, поскольку является темой отдельной статьи. Объектом исследования станет нормативное строение иранской классической музыкальной композиции (*дастгāх*) *шӯр*, состоящей из ряда мелодий-*гӯше*<sup>23</sup>. Предмет исследования — логика музыкального мышления, свя-

---

<sup>21</sup> См.: Фролов Д.М. К вопросу о понятии предложения в арабской грамматике // Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 20. Здесь же автор указанной работы пишет, что «все объекты на этом уровне не имеют статуса целостной единицы. Теория представляет их как совокупности единиц — слов...» (там же).

<sup>22</sup> Приношу искреннюю благодарность А.В. Смирнову, впервые обратившему мое внимание на сходные принципы построения вербальной и музыкальной грамматик.

<sup>23</sup> Нормативная структура циклической композиции определяется мною как *радйф*, или потенциальное состояние музыкального цикла, в то время как термин *дастгāх* указывает на его актуальное состояние, которое рождается «здесь и теперь», при каждом исполнении. Иранская классическая музыка имеет устную природу, она не имеет одного автора и не фиксируется с помощью нотных записей как классическое музыкальное произведение европейской традиции. В исполнительских школах *радйф* изучается как нормативный «ряд» мелодий, которые передаются от учителя ученику в системе обучения *устād-шāгирд*. В процессе исполнения нормативная структура «разбивается» привнесенными инструментальными и вокально-инструментальными жанрами. В целом же реализация музыкального текста происходит во взаимодействии с принципом *бади-ханавāзй* (или *бедохенавāзй*) — исполнения экспромтом, который состоит в неожиданной комбинаторике заранее заготовленного и усвоенного исполнителем «материала».

занная с исторически обусловленной разновидностью музыкального языка. Материалом анализа является вокальная версия нормативной структуры, записанной от выдающегося иранского музыканта Махмуда Карими (1927–1984) — основателя современной табризской вокальной школы иранской классической музыки<sup>24</sup>.

### 1. *Мақām* как базовая структура музыкального текста: принцип «наращивания»

*Мақām* (букв. «остановка») как порождающая модель исторически понимался в иранской музыкальной культуре как «смысл», или *ма'на*. В современной музыкальной практике данный арабский термин был заменен персидским *мāйе* (букв. «эссенция, закваска»), что, однако, не мешает использовать его в современной теории иранской музыки во избежание путаницы и разногласий с классической теорией.

Как уже говорилось, впервые базовая структура (в первоначальном названии — *шадд*) была описана в теории Сафи ад-Дина как последовательность звуков, крайние тоны которой «гнездятся на одной остановке» (*қā'im мақām*)<sup>25</sup>. Само понятие *мақām* в средневековой теории музыки школы «систематиков» не разъяснялось эксплицитно, а только в аспекте своих «частей». Со временем в исламской культуре возникли циклические музыкальные жанры, которые также получили название *мақām* (*маком*, *мукам*). Например, арабский и турецкий *макам*, узбекский и таджикский *маком*, туркменский и уйгурский *мукам* и т.д. Пожалуй, только в современной теории иранской и азербайджанской классической музыки термин *мақām* продолжает использоваться в своем первоначальном смысле, указывая только на языковой слой музыкального текста, а не на сам текст.

В связи с различными значениями понятия *мақām* в двадцатом веке возникла необходимость его разъяснения в контексте реалий классических музыкальных культур исламского мира, которые по сей день функционируют в пространстве устной профессиональной музыкальной традиции. Одна из существующих концепций принадлежит Хабибу Хасану Туме<sup>26</sup> — исследователю арабской классической музыки. Х.Х. Тума полагает, что в современном музыкознании «методы исследования *макамов* были разно-

<sup>24</sup> Результаты исследования иранской музыкальной классики показывают, что выходы, сделанные на основе одной композиции-*дастгāх*, релевантны для всех образцов данного жанра. Нотная запись иранского музыковеда Мухаммада Массоуди (ум. 1996) с аудиоприложением были изданы уже после смерти ученого — см.: *Massoudieh M.T. Radīf-i āvāz-i mūsīqī-ye sunnatī-ye Īrān. Be ravāyat-i Maḥmūd Karīmī. Tehran, 1379/2000.*

<sup>25</sup> К примеру, крайние тоны последовательности звуков *до<sup>1</sup>-ре-ми-фа- соль-ля-си-до<sup>2</sup>* состоят в пропорции 1:2, образуя самый совершенный консонанс — октаву.

<sup>26</sup> Хабиб Хасан Тума (род. 1934, Назарет) — арабский пианист, этномузыколог и композитор.

образны и часто непропорциональны, что привело к неправильным определениям этого феномена»<sup>27</sup>. Еще в начале 80-х годов он настаивал на необходимости понимания *макама* в совокупности его явных и скрытых сторон (!), что не нашло отклика в научной среде того времени. «Этот феномен, — считает ученый, — должен быть [про]анализирован и определен посредством описания его скрытых структурных элементов»<sup>28</sup>, вопреки тому, что «макам совершенно неоправданно был наделен некоторыми временными признаками, такими как мотивные группы или попевки, определенные рисунки темпа, вариации, мелодическая линия, мелодические модели и тономелосиндром. Эти ярлыки не соответствуют явной и скрытой структуре явления... (разрядка моя. — Г.Ш.)»<sup>29</sup>.

Парадоксально, но перечисленные характеристики феномена *мақам* — негативные с точки зрения Х.Х. Тумы, например такие как «мелодическая линия» или «мелодические модели», со всей убедительностью проявляются в узбекской и таджикской классической музыке, репрезентируемой в жанре *маком*. Достаточно посмотреть на начальный фрагмент нотной записи раздела *Сарахбори наво* (циклическая музыкальная композиция Наво), чтобы убедиться в том, что звучит именно «мелодическая линия», имеющая достаточно широкий, почти октавный диапазон и четко выраженный ритмический рисунок. Она выстраивается на основе двух тетрахордов: *ре-ми-фа-соль* и *соль-ля-си-до*, крайние тоны которых — *ре-соль* и *соль-до*, подобно рамке, очерчивают границы мелодического высказывания.

## Нотный пример №1.

Маком Наво. Раздел *Сарахбори Наво*<sup>30</sup>

<sup>27</sup> См.: Тума Х.Х. Макам как явление // Профессиональная музыка устной традиции народов Ближнего и Среднего Востока и современность. Ташкент, 1981. С. 48.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. С. 49.

<sup>30</sup> Нотный пример приводится по изданию: Ибрагимов О.А. Фергано-Ташкентские макамы. Ташкент, 2006. С. 62.

Более того, *мақām* Наво<sup>31</sup> как базовая структура циклической композиции субстанциализируется в мелодии, обладающей всеми признаками не просто интонационно-тематического ядра, а метрически организованной музыкальной темы в том значении, в котором этот термин укоренился в традиционной западной теории музыки. Другими словами, мелодия здесь выполняет функцию темы, а это значит, что данное мелодическое высказывание является композиционным разделом большего, чем она, масштаба, в отличие от мелодии-*гӯше* в иранской классической музыке, где та формирует автономный раздел циклической композиции. Неслучайно О.А. Ибрагимов, возможно, не совсем корректно характеризуя классический музыкальный цикл как «произведение»<sup>32</sup>, вместе с тем высказывает мысль, которая, думается, точно передает механизм становления феномена *мақām* в среднеазиатской классической традиции. Он говорит: «Создание музыкальных произведений на основе нормативов макомного искусства предполагает прежде всего наличие макомной темы, олицетворяющей собой идею заданного *макома*. Развитие заложенного в теме энергетического заряда приводит к образованию той структуры, которую можно было бы называть воплощением „принципа *макома*“». Причем принцип этот может реализовываться как на уровне одной части, так и в масштабе многочастной цикличности (разрядка моя. — *Г.Ш.*)»<sup>33</sup>.

Таким образом, становится очевидным, что Х.Х. Тума и О.А. Ибрагимов, находящиеся на противоположных географических «полюсах» исламского мира, вкладывают в понятие «принцип *макома*» разный смысл<sup>34</sup>. В первом случае *макам* понимается как нечто скрытое и не обладающее временными признаками, а во втором — субстанциально, как тема, развивающаяся на линейной временной оси. Последнее положение оспаривает Х.Х. Тума со всей присущей ученому принципиальностью и прямоотой. Ведь арабская классическая музыкальная традиция не дает ему никаких оснований субстанциализировать макам в «теме», которая сразу же экспо-

<sup>31</sup> Персидское название «Нава».

<sup>32</sup> За данным понятием в музыкальном искусстве стоит авторская музыка, фиксируемая в нотной записи и имеющая раз и навсегда закрепленную форму.

<sup>33</sup> *Ибрагимов О.А.* Фергано-Ташкентские макамы, с. 91.

<sup>34</sup> Впервые задача по выявлению различной природы феномена *мақām* в арабской и среднеазиатской музыкальных традициях была поставлена в совместной статье Ю. Эльснера и Ф. Кароматова (*Кароматов Ф., Эльснер Ю.* Макам и маком // Музыка народов Азии и Африки. Выпуск четвертый. М., 1984. С. 88–136), где по объективным причинам была ограничена описательным аспектом. В недавнем докладе Ю. Эльснера было подчеркнуто, что в арабской классической музыке «формирование мелодии не регулируется темами и мотивами, как это происходит в западном музыкальном искусстве» (*Эльснер Ю.* Превратности феномена макам: конструкции и творчество в ходе истории // Материалы международного научного симпозиума «Мир мугама» 18–20 марта 2009 г. Баку, 2009. С. 452).

нирует целостную базовую структуру (*мақām*), а после, уже в процессе развития, дробит ее на три тетракордовые зоны<sup>35</sup>.

Напротив, Х.Х. Тума считает, что *макам* «основан главным образом на реализации тоновых уровней, которые постепенно продвигаются с нижнего к верхнему регистру или с верхнего к нижнему»<sup>36</sup>. Что значит «тоновый уровень», ясно из следующих слов: «Тоновый уровень, например, может быть сосредоточен вокруг ноты ре звукоряда соль-ля-си-до-ре-ми-фа-соль, в котором ре превращается в своего рода „ось“... Один из тонов соль-ля-си-до-ре-ми-фа-соль может образовать вторичный центр, который функционирует в качестве своего рода спутника по отношению к центру ноты ре. Все это, — заключает ученый, — придает звукоряду характерный оттенок, реализующийся путем взаимоотношений между интервалами и, образованными первичным и вторичным центрами (разрядка моя. — Г.Ш.)»<sup>37</sup>.

Из слов Х.Х. Тумы можно сделать вывод, что «тоновый уровень» как вертикальная «ось» тем не менее реализуется между двумя тонами, то есть он проецируется на «тон-спутник», формируя интервальную структуру. Это, в свою очередь, заставляет думать о совершенно иных онтологических основаниях для построения музыкальной речи в арабской традиции, нежели в узбекско-таджикской. Эти основания, очевидно, отличны от принципа, действующего на базе тетракордового мышления, которое обуславливает появление «макомной темы». Таким образом, несмотря на то что арабский *мақām*, иранский *дастгāх*, узбекско-таджикский *маком* и другие образцы классических музыкальных традиций в деривационном процессе выстраиваются в конструкцию «лестницы» (С. Багирова, Т. Джани-заде), или «восходящей волны» (О.А. Ибрагимов), тем не менее пространственно-временные параметры этой конструкции и принципы ее построения различны, поскольку «восхождение» достигается прямо противоположным способом.

Важные наблюдения Х.Х. Тумы остались невостребованными, как представляется, по причине методологического тупика, возникшего из-за

---

<sup>35</sup> О.А. Ибрагимов настаивает на том, что «принцип макома предполагает наличие макомной темы, которая, первоначально излагаясь в низком регистре лада, претерпевает затем вариантное развитие в зоне среднего регистра и расширяет свой звуковой объем за счет подключения новых звуковых (побочных) групп (или же транспозиции главной тонгруппы на определенный интервал). Все это способствует достижению верхнего, кульминационного „участка“ ладового регистра, где тема, в полной мере раскрывая заложенные в себе потенциальные „энергетические ресурсы“ (или же порождая своим развитием новые мелодические образования) и знаменуя тем самым высшую фазу в становления формы целого, исчерпывает себя и быстро ниспадает к исходной точке. При этом кульминационная зона неизбежно отмечается зоной „золотого сечения“, то есть приходится на третью четверть формы» (см.: *Ибрагимов О.А.* Фергано-Ташкентские макомы, с. 95).

<sup>36</sup> См.: *Тума Х.Х.* Макам как явление, с. 49.

<sup>37</sup> Там же, с. 50.

невозможности совместить предлагаемый ученым парадигматический подход к пониманию феномена *мақām* с применяемым им же анализом музыкальной речи исключительно в аспекте ее синтагматики. С другой стороны, стремление понять базовую структуру (*мақām*) как парадигматическую ось было несовместимо с настойчиво повторяемым Х.Х. Тумой положением о замкнутой форме музыкальной композиции, что в целом противоречит эстетике классической музыки исламского мира. Форма классической музыкальной композиции, думается, «открыта», но не в пространственном, а во временном измерении. Ее становление на временной оси при каждом исполнении происходит «здесь и теперь» и зависит от настроения слушателей и мастерства исполнителя, в то время как пространственное измерение жестко регламентировано строением базовой структуры и не претерпевает изменения.

Необходимо отметить, что и для иранской музыкальной классики основное положение теории Х.Х. Тумы весьма органично, когда он говорит о реализации «звукоряда» (читай: «базовой структуры-*мақām*»).— *Г.Ш.*) путем «взаимоотношений между интервалами, образованными первичным и вторичным центрами». Почему интервал, а не тетрахорд выделяется в качестве элемента базовой структуры и каков принцип реализации последней? Ведь античное музыкальное мышление, как уже было сказано, основывалось на тетрахордах, в границах которых протекало то или иное мелодическое высказывание и формировались предпосылки будущей «темы» в классическом западном музыкальном искусстве. Этот же принцип лежит в основании метрически упорядоченной «макомной темы».

## 1. Музыкальная речь как многомерное пространство

Попробуем ответить на этот вопрос в контексте теории двух картин мира — процессуальной и субстанциальной, которые формируют различные онтологические основания для построения музыкальной речи.

Прежде всего посмотрим на музыкальную речь как на феномен, который обладает определенной пространственно-временной характеристикой и реализуется не только на синтагматической линейной оси, а и во времени и трехмерном пространстве, имеющем горизонталь, вертикаль и глубину. Другими словами, музыкальная речь многомерна<sup>38</sup>. Характер ее построения в иранской классической музыке с позиции теории атомарного пространства мутазилитов, думается, отражает основной принцип структурирования этого пространства «от простого к сложному». То есть он прямо противо-

<sup>38</sup> Впервые понятие «многомерность звукового пространства в монодии» было сформулировано Ф. Ульмасовым (*Ульмасов Ф.А.* О пространственной организации таджикской и узбекской монодии в аспекте взаимодействия неизменности и изменчивости. Автореф. канд. дис. Ташкент, 1986. С. 9–11).

положен тому принципу построения от «целого» к «частному», который был рассмотрен выше в связи со среднеазиатской классической музыкой. Это не случайно, ведь атомарная организация пространства базовой структуры была осознана и описана уже в самой синтетической модели музыкального языка, о которой уже говорилось выше.

Согласно А.В. Смирнову, в теории атомарного пространства мутазили-тов точка понимается как имеющая свое место, но не имеющая измерения<sup>39</sup>. Именно поэтому она не может существовать без «спутника» (говоря языком Х.Х. Тумы), или другой точки, соположение с которой порождает «пространственное измерение» — *бу'д*. Этим термином в теории музыки обозначали интервал — звуковую структуру, состоящую из двух тонов. Таким образом, интервал как линия (*хатт*), соединяющая два тона, образует одномерное пространство. Две линии, или два интервала, порождают плоскость — двумерное пространство, или тетрахорд (*джинс*), который является частью (*қисм*) звукоряда (*даїре*). Сам же звукоряд образуется сопряжением двух тетрахордов, или двух плоскостей, порождающих трехмерное пространство.

Таблица 1.

Организация пространства музыкального языка

Название тонов	Структурная единица	Измерение
До	Тон	Точка
До-ре	Интервал	Линия
До-ре + ми-фа	Тетрахорд	Плоскость
До-ре-ми-фа + соль-ля-си-до	Звукоряд, или <i>макам</i>	Объем или «тело» <sup>40</sup>

Сегодня Мехди Кийани<sup>41</sup> представляет порождающую модель иранской классической музыки, соединяя два тетрахорда через промежуточный тон,

<sup>39</sup> Подробно об атомарном пространстве см.: Смирнов А.В. О подходе к сравнительному изучению культуры. СПб. изд-во СПбГУП, 2009. С. 75–78.

Аристоксен — автор первого дошедшего до нас греческого трактата по звуковысотной грамматике — полагал, что звук подобен точке и не имеет места, являясь «границей мест», а под выражением «ширина звука», по мнению В.Г. Цыпина, скорее всего, понимал его временную длительность (см.: Die Harmonischen Fragmente des Aristoksenus / Hrsg. von Paul Marquard. В., 1868. S. 201–203; Аристоксен. Элементы гармонии. Перевод и примечания В.Г. Цыпина. М., 1997. С. 98).

<sup>40</sup> Любопытно, что в современном таджикском *макоме* сохранилось понятие *тан-и маком*, или «тело *макама*», которое, конечно же, сегодня понимается в метафорическом смысле, но опять же указывает на вступительный раздел композиции, где происходит репрезентация базовой структуры (*мақам*) всего музыкального цикла в т.н. «макомной теме».

<sup>41</sup> Мехди Кийани — современный иранский музыковед, исполнитель на сантуре, член иранской Академии искусств, автор исследований по иранской классической музыке.

в то время как Сафи ад-Дин аль-Урмави объединял промежуточный тон и второй тетраход в единую структуру, именуемую пентахордом, при этом хорошо понимая и указывая на внутреннюю дискретность последнего. Как бы то ни было, это не меняет сути вещей, поскольку в обоих случаях неизменным фактором остается атомарная вертикальная реализация базовой структуры (языковой слой музыкального текста). В самом акте музыкальной речи она формируется путем комбинаторики интервальных структур и их пролонгаций в промежуточном орнаментальном слое.

## 2. Музыкальная ткань: метафора или реальность?

В мелодике классической композиции *дастгāх* за орнаментальным слоем — цветистым и плотным, состоящим из повторения некоторого числа звуковых фигур, — скрывается крайне «аскетичный» пласт внутреннего «сюжета». Исследование дает все основания говорить о чрезвычайной ограниченности «событий», разворачивающихся в языковом слое музыкального текста. Этот слой формируется не на линейной временной оси, а на парадигматической — из сопряжения определенного числа музыкальных тонов, маркирующих в музыкальной ткани базовую звуковую структуру (*мақām*). Как правило, эти тоны выделяются по длительности или особой орнаментации, которая их сопровождает. Указывая на смысловые события, которых очень мало на единицу музыкального времени, они как будто скрыты под различными «украшениями», звучащими на поверхности музыкальной ткани. Это вызывает апперцепционное сопротивление у слушателей, часто удвоенное непониманием вербального текста. Непривычное течение времени указывает здесь на инологичность (понятие А.В. Смирнова) музыкального мышления, но не на иную музыку, в основе которой лежат единые универсальные законы, позволяющие воспринимать звучащее «полотно» как музыкальный текст, пусть даже структурированный не по совсем понятным для нас правилам.

Исхаку Маусили (767–850) — выдающемуся представителю багдадской школы, вошедшей, наряду с табризской, ширазской, исфаханской и тегеранской, в число пяти основных школ иранской классической музыки, принадлежат следующие слова: «Мелодия — это ткань, которую создают мужчины и украшают женщины»<sup>42</sup>.

Понимание мелодической ткани как двухслойной, имеющей основу и украшения, позднее было ясно прописано аль-Фараби, который выделил «начала»-*мабāди* и «украшения»-*тазийнāt* как «две формы бытия» мелодии — необходимую и превосходящую. Аль-Фараби говорит:

<sup>42</sup> См.: Аль-Фараби. Большая книга музыки, с. 152.



Положение одного из них подобно основе и утку в одежде, кирпичам и дереву в строениях, а положение второго — орнаментике и декору зданий, цвету, блеску, украшениям и бахrome в одежде... Звуки, положение которых подобно основе и утку в одежде, мы назовем «основами и началами мелодий», а второй род — «дополнениями мелодий»<sup>43</sup>.

С. Даукеева, ссылаясь на исследование Ассифы аль-Халлаба «Основы мусульманского орнамента», отмечает, что «идея „основы“ и „украшений“ восходит к одному из определяющих художественных принципов мусульманского искусства — орнаментальности, выраженной присутствием двух структурных элементов в любом художественном произведении: рациональной формы (*ал-хатм* — „нить“) и произвольной линии (*ар-рамй* — букв. „бросание, метание“). Проводя эту идею в своем исследовании, ученые тем самым подчеркивают внутреннее родство музыки различным видам изобразительного искусства и архитектуры в исламе, отразившим пластический образ орнаментальности, как, например, каллиграфия, книжная миниатюра, эпиграфика и другие»<sup>44</sup>.

Выделение основы и украшений в ткани мелодического высказывания как способ исследования художественной вещи в классической музыкальной теории исламского мира выражалось в том, что каждый «слой» мелодии анализировался отдельно. Описание звуковысотной и метроритмической грамматик музыкального языка — *назариййа* — было обращено к области базовой структуры мелодии, определяемой позднее термином *мақам*, а теория «украшений» — *тизийнāt* — к орнаментальному слою.

Перейдем к рассмотрению принципа реализации базовой структуры иранской классической музыкальной композиции (*дастгāх*) *Шūr*. Каждая из 15 мелодий нормативной структуры имеет «замкнутый», законченный смысл и составляет самостоятельный раздел композиции, именуемый термином *гūше* (букв. «угол, уголок»). Мелодии имеют и собственные названия, связанные с концептами и мотивами персидской классической суфийской поэзии и пр.<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> См.: Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби, с. 100.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Анализируя эти названия, нетрудно заметить, что большинство из них если не указывают на племя, географическую область или какую-либо поэтическую форму, то фокусируются в едином образе совершенного человека как метафоры целокупного бытия. Точнее даже будет сказать не о метафоре, а о метафорическом пучке, подобном лабиринту, что нуждается в отдельном исследовании. Сказанное заставляет думать, что мысль о формировании классической исламской музыки в ее тесной связи с практикой суфийского радения (*ас-самā*) может найти подтверждение и в вышеприведенном предположении.

Таблица 2.

## Названия мелодий нормативной структуры

№	Названия	№	Названия
1	<i>Дарāмад</i> («Восхождение»)	9	<i>Резави бā тахрир-е Джавāдхāни</i> («Резави с переходом в Джавāдхāни»)
2	<i>Керешиме</i> («Подмигивание»)		
3		10	<i>Бозорг</i> («Великий»)
4	<i>Хāрā</i> («Шип»)	11	<i>Добейти</i> <sup>48</sup>
5	<i>Рахави</i> <sup>46</sup>	12	<i>Хосейни</i> <sup>49</sup>
6	<i>Оудж</i> («Апогей»)	13	<i>Зиркаш-е Сальмак</i> <sup>50</sup>
7	<i>Шахнāз</i> («Царский кипарис»)		<i>Хазин</i> («Печальная»)
8	<i>Гарāче</i> («Цыган»)	14	<i>Форуд</i> («Нисхождение»)
	<i>Резави</i> («Относящаяся к [стоянке] „довольства Богом“» <sup>47</sup> )	15	<i>Гарайли</i> <sup>51</sup>
			<i>Маснави</i> <sup>52</sup>

Все вышеперечисленные мелодии основаны на макаме *шур*, который характеризуется состоянием «светлой печали», в то время как макаму *раст*, куда происходит отклонение в мелодиях *Зиркаш-е Сальмак* и *Хазин*, — состоянием «утонченной веселости». Переход в другую эмоциональную сферу тем не менее не нарушает строения базовой структуры-*шур*: это отклонение становится возможным благодаря наличию общего неизменного тетра хорда *фа–соль–ля*<sup>(k)</sup><sup>53</sup>–*си*, скрытого в ее среднем регистре<sup>54</sup> и одновременно репрезентирующего макаму *раст*.

<sup>46</sup> Название географической области в Малой Азии.

<sup>47</sup> Стоянка «довольства Богом», или «удовлетворенности Богом», — *макām-е резā'* (араб. *макām ридā'*) — следующая после стоянки *макām тавакул* («упования на Бога») на духовном пути — см.: Му'ин М. Фарханг-и фāрсй. Джелд-е дуввум: Д–Қ. Тегран: 1353/1975. С. 1659; Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., Языки славянской культуры, 2009. С. 264.

<sup>48</sup> Название стихотворной формы.

<sup>49</sup> Названа в честь имама Хосейна (араб. *Хусайн*) — трагически погибшего в битве под Карбалой «шаха Хусейна» (626–680) — сына четвертого халифа Али ибн Аби Талиба (602–661) и внука пророка Мухаммада.

<sup>50</sup> Слово *Зиркаш* в буквальном смысле значит «перенесенный на струну *зир*» — самую тонкую струну музыкального инструмента, и является частью сложных названий некоторых типовых мелодий, упоминаемых в трактатах XVI–XVII вв., например таких как *Зиркаш-е Хāверāн* или *Зиркаш-е Аширāн*; в данном случае речь идет о мелодии *Сальмак*, исполняемой на струне *зир*.

<sup>51</sup> Название племени в Иране.

<sup>52</sup> Название стихотворной формы и одновременно известной поэмы суфийского поэта Джалал ад-Дина Руми.

<sup>53</sup> Знак (к) — «корон», поставленный над названием ноты, указывает на микрохроматическое понижение тона (24 цента), а b — бемоль — знак понижения на полутон.

<sup>54</sup> В теории 'Абд аль-Кадира Мараги такого рода тетрахорды определяются термином *бахр*.

Макам *шӯр* как базовая структура реализуется не сразу, а от простого к сложному, по пути «наращивания», или усложнения звуковых структур от интервала к звукоряду (см. рис. 2). На синтагматической оси музыкального текста (А) разворачивается последовательность исполнения вышеприведенных мелодий. На парадигматической же оси (В) «прорастает» звуковая структура макама (*майе*) *шӯр*:

$$d - [e^{(k)}] - f - g - a^{(k)} - b - c - d \quad \text{или} \\ \text{Ре} - [\text{Ми}^{(k)}] - \text{Фа} - \text{Соль} - \text{Ля}^{(k)} - \text{Си}^b - \text{До} - \text{Ре}$$

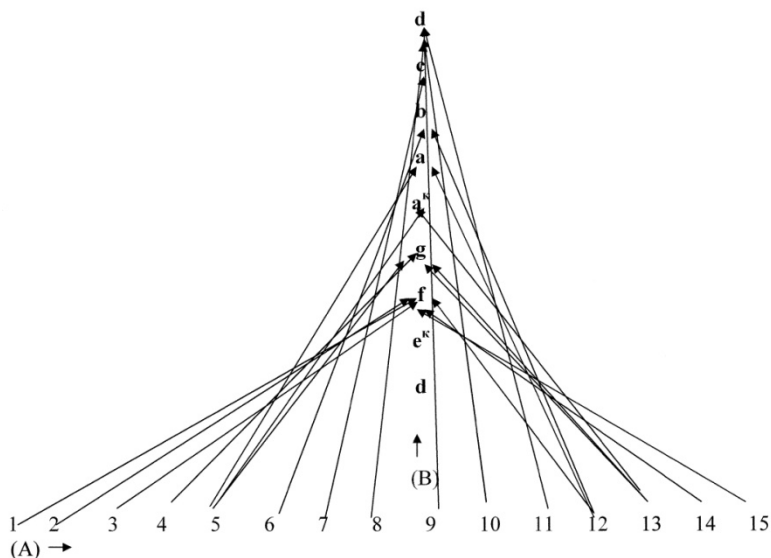


Рис. 2.

*Дастгāх Шӯр. Схема деривационного древа*

Музыкальная композиция выстраивается в уникальной симметрии из трех фаз развития: начальной — мелодии № 1–5, кульминационной — мелодии № 6–11 и заключительной — мелодии № 12–15. Первая и третья фазы деривации обусловлены границами нижнего тетра хорда парадигматической системы —  $pe^1 - [mi^k] - fa - sol$ . Напротив, кульминационная вторая фаза находится в границах верхнего пента хорда —  $sol^1 - ля^k - ci^b - до - pe^2$ . Казалось бы, в логике становления базовой структуры проявляется тот же механизм сопряжения (*изāфа*) тетра хорда и пента хорда как ее составных частей (*ақсāм*), заложенный в звуковысотной грамматике музыкального языка. Однако в самом акте музыкальной речи тетра хорд и пента хорд реализуются не континуально, а дискретно, в атомарном пространстве, где каждый из восьми музыкальных тонов базовой структуры задает границу

между двумя ее сторонами и тем самым центрирует законченное мелодическое высказывание. Как это происходит — посмотрим, проследив линию скрытого сюжета каждой мелодии, отметив при этом, что если первая из них распевается без текста (мелодия *Дарāмад*), то все последующие исполняются на основе стиха (*бейт*) поэтической формы *җазал*.

### 3. Скрытый «сюжет» мелодического высказывания

Скрытый «сюжет» музыкальной речи формируется на парадигматическом уровне как становление «тела *макама*». Процесс «наращивания» базовой структуры до полноценного восьмиступенного звукоряда происходит посредством интервальных блоков разной величины. В этом процессе каждый последующий интервал не отменяет возможность реализации предшествовавших ему интервалов, тем самым увеличивая диапазон базовой звуковой структуры от одной мелодии к другой в звуковой последовательности циклической композиции. Таким образом, пятнадцать вышеперечисленных мелодий основаны на интервальных структурах в количестве от одной до шести, что зависит от местоположения мелодии в структуре цикла. В нижеследующей таблице показаны базовые интервальные структуры и ступени, которые они занимают на вертикали восходящего звукоряда.

Таблица 3.

Дастгāх Шўр: базовые интервальные структуры

Фа )	Соль )	Ля <sup>(k)</sup> )	Си <sup>b</sup> )	До )	Ре )
Ре )	Ре )	Соль )	Соль )	Соль )	Соль )
III-I )	IV-I )	V-IV )	VI-IV )	VII-IV )	VIII-IV )

Иначе их можно представить в виде графика (табл. 4), на котором видна как звуковая вертикаль — макам *шўр*, так и шесть этапов ее становления. В каждом из интервалов тоны *ре* и *соль* играют роль постоянной величины, иначе говоря, они повторяются, остаются неизменными. Следовательно, функции двух тонов интервальной структуры различны, к чему мы еще вернемся ниже.

В контексте «скрытого» и «явного» сюжетов мелодического высказывания — на поверхностном и в глубинном слое музыкального текста — категории времени и движения проявляются различно. Если *мақām* как базовая структура определяется в исследуемой культуре понятием *ма'на*, или «смысл», то мы вправе вычленять в самом тексте «смысловые события», отражающие логику становления данной базовой структуры, или наращивания «тела *макама*». Напротив, события орнаментального слоя, формирующие «явный сюжет» музыкальной речи, будут определены как «звуковые события», поскольку они не влияют на формирование парадигматиче-

ской оси, скрытой в самой музыкальной ткани. Соответственно, категория движения отнюдь не будет привязана к эмпирически интонируемой последовательности звуков. Здесь придется согласиться с тем, что не все, что происходит в мелодической ткани, движется в том смысле, что меняет свое место. Основа ('асл) мелодии «покоится», в то время как ответвления (фурӯ) — орнаментальные фигуры, казалось бы, непрерывно сменяют друг друга. Чтобы понять, чем обусловлен этот парадокс, посмотрим на нотный пример № 2, а далее постараемся передать музыкально-речевой акт через системное графическое описание.

Таблица 4.

Базовые интервальные структуры

VIII Ре <sup>2</sup>						
VII До						
VI Си <sup>b</sup>						
V Ля <sup>(k)</sup>						
IV Соль						
III Фа						
II [Ми <sup>(k)</sup> ]						
I Ре <sup>1</sup>						

Нотный пример №2.

Дастгāх Шур. Мелодия Дарāмад («Восхождение», № 1)



Мелодическое высказывание в иранской классической музыке выстраивается из единственной синтаксической единицы — *джумла*, переводимой мною как мелодическая синтагма (ml-stg<sup>55</sup> — в нотном примере эта единица речи отмечена верхней прямоугольной скобкой). Следовательно, каждая мелодия, или мелодическое высказывание формируется как сумма некоторого количества синтагм. Таким образом, в мелодии *Дар̄мад* («Восхождение») — пять синтагм, отделяющихся друг от друга паузой, или цезурой (ML=5 ml-stg). Пауза — эта граница, отмечающая конец, завершение каждой мелодической синтагмы в речевом акте. Любопытно, что на одном сантиметре иранского шерстяного ковра — пять узелков. Такая же структура является типичной и для мелодий, расположенных в первой фазе развития циклической композиции<sup>56</sup>.

Чтобы увидеть «основу» мелодии в нотном тексте, достаточно обратить внимание на звуки, имеющие бóльшую длительность, чем все остальные, — это тон *фа* (расположен между первой (снизу) и второй линиями нотного знака) и тон *ре* (расположен под первой линией нотного знака), образующие базовую интервальную структуру *фа-ре*. Между тем, как уже говорилось, эта структура неоднородна в аспекте функций составляющих ее тонов. Оба тона не равны друг другу: тон *фа* — это временный тональный центр (Тс<sup>-</sup>), или тон-*шāхид* (букв. «свидетельствующий»), организующий звуковое пространство собственно данной мелодии, в то время как тон *ре* — это постоянный тональный центр (Тс<sup>+</sup>), или тон-*хāтеме* (букв. «закрывающий, завершающий»), который удерживает всю музыкальную конструкцию в совокупности пятнадцати мелодий<sup>57</sup>.

Таким образом, мелодическая синтагма — *джумла* — порождается как «комплексная» единица, объединяющая два центра, или тона, находящихся между собой в отношениях, которые, думается, можно было бы определить как субъект-предикатные, ибо они выполняют те же функции в музыкальной речи, что и слова «красное солнце» в вербальной синтагме. Поразительно единство механизма образования этой комплексной единицы как в вербальной, так и в музыкальной речи на основе принципа взаимодействия «опирающегося и опоры»<sup>58</sup>. В этом аспекте временный тональный центр

<sup>55</sup> Данный перевод термина *джумла* был предложен автором статьи в работе: Шамилли Г.Б. Взаимодействие вербальных и музыкальных структур в иранском дастгахе Шур // Проблемы музыкальной науки. 2009/ 2 (5). С. 87–92.

<sup>56</sup> Во второй и третьей фазе количество синтагм возрастает, что имеет свое объяснение в логике становления «скрытого» сюжета.

<sup>57</sup> Нельзя не сказать о том, что четвертая ступень  $g^1$  в ряде мелодий второй фазы развития благодаря транспозиции на кварту вверх некоторое время выполняет функцию постоянного тонального центра.

<sup>58</sup> Подробно об этом принципе см.: Фролов Д.М. К вопросу о понятии предложения в арабской грамматике, с. 23.

$Tc^-$  исполняет функцию «опирающегося», а постоянный тональный центр  $Tc^+$  — «опоры», несмотря на то что оба тона являются в аспекте языка единицами одного и того же уровня. Субъект-предикатная связка тем не менее соединяет два тона в одном пространстве, или в «одном месте», формируя осмысленную единицу музыкальной речи.



Сказанное выше требует пояснения, в частности, в связи с арабской грамматикой, разработавшей теорию синтаксической единицы речи. В результате исследования средневековой теории арабской грамматики Д.В. Фролов заключает, что «а) система синтаксиса в арабской грамматике сначала не содержит в себе понятия, тождественного понятию предложения в европейской традиции, причем отсутствие такого аналога было не случайным, а обусловленным существенными характеристиками этой системы, носящей динамический линейно-темпоральный характер; б) эта система, первоначально исходившая из того, что единственные единицы, из которых строится речь, — это отдельные слова (*калимы*), выработала в процессе своего развития понятие комплексной единицы (разрядка моя. — *Г.Ш.*), и это понятие, *джумла*, постепенно претерпело эволюцию, сблизившую его с понятием предложения»<sup>59</sup>. Несомненно, что мелодическая синтагма — *джумла* — не просто получила свое название, а сформировалась в тесном взаимодействии с вербальной структурой и ее внутренним строением. Абу Наср Мухаммад аль-Фараби говорит:

Мелодия подобна касыде и стиху (читай: «байт». — *Г.Ш.*), ибо фонемы — первое, из чего слагаются [стихи], затем следуют короткие (*ал-асбāб*) и длинные стопы (*ал-автād*), их сочетания (*ал-мураккабāt*), далее части полустиший (*аджзā' ал-маṣārī'*), полустишия (*ал-маṣārī'*) и стих (*ал-байт*). Так же и мелодии: то, из чего они сочиняются, перво-степенным, второстепенным — и так до тех пор, пока не будет достигнуто то, что относится к мелодиям, как фонемы к стихам<sup>60</sup>.

В практике иранской классической музыки в употребление вошел термин *джумла*, казалось бы, вместо более релевантного термина *джуз 'е мисра'* (перс.) как «части полустишья», на которую распевается мелодическая синтагма. Зададим еще раз вопрос, как выстраивается мелодическая синтагма с точки зрения формирования осмысленности музыкальной речи?

<sup>59</sup> Д.В. Фролов, ссылаясь на трактат Сибавайхи (ум. 796), приводит вслед за этим предикативным сочетанием варианты генитивного («прибавлено» и «то, к чему прибавлено»), а также атрибутивного сочетания («определение» и «определяемое») — см. там же. С. 32–33.

<sup>60</sup> См.: *Аль-Фараби*. Большая книга музыки, с. 163.

Формально, в аспекте музыкального языка, каждая синтагма мелодии *Дар̄мад* («Восхождение») покоится на интервале *фа-ре*, который в музыкально-речевом акте реализуется горизонтально. Данная характеристика интервала вполне естественна для монодийного мышления, которое в отличие от полифонического в западной музыке предполагает не одновременное, вертикальное звучание двух тонов, а их «распыленность» во времени. Тоны *фа* и *ре* не следуют друг за другом так, как кадры на экране телевизора. Между этими тонами звучит так называемый орнаментальный слой текста, состоящий из разных мелодических фигур. Однако, несмотря на разведенность во времени, оба тона продолжают занимать одно «место», поскольку формируют осмысленность в единице музыкальной речи, называемой *джумла*.

В контексте сказанного может показаться, что *фа-ре* задают границы синтагмы так, как рамка задает границы какой-либо картины. Однако это впечатление может возникнуть исключительно в аспекте музыкального языка. В самой же музыкальной речи все происходит иначе: граница устанавливается не крайними тонами синтагмы, а только верхним тоном *фа*, который почти всегда имеет большую длительность звучания и выполняет функцию перехода между двумя сторонами мелодической синтагмы — низкой (*насти*) и высокой (*баланди*). Низкая сторона отмечена в нотном примере изогнутой стрелкой, которая предвещает установление тона *фа* как временного тонального центра (см. нотный пример 2, синтагма 2). Это быстрое, а иногда почти мгновенное и трудноуловимое на слух движение от нижнего звука к временному тональному центру, своеобразная атака последнего. В других же случаях изогнутой стрелкой захватывается и «высокая сторона» звукоряда, когда движение звуков снизу вверх ко временному тональному центру осуществляется через один или группу верхних тонов мелодического высказывания (см. нотный пример 2, синтагма 3).

Таким образом, тоны *фа-ре* не выполняют функции «геракловых столбов», поддерживающих «внутреннюю конструкцию» данного интервала: граница задается исключительно верхним тоном базового интервала. В свою очередь, вся совокупность верхних тонов (временных тональных центров) вышеотмеченных интервальных структур в процессе звучания музыкальной композиции формирует *мақам*, или «скрытый сюжет».

В мелодии *Дар̄мад* («Восхождение») в аспекте скрытого сюжета происходит только одно смысловое событие, формирующееся двумя тонами интервала. Это событие обозначено на нижеследующем графике, показывающем звуковую структуру макама *шур*, его ступени, а также количество мелодических синтагм (*джумла*).



Таблица 5.  
Мелодия Дармад («Восхождение», № 1)

PE <sup>2</sup>	VIII					
ДО	VII					
СИ <sup>b</sup>	VI					
ЛЯ	V					
ЛЯ <sup>(k)</sup>	V <sup>(k)</sup>					
СОЛЬ	IV					
ФА	III					
МИ <sup>(k)</sup>	II <sup>(k)</sup>					
PE <sup>1</sup>	I					
Макам	ступени	1 ml-stg	2 ml-stg	3 ml-stg	4 ml-stg	5 ml-stg

Мелодическое высказывание в целом, несмотря на определенную временную продолжительность, измеряемую в минутах и секундах, занимает только одно место в звуковом пространстве композиции, на что указывает положение базовой структуры в каждой из пяти синтагм музыкальной речи. Между тем в «явном» сюжете — в эмпирически интонируемом слое — движение темпорально, оно формируется на линейной оси в звуковой последовательности. Таким образом, с точки зрения явного сюжета мелодия движется, а с точки зрения скрытого — стоит на одном месте, занимая интервал *фа-ре*. Мелодия пребывает вне времени, несмотря на то что на поверхности мелодической ткани, между двумя тонами базовой интервальной структуры, там, где формируется орнаментальный слой, происходит множество звуковых событий.

Исходя из вышесказанного, последовательность второй, третьей и четвертой мелодических синтагм является не чем иным, как пролонгацией уже свершившегося в первой синтагме смыслового события, то есть пролонгацией базовой интервальной структуры. Например, если сравнить корень ЛБН с базовой структурой мелодического высказывания, то каждый элемент корня Л–Б–Н, рассматриваемый автономно, также продлевается благодаря огласовке в речевом акте, как, например, в слове ЛаБаН «молоко». Если уподобить мелодическое высказывание отдельно взятому слову, то его базовая структура в плане категории '*асл-фар*' «основа-ответвления» предстанет как «смысл», который только готовится стать мелодией-субстанцией, сама же мелодия является более богатым событиями — как смысловыми, так и звуковыми, являясь их неразрывным единством.

Чтобы в силу вступила категория времени, необходимо движение как изменение места базовой интервальной структуры, или ее смена. Как это происходит, можно наблюдать на следующем графике, где представлена вторая мелодия *Керешме* («Подмигивание») (см. табл. 6).

Таблица 6.

Мелодия Керешме («Подмигивание», № 2)

PE <sup>2</sup>	VIII					
ДО	VII					
СИ <sup>b</sup>	VI					
ЛЯ	V					
ЛЯ <sup>(k)</sup>	V <sup>(k)</sup>					
СОЛЬ	IV					
ФА	III					
МИ <sup>(k)</sup>	II <sup>(k)</sup>					
PE <sup>1</sup>	I					
макам	ступени	1 ml-stg	2 ml-stg	3 ml-stg	4 ml-stg	5 ml-stg

Смена базовой интервальной структуры происходит во второй синтагме, где первоначальный интервал *фа-pe<sup>1</sup>* расширяется до кварты *соль-pe<sup>1</sup>* и пролонгируется в третьей и четвертой синтагмах, вновь возвращаясь к исходному положению в последней, пятой. Таким образом, дальнейшее наращивание «тела макама» *шур* до кульминационной точки происходит постепенно в каждой из последующих мелодий циклической композиции.

Не останавливаясь подробно на описании этого процесса, представим ниже результаты исследования (см. табл. 7).

Таблица 7.

Принцип «наращивания» тонов базовой структуры

PE <sup>2</sup>	VIII						
ДО	VII						
СИ <sup>b</sup>	VI						
ЛЯ	V						
ЛЯ <sup>(k)</sup>	V <sup>(k)</sup>						
СОЛЬ	IV						
ФА	III						
МИ <sup>(k)</sup>	II <sup>(k)</sup>						
PE <sup>1</sup>	I						
макам	ступени	1 ML	2 ML	6 ML		7 ML	8 ML

Очевидно, что завершение процесса наращивания «тела макама» наступает в восьмой мелодии *Резави* («Относящаяся к [стоянке] „довольства Богом“»), то есть в кульминационном разделе цикла, охватывающем также и последующие мелодии вплоть до одиннадцатой. Далее, начиная с трин-

дцатой мелодии *Zīrkaish-e Sālmak* происходит отклонение в макам *rāst* и начинается постепенное нисхождение к изначальной базовой интервальной структуре *fa-re*. Подчеркну, что в данной таблице отражено первое появление каждого из шести базовых интервалов в мелодиях циклической композиции *Шур*. А это вовсе не значит, что та или иная мелодия построена исключительно на одном интервале. В каждой из мелодий в аспекте базовой структуры «скрытого» сюжета, начиная со второй и далее, происходит от трех до шести смысловых событий.

Принцип наращивания «тела макама» в пространственной модели «центр-круг» визуализируется в нижеследующей реконструкции (рис. 3)<sup>61</sup>.

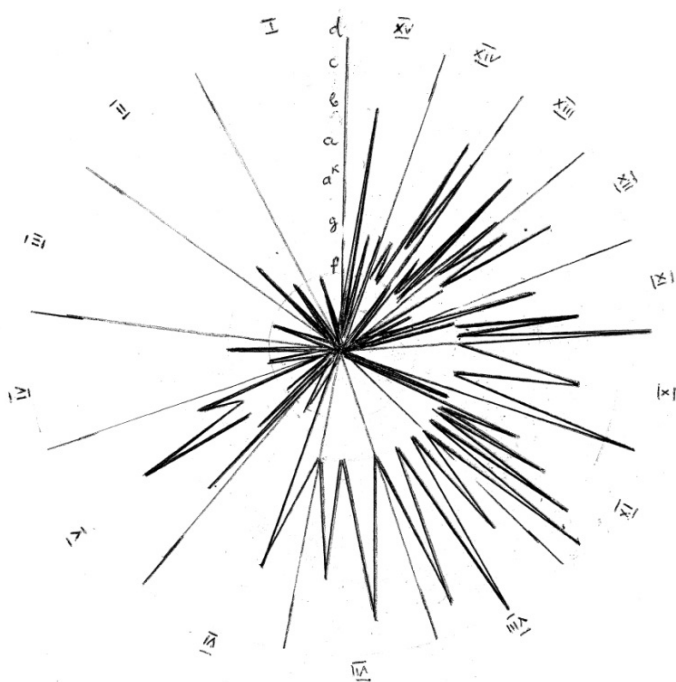


Рис. 3.

Визуализация смысла. Реконструкция.

<sup>61</sup> Римскими цифрами на рисунке указана последовательность мелодий в порядке слева направо, или с запада на восток. На вертикальной оси латинскими буквами обозначено высотное положение тонов базовой структуры, соответствующее последовательности: *re*–[*mi*<sup>(k)</sup>]–*fa*–*соль*–*ля*<sup>(k)</sup>–*си*<sup>b</sup>–*до*–*ре*.

Данная реконструкция показывает, что отношения между тоном как единицей и последующим рядом структурных единиц (интервал, тетрахорд, пентакорд, звукоряд) музыкального языка выстраиваются на вертикальной оси от центра к окружностям. В процессе же речевого интонирования функцию единицы выполняет мелодическая синтагма (*джумла*), формирующая пространственный «атом» мелодического высказывания. Осмысленность музыкальной речи возникает в каждой синтагме как отношении между двумя тонами базовой интервальной структуры: один из них «уничтожается» в другом и возникает заново как подобие (*мисл*) прежней «формы»<sup>62</sup>.

Мелодическая ткань каждой мелодии двухслойна. В орнаментальном слое музыкального текста это отношение между двумя тонами — временным и постоянным тональными центрами — заполняется мелодическими фигурами на линейной оси времени. Каждый раз, когда временный тональный центр (тон *фа*) утрачивает свое бытие, возвращаясь в состояние упроченности (*қарāр*) постоянного тонального центра (тон *ре*<sup>1</sup>), формируется смысловое событие. Затем, покинув состояние упроченности, он вновь обретает бытие как «воплощенная в мире вещь» на временной стоянке *шāхид* — «свидетельствование». Хорошо известно, что слово «затем» в суфийской онтологии передает логическое следование между «временным» и «вечностным» ликами единого целокупного бытия, а не временное<sup>63</sup>. В мелодическом же высказывании между двумя тональными центрами как процессе «уничтожения-возникновения» образуется звуковой «путь», протекающий «вне времени» и формирующий одно смысловое событие в мелодической синтагме-*джумла*. При последующих повторениях оно не приумножается, а растягивается в звуковом пространстве. Следовательно, *джумла* как мелодическая синтагма не содержит время, она покоится, а время возникает только при переходе от одной синтагмы к другой при условии смены базового интервала, или смены «места». С этой точки зрения первая мелодия *Дарāмад* не обладает временным измерением, потому что покоится на одной-единственной базовой интервальной структуре. Возможно, поэтому восточная монодия вызывает у слушателей ощущение застывшего времени, или «одной звучащей ноты».

Впервые категория «упроченности» и описание звукового «пути» от временного тонального центра к постоянному появились в теории постклассического периода — в XVI–XVII вв. Большинство трактатов были

<sup>62</sup> Подробно о категории *мисл* в философии Ибн ‘Араби см.: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 110–111.

<sup>63</sup> А.В. Смирнов указывает на данную парадигму, подтверждаемую словами Ибн ‘Араби: «Не говори, что „затем“ (*ғумма*) означает „отставание во времени“, ибо сие неверно: слово „затем“ означает в арабском языке первенство высшей ступени и ставит ее на ей отведенное место. Как сказал поэт: „Закачалось, затем заколебалось...“ Здесь момент качания и есть, несомненно, момент колебания качающегося; есть „затем“, а отставания во времени нет» (см.: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма, с. 156).

анонимными и создавались по заказу суфийских братств как практикумы для суфийских радений, во время которых адепты интуитивно постигали состояния бытия в звуке. Очевидно, поэтому так схожи язык описания мелодии в постклассической науке и категории *ḫāl* («состояния») в толковых средневековых словарях суфийских терминов. Например, в словаре *Mir 'at-e 'ushshāq* («Зерцало влюбленных») читаем:

Состояния (*aḫvāl*) — это качества Его истечения (*ḫāyḫ*), которые [начинаются] от высочайшего Источника, нисходят (*ḫorūd āyād*) в сердце путника, но по причине скоротечности не укрепляются в нем, а если укрепляются (*ḫarār īābad*), то [эти] истечения называют *maqāmāt*<sup>64</sup>.

Точно так же выстраивается описание мелодического высказывания в трактате Мирза-бека (XVII в.). В нем передаются два события — «возникновение» временного тонального центра на тоне *isḫaḫān* и его «исчезновение» как «укрепление» в постоянном тональном центре — тоне *segāḫ*.

Мелодия *Баст-е Исḫаḫān* — это [состояние], которое основано (*ḫunīyād iḫuda*) от [тона] *isḫaḫān*, низведено (*ḫorūd āmada*) и укреплено (*ḫarār īāḫta*) в ладе (*ḫāne*) *segāḫ*<sup>65</sup>.

Таким образом, онтологические основания иранской (арабской) классической музыки отражают процессуальную картину мира и могут быть реконструированы в контексте концепции «единства бытия», значимость которой, возможно, передают слова Амирхана Коукаби — представителя исфаханской школы классической музыки XVII века:

Затворники кельи радости и завесы смещений мира возникновения и уничтожения — это исполнители (*sāzandegān*), знающие правила закона о Единстве (*vaḫdat*), искусные, коленопреклоненные исполнители (*navāzandegān*) на органоне «упования»<sup>66</sup>.

Известно, что взгляды Ибн 'Араби оказали большое влияние на иранскую культуру, в частности, на персидский философский суфизм в лице Махмуда Шабистари (ок. 1287–1320) и др. Определяющее воздействие концепции «единства бытия» на иранское искусство отмечается в работах Ж. Дюринга, Ш. Шукурова и М. Назарли<sup>67</sup>. Ибн 'Араби развил атомистическую теорию времени и пространства мутазилитов, согласно которой каж-

<sup>64</sup> Аḫvāl / Mir 'at-e 'Ushshāq // *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М., 1965. С. 454 (пер. с перс. Г.Б. Шамилли).

<sup>65</sup> См.: *Mirza-bey. Risālah-i mūsīqī. Azərbaycan Milli Akademiyasının Əlyazma Institutu*, А-232. Л. 3а. (Перевод с персидского Г.Б. Шамилли.)

<sup>66</sup> См.: *Amir-khan. Risālah-i mūsīqī. Azərbaycan Milli Akademiyasının Əlyazma Institutu*, Л. 21а (пер. с перс. Г.Б. Шамилли).

<sup>67</sup> См.: *During J. Acoustic Systems and Metaphysical Systems in Oriental Traditions // The World of Music. Vol. XXIX. №2 (1987). P. 27; Шукуров Ш.М.* Искусство средневекового Ирана. М., 1989. С.182; *Назарли М.Д.* Два мира восточной миниатюры. М., 2006.

дый атом времени сам по себе лишен длительности и конституируется двумя событиями — уничтожения (*фанā*) и возникновения (*худоӯс*), которые обозначаются как «состояние» (*хāl*), переживаемое телом или акциденцией. В один атом времени тело занимает только одно место (*макāн*). Само же движение рассматривается как последовательность «моментов времени»<sup>68</sup>. Данная парадигма проявляется в организации иранской классической музыки при условии понимания движения вовсе не там, где мы его слышим, т.е. не в эмпирически данном звуковом процессе, а в скрытом плане музыкальной речи, в процессе смены интервалов базовой структуры. Таким образом, время возникает как «следование» друг за другом атомарных единиц музыкальной речи, а движение — как последовательная смена занимаемого ими «места» на высотной шкале базовой структуры.

### Заключение

1. Понимание звукового пространства базовой структуры как атомарного привело к возможности построения такого рода циклических музыкальных композиций, в которых каждый тон базовой структуры, уподобленный пространственной точке, выполняет функцию оси (*мадāр*) отдельно взятого мелодического высказывания и проецирует «тон-спутник», в связке с которым формирует одномерное пространственное измерение. Отсюда проистекает вневременная функция тонов базовой структуры, прорастающей по вертикальной оси «выбора». Последний фактор позволяет фокусировать вокруг тонов базовой структуры многообразие «чужой» музыкальной лексики, реализующейся на горизонтали линейного времени. Несмотря на кажущееся многообразие, она собирается в «свою» музыкальную картину мира благодаря вышепоказанной логике музыкального мышления. Отсюда происходит и безразличие исламской культуры к внешнему лексическому слою музыкального текста — к тому многообразию заимствованных мелодий, которые звучат в различных классических композициях<sup>69</sup>. Откуда бы они ни были заимствованы — «чужое» остается только лишь завесой, скрывающей «свой» внутренний смысл — *мақām*, который остается неизменным на протяжении тысячелетия.

2. Различие онтологических оснований узбекско-таджикской и арабо-иранской профессиональной (классической) музыки устной традиции позволяет говорить о двух музыкальных картинах мира, сложившихся на пространстве ислама от Магриба до Северной Индии. Эти основания со всей очевидностью проявляются в специфике музыкальной речи, формируя, с одной стороны, континуальное, субстанциальное, а с другой — дискретное,

<sup>68</sup> См.: *Смирнов А.В.* Время // Новая философская энциклопедия (<http://iph.ras.ru/elib/0669.html.11.04.2001>).

<sup>69</sup> Данная мысль не развивается в статье, поскольку была высказана в работе: *Шамилли Г.Б.* Классическая музыка Ирана. Правила познания и практики. М., 2007. С.42–51.

атомарное пространство базовой структуры (*мақām*). Данная специфика проявления феномена *мақām* членит классическую музыкальную традицию исламского мира не по этническим, языковым и религиозным факторам, а согласно логике музыкального мышления, связанной с той или иной разновидностью музыкального языка. В одном случае *мақām* субстанциализируется в феномене музыкальной «темы», звучащей на линейной временной оси, и развивается на основе трех тетрахордов в пределах кварты, крайние тоны которой задают границы для формирования осмысленности речи в единице мелодического высказывания. В другом случае — *мақām* прорастает «снизу вверх» от простого к сложному на основе комбинаторики шести базовых интервальных структур, в каждой из которых только один тон, выполняющий функцию временного тонального центра, маркирует границу между двумя сторонами единицы музыкальной речи — *джумла*.

3. Онтологические основания иранской (и арабской) классической музыки могут быть представлены в виде реконструкции музыкальной картины мира. Под последней понимается теоретическое осмысление музыкальных реалий, отраженное в логике описания их языка и в определенных способах (правилах) его текстуализации в музыкальной речи.

Таблица 8.

Реконструкция музыкальной картины мира

Парадигма музыкального языка (методологическая модель)	Парадигма музыкальной речи (онтологическая модель)
Музыкальный тон ( <i>назма</i> ) как «осмысленность» в системе отношений между двумя тонами ( <i>байн ан-назматайн</i> ), противопоставленная бессмысленному звуку ( <i>савт</i> ) и задающая границу ( <i>хадд</i> ), или «переход» между двумя сторонами базовой структуры ( <i>мақām</i> )	Музыкальный тон как «ось» или граница мелодии, проецирующая систему отношений между двумя тонами — временным- <i>шахид</i> и постоянным- <i>хāтиме</i> тональными центрами, формирующими мелодическую синтагму ( <i>джумла</i> ) — единственную единицу музыкальной речи
Интервал как пространственное измерение музыкального тона в состоянии составленности ( <i>та'лиф</i> ) с другим тоном	Интервал как вневременное пространственное измерение базовой структуры мелодического высказывания в циклической музыкальной композиции
Тетрахорд/пентахорд ( <i>кисм</i> ) — совокупность ( <i>маджмӯ'</i> ) тонов, измеряемая интервалом кварты/квинты в состоянии соединенности ( <i>джамā'ат</i> ) с другими тонами	Тетрахорд как часть базовой структуры, соответствующая начальной фазе музыкальной композиции Пентахорд как часть базовой структуры цикла, формирующаяся в ее кульминационной фазе
Звукоряд ( <i>дāире</i> ) как совокупность тонов, измеряемая интервалом октавы	Звукоряд (октавный) как совокупность тонов базовой структуры
<i>Макам</i> как сопряженность ( <i>изāфат</i> ) тонов тетрахорда и пентахорда в пределах интервала октавы	<i>Макам</i> — базовая звуковая структура в пределах интервала октавы Принцип «наращивания» базовой структуры

Процессуальная картина мира очевидна и в принципах построения средневековой миниатюры табризской школы 1520–1548 гг., возможно, даже шире — образцов табризско-казвинского стиля XVI в. Она проявляется и в газелях Хафиза, создавшего «атомарное пространство» поэтической формы *gazal*, распылив каждый стих (*бейт*) как наименьшую смысловую единицу во внешнем сюжете поэтического высказывания и, напротив, объединив их на парадигматической оси скрытого сюжета. Тем более нельзя не сказать об орнаменте, который в исламской культуре является не видом искусства, а принципом, или «основой пластического творчества мусульман»<sup>70</sup> и поэтому более всего остального передает специфику музыкального мышления, в чем можно убедиться, сравнив рис. 3 и 4.

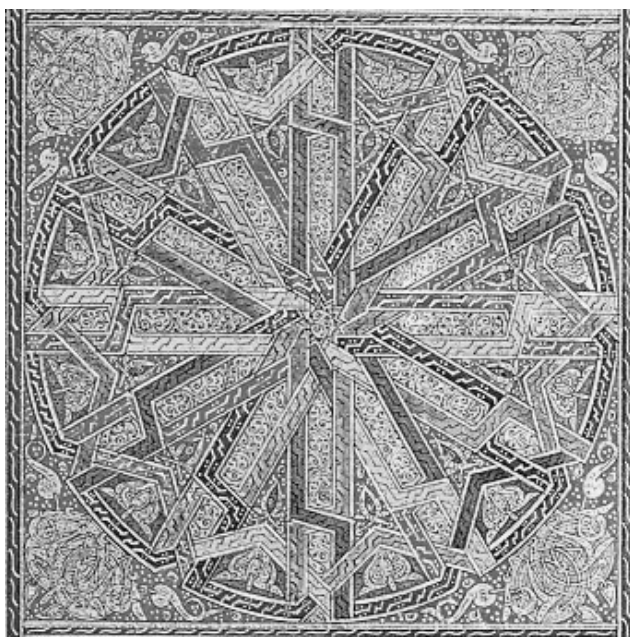


Рис. 4.

*Последняя страница Корана, 1729 г. (Марокко)*<sup>71</sup>

<sup>70</sup> См.: *Стародуб Т.Х.* Художественная культура исламского мира VII–XVII веков: архитектура, изображение, орнамент, каллиграфия. М., 2010. Рукопись. С. 209.

<sup>71</sup> Рисунок приводится по: *Смирнов А.В.* О подходе к сравнительному изучению культуры. С. 119.



## IN MEMORIAM



**Олег Федорович Акимушкин**  
(17.02.1929–31.10.2010)

Олег Федорович Акимушкин, известный российский иранист-кодиколог и видный знаток персидского суфизма, скончался в Санкт-Петербурге 31 октября 2010 года около двенадцати часов дня после тяжелой и продолжительной болезни.

Он прошел путь ученого длиной почти в шестьдесят лет. В декабре 1953 г., после окончания иранского отделения Восточного факультета Ленинградского государственного университета, он был принят на работу младшим научным сотрудником Ленинградского отделения Института востоковедения Академии наук СССР и, невзирая на резкое ухудшение здоровья в последние годы, продолжал работать в этом научном учреждении (ставшем в 2007 г. самостоятельным Институтом восточных рукописей РАН) до последних дней жизни. В 1970 г. он защитил кандидатскую диссертацию, а в 1971–2008 годах руководил сектором Ближнего Востока.

За более чем полвека научной деятельности Олег Федорович Акимушкин опубликовал шесть монографий и около 250 статей, примерно пятьдесят из которых посвящены суфизму. Некоторые из них — такие как «Вдохновенный из Рума» (1986), «Суфийские братства: сложный узел проблем» (1989) и «Институт „хангах“ и бином „муршид-мурид“ в становлении организационных форм *тасаввуфа*» (1994) — по праву считаются классиче-

скими образцами жанра. Его перу принадлежит 41 статья — преимущественно о персидском суфизме — в энциклопедическом словаре «Ислам» (1991), который был и до сих пор остается единственным изданием такого рода в России. Дополненные и исправленные варианты девяти из этих статей позднее были напечатаны в другом энциклопедическом словаре — «Ислам на территории бывшей Российской империи» (1998–2003).

Без малого тридцать лет (1980–2007) он читал курс «Введение в мусульманский мистицизм» на Восточном факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Он был научным руководителем нескольких кандидатских диссертаций и научным редактором ряда монографий, посвященных различным аспектам суфизма (в частности, работ А.А. Хисматулина «Суфийская ритуальная практика» (1996) и Н.Э. Алескеровой «Суфийское братство *гюльшанийа*» (2002), а также русского перевода книги Дж.С. Тримингэма «Суфийские ордены в исламе» (1989)).

Вместе с четырьмя другими иранистами, своими бывшими учениками (Ю.А. Иоаннесяном, Б.В. Нориком, О.М. Ястребовой и А.А. Хисматулиным), он подготовил комментированный перевод первого тома «Маснави-и ма'нави» Джелала ад-Дина Руми, вышедший в 2007 г.

Олег Федорович Акимускин был членом редколлегий ряда российских и зарубежных научных журналов и книжных серий. С 1999 года он являлся председателем редколлегии серии «Памятники письменности Востока», издаваемой издательской фирмой РАН «Восточная литература». Его чтители такие первоклассные иранисты, как Владимир Алексеевич Иванов, Жан Обин и Муджтаба Минави.

Он имел доброе сердце и обладал исключительной эрудицией в своей научной области. Наконец, он являлся одним из немногих оставшихся носителей высокой русской культуры. Погас путеводительный свет еще одного маяка, и, кажется, мы остались почти одни в пространстве мрачных и буйных вод, условно именуемом «постсоветским научно-культурным пространством».

### **Oleg F. Akimushkin** (17.02.1929–31.10.2010)

Professor Oleg F. Akimushkin, the famous Russian Iranologist and codicologist and renowned expert on Persian Sufism, died in St. Petersburg around noon on the 31<sup>st</sup> of October, 2010, after a protracted and grave illness.

His academic career lasted for almost sixty years. After graduating from the Department of Iranian Studies of the Oriental Faculty of St. Petersburg (then Leningrad) State University, he became a research assistant of St. Petersburg branch of the Institute for Oriental Studies of the Soviet Academy of Sciences in

December 1953 and, in spite of his ill health, continued to work at this institute (which in 2007 became an independent Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences) until his last days. He obtained his Ph.D. degree in 1970, and between 1971 and 2008 was the director of the Sector of Middle East Studies.

During his long academic career, he published six monographs and approximately 250 articles, around fifty of which were devoted to Sufism. A number of them — in particular “The God-intoxicated Man from Rum” (1986), “Sufi Brotherhoods: An Intricate Maze of Problems” (1989) and “The Institute of *Khanqah* and the Dyad *Murshid-Murid* in the Development of the Organizational Forms of *Tasawwuf*” (1994) — are deservedly regarded as classics. In the encyclopaedic lexicon “Islam” (1991), which was the first ever project of this kind in Russia, he authored 41 entries on Persian Sufism. Revised versions of nine of them were subsequently published in another lexicon — “Islam in the Former Russian Empire” (1998–2003).

For almost three decades (1980–2007) he taught a course “Introduction to Islamic Mysticism” at the Faculty of Oriental Studies of the St. Petersburg State University. He was the supervisor of several Ph.D. dissertations and the academic editor of a number of monographs, devoted to different aspects of Sufism (among them, A. Khismatulin’s “Ritual Practices in Sufism” (1996) and N. Aleskerova’s “Sufi Brotherhood of *Gulshaniyya*” (2002), as well as the Russian translation of J.S. Trimmingham’s “Sufi Orders in Islam” (1989)).

Together with four other Iranologists, his former students (Yu.A. Ioannesyan, B.V. Norik, O.M. Yastrebova and A.A. Khismatulin), he prepared an annotated Russian translation of the first volume of Rumi’s *Mathnawi*, which was published in 2007.

Oleg F. Akimushkin was the member of editorial and advisory boards of a number of Russian and foreign academic journals and book series. Since 1999, he chaired the editorial board of the series “Monuments of the Oriental Written Heritage” (*Pamyatniki pis'mennosti Vostoka*), published by the “Oriental Literature” Publishers in Moscow. He was highly regarded by a number of first-class Iranologists (of whom, it is sufficient to mention Vladimir A. Ivanov, Jean Aubin and Mojtaba Minawi).

He possessed a kind heart and an exceptional erudition in his academic field. Last but not least, he was one of the few remaining representatives of Russian high culture. The guiding light of yet another beacon has gone out and, it seems, we are left almost alone with the vastness of dark and rough waters, conventionally referred to as “the post-Soviet academic and cultural space.”

## РЕЗЮМЕ АНГЛИЙСКИХ И ФРАНЦУЗСКИХ СТАТЕЙ

Мехди Аминразави

### Насколько Авиценновой является сухравардийская теория знания?

В своей статье автор пытается показать, что, несмотря на видимые различия и принадлежность к двум различным философским школам, Ибн Сина и Сухраварди предлагают, по сути, одну и ту же теорию знания. Он утверждает, что перипатетическая ориентация Ибн Сины и ишракитская перспектива Сухраварди представляют собой инварианты одной и той же эпистемологической установки, невзирая на то, что философские языки, посредством которых эти эпистемологии описаны, разительно отличаются друг от друга. В исследовании подробно показано, как оба мыслителя выстраивают тождественную пятиступенчатую иерархию знания:

1. Знание посредством определения.
2. Знание посредством чувственного восприятия.
3. Знание посредством априорных понятий.
4. Знание посредством присутствия.
5. Знание посредством непосредственного восприятия (мистическое знание).

Мухаммад Али Амир-Муэззи

### Заметки о концепции *валāйа* у шиитов-имамитов

Ключевым понятием шиизма является понятие *валāйа* (буквально: «опека»). Шииты, как известно, называют себя *ахл ал-валāйа* («людьми опеки», т.е. «теми, кто находится под опекой [имамов]»). Суть харизмы имама, самой природы его Личности, как представляется, полностью заключена в этом понятии. В настоящей статье предпринимается попытка всестороннего анализа понятия *валāйа*, с целью приблизиться к лучшему пониманию сущности шиитской, в особенности имамитской, веры.

Отдельные разделы статьи посвящаются месту понятия *валāйа* в Коране, *валāйа* как одному из столпов шиитской веры, семантическим уровням и аспектам понятия *валāйа* (по отношению к имаму и по отношению к его последователям), а также теологическим и эсхатологическим импликациям этих аспектов.

**Афак Асадова**

### **Любовь как путь к спасению человечества**

В статье предпринимается попытка показать, каким образом учение о возвышенной духовной любви (*'ишк*), разработанное суфизмом, может способствовать решению ряда сложных философских проблем, с которыми столкнулось современное человечество. Автор обращается к наследию таких выдающихся представителей азербайджанской и персидской философской мысли, как Низами Гянджеви, Шамс Тебризи, Джелал ад-Дин Руми и Мухаммад Фузули и сопоставляет некоторые выдвинутые ими положения с идеями Канта и Гегеля, пытаясь указать выход из системного и мировоззренческого кризиса, в котором оказалось человечество, на путях синтеза классической европейской и исламской мысли.

**Поль Балланфа**

### **Расхождения между Ибн 'Араби и кубравитской школой в вопросе о роли воображения**

Воображение является важной проблемой в мистицизме и философии. В так называемой школе Ибн 'Араби оно рассматривается как одна из важнейших составляющих учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*). Согласно Анри Корбену, воображение можно назвать краеугольным камнем этого учения, удаление которого повлекло бы за собой разрушение всей философской системы Ибн 'Араби. Введенное им разделение воображения на соединенное и отделенное открывает путь к переосмыслению понятия визионерского представления, *химма*, которое, в его понимании, является частью воображения.

В кубравитской школе, созданной Наджм ад-Дином Кубра, *химма*, наоборот, является средством освобождения от власти воображения и восхождения к чистым смыслам. Такое различие в понимании роли *химма*, в свою очередь, предполагает различную артикуляцию понятий *вуджūd* ([истинное] бытие) и *кави* ([тварное] бытие). Как представляется, разные трак-

товки роли воображения и визионерской способности, бытовавшие в этих двух направлениях суфизма, в дальнейшем привели к развитию двух несоместимых концепций бытия.

**Надир ал-Бизри**

### **Онтология Ибн Сины и вопрос о бытии**

Онтология Ибн Сины рассматривается через призму концептуальных соотнесенностей и коннотаций его подхода к проблеме бытия в рамках трех логических модальностей (необходимости, невозможности и возможности). В своем исследовании автор останавливается на некоторых частных аспектах различения чтойности и бытия и их связи. В нем также дается критическая оценка предпринятой Авиценной попытки преодоления аристотелевской «усиологии» (онтологии субстанции) и анализируется связь философии Ибн Сины с онто-теологией, с целью подробно проследить внутреннюю диалектику его онтологии, в которой просматривается последовательная установка на первичность и фундаментальность бытия.

**Даниэл Де Смет**

### **Греческая философия и мусульманская религия: Аристотель как экзегет Корана в шиитской иσμαилитской традиции**

Следуя примеру *фалāсифа*, иσμαилитские авторы разработали свою философскую экзегезу Корана, примененную (якобы или на самом деле) имамами и *ду'āt* (эмиссарами), изучение которой составляло часть «теоретического поклонения» (*ал-'ибāда ал-'илмиййа*), являвшегося обязательным условием для спасения верующего. Статья представляет собой попытку анализа механизмов, управляющих подобным философским подходом к Корану, истоков и целей этого подхода. В ней также ставится вопрос о статусе философии, в частности позднеантичного аристотелизма, в иσμαилитской мысли. Хотя философы-«язычники» редко упоминаются по имени, их методы, понятия и теории применяются иσμαилитами с целью раскрытия внутреннего смысла (*бāтин*) Корана. В статье рассматривается также концепция «философии откровения», которую исповедовали как иσμαилиты, так и «Братья Чистоты» и некоторые *фалāсифа* (например, Абу-л-Хасан ал-'Амири).

Касим Какаи

## Бог Ибн 'Араби, Бог Экхарта: Бог философов или Бог религии?

Трудно дать такое определение Бога, которое включало бы в себе всю палитру разнообразных взглядов и было бы приемлемым для всех направлений мысли. На протяжении всего существования философии, от древних греков до современности, в ней бытовало много различных представлений о божестве. Но, как правило, бог философов является объектом, а не персоной, чем-то, а не кем-то; кроме того, он неизменен, абсолютен и неограничен по своей сущности. В свою очередь, бог религии, которому поклоняются верующие, является персоной, и, как персона, он мыслит, чувствует и волит. Невзирая на свою неизменность, он может сердиться на нас сегодня и быть довольным нами завтра.

Рассматривая авраамические религии в их мистическом аспекте, мы видим, что они разделяют ряд общих воззрений о Боге, которые не совместимы с теориями философов.

В статье дается краткое описание традиционного бога теизма, которому следует более пространная дискуссия о Боге с точки зрения Ибн 'Араби и Мейстера Экхарта, как выдающихся представителей мусульманского и христианского мистицизма. Автор ставит своей целью показать, как эти два мистика приходят к единству и согласию относительно бога авраамических религий, тогда как философы оказываются не в состоянии выработать единое понятие божества.

Роксана Маркот

## Сухравардийское царство воображаемого

Шихаб ад-Дин Сухраварди выдвинул положение о «воображаемом» мире (*mundus imaginalis*, согласно терминологии Анри Корбена) на полвека раньше Ибн 'Араби. Это нововведение было продиктовано необходимостью предложить решение ряда онтологических и эсхатологических вопросов. В его *Хикмат ал-ширак* этот мир называется «миром светлых и мрачных подвешенных форм» или «миром отделенных от материи подобий». Именно в нем имеет место воскресение (=воссоздание) подобий и осуществление предсказанного в пророчествах. Этот мир является своего рода посредником между нематериальным миром света и физическим миром мрака.

Подвешенные формы имеют двоякий статус. В одном аспекте они, как представляется, соответствуют перипатетическим формам, схватываемым частными человеческими душами. В другом, эсхатологическом, аспекте они являются залогом загробного счастья или страдания души.

Однако для своего проявления в потустороннем мире эти формы нуждаются в некотором физическом месте проявления, поскольку без последнего, согласно принципам перипатетической философии, невозможна их индивидуация. Ссылаясь на трактат «Однажды с группой суфиев» («*Rūzī bā djamā'at-и sūfīyān*»), автор предполагает, что Сухраварди склонялся к тому, чтобы локализовать его в сфере Замхарира.

**Хамид Наджи**

### **Ибн Каммуна — еврейский философ школы озарения**

Ибн Каммуна до сих пор известен в мусульманском мире главным образом как автор книги *Таңқиҳ ал-абҳāс*, представляющей собой апологию иудаизма. Однако он является также крупным философом-ишрамитом, которому многим обязаны некоторые более поздние последователи Сухраварди — такие как Шахразури и Кутб ад-Дин аш-Ширази. Наиболее значительными философскими работами Ибн Каммуны являются *ал-Кāшиф* (называемый также *ал-Джадид фī 'л-хикма*) и комментарий к *ат-Талвīхāt* Сухраварди.

Вторая половина статьи посвящена книге *ал-Кāшиф*, достоинства и недостатки которой подробно разобраны автором. В заключении дан сопоставительный анализ ряда отрывков из *ал-Кāшиф* Ибн Каммуны и *Дуррат ат-тāдж* Кутб ад-Дина Ширази (последний целиком включил в свою книгу естественно-научную и метафизическую часть указанной работы еврейского философа).

**Шахрам Пазуки**

### **Восток Сухраварди и Запад Хайдеггера: сравнительный анализ взглядов Хайдеггера и Сухраварди на древнегреческую философию**

Сухраварди как философ Востока и Хайдеггер как философ Запада, каждый принадлежа своему времени, анализируют прошлое с целью найти истоки Запада и Востока. При этом, говоря о Западе и Востоке, ни тот ни другой не подразумевают географический смысл этих понятий. В своих поисках метафизического Востока Сухраварди направляется в Древнюю Грецию, а оттуда — в Древний Иран. В его глазах эти страны являются Востоком или местом озарения, то есть местом, откуда восходит солнце Истины.



Как полагает Сухраварди, философия озарения Древнего Ирана нашла свое продолжение в суфизме, обретя себе продолжателей в лице великих суфийских наставников, таких как Байазид Бастами и Абу 'л-Хасан Харакани. Интерес Сухраварди к Востоку обусловлен тем, что восточная мудрость озарения, как он считает, находится под угрозой исчезновения, поэтому он прилагает самоотверженные усилия для ее сохранения.

В свою очередь, Хайдеггер, который жил, как он считал, в темную эру современности, обращается к греческой философии как к истоку метафизического Запада. Оба философа считают, что переход от Софии к философии ознаменовал начало погружения в Запад или область тьмы.

**Али Пайа**

### **Образ будущего глобального общества: некоторые предложения относительно возможной исламской перспективы**

В мире, где степень взаимозависимости и взаимосвязанности наций, культур и цивилизаций постоянно возрастает, необходимость создания эффективных институций для решения глобальных проблем становится все более и более очевидной. Однако задачу создания таких компетентных институций осложняет то обстоятельство, что взаимосвязанность и общие заботы не являются единственными факторами, определяющими будущее наших обществ, ибо различия между ними, проявляющиеся как множественность ценностных систем, также играют в этом процессе важную роль. Проблемы, с которыми мы сталкиваемся, являются современными разновидностями извечных противоречий между общим и частным, глобальным и локальным, усугубляющихся кажущейся несовместимостью противоборствующих парадигм.

Чтобы создать исправно функционирующее глобальное общество, нам следует учесть разные заботы местных общин и культур и особо чувствительные для них вопросы. В случае мусульманских стран, условием их полноценного участия в создании такого глобального гражданского общества является создание действенных локальных моделей гражданского общества, учитывающих особенности местных общин. Это особенно важно в эпоху, когда мусульманские общества остро страдают от синдрома «кризиса тождества».

В своей статье автор пытается предложить такую модель двойного предназначения, приемлемую для мусульманских обществ и общин. Выполняя обычные функции гражданских обществ, эта модель должна одновременно стать основанием для участия усвоивших ее обществ в создании действенного глобального гражданского общества.

**А.В. Смирнов**

## **Основные понятия, описывающие процедуры формирования смысла**

Статья представляет собой английский перевод первой главы книги «Логика смысла: теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры», опубликованной в 2001 году. В ней в общетеоретическом плане рассматривается вопрос о существовании процедур смыслополагания и их импликациях для понимания ряда проблем современной философии языка.

Первый параграф «Существуют ли процедуры смыслополагания?» посвящен постановке вопроса о необходимости введения теоретических средств описания процедур формирования смысла, которые не попадают в поле зрения традиционных семантических теорий.

Во втором параграфе рассматриваются некоторые положения хомскианских теорий языка и репрезентационной теории языка, а также ставится вопрос о соотношении между базовыми и поверхностными структурами языка.

**Жан-Жак Тибо**

## **Мистическая любовь (*махабба*) как элемент духовного пути согласно ранним суфиям**

В статье на материале работ ряда ранних (VIII–X вв.) мусульманских мистиков (Джа‘фар ас-Садик, ас-Сулами, ал-Кушайри, ал-Калабази и Сарадж ат-Туси) рассматривается мистическая любовь как элемент духовного странствия.

Первые три раздела статьи посвящены анализу употребления терминов *махабба*, *хубб*, *‘шик*, *шавк* и *иштийақ* в суфийских текстах (коранических комментариях и учебниках) указанной эпохи, особое внимание уделяя первому из них.

В четвертом разделе рассматриваются некоторые смежные темы (в частности, тема *йса‘р* — предпочтения чужого блага собственной выгоде).

Автор приходит к выводу, что практически все видные мусульманские мистики VIII–X вв., представляющие как багдадскую, так и хорасанскую школы, считали любовь необходимой составляющей духовного пути, хотя некоторые из них в педагогических целях предпочитали говорить о ней кратко и аллюзивно.

Джон Уолбридж

## Литийные и оккультные произведения Сухраварди-Ишракита

Мусульманские метафизики нередко приписывали движения небесных тел и сфер движущим их ангелам. Гораздо реже они молились этим ангелам. И мало кто может предположить, что такие, обращенные к ангелам небесных сфер и светил, молитвы переписывались в медресе, и, что еще удивительнее, для личного пользования мусульманских правителей. Однако именно так обстоит дело с любопытными магическими молитвами Сухраварди.

Шахразури в своей работе *Нузхат ал-арвāх* приводит список произведений Сухраварди, состоящий из примерно пятидесяти работ. Примерно половина из них дошла до нас, хотя многие из них по сей день доступны лишь в рукописях. Семь или восемь из произведений, упомянутых в этом списке, кажется, следует определить как литийные или оккультные. В статье рассматриваются некоторые из этих произведений, которые автору удалось изучить во время работы в библиотеках Стамбула, дается подробное описание важнейших рукописей. Приводятся некоторые молитвы как в арабском подлиннике, так и в английском переводе.

Фатих Услуэр

## Библейские темы в хуруфизме

Хуруфизм был основан Фадлаллахом Астарабади (казнен в 1394 г.) в Иране в четырнадцатом веке н.э. Хуруфиты привлекли пристальное внимание исследователей, в частности своими интерпретациями Корана и хадисов. Хотя их интерпретация Библии также представляется заслуживающей внимания специалистов, она пока что не изучена должным образом.

В своих работах Фадлаллах толкует ряд стихов Ветхого и Нового Завета с позиций хуруфитской философии. В статье анализируется толкование, данное им этим стихам. Хотя Коран и Библия имеют ряд общих персонажей и сюжетов, автор сознательно выбрал те библейские стихи, у которых нет параллелей в Коране.

В статье также рассматривается аутентичность встречающихся в хуруфитских работах ссылок на Библию. На основании проделанного исследования автор приходит к весьма определенным выводам об уровне библейских познаний Фадлаллаха и его учеников.

### Мухаммад Фанаи Ишквари

## Сухраварди и проблема знания

В работах Сухраварди отсутствует систематическая эпистемологическая дискуссия, однако в них можно найти ряд отрывков, посвященных проблеме знания. Содержащиеся в них утверждения сводятся к следующим моментам. Во-первых, Сухраварди отрицает радикальный скептицизм (отсюда следует, что всякий индивидуум обладает определенным знанием). Во-вторых, существуют некоторые самоочевидные истины, не требующие доказательств. В-третьих, есть двоякого вида знание — 1) знание посредством запечатления (*ал-‘илм ал-хусули*) и знание посредством присутствия (*ал-‘илм ал-хурури*) (как, например, наше знание о себе самих). В-четвертых, чувственное восприятие является одним из источников знания. В-пятых, помимо чувственного восприятия, существует восприятие интеллигибельное. В-шестых, высшим видом знания является знание озарения, представляющее собой знание присутствия в его совершенном проявлении.

### Мухаммад Хаджави

## Совершенный Человек и время

Совершенный человек, Мухаммадова Истина или «распоряжающийся остовом ворона» (т.е. Целокупным Телом) (*Футухат*. II.130:32) представляет собой уровень бытия, смежный с неограниченным бытием. Он — самое возвышенное из объективных сущих и место проявления величайшего имени Бога, которое в своем знаниином самораскрытии является источником всех других имен.

В зависимости от контекста, слово «время» может быть переведено по-арабски как *дахр* (эон), *заман* (временная продолжительность) или *вакт* (момент). Ибн ‘Араби относит первое к самому Богу, считая его одним из его имен. В свою очередь, он считает Совершенного Человека «обладателем/хозяином настоящего момента» (*сахиб ал-вакт*) и «оком времени» (*‘айн аз-заман*) (*Футухат*. II.573:19). В *Истилахат ас-суфийа* время определяется как сообщенная (или переданная) власть (*султан*). Исходя из этого, Совершенный Человек трактуется как обладатель сообщенной власти и ее воплощение. Одновременно он рассматривается как место проявления вечностного самораскрытия, чьи свойства, однако, могут быть проявлены только во времени и посредством него.

Яко Хамин-Антила

### «Западный изгнанник» Сухраварди как художественная проза

Статья состоит из двух частей — английского перевода аллегорического трактата Шихаб ад-Дина Сухраварди «Повесть западного изгнанника» и анализа его художественной структуры. Автор рассматривает это произведение в качестве типичного образчика классической арабской прозы позднеаббасидского периода. Как подробно показано в статье, оно имеет структуру *касыды* и легко разбивается на три части, соответствующие *на-сйбу* (§ 1–14, с кульминацией в восьмом параграфе), *рихле* (§ 15–36) и *касду* (§ 37–45). Однако самой главной чертой трактата автор считает его зависимость от Корана, показывая, что в особенности его центральная часть (§ 15–23) соткана как тонкая сеть аллюзий на разные коранические темы. Эти темы можно разделить на пять групп: 1) Лот — незаконный город — наказание; 2) Соломон — Йемен — послание; 3) Зу-л-Карнейн — остров Гога и Магога — поиск; 4) Ноас — гора ал-Джуди — опасное путешествие; 5) Моисей — гора Синай — восхождение.

Джад Хатим

### Сухравардийская феноменология самости

В основе статьи лежит идея, что для лучшего понимания того или другого мыслителя прошлого желательно соотнести его доктрину с учением одного из современных философов. С этой целью автор предпринимает попытку прочесть Сухраварди через призму идей французского феноменолога и «философа жизни» Мишеля Анри.

Как в сухравардийской философии озарения, так и в феноменологии Анри центральным является понятие манифестации. Как Сухраварди, так Анри не допускают возможности привлечения какого-либо образа для познания самости. Самораскрытие «я» предшествует всякому явлению и представлению в образах, и яйность не может быть чем-либо иным, как только непосредственным самораскрытием, причем самораскрытием постоянным и абсолютным.

Эпистемология Сухраварди разительно отличается от воззрений Ибн ‘Араби, учившего о том, что Бог не может достичь совершенного самопознания, прежде чем Он не увидит Себя в образе мира и Совершенного Человека. В итоге автор приходит к выводу о принципиальной близости позиций Сухраварди и Анри как мыслителей имманентности.

Заим Хинджилави

## Духовное рыцарство в исламе

Тема святости в исламе тесно связана с понятием *футува*, или духовного рыцарства. Достигшие высокого уровня мистической самореализации, *фитйāн* (святые-воины) выполняли возложенную на них миссию раскрытия эзотерического смысла пророчества. Идея подобного инициатического подхода, ставящего своей целью примирение неба и земли, коренится в визионерском исламе, т.е. суфизме.

В статье показывается, как, благодаря культу оружия, коня и духовной элиты, посвящающей себя исключительно искусству войны, возникают марабутские ордена со своей особой системой ценностей, ритуалами и кодексом чести. Это военное искусство, этическим основанием которого является идея защиты притесняемых, ставит своей целью священную борьбу, под руководством святых-воинов, посредством которых Бог призывает этот мир, ради искоренения несправедливости и установления гармонии.

Стивен Хиртенштейн

## «Моя тоска — по молнии и ее сверканию»: размышления о Западе и Востоке в свете учения Ибн ‘Араби

В разных местах своих работ Ибн ‘Араби предлагает читателю глубокое и вдохновляющее толкование Востока и Запада. В настоящей статье рассматриваются некоторые аспекты предлагаемого им символического понимания этих физических направлений, зачастую разительно отличающегося от толкования, предлагаемого другими мистиками. Автор пытается описать некоторые импликации этого понимания и проследить их влияние на наше понимание различия и тождества, а также смысла бытия совершенным человеком.

Следует обратить пристальное внимание на то, что Ибн ‘Араби, будучи уроженцем географического крайнего запада мусульманского мира, интерпретирует Запад как обиталище тайны и область сокрытия, отдавая ему, как первичному и внутреннему, предпочтение перед Востоком, как местом раскрытия и проявления. Он даже утверждает, что порок относится исключительно к востоку, то есть к миру проявленного, который является местом испытания всякого существа.

Однако в конечном итоге понятия «Запад» и «Восток» получают свой смысл лишь благодаря солнцу и его движению. Следовательно, мы должны фокусировать наше внимание на единую сущность в обоих ее аспектах — сокрытом и проявленном.

## SUMMARIES OF THE RUSSIAN ARTICLES

Reza Akbarian

### **Suhrawardi's Principality of Light and Sadra's Principality of Existence: From the Existent towards Luminous Objective Realities**

There are three major philosophical schools in Islamic thought, each of which has its own fundamental principles. These are the schools of Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra. The philosophical reflexion of Ibn Sina is focussed on the issue of existence. His ontology is based on the metaphysical difference between essence and existence.

The metaphysics of Suhrawardi, in turn, is centred on the issue of light and darkness. He believes light to be the only concept possessing a referent (*mišdāq*) in the objective world (*fī 'l-a'yān*). Since light is self-evident, it does not need any definition. It is impossible to correctly understand Suhrawardi's philosophy of Illumination without intuitively grasping the meaning and the reality of light.

It is wrong to treat light as a mere synonym of existence, for a number of reasons. One should notice, among other things, that, while Sadra talks about a single reality of existence, Suhrawardi admits there are infinitely many lights or luminous realities (*ḥaqā'iq nūriyya*), which perpetually interplay and interact with each other, creating new lights and realities.

Suhrawardi does not admit the possibility that the concept of existence (*wujūd*) might have a referent in the external world. By doing so, he, in fact, dismisses the division of a thing into essence and existence as irrelevant to the true state of affairs.

The article is translated into Russian by Yanis Eshots.

Ibn ‘Arabi

**Concerning the Knowledge  
of the Number of [Divine] Secrets Received by the Witness  
During an Encounter [with God]: Fragments  
from Chapter 73 of the “Meccan Openings”**

An annotated translation by **I.R. Nasirov**. The fragments consist of Ibn ‘Arabi’s answers to five questions (23, 24, 39, 40 and 41), posed by Hakim al-Tirmidhi in his *Khatm al-awliyā’*.

Natalia Efremova

**The Attributes of God according to *Falsafa***

The attributes ascribed to God by the *falāsifa* represent a combination of the qualities of the Qur’anic God, Aristotelian First Mover and Neoplatonic One. However, unlike *kalām* (in particular, its systematic version), *falsafa* does not provide any fixed, canonical list of God’s essential attributes. Besides, since the *falāsifa*, following the *Mu‘tazila*, treated these attributes either as apophatic (i.e., negating), or as identical with the essence, there was no necessity to classify them as positive or negative, or as essential and operative. The works of Ibn Sina served the author as the principal source for composing the present list.

Apparently, simplicity (*basāṭa*) and oneness (*waḥda*) must be placed at the top of it; these are followed by completeness (*tamāmiyya*) and self-sufficiency (*ghinā*) and, then, goodness (*khayr*) and generosity (*jūd*). Furthermore, God is frequently described by the *falāsifa* as “the Truth” (*al-ḥaqq*), the possessor of knowledge (*‘ilm*) and wisdom (*ḥikma*), and, in an Aristotelian vein, as “Intellect” (*‘aql*). He also possesses will (*irāda*), might (*qudra*) and life (*ḥayāt*). These are followed by beauty (*jamāl*), love (*ishq*) and bliss (*ladhdha*). He relates to all other existents as “the First Principle” (*al-mabda’ al-awwal*).

Evgenia Frolova

**Al-Jabri’s Conception of Epistemological Disruption**

The ideas of the Moroccan philosopher Mohammed ‘Abed al-Jabri, the author of a three-volume book *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, occupy an important place in the discussion about the intellectual heritage continuing in the Arab world. His critique of the structure of classical and modern Arab philosophy must be viewed as a major reassessment project.



Al-Jabri believes that, during the Middle Ages, a disruption took place between the Arab philosophers of the west (Maghrib) (namely, Ibn Rushd and Ibn Khaldun) and the east (Mashriq) (al-Farabi and Ibn Sina). In the East, orthodoxy had the upper hand, while in the West the liberal tendency predominated. This was achieved by introducing the teaching of the double truth, which separated the spheres of religion and philosophy.

The changes needed by the Arab world today, in order to eliminate its inferiority to the West, cannot be made without changing the Arab mind, holds al-Jabri. It is only possible to eliminate this inferiority by means of a new “epistemological disruption.” The task of a modern Arab thinker, therefore, consists in preparing grounds for such disruption, argues he.

### Tawfiq Ibrahim

## The Refutation of Anthropomorphism in *Kalām*

The rational understanding of God was developed by the *mutakallimūn* during their discussions with the Traditionalists (*aṣḥāb al-ḥadīth*), who rigidly held to the letter of the Qur’an and the Sunna and later became known under the names of *ḥashwiyya*, *mushabbihā* and *mujassima*. Many of these Traditionalists, for example, believed that God and people can visit and embrace each other. Some went as far as to assert that God has a human body with all its requisite parts. Anthropomorphic beliefs were also held by a good number of the early Shiites, some of whom treated their imams as incarnated gods.

In order to refute the anthropomorphic conceptions of the Traditionalists and the *ghulāt*, the *mutakallimūn* worked out elaborate proofs, in which they demonstrated that it is impossible for God to possess any corporeal qualities, whereas it is also impossible to ascribe him any particular locus and movement in space.

The article provides a detailed analysis of these proofs as they are presented in the works of such classical authors of systematic *kalām*, as al-Razi, al-Ijī, al-Taftazani and others.

### Alexander Knysh

## Intellectual Struggles in Pre-Modern Islam: Philosophy versus Theology

The article is based on a chapter from the author’s forthcoming book “Islam in Historical Perspective.” It discusses the development of the two main intellectual currents in the pre-modern Islam — *falsafa* and *kalām* — during the 9<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries. The article examines the substance and origins of these currents, paying particular attention to the Neoplatonic roots of *falsafa*. Separate subchapters

are devoted to the leading figures of both currents (such as al-Kindi, Abu Bakr al-Razi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali and Ibn Rushd) and their teachings. The author arrives at a conclusion that the differences between *falsafa* and *kalām* are of fundamental character, since they represent not merely two rival schools of thought, but two different world-views, each of which also presupposes its own peculiar lifestyle. The terms *faylasūf*, thus, refers to a particular type of human being, who believes in the infinite or almost infinite power of intellect and his ability to construct his own morale on the basis of his knowledge of the world and himself, received by means of theoretical reflexion and empirical observation.

Andrey Lukashev

### Introductory Chapters of Mahmud Shabistari's "Rose Garden of Secret" as the Conceptual Basis of the Poem

The article begins with a brief survey of the history of research on Shabistari and his "Rose Garden of the Secret" (*Gulshan-i rāz*), which is then followed by a detailed structural analysis of the poem (a chart is also provided). The author demonstrates that the *mathnawi* consists of two parts, the first of which (questions 1–12) is devoted to the discussion of a number of theoretical issues, while the second (questions 13–15) deals with Sufi symbolism. The argument is built on certain ideas of Andrey Smirnov (in particular, his thesis that Islamic thought maintains a perfect equilibrium between the inner [hidden] and outer [manifest] levels of reality, giving preference to none).

The second part of the article consists of a commented Russian translation of the first two chapters of the poem.

Al-Niffari

### *Kitāb al-Mawāqif*: Selected Chapters

An annotated translation by **R.VI. Pskhu** of six chapters (40, 41, 43, 44, 53 and 54) from Muḥammad ‘Abd al-Jabbār al-Niffarī’s (d. 366/976–7 (?)) *Kitāb al-Mawāqif*. The extensive commentary, by and large, follows the interpretation offered by ‘Afīf al-Dīn al-Tilimsānī in his *Sharḥ al-Mawāqif*.

In her introduction, the translator ponders on the complicatedness of al-Niffari’s text due to the paradoxical interplay of meanings which pervades it.

**Al-Shahrastani**

**Book on Religions and Philosophical Sects:  
Part 2. Chapter 1. The Magi.**

An annotated translation by **S.M. Prozorov**. The chapter gives a detailed account about the Magi — the Zoroastrian priests of ancient Iran, their beliefs and practices, as they were known to mediaeval Muslim doxographers. The text, while providing important information about the subject of the account, also gives a valuable testimony about the author's degree of learning and, generally, the level of mediaeval Muslim scholars' competency in the matters of pre-Islamic history. Apart from that, it provides a researcher with a wider panorama of the formation of dominant ideas in earlier societies and their succession.

**Gultekin Shamilli**

**The Architectonic of Classical Iranian Music:  
The Grammar of Musical Speech as the World View**

The article continues the theme of the architectonic (understood as integrity, reflecting the process world view in the unity of theory and praxis) of classical Iranian music of the oral tradition (*mūsīqī-ye dastgāh*) introduced in the author's previous article.<sup>1</sup> The researcher examines the grammar of musical speech, as the realization of the system of musical language.

The main objective of the article is to provide a systematic description of musical speech in the aspect of the becoming of the hidden basic structure, in its interrelation with the ornamental surface layer. Using the example of the normative structure of Iranian classical musical composition *Dastgāh-i Shūr*, the author demonstrates the logic of musical thinking, in its relationship with a historically preconditioned variety of musical language. Considering *maqām* the basic structure of musical text, the author treats musical speech as a multidimensional space.

**Andrey Smirnov**

**The Luminous World: Logic-and-Meaning Analysis  
of the Foundations of al-Suhrawardi's Philosophy**

Al-Suhrawardi undertakes an immense effort to create a *new* philosophy. This philosophy should be called new because it develops an intuition of the lu-

---

<sup>1</sup> *Shamilli G.B.* The Architectonic of Classical Iranian Music: Meaning and Its Becoming // *Ishraq*, No. 1 (2010). P. 486–508.

minous world (i.e., the world as light), thus dismissing the intuitions which view the world either as a substance or as a process. The core of this intuition consists in viewing the thing as illumination. Luminosity should not be treated as a quality of a thing added to it by virtue of its existence, i.e. due to its being a kind of substance. According to al-Suhrawardi, whenever we encounter *something*, we encounter the luminosity *itself*. On the other hand, the concept of luminosity presupposes at least two things: 1) something opposite to light (or, at least, something alien to light) and 2) the victory of light over its opposite.

The article traces, step by step, al-Suhrawardi's attempts to develop his intuition of a luminous thing into a philosophical category.

### Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi

## **The Wisdom of Illumination. Part 2. On the Divine Lights. The First Discourse. On Light and Its Reality, [and] on the Light of Lights and What Issues from It First**

A translation by **A.V. Smirnov** of the sections 1–5 (§ 107–120) of the first discourse of the second part of al-Suhrawardi's *Hikmat al-Ishrāq*, with an extensive commentary. The first publication in Russian of part of al-Suhrawardi's magnum opus. The fragment contains probably the most important passages of the book, in which al-Suhrawardi outlines his strategy of developing the intuition of a luminous thing into a philosophical category.

### Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi

## **The Imadian Tablets: Tablets 1 and 2**

An annotated translation of the introduction and the first and second chapters of the Arabic version<sup>2</sup> of Suhrawardi's *Al-Alwāḥ al-'imādiyya* by **Yanis Eshots**.

The "Imadian Tablets" were composed during the last years of Suhrawardi's life upon the request of 'Imad al-Din b. Qara Arslan b. Davud (d. after 1185), the Artukid ruler of Khartpert (or Kharput, in Eastern Anatolia). It is a propaedeutic work, written mostly in a Peripatetic vein, but with some *Ishrāqī* overtones, abundant with Qur'anic quotations.

---

<sup>2</sup> The translator entertains strong doubts as to whether the Persian version of this work was ever prepared or approved by Suhrawardi himself. Rather, he believes it to be a rather unskilful paraphrase, made by one of the later Ishraqites.

Leonid Syukiaynen

### Human Rights in the Dialogue of Islamic and Western Legal Cultures

Modern Islamic jurisprudence turned its attention to the problem of human rights relatively recently. The first works dealing with this issue, were only published in the middle of the twentieth century. Analysis of these works allows to distinguish two principal trends in the treatment of this issue, which are, nevertheless, closely interrelated with each other. The first of them manifests itself as an attempt to provide theoretical basis for an authentically Islamic approach to the problem of human rights. The second represents a comparative analysis of Islamic and Liberal approaches.

The author examines each of these trends separately, then provides a brief comparative study, pointing to the commonalities and differences between them.

Konstantin Vasiltsov

### The Philosophical Anthropology of Afḍal al-Dīn Kāshānī

The article draws a general outline of the philosophical anthropology of Afḍal al-Dīn Kāshānī (Bābā Afḍal), which appears to be based on the traditional tripartite division of the elemental world into the kingdoms of minerals, plants and animals. The inhabitants of each of these kingdoms share a number of characteristics. In case of minerals, the totality of these characteristics is referred to as “the nature” (*ṭabī‘a*), in case of plants, as “the vegetative soul” (*naḥs-i nabātī*) and in case of animals, as “the animal soul” (*naḥs-i ḥayawānī*).

The human soul, which is called by Bābā Afḍal “the speaking soul” (*naḥs-i gūyā*), possesses the characteristics of all three kingdoms. In addition to them, it has certain qualities which pertain to it alone — such as its passion for knowledge, wisdom and spiritual contemplation. In order to satisfy this passion, the human soul is given two peculiar powers, not possessed by the inhabitants of the lower kingdoms, which Kāshānī calls theoretical and practical intellect (*‘aql-i naẓarī wa ‘aql-i ‘amalī*). These powers are responsible for theoretical inquiry and practical activity of human being, respectively.

The article is mainly based on a detailed analysis of the third chapter of Bābā Afḍal’s treatise *Madārij al-kamāl*.

## СПИСОК АВТОРОВ ВТОРОГО ВЫПУСКА

- Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)  
Мехди Аминразави (*Университет Мэри Вашингтон, США*)  
Мухаммад Али Амир-Муэззи (*Сорбонна, Франция*)  
Реза Акбарийан (*Университет Имама Джа 'фара ас-Садика, Иран*)  
Афак Асадова (*Азербайджанская национальная академия наук, Азербайджан*)  
Поль Балланфа (*Лионский университет Жана Мулена, Франция*)  
Надир ал-Бизри (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)  
Константин Сергеевич Васильцов (*Музей антропологии и этнографии РАН*)  
Даниэл Де Смет (*Национальный центр научных исследований, Франция*)  
Наталья Валерьевна Ефремова (*Институт философии РАН*)  
Тауфик Ибрагим (*Институт востоковедения РАН*)  
Касим Какаи (*Ширазский университет, Иран*)  
Александр Дмитриевич Кныш (*Мичиганский университет, США*)  
Андрей Александрович Лукашев (*Институт философии РАН*)  
Роксана Маркот (*Университет Квинсленда, Австралия*)  
Хамид Наджи (*Исфаханский университет, Иран*)  
Ильшат Рашитович Насыров (*Институт философии РАН*)  
Шахрам Пазуки (*Иранский институт философии, Иран*)  
Али Пайа (*Национальный центр научной политики, Иран*)  
Станислав Михайлович Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН*)  
Рузана Владимировна Псху (*Российский университет дружбы народов*)  
Андрей Владимович Смирнов (*Институт философии РАН*)  
Шихаб ад-Дин Сухраварди (*Иран*)  
Леонид Рудольфович Сюкияйнен (*Высшая школа экономики*)  
Жан-Жак Тибо (*Университет Блеза Паскаля, Франция*)  
Фатих Услуэр (*ТОББ, Турция*)  
Джон Уолбридж (*Индианский университет, США*)  
Мухаммад Фанаи Ишквари (*Институт Имама Хомейни, Иран*)  
Евгения Антоновна Фролова (*Институт философии РАН*)  
Мухаммад Хаджави (*Гиланский университет, Иран*)  
Яако Хамин-Анттила (*Хельсинкский университет, Финляндия*)  
Джад Хатим (*Университет Св. Иосифа, Ливан*)  
Заим Хинджилави (*Национальный центр антропологических и исторических исследований, Алжир*)  
Стивен Хиртенштейн (*Общество Ибн Араби, Великобритания*)  
Гюльтекин Байджановна Шамилли (*Государственный институт искусствознания МК РФ*)  
Янис Эшотс (*Латвийский университет, Латвия*)

## THE LIST OF CONTRIBUTORS OF THE SECOND ISSUE

Gholamreza Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Mehdi Aminrazavi (*University of Mary Washington, USA*)  
Mohammad Ali Amir-Moezzi (*EPHE, Sorbonne, France*)  
Reza Akbarian (*Ja'far al-Sadiq University, Iran*)  
Afaq Asadova (*Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan*)  
Paul Ballanfath (*Université Jean Moulin, Lyon, France*)  
Nader El-Bizri (*Institute of Ismaili Studies, UK*)  
Daniel De Smet (*CNRS, France*)  
Natalia Efremova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Yanis Eshots (*University of Latvia, Latvia*)  
Mohammad Fanaei Eshkevari (*Imam Khomeini Education and Research Institute, Iran*)  
Evgenia Frolova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Jaakko Hämeen-Anttila (*University of Helsinki, Finland*)  
Jad Hatem (*Saint-Joseph University, Lebanon*)  
Stephen Hirtenstein (*Muhyiddin Ibn Arabi Society, UK*)  
Tawfiq Ibrahim (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)  
Ghasem Kakaie (*Shiraz University, Iran*)  
Muhammad Khajavi (*Gilan University, Iran*)  
Zaïm Khenchelaoui (*CNRPAH, Algérie*)  
Alexander D. Knysh (*Michigana University, USA*)  
Andrey Lukashev (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Roxanne D. Marcotte (*University of Queensland, Australia*)  
Hamed Naji (*Isfahan University, Iran*)  
Ilshat Nasirov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Ali Paya (*National Research Centre for Science Policy, Iran*)  
Shahram Pazouki (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Stanislav Prozorov (*Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Russia*)  
Ruzana Vl. Pskhu (*Russian Peoples' Friendship University, Russia*)  
Gultekkin Shamilli (*State Institute of Art Studies, Ministry of Culture, Russia*)  
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Shihab al-Din Suhrawardi (*Iran*)  
Leonid Syukiaynen (*Moscow School of Economics, Russia*)  
Jean-Jacque Thibon (*Université Blaise-Pascal, France*)  
Fatih Usluer (*TOBB, Turkey*)  
Konstantin Vasiltsov (*Museum of Anthropology and Ethnography, RAS, Russia*)  
John Walbridge (*Indiana University, USA*)

# ИШРАК

Ежегодник исламской философии

№ 2

2011

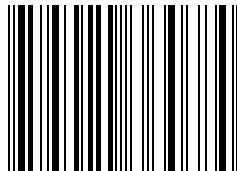
Редакторы *А.А.Ковалев, Г.О.Ковтунович, Н.Н.Щигорева*  
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*  
Технический редактор *О.В.Волкова*  
Корректоры *Е.И.Крошкина, В.И.Мартынюк*  
Компьютерная верстка *Н.А.Важенкова*

Подписано к печати 17.05.11  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная  
Усл. п. л. 45,0. Усл. кр.-отт. 45,1. Уч.-изд. л. 49,6  
Тираж 900 экз. Изд. № 8447. Зак. №

Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН  
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21  
[www.vostlit.ru](http://www.vostlit.ru)

ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-036468-4



9 785020 364684