

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY  
L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE  
DE L'ACADEMIE DES SCIENCES DE RUSSIE  
انسنتیتوی 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



Islamic philosophy  
yearbook

№ 3

---

2012



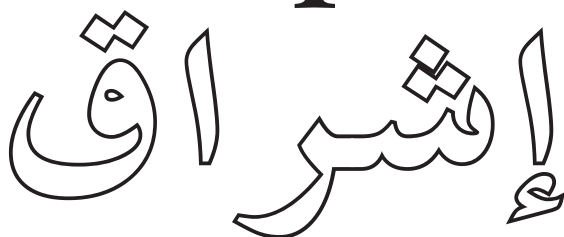
Moscow  
Vostochnaya Literatura Publishers  
2012

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

# Ишрак



Ежегодник  
исламской философии

№ 3

---

2012



Москва  
Издательская фирма «Восточная литература»  
2012

УДК 1(091)  
ББК 87.3(5)  
И97

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

**Ишрак** : ежегодник исламской философии : 2012. № 3 =  
Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook : 2012. No. 3. — М. : Вост.  
лит., 2012. — 654 с. : ил. — ISBN 978-5-02-036503-2 (в пер.)

Третий выпуск ежегодника исламской философии «Ишрак» («Озарение») содержит около 40 статей на русском, английском и французском языках, посвященных широкому спектру актуальных проблем исламской философской мысли и принадлежащих перу ведущих отечественных и зарубежных специалистов.

The third issue of the yearbook of Islamic philosophy “Ishraq” (“Illumination”) contains some forty 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 978-5-02-036503-2

© Фонд исследований  
исламской культуры, 2012  
© Институт философии РАН, 2012  
© Иранский институт философии, 2012

## Главный редактор

Янис Эшотс (*Латвийский университет, Латвия*)

## Редакционная коллегия

- Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)  
Кармела Баффioni (*Неапольский университет востоковедения, Италия*)  
Герхард Боверинг (*Йельский университет, США*)  
Жозеф ван Эсс (*Тюбингенский университет, Германия*)  
Пилар Гарридо Клементе (*Мурсийский университет, Испания*)  
Дени Грил (*Университет Прованса, Франция*)  
Ганс Дайбер (*Франкфуртский университет им. Гёте, Германия*)  
Фархад Дафтари (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)  
Даниэл Де Смет (*НЦНИ, Франция*)  
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)  
Хусейн Зияя (*Калифорнийский университет, Лос-Анджелес, США*)  
Мехди Иманипур (*ОКИО, Иран*)  
Шигеру Камада (*Токийский университет, Япония*)  
Махмуд Эрол Кылыч (*Университет Мармары, Турция*)  
Герман Ландольт (*Университет МакГила, Канада*)  
Оливер Лимэн (*Университет Кентукки, США*)  
Мухамед Мисбахи (*Университет Мухаммада V, Марокко*)  
Джеймс Моррис (*Бостонский колледж, США*)  
Мехди Мухаккик (*Тегеранский университет, Иран*)  
Сейид 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*)  
Саджжад 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*)  
Сейид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садры, Иран*)  
Хассан Ханафи (*Каирский университет, Египет*)  
Абд ал-Хусейн Хосровпанах (*Иранский институт философии, Иран*)  
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*)  
Farhad Daftary (*Institute of Ismaili Studies, UK*)  
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 (*Islamic Culture Research Foundation, RAS, Russia*)  
Souad Hakim (*Lebanese University, Lebanon*)  
Hassan Hanafi (*Cairo University, Egypt*)  
Mehdi Imanipour (*OCIR, Iran*)  
Shigeru Kamada (*University of Tokyo, Japan*)  
Seyyed Muhammad Khamenei (*SIPRI, Iran*)  
Abd al-Hosein Khosrowpanah (*Iranian Institute of Philosophy, 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*)  
Josef van Ess (*Tübingen University, Germany*)  
Hossein Ziai (*UCLA, USA*)

## СОДЕРЖАНИЕ \* CONTENTS

От главного редактора .....	11
From the Editor .....	12

### I

#### Философский суфизм: Ибн ал-'Араби и его школа

\*

#### Sufism and 'Irfan: Ibn al-'Arabi and His School

<i>Сеййид Джасал ад-Дин Аитийани. «Печать святости» в мысли Ибн ал-'Араби. Перевод с персидского Я. Эшотса .....</i>	13
<i>William C. Chittick. Waḥdat al-Wujūd in India .....</i>	29
<i>А.В. Смирнов. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн 'Араби .....</i>	41
<i>Ибн 'Араби. Геммы мудрости Перевод с арабского и комментарий А.В. Смирнова .....</i>	62
<i>Ибн 'Араби. О знании числа [божественных] тайн, что достаются свидетельствующему при предстоянии напротив [Бога]. Фрагменты из «Мекканских откровений» (ал-Футūḫāt ал-маккийя). Перевод с арабского и комментарий И.Р. Насырова .....</i>	77
<i>Bernd Radtke. The Ascent to God and the Return from Him in Islamic Mysticism .....</i>	98
<i>Gerhard Böwering. Ibn al-'Arabī's Concept of Time .....</i>	108
<i>Хасан Хасанзаде Амули. Комментарий к первой главе «Гемм мудрости» Ибн ал-'Араби. Перевод с арабского и персидского Я. Эшотса .....</i>	124
<i>Hamid Algar. Jāmī and Ibn 'Arabī: Khātam al-Shu'arā' and Khātam Al-Awliyā' .....</i>	138
<i>Gholamreza Aawani. The Transcendent Unity of Religion in the Sufism of Ibn 'Arabi .....</i>	159
<i>Mohamed Mesbahi. Equivocity of "Unity of Being" in Jalāluddīn Rūmī .....</i>	167
<i>Mohammed Chaouki Zine. Guerre et paix intérieure chez Ibn 'Arabī .....</i>	176
<i>Закарийа Бахарнажад. Ибн ал-'Араби и теория единства бытия Перевод с персидского Я. Эшотса .....</i>	187
<i>Juan Antonio Pacheco. Ibn 'Arabī and Aristotelian Logic .....</i>	201
<i>Recep Alpyagil. Trying to Understand Whitehead in the Context of Ibn 'Arabi .....</i>	220

<i>Abulfadhl Kiashemshaki. The Universal Degrees, Manifestations and Presences of Existence in Ibn 'Arabi's School of Mysticism</i> .....	230
<i>Зейн ал- 'Абидин Ибрахими. Причины и доказательства разногласий Ахмада Ахса'и с воззрениями Мухйй ад-Дина Ибн ал-'Араби</i> .....	247
<i>А.А. Лукашев. Ибн Араби и Махмуд Шабистари: два подхода к решению проблемы соотношения единого и множественного</i> .....	252

## II

### Философский суфизм: другие школы

\*

#### Sufism and 'Irfan: Non-Akbarian Schools

<i>Ан-Ниффари. Китаб ал-мавакиф (фрагменты) Перевод с арабского, вступительная статья и комментарий Р.В. Псху</i> .....	264
<i>Mojtaba Shamsavari. Abū Naṣr al-Qushayrī and His Kitāb al-Shawāhid wa-l-Amthāl</i> .....	279
<i>Firoozeh Papan-Matin. 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī's Persecution in Baghdad or the Exile of the Soul</i> .....	301
<i>Natalia Prigarina. Sarmad: Life and Death of a Sufi</i> .....	314
<i>Орхан Мир-Касимов. Некоторые аспекты парадокса подобия божественного и человеческого в истории мусульманской религиозной мысли</i> .....	331
<i>Кайгусуз Абдал. «Китаб-и Мигляте» Перевод с турецкого и примечания Ю.А. Аверьянова</i> .....	353

## III

### Арабский перипатетизм: от Кордовы до Бухары

\*

#### Arab Peripateticism: from Cordoba to Bukhara

<i>Joaquín Lomba. Le sens du Kitāb al-naḥs dans la pensée et l'œuvre d' Ibn Bāyūa</i> .....	365
<i>Ибн Рушд. Большой Комментарий к сочинению Аристотеля «О Душе» (фрагмент). Перевод с латинского, предисловие и комментарий Н.В. Ефремовой</i> .....	380
<i>Ricardo Felipe Albert Reyna. Ibn Ṭufayl's Theory of Knowledge Revisited</i> ...	408
<i>Jules Janssens. Al-Birr wa l-ithm, Piety and Sin: Possible Farabian Influences on the Young Ibn Sīnā</i> .....	412



## IV

## Ишракизм:

## Сухраварди и его школа

\*

## Ishraqism:

## Suhrawardi and His School

<i>Seyyed Hossein Nasr. The School of Azerbaijan and Its Pertinence in the Islamic Philosophical Tradition</i> .....	423
<i>Гуламхусейн Ибрахими Динани. Сухраварди о познании души</i> <i>Перевод с персидского Я. Эшотса</i> .....	435
<i>Shaheen Aawani. The Station of Man in Suhrawardi's Philosophy</i> <i>Translated from Persian by S. Khojaniyozov</i> .....	452
<i>Насруллах Пурджавади. Мунис ал- 'ушийāk Сухраварди</i> <i>и его влияние на персидскую литературу</i> <i>Перевод с персидского С. Ходжаниёзова</i> .....	465
<i>Бабак Алихани. Семь путей в «Мудрости озарения» Сухраварди</i> <i>Перевод с персидского Я. Эшотса</i> .....	485

## V

## Философия права

\*

## Philosophy of Law

<i>Л.Р. Сюкияйнен. Ислам и мусульманские меньшинства в Европе:</i> <i>противостояние правовых культур</i> .....	494
--	-----

## VI

## Логика

\*

## Logic

<i>Andrey Smirnov. Logic of Sense.</i> <i>Chapter II: The Key Exemplifications of Logic-and-Meaning Configuration</i> <i>in Arabic Philosophy</i> .....	514
<i>Абу Хаййан ат-Таухиди. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь.</i> <i>Диалог логика с грамматиком (в сокращении)</i> <i>Перевод, вступление и примечания Д.В. Фролова</i> .....	547

## VII

## Философия религии и калам

\*

## Philosophy of Religion and Kalam

<i>Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях</i> <i>и религиозно-философских учениях.</i> <i>Предисловие, перевод с арабского и комментарий С.М. Прозорова</i> ....	573
---	-----

**VIII  
Полемика**

\*

**Polemic**

<i>А.В. Смирнов. Работа над ошибками: чем объяснить герменевтическую неудачу Т. Ибрагима? .....</i>	601
<i>In memoriam. Хусейн Зиян .....</i>	635
<i>Резюме статей на английском и французском языках .....</i>	638
<i>Summaries of the Russian articles .....</i>	646
<i>Список авторов статей третьего выпуска .....</i>	653
<i>The List of Contributors of the Third Issue .....</i>	654

## ОТ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Основная тема этого выпуска — как, должно быть, уже заметил читатель — «Ибн Араби и его школа». Нам чрезвычайно приятно, что многие выдающиеся специалисты по творчеству Ибн Араби в ответ на нашу просьбу любезно прислали свои материалы, поэтому этот раздел получился особенно большим, составляя примерно треть от общего объема выпуска. Наряду с исследовательскими статьями в него вошло несколько новых переводов Ибн Араби.

Второй раздел посвящен неакбаритским направлениям суфизма. В него вошло несколько статей о менее известных суфиях, оставивших тем не менее заметный след в истории суфизма.

Следующий, третий раздел посвящен арабскому перипатетизму. Он ни в коем случае не является здесь неуместным: многие суфийские авторы — включая Ибн Араби — читали книги перипатетиков и вдохновлялись ими<sup>1</sup>. Суфизм и перипатетизм (*фальсафа*) считались несовместимыми только в мнении простолюдинов — но даже в нем эта несовместимость зачастую подвергалась сомнению, как об этом свидетельствует ряд популярных легенд<sup>2</sup>.

В четвертый раздел, посвященный Сухраварди и философии озарения, вошли статьи, которые первоначально предполагалось опубликовать во втором выпуске, в основном посвященном Шейху Ишрака. По техническим причинам эти статьи были перенесены в третий выпуск.

Три последующих раздела гораздо меньше по своему объему — но не по своему значению: точно так же, как большие разделы, они состоят из материалов, подготовленных первоклассными специалистами в своей области.

\* \* \*

Основной темой четвертого выпуска, как уже объявлялось, будет исмаилитская философия и философская мысль Насир ад-Дина Туси.

Материалы первого и второго выпусков «Ишрака» ныне доступны в электронном виде на сайте Института философии РАН ([www.iph.ras.ru/ishraq1.htm](http://www.iph.ras.ru/ishraq1.htm) и [www.iph.ras.ru/ishr2.htm](http://www.iph.ras.ru/ishr2.htm)).

\* \* \*

В заключение от имени редколлегии, Института философии РАН, Иранского института философии и Фонда исследований исламской культуры выражаю искреннюю благодарность всем авторам настоящего выпуска за предоставленные ими ценные материалы.

---

<sup>1</sup> Так, например, произведения Ибн Араби — и в особенности употребляемая им терминология — свидетельствуют о его знакомстве с философской мыслью Ибн Баджи. Я намереваюсь в будущем посвятить этому сюжету особую статью.

<sup>2</sup> В частности, я имею в виду хорошо известную (и скорее всего, выдуманную) легенду о продолжавшейся три дня встрече Ибн Сины и Абу Са'ида Абу 'л-Хайра.

## FROM THE EDITOR

The central theme of the current issue — as the reader must have already noticed — is “Ibn Arabi and His School.” It is our immense pleasure that many outstanding experts in the Akbarian thought have kindly contributed their materials, so the section is particularly large and occupies approximately one third of the total volume. Along with research articles, it includes several new translations of Ibn Arabi’s texts.

The second section is devoted to non-Akbarian trends of Sufism. It includes several articles on less known Sufi figures who, nevertheless, have played an important role in the history of Sufism.

It is followed by a section on Arab Peripateticism. It is by no means out of place: many Sufi authors — including Ibn Arabi — did read the works of Peripatetics and were inspired by them.<sup>1</sup> The imagined incompatibility of Sufism and Peripateticism (*falsafa*) only existed in popular opinion — and, even there, it was not infrequently questioned, as certain popular legends testify.<sup>2</sup>

The section on Suhrawardi and the philosophy of Illumination includes several articles, which we initially intended to publish in the second issue, devoted mostly to the Shaykh al-Ishraq. For technical reasons, we had to move them to the current issue.

The three following sections are much smaller as regards their volume but by no means less significant, since, just like the bigger ones, they consist of contributions of first-rate specialists in their particular fields.

\* \* \*

The main theme of the fourth issue, as it was already announced, will be the Ismaili philosophy and the philosophical thought of Nasir al-Din Tusi.

The contents of the first two issues are now also available electronically ([www.iph.ras.ru/ishraq1.htm](http://www.iph.ras.ru/ishraq1.htm) and [www.iph.ras.ru/ishr2.htm](http://www.iph.ras.ru/ishr2.htm)).

\* \* \*

In conclusion, 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, I would like to sincerely thank all authors of the current issue for their most valuable contributions.

---

<sup>1</sup> For example, Ibn Arabi’s works — and, indeed, his very terminology — testify to his intimate acquaintance with the thought of Ibn Bajja. I intend to discuss this in detail in a separate article.

<sup>2</sup> I have in mind here, in particular, the well-known (and well-invented) tale of the three day long meeting, which allegedly took place between Ibn Sina and Abu Sa’id Abu ’l-Khayr.

I  
**ФИЛОСОФСКИЙ СУФИЗМ:  
ИБН АЛ-‘АРАБИ И ЕГО ШКОЛА**

\*

**SUFISM AND ‘IRFAN:  
IBN AL-‘ARABI AND HIS SCHOOL**

**Сеййид Джалал ад-Дин Аштийани**  
(*Мешхедский университет, Иран*)

**«ПЕЧАТЬ СВЯТОСТИ»  
В МЫСЛИ ИБН АЛ-‘АРАБИ<sup>1</sup>**

Эта статья представляет собой развернутый ответ на заданный автору вопрос относительно «печати святости» (*х̄атм-и валāйат*): кто, по мнению Величайшего Шейха, является этой печатью — ‘Али, ожидаемый Мехди, Иисус сын Марии или же сам шейх (как полагает Муаййад ад-Дин Джанди)?

Следует сказать, что высказывания шейха на сей счет иногда неопределенны и неоднозначны, а иногда могут быть отнесены одновременно к ‘Али, Мехди и Иисусу. Однако путем размышления и внимательного рассмотрения различных его высказываний можно прийти к выводу, что, после заката солнца пророчества, печать неограниченной Мухаммадовой святости восходит, с точки зрения чина, в нише ‘Али бен Абу Талиба и завершается, с точки зрения времени, ожидаемым Мехди. Иисус, в свою очередь, является печатью общей святости, унаследованной от предшествовавших ему пророков, — следовательно, когда шейх называет его «печатью неограниченной святости» (*х̄атм-и валāйат-и мутлақа*), то под «неограниченностью» (*итлāқ*) он имеет в виду всеобщность (‘умӯм), противопоставляя эту общую святость особой Мухаммадовой святости, унаследованной от неограниченной печати святых, то есть тонкой сущности печати пророков. Ведь его высочество Мухаммад, подобно тому как он является печатью пророков,

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: Аштийани С. Дж. *Хатм-и валāйат дар андīша-и Ибн ‘Араби* // Кейхāн-и андīша. № 26, с. 100–110.

также является печатью святых, и его святость представляет собой сферу, охватывающую все святости. Волей-неволей печатью Мухаммадовой святости должен быть один из наследников, из общины Мухаммада, назначенный им самим.

Согласно Ибн ал-‘Араби, ‘Али является величайшей печатью, Мехди — великой печатью, Иисус — малой печатью и он сам — меньшей печатью, но имеется в виду общая святость, а не святость, унаследованная от печати Мухаммадовой святости.

Святость его высочества Повелителя верующих (‘Али бен Абу Талиба) и одного из рода Пророка в каждую эпоху является солнечной святостью, а святость святых из общины Мухаммада является лунной или звездной святостью. Если святость самой печати пророчества Мухаммада считать солнечной святостью, то святость наследников его состояний, знаний и стоянок — лунная святость, а святость знающих из его общины — звездная святость.

‘Абд ар-Рахман Джами, знающий и установитель истины, в своем комментарии к гемме мудрости Сифа<sup>2</sup> говорит: «Знай, что из слов Муаййад ад-Дина Джанди следует, что под „печатью святых“ шейх имеет в виду самого себя, и в этом нет сомнений, о чем свидетельствуют его слова в „Мекканских откровениях“. Шараф ад-Дин Давуд Кайсари допускает, что под печатью святых Ибн ал-‘Араби имеет в виду Иисуса, ссылаясь на то, что в «Мекканских откровениях» он называет себя печатью неограниченной святости. Шейх Камал ад-Дин ‘Абд ар-Раззак Кашани, в свою очередь, полагает, что печать святых — не кто иной, как Мехди, однако Кайсари отрицает релевантность приводимой последним цитаты из «Мекканских откровений»<sup>3</sup>. Шейх Садр ад-Дин Кунави в своем комментарии к суре *ал-Фātiḫа* говорит, что Бог завершил наместничество, явленное в общине Пророка, Мехди, а неограниченное наместничество — Иисусом. По его утверждению, печать Мухаммадовой святости представляет собой перешеек (*барзах*) (т.е. границу или пограничную область. — *Пер.*) между самостью и божественностью.

Под этим, как я предполагаю, он имеет в виду, что перешеек между необходимостью и возможностью, тождественный перешейку между самостью и стоянкой Сокрытого Сокрытого, с одной стороны, и божественностью — с другой, является вотчиной печати особой Мухаммадовой святости, референтом которой, с точки зрения времени, является ожидаемый Мехди, а с точки зрения чина — ‘Али.

<sup>2</sup> ‘Абд ар-Раḫmān ал-Джāmī. Шарḫ фуṣūс ал-ḫикам. Стамбул (литографическое издание), [б.г.]. С. 91.

<sup>3</sup> Прав в данном случае Кашани, как свидетельствуют об этом собственные слова шейха. Ни Кайсари, ни Джами не знали об этих его словах — или если знали, то, ввиду своего крайне пристрастного отношения, притворились, что не знают о них.

Это мое предположение подтверждается тем, что в «Раскрытии тайн» (*Фукук ал-асрар*) (в главе, в которой разбирается тайна Аарона) Садр ад-Дин Кунави утверждает, что Мехди является наместником Бога и обладателем неограниченной святости, унаследованной от печати пророков, и что он пребывает на стоянке перешейка, особо отнесенной к печати пророков, и является наследником состояний, стоянок и знаний последнего, тогда как Иисус не является осуществителем великого перешейка и обладателем стоянки «или ближе» (53:9).

Под неограниченным наместничеством, сопряженным с Иисусом, имеется в виду то самое общее наместничество, которое Иисус унаследовал от бывших до него пророков; при этом отнюдь не утверждается, что он является наследником особой Мухаммадовой святости.

В свою очередь, когда речь идет о печати наместничества, явленной в общине Мухаммада, то под этим Кунави имеет в виду, что Мехди является печатью наместничества, явленного в этой общине, и что его наместничество подтверждено словом Пророка: «Воистину, наместник Божий наполнит землю справедливостью и правосудием...» Он — святой, распоряжающийся как во внутреннем, так и во внешнем, носитель упроченности (*тамкин*) и пророческого призыва. Доказательством тому, что Мухаммад Мехди соединяет в себе внешнее и внутреннее наместничество, являются следующие слова Кунави:

«Примером предстоятельства (*имāма*) без посредника является то предстоятельство, о котором говорится в Его словах: „Воистину, Я сделал тебя предстоятелем людей“ (2:118), а примером предстоятельства через посредника служит назначение Моисеем Аарона наместником в его племени, [выраженное в словах: „Будь моим наместником в моем племени и улаживай дела!“ (7:142)], и утверждаемое относительно Абу Бакра, что он является наместником Посланника. И все это отличается от наместничества Мехди. Посланник не отнес его наместничество к себе, а назвал его наместником Бога... который наполнит землю справедливостью и правосудием, после того как она наполнилась несправедливостью и насилием. Он сообщил о всеобщности его наместничества и его приговора. Следовательно, Мехди — наместник Бога, назначенный Им без посредника»<sup>4</sup>.

Одним из свойств обладателя неограниченной святости является распоряжение во внутреннем и внешнем. В отличие от наместничества наместника и святости святого, распоряжающегося во внешнем, требующих по необходимости назначения [со стороны Пророка], святость распоряжающегося во внутреннем не нуждается в подтверждении со стороны последнего,

<sup>4</sup> Садр ад-Дин ал-Кунави. Ал-Фукук фи асрар мустанадат хикам ал-Фусус. Ред. М. Хаджави. Техран: Мавла, 1371 с.х. С. 301–302.

ибо Бог языком Своего посланника сообщил, что «у Бога есть наместник, именуемый моим именем и прозываемый моим прозвищем, обладатель достохвальной стоянки».

Достохвальная стоянка есть стоянка «или ближе» (53:9). Обладатель этой стоянки достоин быть первым перешейком (= пределом) между самостью и стоянкой божественности. Обладатели неограниченной святости являются местами проявления имени самости Бога — а не [имен] Его атрибутов, как это известно знатокам их терминологии.

\* \* \*

Некоторые комментаторы «Гемм мудрости», из числа последователей Ибн ал-‘Араби, считали его «неограниченной (= абсолютной) печатью святых» и наговорили о нем многое, однако постепенно разум взял верх над чувствами, и вслед за самим Ибн ал-‘Араби, искреннейшим другом рода [Пророка] и обладателем Мухаммадовой святости, [его последователи] признали его малой печатью и обладателем ограниченной святости, подчиняющимся власти неограниченной святости ‘Али и Мехди, одновременно подчеркивая, что он обладает высокой и превознесенной стоянкой и что никто, равный ему, не явился до нашего времени.

С точки зрения внешнего закона он — ханафит, а с точки зрения внутреннего убеждения он — преданнейший последователь и почитатель рода Пророка и людей его дома. Если бы он получил доступ к преданиям людей дома Пророка относительно основ [фикха (?)], положений [вероучения], этики и толкований Корана, то, несомненно, признал бы, что дверью знания, помогающего истолковать потаенные и сокрытые истины, являются изречения имамов.

\* \* \*

В гемме Сифа Ибн ал-‘Араби рассматривает некоторые проблемы с позиций шиитского гносиса. Согласно ему, гносис и суфизм зиждутся на двух ключевых опорах — единении (или единобожии. — *Пер.*) (*тавхїд*) и святости (или [Божьей] дружбе. — *Пер.*) (*валāйа*). В своем подлинном смысле, о котором обладатели знания высказали самые возвышенные мысли, единение есть стезя людей дома, а обладатель святости ‘Али Муртаза является предводителем устанавливающих истинную сущность единения.

Место проявления Истинного на стоянке Его самораскрытия и проявления на ступенях и местах проявления бытия — точнее говоря, бытие Истинного местом проявления на стоянке приятия самораскрытия и проявления всех божественных имен, как целокупных, так и частных, появившихся вследствие соития целокупных имен и «матерей имен», как нечто коренное соотносится исключительно с Мухаммадовой истиной и Ахмадовой объективированной сущностью, а как нечто унаследованное — с наследниками



стоянок, состояний и знаний Пророка, то есть с непорочным родом и с великими из его дома. Исследование преданий об угодниках и изречений и молитв, дошедших до нас от Мухаммадовых святых, а также тщательное рассмотрение возвышенных положений, описанных в книгах великих суфиев, не оставляют об этом никаких сомнений.

С огромным сожалением я должен сказать, что одни полагают, что, отвергая науку единения и святости, они защищают ислам, а другие — что таким образом они защищают шиизм. Тем самым они внутренне наносят удар по обладателям целокупной святости и иногда жертвуют философами и гностиками в угоду недостойным увещателям и проповедникам, а иногда считают проявление враждебности по отношению к старцам науки единения сопутствующим свойством и гранью личности выдающегося факиха.

\* \* \*

Лучший комментарий к «Основам достаточного» написал Мулла Садр. Этот философ и мистик пешком совершил несколько паломничеств в Мекку, и глубину его постижения истины служения нельзя отрицать. Но, не смотря на это, некий мухаддис, говоря об «Основы достаточного» Кулини, утверждает: «Первым, кто истолковал эту книгу в духе неверия, был Садр ад-Дин Ширази», а о Мирзе Ибрахиме, сыне Муллы Садры, говорит, что «из мертвого явился живой».

Если эти невежды, лишенные чувства религиозной ответственности, выражают такое презрение по отношению к благочестивому философу и мистика и обладателю сердца, которому нет подобных (или, во всяком случае, подобных которому мало) среди мыслителей и исследователей, то какого же отзыва можно ожидать от них об Ибн ал-‘Араби и Руми, бывших суннитами?

Для того чтобы верно понять предания людей дома Пророка и толкования искомого, принадлежащие наследникам знания, недостаточно погрузиться в божественную мудрость и усвоить принципы рационального анализа — право говорить об этом должно быть предоставлено, прежде всего, удостоившемуся раскрытия (*кашиф*) мистика, усвоившему теоретические положения, а не теологу, знатоку хадисов и правоведа<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> В течение последних веков обучение в шиитских медресе свелось к изучению основ правоведения и юриспруденции, которые являются лишь предпосылками для действия, однако действие без знания есть «рассыпанный прах» (25:23). Опровержения суннитскими и шиитскими улемами философских и гностических воззрений полны опровергивающих высказываний, вздора и иллюзорных представлений и свидетельствуют о глубине их невежества. Истинная цель этих опровержений — привлечь к себе внимание толпы, или, говоря словами Хваджи [Насир ад-Дина Туси], «приблизиться к невеждам».

Толкование благородного Корана, основными опорами которого являются познание истины, наука об именах Бога, наука о пророчестве и святости, эсхатология, этика и наука о происхождении людского рода и появлении среди него пророков, познание по-

\* \* \*

Но мы говорили о познании печати пророков и печати святых и о том, какие особенности присущи этим двум совершенным местам проявления всей совокупности имен, но отсутствуют в других святых и пророках. Здесь важно упомянуть о том, что аспект пророчества во всяком пророке есть аспект тварности, а духом этого аспекта является святость. Чем обширнее сфера святости того или другого пророка по отношению к святости других пророков, тем шире аспект его пророчества и тем выше ступень его пророчества, ибо святой, который становится наследником пророка, чья святость шире, чем святость других пророков, превосходит пророка, которого он превзошел с точки зрения широты святости.

По этой причине Мухаммадовы святые, которые являются печатями Мухаммадовой святости и чья святость неограниченна, превосходят пророков, предшествовавших прибежищу посланничества (Мухаммаду). Устанавливающие истину суфии и мистики придерживаются этого мнения, и их познания в этом вопросе не зиждутся на простом почитании авторитета — напротив, они сами устанавливают истинность этого ключевого положения посредством свидетельствования, следуя преданиям пророков и святых.

В своей бесподобной книге «Геммы мудрости», в гемме Сифа, великий шейх говорит:

«Этим знанием обладает только печать посланников и печать святых, и никто из пророков и посланников не видит (читай: не получает. — *Пер.*) его иначе, кроме как с ниши печати посланников, и никто из святых не видит его иначе, кроме как с ниши печати святых; и даже посланники не видят его — когда они его видят — иначе, кроме как с ниши печати святых...»<sup>6</sup>.

Непосредственно перед приведенным отрывком шейх разбирает тайну отмеривания (или постепенного осуществления. — *Пер.*) (*қадаp*) [божественного приговора]. Под «отмериванием» он здесь имеет в виду мир отме-

---

сланничества пророков и обладателей твердой решимости ('азм), а также познание особенностей Печати и наследников ее знания, стоянок и состояний, зиждется на подробном исследовании преданий, дошедших к нам от пророков и святых и касающихся основных положений и знаний Корана. Правоведение и его основы, а также то, что является вступлением к нему, как предмет и цель, а также с точки зрения рассматриваемых им проблем и начал, вторично, а науки единения, пророчества и восстановления, этика и наука об именах Божьих (которая и является фундаментом и основой знания об Истинном, знания о восстановлении и других упомянутых в Коране наук) в любом аспекте превосходят остальные науки.

<sup>6</sup> *Ибн ал-'Араби*. Фуṣṣ ал-хикам. Ред. А. 'Афйфй. Техрāн: аз-Захрā, 1370 с.х. С. 62. (Репринт издания: Байрūt: Дār ал-кутуб ал-'араби, 1946.) Ср. перевод А.В. Смирнова: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма: опыт парадигматического анализа философии Ибн Араби. М.: Восточная литература, 1993. С. 158.

ривания, принадлежащий ко второй объективации и ступени дифференцированного единства, называемый также миром первопыли и миром естества. В нашем имамитском предании люди дома не единожды указывают на этот мир, и он называется также миром теней, по той причине, что объективированные сущности, следующие бытию или проявлению имен и атрибутов, упрочены в местопребывании божественности.

У Джа'фара ас-Садика спросили: «Как вы существовали в мире теней?»<sup>7</sup>. Термин «тени» (*азилла*) характерен для людей дома, и те, кто обладают обширными познаниями о преданиях о познаниях, поймут, на что я намекаю.

Имам Джа'фар ответил: «Мы были очертаниями света», тем способом, который был упомянут выше. В некоторых местах говорится [более подробно] о проявлении объективированных сущностей имамов в мире могущества как о мире света и об этих объективированных сущностях как о светах (свете Мухаммада, Фатимы и 'Али); в других местах приводятся имена пяти людей накидки и обладателей самостной чистоты и непорочности. Среди простолудинов (читай: суннитов. — *Пер.*) также встречаются предания о светах людей дома Пророка и истинном утверждении их объективированных сущностей до бытия мира и человека.

Повелитель верующих ['Али] приподнял завесу с тайны отмеривания и сказал: «Знание о ней присуще исключительно единому Богу и одному единственному [знающему]. То есть в каждую эпоху один из обладателей целокупной святости, чьей печатью является Мехди, ведает тайны отмеривания. Так как сам шейх-раскрыватель проявляет осведомленность об этой тайне, то он, несомненно, свидетельствовал объективированные сущности в присутствии могущества в аспекте их отмеренного бытия, в виде пылинок.

Смысл вышеприведенных слов шейха заключается в том, что охватить все общие и частные стоянки, начиная с первой и второй объективации и кончая последним нисходящим странствием бытия, то есть миром свидетельствования и низшей ступенью отмеривания, охватываемой перешеечным приговором (*кад̄ā-и барзах̄и*) (который сам есть отмеривание по отно-

---

<sup>7</sup> У этого имама также спросили: «Является ли тень чем-то?» Он ответил: «Взгляни на свою тень: она вещь, и одновременно — не вещь». Из этого короткого выражения можно вывести общее положение единения, а именно установить, что возможные истины суть тени истинного бытия. Простираение тени, [о котором говорится в Коране], есть не что иное, как истинное осуществление протяжения возможного бытия, проявленного проявлением и самораскрытием солнца солнц мира бытия.

«Разве ты не видишь, как твой Господь простирает тень — а если бы Он захотел, то сделал бы ее покоящейся» (25:45). В стихе тень внешнего солнца уподобляется солнцу мира бытия, и недвусмысленно заявлено: «Затем Он делает солнце указателем на Себя». Если извлечение продуктивных положений, содержащихся в предании и коранических стихах, не является толкованием, то как может быть признано состоятельным толкование согласно собственному мнению.

шению к приговору на стоянке могущества), под силу только печати пророков и печати святых — последним же, согласно однозначному утверждению шейха, после заката солнца святости, с точки зрения своего чина, является ‘Али бен Абу Талиб, тогда как, с точки зрения времени, Мухаммад Мехди является хозяином настоящей эпохи и времени.

Следует обратить внимание на то, что святой, обладающий упроченностью и призывом Мухаммадова пророчества с точки зрения своего странствия и проявления во всех вещах и истинного осуществления стоянки «или ближе», является местом проявления «того, кого одно дело не отрывает от другого» и ведает о всех стоянках. Мы здесь излагаем это важное положение сжато, оставляя подробное его рассмотрение для вступления к комментарию Кайсари к «Геммам», которое мы намереваемся вскоре опубликовать вместе с глоссами учителя наших учителей Мухаммада Реза Исфахани и некоторых из его учеников, а также с дополнениями предводителя факихов и гностиков имама Хомейни<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Примечание Ага Мухаммада Реза Кумша’и к тому месту «Гемм», где шейх утверждает, что знание о ступенях и степенях бытия и полное постижение тайны отмеривания даны исключительно печати пророков и печати святых, свидетельствует, что он является одним из величайших знатоков Ибн ал-‘Араби на протяжении многих веков. Кумша’и прекрасно объясняет смысл слов шейха и блестяще разбирает комментарий Кайсари, исследуя вопросы таким образом, что искушенный в этой области человек отчетливо осознает, что если бы этот иранский гностик создал свое толкование «Гемм», то оно ничем не уступало бы лучшим комментариям к этой книге. При этом следует учесть, что он считается авторитетным знатоком разных философских школ и, в частности, в своем веке не имеет себе равного в познаниях в теоретическом мистицизме, перипатетизме и трансцендентной философии, а также является искусным и опытным исследователем во всех этих областях.

Кроме того, его можно назвать авторитетным знатоком практического мистицизма. После переезда в Тегеран он обосновался в медресе Садра, расположенной перед гостиницей мечети Султана, известной также под названием мечеть Шаха. Большую часть года он постился, а ночами бодрствовал. Он постоянно поминал Бога, и часто на его светлом лице были видны следы состояний божественного притяжения (= экстаза). Он довольствовался очень скромным доходом. Этого великого мужа по-настоящему знали лишь небольшое число избранных учеников и ученых.

Со слов ученика Кумша’и Ага Мирза Хашима покойный Ага Мирза Ахмад Аштиани передавал, что, когда Кумша’и был в подходящем расположении духа, он настолько искусно излагал «Геммы» и «Ключ сокрытого» (*Мифтāх ал-зайб*), что мы изумлялись широте и силе его мысли и изящности изложения, и он разбирал эти возвышенные научные книги таким образом, что мы не нуждались в использовании написанных к ним комментариев.

Поскольку Сайид Хейдар Амули, хотя он и был великим мистиком, был лишен той силы и выучки, которой обладал Мухаммад Реза, он не смог доказать ошибочность утверждений Кайсари при помощи слов самого Ибн ал-‘Араби, поэтому он вступил в спор с шейхом и приписал ему противоречия, в действительности не имеющие места.

В древних семинариях процветали разные виды и отрасли наук. При этом науке единения, божественной философии и гносису отводилось особое место. В медресе и теоло-

\* \* \*

Величайший учитель Ибн ал-‘Араби в гемме Сифа далее говорит:

«Посланничество и пророчество... прекращаются; святость же не прекращается никогда. И даже посланники, с точки зрения их бытия святыми, не видят то, о чем мы упомянули, иначе, кроме как с ниши печати святых — что же сказать тогда об остальных святых...»<sup>9</sup>.

Все пророки без исключения, со времен Адама и до последнего пророка, получают пользу от ниши печати пророков, хотя его бытие в этом мире отстает от умственного осуществления его бытия в мире мощи и перешейка. Ведь печать пророков, благодаря определяющему пророчеству (*нубуват-и та‘рифий*) и обилию пользы, на стоянке самораскрытия Истинного [в аспекте (?)] Мухаммадовой истины описана великим именем Бога, тогда как все другие пророки и святые являются ее частями, а имена, господствующие в некоторых возможных местах проявления, являются сопутствующими великого пророческого имени. Постольку печать пророков по смыслу едина с печатью святости, последняя тоже обладает этой ступенью, и такие хадисы, как «я был пророком тогда, когда Адам пребывал между глиной и водой» и «мы — последние и опережающие», указывают на определяющее пророчество. Поэтому можно утверждать, что слова «я был пророком тогда, когда Адам пребывал между глиной и водой» верны также по отношению к печати святых и что печать святых в аспекте своего светового и умственного бытия истинно осуществлена до ниспослания пользы на тварные места проявления, мир свидетельства и обитель перемены и испытания воздействия.

\* \* \*

Знатоки Ибн ал-‘Араби расходятся в своих мнениях о том, кого именно шейх имеет в виду под печатью святых. Хотя они признают наследниками внутренних стоянок, состояний и знаний печати пророков чистый род пророка Мухаммада, в этом вопросе они либо проявляют пристрастие, либо следуют вымыслам мухаддисов и ашаритских факихов, которые, призна-

---

гических семинариях обитали и преподавали величайшие поэты и писатели, выдающиеся экзегеты, прославленные историки, великие математики и астрономы. Юриспруденция и ее основы занимали в них особое положение. Однако если ограничить преподавание и обучение в семинарии только юриспруденцией и ее основами, то оно напрочь лишится аромата науки единения и в преподавании основных положений юриспруденции и догматов веры не будет присутствовать ни экзегетика, ни наука об именах Бога, ни хадисоведение. Результатом такого преподавания станет упущение из виду основ и уделение чрезмерного внимания ответвлениям. В итоге правдивость весов поступков и полюса полюсов врат града пророческого знания подвергнется сомнению, а брешь в догматах и основах станет очевидной для всех.

<sup>9</sup> *Ибн ал-‘Араби*. Фусу‘с, с. 62. Ср. перевод А.В. Смирнова: *Смирнов*. Великий шейх суфизма, с. 158.

вая, что предания о предводителе людей единения неисчислимы, одновременно утверждают, что, согласно мнению благочестивых предшественников, праведные халифы имеют превосходство друг перед другом. Таким образом, Абу Бакр стоит на первой ступени, ‘Умар — на второй, ‘Усман — на третьей, а ‘Али — на четвертой.

Об этих благочестивых предшественниках было сказано много, и мы рассмотрели и подвергли критике мнение Абу Хамида Газали на сей счет, выраженное им в «Чаше простолюдина» (*ал-Джам ал-‘аввām*), в отдельной статье.

Здесь же важно попытаться установить, кто, по мнению шейха, является печатью святых. Считает ли он таковым самого себя? Такое притязание с его стороны маловероятно — оно скорее похоже на слова безумца, и нельзя поверить, что шейх всерьез полагает, что он пользуется бытием всех пророков и святых.

Он не считает печатью и Иисуса, ибо последний стоит двумя ступенями ниже стоянки особой печати Мухаммадовой святости. Вышеупомянутая стоянка же является одной из стоянок обладателя стоянки «или ближе» и одной из ступеней обладателя ступени пресовершенства-*акмалиййат*, очищения и аналогической градации-*ташкйк*, благие качества которого неисчислимы.

Сам шейх в «Мекканских откровениях» определяет печать Мухаммадовой святости следующим образом: «И когда Бог захотел бытия мира и положил ему начало, согласно мере Своего знания о Самом Себе... Он самораскрылся посредством Своего света... и ни одно приемлющее не оказалось к Нему ближе, чем Мухаммадова истина, поэтому она стала начинателем мира в его полноте. Первое, что было явлено в бытии, и ближайший из людей к ней — ‘Али бен Абу Талиб, предстоятель мира и сокровенная тайна всех пророков...»<sup>10</sup>

Иисус является звеном цепи совершенных пророков и частью мира бытия. Следовательно, ‘Али является его предстоятелем, и Истинный сотворил алийскую истину Иисуса в аспекте Своего самораскрытия посредством совокупного имени «Бог»<sup>11</sup>. Иисус есть форма и внешний вид, а ‘Али — царствие, внутренняя суть, дух и смысл.

Я не знаю, на что в этом мире ты похож.

Мир и все, что в нем, есть форма, а ты — душа.

Влюбленные влезают в твою петлю по своей доброй воле.

<sup>10</sup> *Ибн ал-‘Арабий*. Ал-Фулḡхāt ал-маккийя. Ал-Қахира: Булақ, [б.г.], т. 1, гл. 6, с. 119.

<sup>11</sup> Следует иметь в виду, что объективированные сущности Иисуса, Моисея, Авраама, Ноя и других пророков суть части и толики объективированной сущности истины ‘Али, и никто из пророков не является местом проявления совокупного имени «Бог» и самостоятельным местом проявления имени «Бог».

\* \* \*

Шейх имеет в виду тварную объективацию печати пророков и печати святых в аспекте бытия внутренней сущности и истины присутствия Мухаммада и ‘Али пресвятым истечением и обладания ими стоянкой «или ближе», ступенью пресовершенства и [знанием] седьмого уровня смыслов Корана. В свою очередь, под истиной пыли (*хабā’*), также упомянутой им, подразумевается святое истечение, та же Мухаммадова истина, но в нисходящей дуге. В восходящей же дуге их господь есть господь пресвятого истечения и первой объективации, в которую включают также истину Мухаммада и ‘Али. Иисус же находится на ступени духа, и пребывание на стоянке дифференцированного единства и второй объективации для него лишь [временное] состояние, а не [постоянная] стоянка, тогда как истина печати пророков и печати святых осуществлена не только на стоянке недифференцированного единства, но и на стоянке дифференцированного единства посредством целокупного совокупного имени, не как состояние, а как стоянка.

Следовательно, согласно ясному указанию шейха в «Мекканских откровениях», повелителем единяющих и святых является ‘Али бен Абу Талиб. По своему чину, а также согласно ясному указанию шейха, неограниченной печатью [Мухаммадовых] святых является имам Мухаммад Мехди, и, поскольку область его святости шире, чем область печати общей святости, которой является Иисус, то волей-неволей истинной печатью стоянки тайны и внутренней сущности Иисуса является воплощение печати Мухаммадовой святости, то есть Мехди.

Величайший шейх в «Мекканских откровениях» говорит: «Когда Иисус спустится с неба в конце времен, он почетно вручит печать великой святости, [простирающейся] от Адама до последнего пророка, Мухаммаду, так как Бог не запечатывает общую святость ни в одной общине иначе, как посланником, который следует ему (Мухаммаду. — *Пер.*), и поэтому ему принадлежит печать области царства и печать общей святости, и, следовательно, он является одной из печатей в мире...»<sup>12</sup>.

Из приведенной выше цитаты следует, что Иисус является печатью общего пророчества, унаследованного от пророков, существовавших до него. Если Ибн ал-‘Араби иногда называет его печатью неограниченной святости, то под неограниченностью (*итлāq*) он имеет в виду всеобщность (*‘умūm*). Печатью неограниченной святости является один из рода Мухаммада. Первым из людей дома Пророка является ‘Али, который является печатью неограниченной Мухаммадовой святости по своему чину, тогда как господин приказания и времени [Мехди] является печатью с точки зрения времени.

<sup>12</sup> *Ибн ал-‘Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккиййа, т. 3, гл. 6, с. 514–515.

Чтобы не оставить места для сомнений, шейх, рассматривая печать святости, унаследованной от обладателя завершающей стоянки, пишет:

«Однако печать мухаммадовой святости является особой печатью<sup>13</sup> святости внешней Мухаммадовой общины, и определяющему воздействию его завершения подчиняются Иисус и другие пророки (например, Илия и Хидр, и всякий пророк этой внешней общины). И хотя Иисус [сам] является печатью, однако он запечатан этой Мухаммадовой печатью, и я узнал предание этой Мухаммадовой печати в Магрибе, в городе Фес, в 594 году хиджры. Истинный поведал мне о нем и сообщил мне его приметы...»<sup>14</sup>

В особой главе, посвященной роду дома Пророка<sup>15</sup>, разбирая признаваемый как шиитами, так и суннитами хадис «Люди моего дома есть защита для обитателей земли» и поясняя, что под «людьми дома» имеется в виду семья Мухаммада, Ибн ал-'Араби говорит: «Люди дома были защитой для жен Пророка от возникновения раздора, который постыден для людей дома...». Он хочет сказать, что люди дома<sup>16</sup> есть одна душа и один дух во многих телах и все, что затрагивает одного из этих великих, распространяется на всех них. Так как особь Пророка принадлежит к людям дома, в этой главе шейх поясняет, что в благородном стихе «чтобы Бог простил тебе

<sup>13</sup> Святость печатей Мухаммадовой святости иногда называют простой (*уммиййа*) святостью. Сеййид Хейдар Амули был одним из ученейших толкователей «Гемм», однако, подобно другим позднейшим толкователям, не обладал яркими взглядами и силой самостоятельного суждения. Поэтому он оказался не в состоянии установить путем анализа совокупности воззрений Ибн ал-'Араби, что под печатью святых, с точки зрения чина, шейх имеет в виду 'Али, а под печатью особой Мухаммадовой святости, с точки зрения времени, — ожидаемого Мехди. В итоге он вступил в спор с шейхом. Если бы он знал о приведенных нами выше словах шейха из «Мекканских откровений», то понял бы, что печать Мухаммадова наследства, то есть неограниченной святости, несомненно, стоит на две ступени выше Иисуса — ведь ступень Иисуса есть стоянка духа, ибо он является «духом от Него» (58:22). Ага Мухаммад Реза Кумша'и, принадлежащий к числу лучших толкователей «Гемм», без труда доказывает истинный смысл слов шейха, не прибегая к аллегорическому толкованию, и заключает, что шейх с точки зрения святости подчиняется неограниченному святому — обладателю алийской и мехдийской святости, ибо его собственная святость ограничена и опосредована, о чем он сам заявляет во вступлении «Гемм». Кроме того, ожидаемый Мехди назначен наместником без посредника в форме мухаммадова света и духа.

<sup>14</sup> *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футүхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 49. Ибн ал-'Араби — один из тех, кого Бог не только сделал местом свидетельствования внутренних самораскрытий печати святых, но и удостоил посещением внешней формы и красоты киблы святых. Сам шейх считал это особым подарком. Внутренним же источником и местом свидетельствования его познаний является истина людей дома.

<sup>15</sup> *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футүхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 26.

<sup>16</sup> Под «людьми дома» шейх и другие достигшие стоянки истины и несомненного знания имеют в виду его чистых близких (*'итрат-и тәхирә*), а не жен Пророка.



твои грехи, прежние и будущие» (48:2) имеются в виду в том числе и люди дома.

Далее Ибн ал-‘Араби говорит: «Подобным образом, люди дома также являются защитой для общины Мухаммада от вечного пребывания в огне, ибо, если бы Мухаммадова община осталась вечно в огне, то это навлекло бы позор и порицание на чин Пророка. Следовательно, ни один из числа единяющих, к которым Бог отправил Своего посланника, не останется в огне навечно. Но если хотя бы один из них останется в огне, то в конце концов он станет для него „прохладой и спокойствием“ (21:69) из-за благодати людей дома — и нет такой благодати, которая превосходила бы благодать людей дома».

Тем самым шейх дает понять, что превращение недостатка в совершенство есть один из смыслов заступничества. Заступничество в его полноте дано только людям дома, и данная им самостная чистота не распространяется ни на кого другого. Следовательно, между солнечной Мухаммадовой святостью и святостью Мухаммадовых святых, с одной стороны, и звездной святостью, данной общине Мухаммада, то есть последователям его и людей его дома, то есть его семьи — с другой, есть существенная разница.

Слово «подчинение» (*таслим*), встречающееся в начале «Гемм», имеет именно этот смысл: «Подчинение Мухаммаду и его роду есть посылание приветствий, с призыванием мира от Бога, и это — особое воздействие с присутствия имени „мир“ (*салам*), заключающееся в подчинении им истин совершенства и даровании им здоровья посредством могущественных светов самораскрытий величия и сохранении их от совершения ошибок».

Естественно, место проявления этого целокупного имени в мире свидетельствования проявляется в виде формы целокупного наместничества и всеохватывающего предстояния, а в следующем устройении — как целокупное заступничество, и ему присуще совершеннейшее равновесие, и Истинный сохраняет его от любых отклонений в поступках, словах и мыслях. Целокупное место проявления величайшего имени, одним из сопутствующих которого является имя «мир», обладает извечной святостью и от его самости получают помощь все сущие.

### Разъяснение особого Мухаммадова наследства

Божий наместник, унаследовавший знание, состояние и стоянку, бывает либо Мухаммадовым (таковым в каждую эпоху является лишь один индивидуум), либо не Мухаммадовым (каковыми являются наследники Моисея, Иисуса, Авраама и других совершенных пророков).

Святой, унаследовавший знания, стоянки и состояния, относящиеся к стоянке совокупного недифференцированного единства, получает [пользу]

от Бога посредством световой Мухаммадовой формы. Обладатель этой стоянки является Божьим наместником без посредника и ему принадлежит достохвальная стоянка. Поэтому обладатель высшей стоянки соизволил сказать: «Воистину, у Бога есть наместник, который наполнит землю справедливостью и правосудием... и у него — достохвальная стоянка». Такой совершенный совершенствующий (*к̄āmil muḥammil*) вправе сказать: «Я был святым тогда, когда Адам пребывал между водой и глиной».

Возможно, многие останутся глухими к этим словам, однако «слово обращено к обладателям сердца», «не всякое тугое ухо поймет смысл сказанного».

Ученики Ибн ал-‘Араби по-разному интерпретировали его воззрения и написали о нем много противоречивого. Как можно заключить, они не имели в своем распоряжении рукописи<sup>17</sup> «Мекканских откровений»<sup>18</sup>. Сам же шейх недвусмысленно дал понять, что ни Иисус, ни, естественно, он сам не является печатью неограниченной святости. Вопреки этому, некоторые из позднейших утверждали, что Иисус является обладателем великой святости, ‘Али — обладателем малой святости, а Мехди — печатью ограниченной Мухаммадовой святости.

<sup>17</sup> Т.е. полного текста. — Пер.

<sup>18</sup> Джанди, Кайсари и Джамии не имели доступа к полному тексту «Мекканских откровений». Если бы эти толкователи своими глазами прочитали приведенный нами отрывок и увидели, что шейх ясно дал понять, что Иисус — запечатанный (*махтум*) печатью (*х̄ātim*) наследника мухаммадовой святости — то есть того самого человека, с которым Бог его свел в Фесе, в Магрибе, и знак, свидетельствующий о бытии, которым печатью Он явил ему, то они волей-неволей упомянули бы об истинных воззрениях шейха и не толковали бы его слова так противоречиво, и не проявляли бы такого пристрастия. Следовательно, слова шейха в «Геммах» о том, что все пророки — даже печать пророков, в подразумеваемом шейхом смысле, — на стоянке получения знания для своих законов получали пользу от стоянки его целокупной святости, следует понимать в том же смысле, как и его слова о том, что, подобно тому, как ‘Али является предстоятелем мира и предводителем пророков и святых, он также является печатью особой мухаммадовой святости и главой пророков. Все пророки суть сияния печати святости Мехди, прозываемого Мухаммадом — и все они, в том числе Иисус, Абу л-‘Аббас, Хизр и все «замененные» (*абдāи*) и знающие, запечатаны печатью Мехди. Поэтому шейх называет Мехди «предстоятелем миров» и в особой главе, посвященной Мехди и его помощникам, сообщает, что у того есть семь отличительных черт, которые присущи только ему, но никому другому из святых. «Я рад его словам; как прекрасен он сам и его слова!» Покойный Ага Мухаммад Реза также не видел этот отрывок «Мекканских откровений». Кроме того, много раз страх перед окружающей их средой и обвинением в ереси не позволял толкователям «Гемм» признать, что этот святой, распоряжающийся как во внешнем, так и во внутреннем, должен принадлежать к роду Пророка. Мы знаем, что перевернуть эту истину тем, кто погружен в иллюзорные представления и полагает, что необходимо следовать благочестивым предшественникам, утверждавшим, что халифов следует предпочитать друг другу согласно порядку их наместничества (таким образом, что Абу Бакр предпочтительнее ‘Умара, второй предпочтительнее третьего — хотя некоторые, не до конца обнаглевшие, полагали, что ‘Али следует предпочесть ‘Усману), трудно.

Газали считал атрибуты чем-то добавленным к самости, полагая, что это мнение благочестивых предшественников, как будто люди дома Пророка не относятся к их числу.

Некоторые говорят: «Иисус является печатью неограниченной святости и обладателем великой святости. Мехди, именуемый Мухаммадом, является малой печатью. Сам Ибн ал-‘Араби, который обладает только святостью смысла (*валāйат-и ма‘нави*) и распоряжением во внутреннем, не сочетая форму со смыслом, является самой меньшей печатью. При этом следует учесть, что его святость есть простая Мухаммадова святость, и святой, обладающий таким атрибутом, может существовать в общине Мухаммада, но не в его роду».

Как уже говорилось выше, согласно ясному указанию шейха, ‘Али является печатью неограниченной святости с точки зрения чина, а ожидаемый Мехди (который поистине есть печать, тогда как Иисус есть запечатанный) также обладает неограниченной святостью. В особой главе, посвященной обладателю приказания, шейх утверждает, что святость Мехди неограниченна, ибо Посланник Божий сказал о нем: «Воистину, у Бога есть наместник...»

Те, которые высказывались по этому вопросу, оказались отнюдь не беспристрастными. Если сам шейх в «Мекканских откровениях» называет ‘Али предстоятелем мира, ближайшим из людей к Посланнику Бога и тайной пророков и ясно заявляет, что Иисус «запечатан этой мухаммадовой печатью», его последователи не должны быть столь пристрастными.

Иисус является печатью общей святости, то есть святости, унаследованной от бывших до него пророков. После завершения его эпохи наступает черед неограниченной Мухаммадовой святости. По мнению шейха, он сам является печатью особой святости Мухаммадовой общины (под «общиной» имеются в виду святые, не принадлежащие к роду Мухаммада, но унаследовавшие особую Мухаммадову стоянку).

Нет оснований утверждать, что святость есть исключительный удел имамов. Однако есть основание утверждать, что наместники Бога являются наследниками стоянки, состояния и знания обладателя наивысшей стоянки и неограниченной святости и что их святость в известном смысле ограничена.

Согласно некоторым преданиям, дверью общины Мухаммада являются святые, чья святость зиждется на пророках, бывших до обладателя наивысшей стоянки. Поэтому говорится: такой-то святой стоит на стоянке Иисуса, такой-то — на стоянке Авраама, Моисея, Исаака или Иова. Разъяснение этого вопроса потребовало бы много места и времени, и в этой краткой статье мы сосредоточились на том, о чем было сказано выше.

В заключение скажу: неограниченная святость Пророка, ‘Али, Бакира, Резы, Мехди и других шиитских имамов есть святость дарованная, и различные аспекты и сопутствующие элементы их святости, как-то их самостная чистота и непогрешимость в знании, состояниях, стоянках, словах и поступках, также дарованы, а не стяжены. Тот, кто полагает, что эти стоян-

ки возможно стяжать, ничего не знает об истине пророчества, внутренней сущью которой является святость. В святости тех, кто обладает простой святостью, присутствует элемент стяжания, однако, после того как они «исчезнут» в самораскрытии божественных действий, дело переходит в руки Дарителя форм.

Подробный разбор этого вопроса и устранение возможных сомнений опять-таки потребовал бы больше места и времени, чем мы можем здесь себе позволить.

Однако следует упомянуть об одном важном моменте: всякий должен знать, что постичь суть единения, пророчества, святости и аспекты и ступени вышеупомянутого, согласно тому, как их постигают люди дома, возможно только путем усвоения основ и положений, содержащихся в словах гностиков. Когда дело касается постижения основ единения, пророчества и особой Мухаммадовой святости, то совершенный и совершенствующий теоретический разум приходит в изумление — и что же тогда ожидать от измышлений мутакаллимов.

\* \* \*

В своей трактовке проблемы имамата Ибн ал-‘Араби не принимает безоговорочно сторону шиитов. Однако множество достоверных преданий, передаваемых суннитскими авторитетами, и свидетельство и внутреннее раскрытие на ступени именных самораскрытий принудили его высказать важные мысли об имамате и о святости людей дома Пророка. Многие из изложенных им истин, кажется, должен был бы установить шиит-джа‘фарит.

В том, что касается внешней стороны ислама, Ибн ал-‘Араби предстает перед нами как ученый-ханафит. В основах же он — последователь толка ‘Али и Мехди. Поэтому в своем трактате «Скрытая тайна» (*ас-Сирр ал-мактум*) он говорит: «Святость — Мухаммадова по ее происхождению и ‘Алиева — по месту ее свидетельства».

*Перевод с персидского Я. Эшотса*

**William C. Chittick**  
(Stony Brook University, United States)  
**WAḤDAT AL-WUJŪD IN INDIA**

A few years ago I published an article explaining why it is misleading to associate the expression *wahdat al-wujūd* with the name of Ibn ‘Arabī.<sup>1</sup> The habit of doing so has been deeply ingrained in the secondary literature since about the tenth/sixteenth century. Specialists now acknowledge that Ibn ‘Arabī never used the expression, but it is still largely taken for granted that he “believed in it,” especially in Muslim countries. I take the present opportunity to review some of the reasons why the uncritical association of the term with his name can only distort his legacy.

In itself, *wahdat al-wujūd* does not designate any specific doctrine. Over history, it came to have a variety of meanings depending on who was using it.<sup>2</sup> Certainly, when it came to be controversial, Ibn ‘Arabī’s name was usually mentioned. Nonetheless, there is no doctrine that he or any of his early followers called *wahdat al-wujūd*. What the term really tells us is that Ibn ‘Arabī’s writings mark Sufism’s massive entry into theoretical discussions of the meaning and reality of *wujūd*. Before him, such discussions had largely been the preserve of the philosophers and to some degree the *mutakallimūn*.

It is certainly true that Ibn ‘Arabī, along with everyone else, maintained that the Real *Wujūd*, namely God, is one. But why should this statement be singled

---

<sup>1</sup> “Rūmī and *Wahdat al-wujūd*,” in *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*, edited by A. Banani, R. Hovannisian, and G. Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). P. 70–111; reprinted in Chittick, *Quest for the Lost Heart* (Albany: State University of New York Press, 2012). P. 71–99. See also Chittick, “*Wahdat al-Shuhūd*,” *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10 (2000). P. 37–39.

<sup>2</sup> I mention seven meanings that have commonly been ascribed to the term in “Rūmī and *Wahdat al-wujūd*.” In modern Persian, the problem is complicated by the fact that *wahdat-i wujūd* is often employed to translate the highly problematic term “pantheism” and is then freely ascribed to philosophers and mystics in every period and from various traditions. Typically, however, no attempt is made to justify this translation; in this usage, Ibn ‘Arabī appears as one of many exponents of the idea. A good example is provided by the excellent book of Qāsim Kākā’ī, comparing Ibn ‘Arabī with Meister Eckhart: *Wahdat al-wujūd bi riwāyat-i Ibn-i ‘Arabī wa Māystir Ikhārt* (Tehran: Hirmis, 1381/2002). As part of the historical background, Kākā’ī ascribes belief in *wahdat al-wujūd* to a whole series of Sufis, from Rābī’a down to ‘Aṭṭār, not to mention various Christian and Hindu figures.

out and called *waḥdat al-wujūd* in his case? Moreover, if we look at his actual writings and focus on his numerous discussions of the relationship between *waḥda* and *wujūd*, we will surely conclude that this is one issue among many and not necessarily the most important. Why then have we decided that *waḥdat al-wujūd* is uniquely significant?

Anyone who wants to claim that Ibn 'Arabī believed in *waḥdat al-wujūd* should first justify using this specific expression and then offer a definition of the expression that corresponds to his position. But what exactly is his position? To establish this, we cannot simply quote a passage or two from *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Rather, we would need to analyze a broad range of passages addressing the issues of *waḥda*, *wujūd*, and their relationship drawn from all of his writings, especially *al-Futūḥāt al-makkiyya*. This in itself would be a major undertaking, and no doubt scholars who actually look at the texts would not agree on the result. Trying to pin Ibn 'Arabī down on any given issue can be rather hopeless, given that he typically offers multiple ways of dealing with it. The relationship between *waḥda* and *wujūd* is a prime example.

If we were able to establish a clear statement of Ibn 'Arabī's "doctrine of *waḥdat al-wujūd*," we might see that our statement has little to do with what was being debated by later Muslims, notably in the case of Shaykh Aḥmad Sirhindī and his notion of *waḥdat al-shuhūd*.<sup>3</sup> Certainly, the expression *waḥdat al-wujūd* was widely employed as an emblem for a doctrine that was attributed to Ibn 'Arabī, but the reasons for this lie not in his writings *per se*, but in a lengthy historical process: first the appearance of the expression as a recognizable technical term, second its ascription to Ibn 'Arabī and others, and third the debates over its legitimacy.

\* \* \*

In order to understand what *waḥdat al-wujūd* means in the texts, we need to find instances of its usage, and this is not easy before it becomes controversial in India. It is now well known that the expression plays no role in Ibn 'Arabī's writings, nor is it found, except in one or two instances, in the writings of his immediate disciples (specifically Ṣadr al-Dīn Qūnawī).<sup>4</sup> It is not until Sa'īd al-Dīn Farghānī, an important student of Qūnawī, that *waḥdat al-wujūd* comes to be used in something like a technical meaning, though this specific meaning is hardly picked up in the later literature. No one ascribes *waḥdat al-wujūd* to Ibn

<sup>3</sup> In fact, if we do want to characterize Ibn 'Arabī's perspective by a single label, it will be difficult to do so, especially if we want a label justified by his own writings. My own favored term is *taḥqīq*, "realization," not least because Qūnawī, in several places (such as his correspondence with Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and *al-Nuṣūṣ*) refers to his own school of thought and that of his master as *mashrab al-taḥqīq*. On the importance of *taḥqīq*, see the introduction to Chittick, *Self-Disclosure of God* (Albany: State University of New York Press, 1998).

<sup>4</sup> It comes up in passing, in a discussion of the unity of the Real, in a way that shows it has no special significance for him. See Chittick, "Rūmī and *Waḥdat al-wujūd*."

‘Arabī himself before Ibn Taymiyya, who tells us that it is a heresy equivalent to *ittiḥād* (“unificationism”) and *ḥulūl* (“incarnationism”).<sup>5</sup>

It is worth noting that Ibn Taymiyya’s hostile reading of *waḥdat al-wujūd* gave it a specific meaning that is not suggested by its literal sense, nor by the manner in which Farghānī used the term. Whether or not *wujūd* is “one” depends on how we define it. There can be no question of God’s *wujūd* or of the fact that God is one. It follows that God’s *wujūd* is one. Thus, *waḥdat al-wujūd* can simply mean *waḥda wājib al-wujūd*, the “oneness of the Necessary Being,” and this is what I would presume it to mean if Ibn ‘Arabī used it. In this sense, it simply asserts the unity of God; in other words, it expresses *tawḥīd*, the first axiom of Islamic thought. In other words, the expression is completely unobjectionable.

Ibn Taymiyya criticized *waḥdat al-wujūd* because he understood it in a completely different meaning. In Arabic, *wujūd* is attributed not only to God, but also to the universe and everything it contains. If we attribute *wujūd* to God and simultaneously to the world, we need to distinguish between two different sorts of *wujūd*. Ibn Sīnā and other philosophers, Ibn ‘Arabī, and most of Ibn ‘Arabī’s followers do in fact make this distinction. *Wujūd* in its original and real sense belongs strictly to God. In its derivative, metaphorical, and unreal sense it belongs to everything other than God.

Although Ibn ‘Arabī and his followers distinguished between two sorts of *wujūd*, they also delighted in poetic and allusive language. They did not think that the strictly rational analyses of the philosophers and theologians were adequate to express the nature of things. In their view, language, which appears in the realm of unreal existence, cannot properly express Real Existence. Much like Zen masters, they held that in order to grasp the way things are, seekers need to come face to face with the paradoxes that fill the universe. These paradoxes can aid in the process of transcending the realm of conceptual thought and arriving at a vision of the contingent nature of everything other than God. It is these allusive and poetical passages in Ibn ‘Arabī’s writings that tended to stir up the anger of theologians like Ibn Taymiyya.

Whatever the reasons for Ibn Taymiyya’s negative reaction to Ibn ‘Arabī and others who took similar positions, it was precisely his outrage that began the process of associating Ibn ‘Arabī’s name with *waḥdat al-wujūd*. Merely on the basis of Ibn ‘Arabī’s writings, or the writings of his disciples and followers—such as Ibn Sawdakīn, Qunawī, ‘Afīf al-Dīn Tilimsānī, Farghānī, Mu’ayyid al-Dīn Jandī, ‘Abd al-Razzāq Kāshānī, and Dāwūd Qaysarī—there is no reason to suspect that the expression *waḥdat al-wujūd* would be singled out as the characteristic doctrine of Ibn ‘Arabī’s school of thought. Once Ibn Taymiyya brought the term to the fore, it came to be interpreted in ways that were congenial with

<sup>5</sup> Ibn Taymiyya may have picked up the term from Ibn Sab‘īn, who uses it a few times in his writings though not in a clear technical sense. See *ibid.*

Ibn 'Arabī's teachings, even though it also continued to be interpreted in ways that flatly contradicted what he was saying.

Why, however, did the expression *waḥdat al-wujūd* become famous in India? I suspect that here we are indebted largely to the most influential proponent of Ibn 'Arabī's teachings in the eastern lands of Islam, namely 'Abd al-Raḥmān Jāmī (d. 898/1492), who often used the expression to designate Ibn 'Arabī's position.<sup>6</sup> Jāmī was not only a first-rate scholar and the author of one of the most important Arabic commentaries on the *Fuṣūṣ*, but he also propagated Ibn 'Arabī's teachings in his widely read Persian prose and poetry. In India, where most works written on Sufi teachings were composed in Persian, Jāmī was one of the favorite sources of guidance for those who wanted to understand Ibn 'Arabī's ideas.<sup>7</sup>

\* \* \*

Many theoretical and practical reasons led Sirhindī to react against the expression *waḥdat al-wujūd*, which, by his time, following in the line of Jāmī, was held up as the epitome of Ibn 'Arabī's perspective and the essence of the Sufi outlook. One theoretical reason in particular has not received the attention it deserves, so I would like to give a brief account of it here. It has to do with the two basic meanings of the word *wujūd* and the fact that one of them had come to dominate Sirhindī's understanding. If not for his one-sided reading of the word, he would have found it difficult to raise many of his objections.

The underlying issue in debates over *waḥdat al-wujūd* is how Islam's first principle—*tawḥīd*, or the assertion that there is no god but God—is to be understood. Sirhindī makes this explicit in the very language that he employs. He uses *waḥdat-i wujūd* as a synonym for *tawḥīd-i wujūdī* and *waḥdat-i shuhūd* as an equivalent for *tawḥīd-i shuhūdī*.

In Islamic philosophy, the specific form taken by discussion of *wujūd* goes back to the early adoption of the word to render the Greek idea of "being" or "existence." However, the literal sense of the word *wujūd* is "to find," as exem-

<sup>6</sup> Jāmī frequently mentions *al-qā'ilūn bi-waḥdat al-wujūd*, "those who speak for the Oneness of Being," meaning Ibn 'Arabī and his followers. Moreover, it is Jāmī who tells us in *Nafahāt al-uns* (completed in 883/1484) that the exchange of letters between 'Alā' al-Dawla Simnānī and 'Abd al-Razzāq Kāshānī in the early eighth/fourteenth century had to do with *waḥdat al-wujūd*. In fact, the letters offer no internal evidence to think that this is so—certainly the two authors do not mention the expression, neither in the letters, nor, so far as I have been able to find, in any of their other writings. Jāmī's statement has led modern scholars to treat the debate as having to do with *waḥdat al-wujūd*. See, for example, H. Landolt, "Der Briefwechsel zwischen Kāsānī und Simnānī über Waḥdat al-Wugūd," *Der Islam*, 50 (1973). P. 29–81.

<sup>7</sup> In Persia itself, Jāmī was well known but far less influential, at least partly because he was a Sunni, a fact that made him less popular in Safavid times than he might have been. Nonetheless, Fayḍ Kāshānī—a disciple of Mullā Ṣadrā and a major *muhaddith* and *faqīh*—based a good deal of his *Kalimāt-i maknūna* on Jāmī's theoretical writings, including *Naqd al-muṣūṣ*, *Lawā'ih*, *Ashī'at al-lama'āt*, and *Sharḥ-i rubā'iyāt*.



plified by the frequent usage of the verb in the Koran (e.g., “And indeed We found most of them ungodly,” 7:102; “He finds God,” 24:39). It is this primary meaning that predominated in the early Sufi usage. The authors of the manuals—such as Qushayrī, Sarrāj, and Hujwērī—had the Koranic meaning in mind when they discussed *wujūd* along with *wajd* and *tawājud*. They considered *wujūd* a stage on the path to God in which the “finder” (*wājīd*) perceives only God. Notice also that “finder” was often listed among the most beautiful names of God, as in Ghazālī’s *al-Maqṣad al-asnā*.

Gradually, *wujūd* in the philosophical sense entered the Sufi vocabulary. We see many examples of this in the writings of Muḥammad and Aḥmad Ghazālī and their contemporaries Aḥmad Sam‘ānī, Rashīd al-Dīn Maybudī, and ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī. It is not always clear, however, which sense of the term—“finding” or “existence”—a given author had in mind, and many authors used the term in both meanings simultaneously.

The dual meaning of *wujūd* is implicit in much of what Ibn ‘Arabī says about *wujūd*, and it was not altogether forgotten by the philosophers, even though they had established the term in its secondary meaning. A striking example is provided by Ibn ‘Arabī’s contemporary Afḍal al-Dīn Kāshānī (d. 1210), who wrote his works mainly in Persian. He highlights the two meanings in order to explain that *wujūd* designates a reality that has a number of degrees. The lower degrees pertain merely to existence or being (Persian *būd*, *hasī*), whereas the higher degrees also embrace “finding” (Pers. *yāft*), a word that he takes as a synonym for awareness (*āgahī*), perception (*idrāk*, *daryāft*), and consciousness (*bā-khabarī*).

In the writings of Ibn ‘Arabī, the meaning of *wujūd* as “existence” often predominates over its meaning as “finding” and “perceiving,” but certainly not when he discusses it as a technical term among Sufis. Then, for example, he defines it as “finding the Real in ecstasy” (*wijdān al-ḥaqq fī’l-wajd*).<sup>8</sup> *Wujūd* in this sense is often difficult to differentiate from *fanā*’ or “annihilation” of the self in God.

In the Sufi discussions of the word *wujūd*, the term *shuhūd* or “witnessing” frequently plays a significant role. It is often not clear that *shuhūd* means anything other than *wujūd*. For example, in listing various definitions of *wujūd* offered by Sufi teachers, Qushayrī provides an early example of the many poems that use the two words as rhymes: “My *wujūd* is that I absent myself from *wujūd* / with what appears to me through *shuhūd*.”<sup>9</sup> In the context of Qushayrī’s several definitions of the word, it is obvious that *wujūd* here means “finding”: it designates the poet’s consciousness of himself and others. As for *shuhūd*, it means seeing God face to face. The poet means to say that true awareness is to be unaware of oneself and aware only of God. However, we can also read it with the

<sup>8</sup> *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* in *Rasā’il Ibn ‘Arabī* (Hyderabad, 1948), 5; also *al-Futūḥāt al-makkiyya* (Cairo, 1911). Vol. II. P. 133 line 12; P. 538, line 1.

<sup>9</sup> *Risāla* (Cairo, 1972). P. 249.

philosophical meaning of *wujūd* in mind. Then it means that no one achieves true awareness until the existence of the individual self has been annihilated through witnessing God. In either case, true *wujūd* is achieved in *shuhūd*, so the two are essentially identical.<sup>10</sup>

Early authors frequently discuss the word *kashf* or “unveiling” as a synonym for *shuhūd*, and Ibn 'Arabī often employs both *kashf* and *shuhūd* as synonyms for *wujūd*.<sup>11</sup> In his writings it is sometimes impossible to make any distinction between *wujūd* and *shuhūd*.

In short, when we look at the Sufi use of the term *wujūd* down to Ibn 'Arabī, we see that its primary meaning makes it a virtual synonym for *shuhūd*. Only if we stress *wujūd*'s philosophical sense can we understand it in another meaning. Even in the philosophical context, *wujūd* can mean awareness and finding along with existence, as shown by the writings of Afḍal al-Dīn Kāshānī.

\* \* \*

I mentioned earlier that we do not find the expression *waḥdat al-wujūd* used as anything like a technical term among Ibn 'Arabī's disciples or early followers except in one instance. Sa'īd al-Dīn Farḡhānī employs it many times in both the Persian and the Arabic versions of his commentary on the *Tā'īyya* of Ibn al-Fāriḍ. He discusses it as the complement of *kathrat al-'ilm* or “the manyness of knowledge.” His purpose in contrasting the two expressions is to explain the divine origins of both unity and multiplicity. It was clear to everyone that unity is God's attribute, but it was not so obvious that all multiplicity also goes back to God's very self.

According to Farḡhānī, God's oneness lies in *wujūd*. To say that there is “no god but God” means that God alone has true, real, and necessary *wujūd*. The *wujūd* of everything else is derivative, unreal, and, to use the philosophical term, “possible” or “contingent” (*mumkin*). Moreover, the One, Necessary, Eternal God knows all things, and he knows them for all eternity. This means that the objects of God's knowledge are many for all eternity, even though these objects enter into existence only within the matrix of time. Hence, God is one in his *wujūd* and many in his knowledge. The oneness of his *wujūd* and the manyness of his knowledge are the two principles that give rise to the cosmos.<sup>12</sup> Ibn al-'Arabī has the same point in mind when he refers to God as “the One, the Many” (*al-wāḥid al-kathīr*).

<sup>10</sup> The similar meanings of *wujūd* and *shuhūd* in the early texts is confirmed by Junayd's definition of *mushāhada*, a word that is often used interchangeably with *shuhūd*: It is “finding the Real while losing yourself” (*wujūd al-ḥaqq ma' fuqḍānika*). *Risāla*. P. 279.

<sup>11</sup> See indexes of Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), and of idem, *Self-Disclosure of God*.

<sup>12</sup> *Mashāriḥ al-darārī* (Tehran, 1979). P. 344; *Muntahā'l-madārik* (Cairo, 1293/1876), Vol. I. P. 357; also edited by 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya), 2007. Vol. I. P. 478.

Having explained the origin of the universe in terms of *waḥdat al-wujūd* and *kathrat al-‘ilm*, Farghānī sets out to explain how these two principles determine the constituents that make up God’s form (*ṣūra*), which is the human being. When God created Adam, he blew of his own spirit into Adam’s clay, and Adam came into existence composed of three basic levels—body, spirit (*rūḥ*), and soul (*nafs*), which is the intermediary between spirit and body. Because of the soul’s close association with the multiplicity of bodily clay, it manifests the manyness of knowledge. In contrast, the spirit, which derives from the one divine breath, manifests *waḥdat al-wujūd*.<sup>13</sup>

In this discussion, Farghānī is careful to point out that the word *wujūd* does not mean simply “existence.” It also means “the habitude (*malaka*) of *wajd*,” that is, the deeply rooted and permanent “finding” (*yāfi*) of one’s inner connection to the world of the spirit’s oneness.<sup>14</sup>

In the Arabic text that corresponds to the Persian passage that I just summarized, Farghānī offers what is perhaps the earliest significant example of the term *waḥdat al-shuhūd*, though clearly not as a technical term. He tells us that when the traveler finds his own spirit, he is attracted to the world of “the oneness of true witnessing” (*waḥdat al-shuhūd al-ḥaqīqī*).<sup>15</sup>

In continuing his discussion of the spirit’s oneness and the soul’s manyness, Farghānī tells us that when the traveler reaches the point at which his soul undergoes *fanā*<sup>3</sup> or annihilation, the manyness of knowledge is eliminated from his awareness. Then he experiences “subsistence” (*baqā*) in the *shuhūd* of *waḥdat al-wujūd*. But, this subsistence is not yet the final stage of the path, because his spirit, which manifests *waḥdat al-wujūd*, has not yet reached annihilation. Once the spirit is annihilated, the corresponding subsistence allows the traveler to have a *shuhūd* of *kathrat al-‘ilm*. Having achieved subsistence in both *waḥdat al-wujūd* and *kathrat al-‘ilm*, the traveler reaches the stage of *jam*<sup>4</sup>, “gathering” or “togetherness,” a term that had long been discussed in the Sufi manuals as the correlative of *farq*, “separation” or “dispersion.”<sup>16</sup>

Two further stations of spiritual progress remain after the station of gathering. First comes *jam*<sup>4</sup> *al-jam*<sup>4</sup>, “the gathering of gathering,” in which the two earlier stations—which correlate with *waḥdat al-wujūd* and *kathrat al-‘ilm*—are harmonized. This is the highest station achieved by the greatest of the prophets and saints. Finally comes the station of *aḥadiyyat al-jam*<sup>4</sup>, “the unity of gather-

<sup>13</sup> *Mashāriq*. P. 359; *Muntahā* (1293). Vol. II. P. 17; (2007). Vol. II. P. 21.

<sup>14</sup> *Mashāriq*. P. 364–365.

<sup>15</sup> *Muntahā* (1293). Vol. II. P. 21; (2007). Vol. II. P. 27.

<sup>16</sup> It is not without relevance that both Ibn ‘Arabī and Ṣadr al-Dīn Qūnawī sometimes use “gathering” in close association with *wujūd*, as in the expression *ahl al-jam*<sup>4</sup> *wa’l-wujūd* (“the folk of gathering and finding”), those who have achieved the highest stations on the path to God.

ing,” and this belongs exclusively to the prophet Muhammad. Here *waḥdat al-wujūd* and *kathrat al-'ilm* are seen to be identical.<sup>17</sup>

What is especially significant in Farghānī's use of the expression *waḥdat al-wujūd* is that it has not yet reached the status of a technical term. The evidence for this is that Farghānī often uses it in the Persian version of the book and then fails to carry it over into the Arabic version of the same passage. If it were a technical term of significance, he surely would have preserved it in the later, thoroughly revised Arabic text.

\* \* \*

Sirhindī's reaction to *waḥdat al-wujūd* occurred in the context of its newly found fame and its general ascription to Ibn 'Arabī. He objected to it, he says, because a large number of his contemporaries were employing it as a pretext to avoid observing the rulings of the Shariah.<sup>18</sup> It is clear that many of those who spoke of it in his time—like many of those who speak about it today—had no acquaintance with Ibn 'Arabī's writings. Instead, they had a vague and sentimental notion of mystical unity, and they used it to invoke Ibn 'Arabī's support for their own deviations from normative Islamic teachings and practices.

When Sirhindī explains the meaning of *waḥdat al-wujūd*, he demonstrates little acquaintance with the writings of Ibn 'Arabī or his major followers. By insisting that it was an inadequate expression of the nature of things and that it needed to be supplanted by *waḥdat al-shuhūd*, he was taking for granted that it was the teaching of Ibn 'Arabī and that *wujūd* was being used in the philosophical sense. He seemed not to recognize that Ibn 'Arabī used it to mean “finding” and “witnessing” as well as “being” and “existence.” So, at least partly because Sirhindī was oblivious to the meaning of *wujūd* as finding and perceiving, he felt it necessary to insist that seeing God in all things goes back to the viewer. The unity achieved on the path to God, he claimed, is that of *shuhūd*, not that of *wujūd*. But, for Ibn 'Arabī and many of his followers these two words meant the same thing. So Sirhindī not only ascribes a doctrine to Ibn 'Arabī that he does not profess—*waḥdat al-wujūd*—but he also understands *wujūd* in a way that is not compatible with Ibn 'Arabī's use of the word.

\* \* \*

This brings me to my final point—how the significance of Sirhindī's objections to *waḥdat al-wujūd* has been perceived in the later Sufī tradition and in modern times. When I spent eight months in Indian libraries in 1988 investigating the influence of Ibn 'Arabī's school of thought with special regard to

<sup>17</sup> *Mashāriq*. PP. 186; 395–396; *Muntahā* (1293). Vol. I. P. 226; Vol. II. P. 45; (2007). Vol. I. P. 301–302; Vol. II. P. 58–59.

<sup>18</sup> E.g. *Maktūbāt* (Delhi, 1964). # 43.

Sirhindī's objections to *waḥdat al-wujūd*,<sup>19</sup> I was surprised to find that, except among a small minority of authors connected with Sirhindī's own Naqshbandī Order, few Sufi writers took notice of his objections, and those who did frequently dismissed them as misguided and self-inflating. Even some of the later masters of Sirhindī's branch of the Naqshbandīs felt it necessary to distance themselves from his criticisms. The most famous example here is Shāh Walī Allāh, who explains in his well-known *Fayṣala waḥdat al-wujūd wa'l-shuhūd* that there is no essential difference between the position of Ibn 'Arabī and that of Sirhindī.

I do not want to suggest that Sirhindī was simply ignored, but his influence on Indian Sufism was certainly much less pervasive than one might suspect by looking at the secondary literature. Most Sufi scholars continued to consider Ibn 'Arabī "Shaykh-i Akbar," the greatest master, and, to the extent that they took notice of *waḥdat al-wujūd* as a doctrine specific to him, they interpreted it in ways that respected his positions and those of his major followers. Here again, Jāmī was especially influential.

One of the more interesting examples of scholars who dismissed Sirhindī's criticisms of *waḥdat al-wujūd* was Khwāja Khurd, one of the two sons of Bāqī Billāh, Sirhindī's own Naqshbandī shaykh. In his *History of Sufism in India* Rizvi tells us that although Bāqī Billāh had entrusted the upbringing of Khwāja Khurd and his brother Khwāja Kalān to Sirhindī, the two distanced themselves from him and established their own Naqshbandī center in Delhi, where they continued to teach *waḥdat al-wujūd*.<sup>20</sup> In one of his treatises, the Arabic *Fawā'ih* (a title probably inspired by Jāmī's famous *Lawā'ih*), Khwāja Khurd points out that *wujūd* is essentially synonymous with *shuhūd*, so it is wrong to suggest that *waḥdat al-shuhūd* is a corrective to *waḥdat al-wujūd*. He writes, "A group has supposed that *tawḥīd* lies in *shuhūd* and not in *wujūd*, but they have not reached the reality of the station. Another group has verified that *wujūd* is the same as *shuhūd* and that the *shuhūd* opposed to *wujūd* is of no account."<sup>21</sup>

Another interesting example of the dismissal of Sirhindī's position comes from Shaykh 'Abd al-Jalīl of Ilāhābād, who also seems to have been a contemporary. In a treatise that records a visionary conversation with Ibn 'Arabī, he asks about a recent Sufi who says that "Oneness is in *shuhūd*, not in *wujūd*." Ibn 'Arabī replies that everything such critics have written he has already said in the *Futūḥāt*, because there he presents all legitimate points of view. The problem lies in the critics' inability to see beyond their own limitations. Whether this conversation records an actual vision or is simply a literary device, it suggests

<sup>19</sup> For a summary of this research, see Chittick, "Notes on Ibn al-'Arabī's Influence in India," *Muslim World* 82 (1992). P. 218–241.

<sup>20</sup> S.A.A. Rizvi. *A History of Sufism in India* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978–1983). Vol. II. P. 249–250.

<sup>21</sup> I copied the text by hand from two manuscripts: The Maulana Azad Library of Aligarh Muslim University, Subhanullah 297.7/34; Khudabakhsh Library (Patna) 3997.

quite rightly the vast range of legitimate positions that Ibn 'Arabī discusses in the *Futūḥāt* and the common perception that Sirhindī had nothing to add.

'Abd al-Jalīl has another treatise presenting a similar visionary conversation, but this time the two participants are the spirit and the soul. I have summarized the contents of this treatise elsewhere,<sup>22</sup> but I did not mention its full relevance to the issues that are raised by Sirhindī's appeal to *waḥdat al-shuhūd*. The treatise offers a subtle analysis of the different perspectives represented by soul and spirit in a manner reminiscent of Farghānī's depiction of the soul's manyness and the spirit's oneness. The soul speaks as someone who has undergone the annihilation of the distinctions demanded by the manyness of knowledge and who has lost the ability to discern right from wrong. In contrast, the spirit speaks as someone who has moved on to a stage in which all the distinctions demanded by the manyness of knowledge are preserved.

In 'Abd al-Jalīl's account of the debate, the soul offers various misinterpretations of Ibn 'Arabī's position similar to those criticized by Sirhindī when he identified *waḥdat al-wujūd* with the Persian expression *hama ūst*, "All is He." In contrast, the spirit is depicted as seeing all things in their proper places, which is held up as the position of the prophets. Nonetheless, 'Abd al-Jalīl does not stop at differentiating between the vision of the oneness of *wujūd* and the manyness of knowledge. Eventually the debate leads to the integration of these two perspectives into various higher stages of complementary understanding—again, much like Farghānī.

Other Indian Sufi teachers were perfectly aware that Ibn 'Arabī's teachings were prone to misinterpretation. Nonetheless, few of them thought it necessary to critique them or question his spiritual stature. One of the most notable was Sirhindī's contemporary Shaykh Muḥibb Allāh, who, like 'Abd al-Jalīl, was from Ilāhābād. He has been called a second Ibn 'Arabī because of his mastery of Ibn 'Arabī's works, his own voluminous writings, and his fervent defense of Ibn 'Arabī's status as the Greatest Master. When he mentions him in his Persian writings, he often does so with the rhyming expression, "Ibn 'Arabī, *az wajd u ḥāl barī*," that is, "Ibn 'Arabī, free of ecstasy and states." By mentioning ecstasy and states, he is referring to the elation that can be induced by Sufi practices and hence to an emotional and experiential side of Sufism that is commonly criticized by both ulama and Sufi teachers. By calling Ibn 'Arabī free of such things, Shaykh Muḥibb Allāh wants to stress his mastery of the "stations" (*maqāmāt*) on the path to God. Indeed, Ibn 'Arabī often tells us that the great Sufis avoid states at all cost, because these are passing gifts that have no ultimate significance. On-

<sup>22</sup> "On Sufi Psychology: A Debate between the Soul and the Spirit," *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, edited by S.J. Ashtiyani, H. Matsubara, T. Iwami, and A. Matsumoto (Tokyo: Iwanami Shoten, 1998). P. 341–366; reprinted in Chittick, *Quest for the Lost Heart*.

ly stations, which are permanent acquisitions of the soul and deep-rooted transformations of the very substance of its reality, have any real worth.

In saying that Ibn ‘Arabī was free of ecstasy and states, Shaykh Muḥibb Allāh obviously wanted to distance him from those who understood *waḥdat al-wujūd* as an emotional experience of the “mystical” type. Anyone familiar with the history of Sufism knows that Sufi practices have occasionally degenerated into the search for mystical experience for its own sake. Perhaps India, with its vast medley of religious possibilities, had more than the usual share of Sufi paths that were considered deviant by those who kept to the normative standards of the tradition.

\* \* \*

Finally, let me say something about Sirhindī’s fame and the importance that has been given to *waḥdat al-shuhūd* in the modern literature. The underlying reason for all the attention seems to be the growing sense of Muslim nationalism in the subcontinent. This of course was stimulated by British rule, exacerbated by partition, and sustained and intensified by the increasingly secular outlook on human nature and society that has accompanied modernity. Islamic nationalism, first in India and then in Pakistan, needed founding fathers, and Sirhindī seemed to fill the bill. His proto-Islamism was seen as opposing the universalizing tendencies of Akbar’s legacy and understood as a prelude to the anti-Hindu policies of Awrangzīb and a corrective to the dangers inherent in Dārā Shukūh’s openness to the Hindu tradition. Sirhindī provided a convenient figurehead who could be read as an ideologue in the Muslim struggle for autonomy. At the same time, *waḥdat al-wujūd* could be depicted as representing all the forces threatening “Islamic identity” from both outside and inside. Those who “believed in *waḥdat al-wujūd*” could be accused of denigrating the Shariah and following non-Islamic teachings, leading to the decline of Islamic civilization.<sup>23</sup>

In short, *waḥdat al-shuhūd* was held up as the proper Islamic perspective, and *waḥdat al-wujūd* as a corrupt vision of things. This was perfect for nationalistic purposes, but it played havoc with the historical record, not to mention the appreciation of Ibn ‘Arabī’s actual standpoints on issues of faith and practice. This reading of Ibn ‘Arabī’s legacy then coincided nicely with the hostility of certain Orientalists. For example, when Louis Massignon—who was one of the most sympathetic Western scholars of Sufism—heard about *waḥdat al-shuhūd*, he was

<sup>23</sup> It is only this sort of understanding that could have led Fazlur Rahman, one of the Pakistani scholars who built up Sirhindī’s image, to tell us that *waḥdat al-wujūd* “gravely endangered” the position of the Shariah. He writes, “A thoroughly monistic system”—by which he means the *waḥdat al-wujūd* of Ibn ‘Arabī—“can not, by its very nature, take seriously the objective validity of moral standards.” This may well represent Sirhindī’s understanding of *waḥdat al-wujūd*, but in no way does it correlate with the understanding of more perceptive and less politically inclined Muslim thinkers, such as ‘Abd al-Jalīl and Muḥibb Allāh. See Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, 289ff.

able to take it as a confirmation of his own personal antipathy toward Ibn 'Arabī. He read it as supporting his own belief that Ibn 'Arabī had no insight into the experiential side of Sufism, a side that could be nicely designated by the word *shuhūd*. In Massignon's eyes, Ibn 'Arabī helped to submerge Sufism's spirituality into the Greek heritage and to transform true mysticism into sterile philosophy.

I can summarize my points as follows: the expression *waḥdat al-wujūd* appeared rather late in the history of Sufism, a century after Ibn 'Arabī. It became controversial for reasons having little to do with Ibn 'Arabī's own teachings. Sirhindī criticized it not least because he stuck to one meaning of the word *wujūd* and ignored the other. Many of the Sufi scholars of India had a much better understanding of Ibn 'Arabī's teachings, so they did not take Sirhindī's criticisms seriously. Sirhindī does not owe his modern fame to the supposed importance of *waḥdat al-shuhūd* as a corrective to *waḥdat al-wujūd*, but rather to the need of Islamic nationalism in India for founding fathers who could be called upon to justify the break with a long tradition of co-existence.



**А.В. Смирнов**

(Институт философии РАН)

**БОГ-И-МИР И ИСТИНА ИСТИН:  
ЛОГИКО-СМЫСЛОВОЙ АНАЛИЗ ОСНОВАНИЙ  
КОНЦЕПЦИИ ИБН ‘АРАБЬ**

Несколько лет назад я начал готовить второе издание перевода «Гемм». Мой первый перевод, опубликованный в 1993 году, нуждался в уточнении, а главное — в создании комментария. Работа шла, но через некоторое время я обнаружил, что, если буду продолжать в том же духе, мой комментарий по объему сравнится с классическими комментариями к «Геммам». Много раз было сказано, что одну фразу Ибн ‘Арабь можно разбирать с учениками целый год; но одно дело знать это теоретически, и совсем другое — почувствовать, как компактный текст разворачивается во все новые построения, открывая упакованные в него смыслы. Порой кажется, что возможности прочтения исчерпаны — но возвращаясь к тексту и находишь новые.

Безусловно, без указания на все эти возможные прочтения текст «Гемм» остается закрытым, как будто запечатанным от русского читателя. Одна из характеристик хорошо устроенной речи звучит по-арабски *балāga*. Этот термин обычно переводят как «красноречие» или «риторика». Принимая во внимание этимологию арабского термина, его скорее следовало бы передать словом «доходчивость». Классическая арабская филология, начиная со своего первого текста («Китāб Сйбавайхи), определяет слово (*калма*) как «высказанность, указывающую на смысл» (*лафз дāлл ‘алā ма‘нан*). Речь (*калām*) также указывает на смысл (хотя смысл фразы или отрывка текста чаще обозначается словом *фа‘ида*). Указывать на смысл — конституирующая характеристика любой речи. «Доходчивой» же является речь, которая не просто указывает на свой смысл, а передает его с особой силой, подчеркивает, как будто впечатывая этот смысл в сознание слушателя. За счет чего достигается этот эффект?

Отношение между высказанностью и смыслом (на уровне ли слова, фразы или текста) — это отношение между *зāхир* «явным» и *бāтин* «скрытым», когда первое ведет ко второму, «указывает» (*далāла*) на него. Эта

связь высказанности и смысла и называется словом (или фразой), и ее наличие обеспечивает «понимание» (*фахм*), когда в нашем сознании возникает смысл, как только мы слышим высказанность. Эта связь раз навсегда установлена, задана (*вад'*) — как считало большинство, «Установителем языка» (*вади 'ал-луға*), — и одинакова для всех носителей данного языка.

Доходчивая речь отличается от обычной тем, что путь от явного к скрытому (от высказанности к смыслу) в ней более сложен. Над общей для всех носителей языка *зāхир-бāтин*-связью надстраиваются другие переходы к скрытому. Приемы выстраивания таких *зāхир-бāтин*-конструкций и изучает — для прозаической речи риторика ('*илм ал-балāға* «наука о доходчивости», или '*илм ал-ма'āни* «наука о смыслах»), а для поэтической — поэтика ('*илм аш-ши'р*); это — развитые и сложные дисциплины классической филологии. Для нас важно, что приемы *зāхир-бāтин*-перехода, т.е. наращивания сложности смысловых конструкций, стоящих за явленной стороной речи и превышающих обычные, общие для всех носителей языка закономерности понимания, были подробно исследованы и классифицированы. Они были известны как автору, так и подготовленному слушателю или читателю. Смысл, который тот извлекал в результате применения этих приемов к звучащей или записанной речи, оказывал на него тем большее воздействие, чем более замысловат и нетривиален был путь, ведущий к такому смыслу. Именно на этом основан как эффект «доходчивости» хорошо устроенной прозаической речи, так и ощущение красоты поэзии. Автор заслуживал тем большей похвалы, чем большее число таких *зāхир-бāтин*-слоев он мог упаковать в свой текст, т.е. чем большее число переходов к смыслу его текст позволял и чем более правильными были такие переходы.

Ибн 'Араби, без сомнения, был мастером построения текста по этим канонам. Важно подчеркнуть, что достигаемая таким образом многосмысленность текста не является ни украшательством, ни неким приемом эзотерики. Пустое украшательство расценивалось как «деланность» (*такаллуф*) речи, что служило отрицательной характеристикой: подлинная красота и доходчивость отличаются от украшательства *необходимостью зāхир-бāтин*-переходов, т.е. обязательной, закономерной передачей смысла. Эта закономерность известна и автору и слушателю, она не составляет «тайны посвященных», поэтому такой текст будет ошибкой расценивать как эзотерический, т.е. как закрытый от кого-то.

Вот почему раскрыть все слои смысла в тексте Ибн 'Араби и значит объяснить русскому читателю этот текст, распечатать его для восприятия. Ведь те *зāхир-бāтин*-переходы, которые очевидны для подготовленного арабского читателя, попросту не могут быть прочитаны русским. Во-первых, потому, что нельзя сохранить возможность всех этих переходов при изменении языка. А во-вторых, даже если бы такая невероятная задача оказалась осуществимой, к восприятию текста по этим законам в принципе не

готово сознание русского читателя, воспитанного на других приемах вычитывания смысла из текста.

Я рассматриваю эту публикацию как первый шаг к выполнению задачи распечатывания текста «Гемм», экспликации его смысловых слоев. В идеале такую задачу надо выполнять в форме комментария (а не исследования), и я надеюсь когда-нибудь опубликовать хотя бы одну главу «Гемм» именно в таком виде. Но здесь сжатый объем диктует свои условия. Мне пришлось урезать комментарий насколько возможно, перенеся в эту вводную статью общие замечания относительно того, на чем основывается упаковывание (и, соответственно, распаковывание) смысла в комментируемом тексте. Чтобы не превысить заданный объем, я ограничился лишь частью первой главы «Гемм» — в ней, впрочем, сказано всё принципиально значимое для понимания основания целостной концепции Ибн ‘Арабӣ.

Начать придется с самых общих, а значит, и самых фундаментальных вещей.

Принципиальная новация Ибн ‘Арабӣ заключается в рассмотрении Бога и мира (*al-ḥaqḥ* «Истинного» и *al-ḫalq* «Творения») как находящихся в отношении *zāḥir-bāṭin*-противоположения<sup>1</sup>. Это означает кардинальную перестройку взгляда как на уровне философской парадигмы, так и, естественно, на уровне развернутой философской доктрины. Именно это оказывается принципиально непривычным для средневекового сознания, поскольку означает переделку взгляда на мир в направлении формирования философской парадигмы нововременного типа. В этом — непреходящее историческое значение взглядов Ибн ‘Арабӣ.

Сам Величайший шейх, я думаю, прекрасно понимал революционность предложенного им взгляда. Это ясно проявляется, к примеру, в его многочисленных рассуждениях о единичности и двойственности. Термин *’aḥadiyya* «единичность» связан с именем Бога *’aḥad* «Один», «Единственный», которое служит одним из самых сильных указаний на абсолютную трансцендентность Бога (вспомним Коран 112:1: «Скажи: „Он — Бог — един“») — акцентированное выражение центрального доктринального принципа *tawḥīd* «обеспечение единственности»). В текстах Ибн ‘Арабӣ этот термин — один из частотных; он связан с понятием «нечетность» (*vitp*, *фард*, *фардиййа* — см. начало главы 11 и главу 27 «Гемм») и дополняющим его понятием «чет», «пара», «парность» (*шаф* ‘). Рассуждения о «не-

---

<sup>1</sup> Я никак не ввожу, полагая их известными читателю, положения о двух основных механизмах смыслопорождения, характерных для арабской культуры: механизме противоположения-и-объединения, основанном на выстраивании *zāḥir-bāṭin*-пар противоположностей, и механизме соотнесения целого-и-единичного, выражением которого служит пара категорий *’aṣl-far* ‘. Эти положения высказаны в [Смирнов 2010] в контексте более общей теории о субстанциальной и процессуальной логиках смысла, характерных для западного и арабского мышления.

четности» и «парности» у Ибн 'Арабī практически всегда связаны с вопросом о соотношении Бога и мира. Логику этих рассуждений схематично можно представить так: Бог, безусловно, единствен (*'ахад*), но мир всегда составляет пару, «сопровождая» его единственность и нечетность. Ибн 'Арабī никак не отрицает единственность Бога, он лишь говорит, что мир может существовать только как составляющий для этой единственности пару. Эта пара выстроена по модели *зāхир-бāтин*. Вот одно из рассуждений, очень ясно подчеркивающих эту мысль:

Знай: разум познает, что Бог обладает самостной единичностью (*'ахадиййа зātиййа*). Между нею и тем, чего требуют возможные (*мумкинāt*), нет никакой соотнесенности (*нисба*). Мы об этом говорили. Обладатель разума (*'ақил*) это знает, и для разума невозможно уразуметь существование мира из этой единичности. А благодаря пятничной молитве он должен вернуться к рассмотрению того существования, которого требует возможное от Обладателя сей единичности, и рассмотреть Его как бога (*'илāх*), требующего обожествляемого (*ма'лӯх*). Это — другое знание, и оно правильно только благодаря совокупности (*джамā'a*). А это — составление и упорядочивание указаний (*адилла*). Поэтому пятничная молитва обязательна для разума, который служит атрибутом разумеющего (*'ақил*).

Женщина ущербна [в сравнении с мужчиной] по разуму и по религии, и разумение (*'ақл*), коего ей не хватает, — это разумение сей самостной единичности. Посему пятница (*джум'a*, т.е. пятничная соборная молитва. — А.С.) обязательна [именно] для мужчины. Это — собрание (*джам'*) знания о той единичности и о том, что Он — бог (*'илāх*). Поскольку разум женщины недостаточен для познания сей единичности, она не обязана соединять (*джам'*) ее (единичность. — А.С.) с познанием Бога (*'аллāх*) как бога (*'илāх*) [Футухат, 1:485].

Ибн 'Арабī совершенно ясно говорит о том, что божественная самость как «единичная» (*'ахадиййа*) не может иметь никакой связи с миром. Эта мысль выражена в первых трех фразах отрывка (здесь «то, чего требуют возможные» — это существование (*вуджӯд*), или появление мира; такая интерпретация подтверждается многочисленными параллелями и в «Геммах», и в «Откровениях»). Но главное даже не это, а то, как решается проблема невозможности связать ранг *'ахадиййа* с несомненным существованием мира. Для этого, говорит Ибн 'Арабī, надо рассмотреть Бога иначе, а именно — как «бога (*'илāх*), требующего обожествляемого (*ма'лӯх*)».

Под «обожествляемым» Ибн 'Арабī понимает мир, в этом не может быть сомнения: в предыдущей фразе он говорит о том, что «возможные вещи» (*мумкинāt*), т.е. вещи мира, требуют от Бога существования<sup>2</sup>: полу-

<sup>2</sup> О мире как обожествляемом см. также примеч. 24 к переводу.

чается, что их связь с Богом может быть понята, только если мы считаем их «обожествляемыми». Под обожествляемостью Ибн ‘Арабī вовсе не подразумевает (как это вытекало бы из прямого значения арабского слова и его русского перевода) поклонение миру как богу. *Ма’луḫ* является страдательным причастием и передает смысл подверженности божественному воздействию: «обожествляемым» мир является в том смысле, что в нем воплощены все божественные имена. О Боге и мире как паре *’илāх-ма’луḫ* «бог-обожествляемое» Ибн ‘Арабī подробно говорит в начале 5 главы «Гемм» (см. [Фусус, 1980, 81]), указывая на «двусторонность» (*’амрān*) активного и пассивного, уничтожающую единичность [Фусус, 1980, 91]. Наконец, он рассуждает о «божественном духовном удвоении (*таṣнīя*)» [Фусус, 1980, 147].

Остановимся подробнее на последнем термине. Как нельзя более показательно, что ‘Афīфī игнорирует свидетельство всех трех рукописей, которые легли в основу его критического издания «Гемм» и в которых без разночтений стоит это слово, в пользу предложенного ал-Қайṣарī исправления (*танби’а* «возвещение» вместо *таṣнīя* «удвоение»): «удвоение» никак не может быть согласовано с той неоплатонической трактовкой Ибн ‘Арабī, которую предлагает уже ал-Қайṣарī<sup>3</sup> и которую доводит до предела ‘Афīфī — а вслед за ними повторяют многие современные ученые.

Насколько тенденциозной может быть и традиционная комментаторская, и современная ученая традиция в игнорировании очевидности текстуральных свидетельств ради внедрения и сохранения привычной интерпретации, свидетельствует филологическая история критического издания «Гемм». Сам ‘Афīфī пишет в примечании к этому слову: «Я принимаю чтение ал-Қайṣарī. Во всех трех рукописях стоит *تثنية* *таṣнīя* — чтение, которое этот комментатор считает ошибочным» [Фусус, 1980, 147]. Конечно, не случайно ал-Қайṣарī избавляется таким странным образом от термина «удвоение», и не случайно ‘Афīфī следует ему, игнорируя единоголасное

<sup>3</sup> Он пишет: «Большинство тех, кто обсуждал данный вопрос, читают это слово *تثنية*, от *الثني*. Они искажают дело, ибо сия гемма — пророческая, а будь в ней *تثنية*, ее не нужно было бы именовать духовной и божественной» [Кайсари, 1375, 895]. Логика проста: будь тут «удвоение», нельзя было бы этот текст именовать «божественной мудростью», и на основании данного умозаключения можно игнорировать свидетельство большинства. Добавлю, что и слово *تثنية*, употребленное ал-Қайṣарī, мне не удалось найти ни в словарях, ни в литературе; очевидно, это искаженное *تثنية*. В комментаторской традиции мнения разделились так: *танби’а* встречаем в [Джанди, 1381, 549] (он указывает на чтение *تثنية* как отвергнутое ал-Қайṣарī) и [Хваразми, 1382, 535] (без объяснений), а *тثنية* *таṣнīя* (а не *тثنية*, как у ал-Қайṣарī) — в [Турка, 1378, 606], с указанием на чтение ал-Қайṣарī; в [Кунави, 1413] и [Джами, 1370] этот текст «Гемм» не воспроизводится. Интересную ноту добавляет Джандī, указывая, что в двух рукописях вместо обсуждаемого слова стоит *بينية* *байнīйя* — абстрактное существительное от *байна* «между», означающего также «соединение» (*джам’*), что безусловно синонимично *таṣнīя* в моей трактовке.

свидетельство рукописей, на которых основывает свое издание «Гемм»: «удвоение» Бога-и-мира не укладывается в неоплатоническую трактовку Ибн 'Араби, которую развивают эти два автора.

О странности позиции ал-Қайсарӣ и последовавших за ним комментаторов свидетельствует уже тот факт, что слово *تنبئة*, которым они предлагают заместить *تثنية* «удвоение», в литературном арабском языке, насколько я могу судить, не присутствует (хотя понятно, что в принципе оно может быть образовано как масдар второй породы от корня *н-б-'* по модели *таф'ила*). Оно не зафиксировано в средневековых словарях и не употребляется нигде в доступной для анализа классической литературе. Единственное его вхождение мне удалось обнаружить у ал-Қуртуби, упоминающего *танби'а* как масдар глагола *набба'а* «возвещать», который простонародье (*'амма*), по его свидетельству, употребляет в этой форме, т.е. по второй породе, вместо правильной четвертой породы *анба'а* [Қуртуби, 1372, 8:322]. Это проливает свет на источник «исправляющего» чтения ал-Қайсарӣ и показывает, насколько важно для этого и следующих за ним авторов устранить «удвоение» из текста «Гемм», если взамен они готовы предложить слово-фантом.

В текстах Ибн 'Араби слово *تنبئة* не употребляется, зато *تثنية* «удвоение» встречается в «Откровениях» более 20 раз. Часто речь идет о «двойственности» или «удвоении» не в том смысле, о котором мы говорим, однако по крайней мере два контекста [Футухат, 1:398, 2:292] имеют прямое отношение к данной теме. В первом случае удвоение рассматривается как воплощенное в формулах азана (призыва к молитве), где оно трактуется как разделение того, что принадлежит Богу, и того, что принадлежит рабу. Во втором случае речь идет о божественных именах и их соотношении с вещами, в которых они воплощены: двойственность «имя/именованное» — это двойственность *зāхир-бāтин*-отношения между Богом и миром.

Итак, *зāхир-бāтин*-«двойственность» Бога-и-мира — принципиальное положение, которое Ибн 'Араби многократно повторяет в своих основных текстах и которое вызывает столь упорное и показательное желание переиначить его и у традиционных комментаторов, и у современных исследователей. Как с этой двойственностью соотносится единичность (*'ахадийя*) Бога? Логически совместить их (вывести одно из другого или непротиворечиво увязать) невозможно: вспомним, что, когда мы видим двойственность, «исчезает Единичность» [Фусус, 1980, 91]. Поэтому две точки зрения могут быть лишь поставлены рядом, взяты как «совокупность» (*джамā'а*), о чем Ибн 'Араби и говорит, рассуждая о пятничной молитве (однокоренное *джум'а*) и ее необязательности для женщин. Впрочем, не будем наводить на Величайшего шейха критику феминистического толка: говоря об ущербности женского разума, который не может совместить божественную единичность с двойственностью Бога-и-мира, двойственностью *'илāх-ма'лұх*

«бог-обожествляемое», Ибн ‘Арабӣ, вероятно, имел в виду вовсе не женщин, а, как он выразился в другом месте, «теоретиков, чей ум слаб» [Фусус, 1980, 67]: уж не предвидел ли он попытки своих комментаторов и исследователей устранить именно эту *з̣а̣хир-ба̣т̣тин*-двойственность?

Но не будем слишком строги: Величайший шейх сам дает повод для подобных «исправляющих» (а на деле искажающих) прочтений. Выше было сказано, что его понимание соотношения между Богом и миром как выстроенного по модели *з̣а̣хир-ба̣т̣тин* означает революционную переделку средневекового взгляда. Помимо этой модели, описывающей отношение противоположения в процессуальной смысловой логике, характерной для арабской культуры, использовалась и модель *’асл-фар’*, описывающая соотношение целого и единичного. Это — две разные модели, и возможность их совмещения должна быть специально исследована.

В *з̣а̣хир-ба̣т̣тин*-паре одна из сторон должна иметь перевес, как будто инициировать завязывание отношения между ними. Это хорошо видно на парадигматическом примере процесса: активная и пассивная его стороны, составляющие *з̣а̣хир-ба̣т̣тин*-пару, неравноправны в том смысле, что инициатором отношения выступает всегда активная сторона. В паре Бог-мир, выстроенной по законам *з̣а̣хир-ба̣т̣тин*-противоположения, активной стороной, безусловно, выступает Бог. Онтологически это выражается в том, что только Бог самостно, сам по себе обладает атрибутом необходимого существования; только и именно он передает эту необходимость всем вещам мира, деля и их необходимыми, т.е. существующими самостоятельно. *З̣а̣хир-ба̣т̣тин*-пара, иначе говоря, имеется благодаря тому, что Бог инициирует существование мира и тем самым создает эту парность.

Именно такой вывод мы должны сделать, если рассматриваем *з̣а̣хир-ба̣т̣тин*-отношение Бог-и-мир само по себе (мы вскоре увидим, что эта оговорка принципиальна).

В привычных онтологических категориях, которые (один их пласт) возникли еще в сочинениях мутазилитов, а другие (другой пласт) были разработаны ал-Фарāбӣ и Ибн Сīной и получили широкое хождение за пределами фальсафы, это отношение между Богом и миром описывается следующим образом:

Нет сомнения, что возникшее (*мух̣дас*) возникло и нуждается (*иф-тиқ̣ар*) в том, что дало ему возникнуть, поскольку само по себе оно (возникшее. — А.С.) обладало возможностью (*имк̣ан*); посему существование его — от иного, и оно связано с тем узами нужды. Тот, Кто служит опорой, непременно должен быть обладающим необходимостью существования благодаря своей самости (*ва̣джиб ал-вуджуд ли-з̣а̣тихи*), самодовлеюще (*ганиий*) существующим и ни в чем не нуждающимся. Именно Он Своей Самостью даровал сему возникшему существова-

ние, а потому оно и соотнесено с Ним. Поскольку Он сделал его самостоятельным, оно необходимо чрез Него. Опираясь на Того, от Кого оно появилось как самостоятельное, оно должно быть по Его форме во всем, в чем с Ним соотнесено, в любом имени и атрибуте, кроме самостоятельной необходимости; ее в возникшем, пусть оно и обладает необходимостью существования (*vāḍǧīb al-vudǧūd*), не может быть, ибо его необходимость — благодаря иному, а не благодаря самому себе [Фусус, 1980, 53].

Здесь отношение между Богом и миром описывается по-прежнему как *zāḥir-bāṭin*-отношение. Свидетельством этого служит указание на соотнесенность мира с Богом во всем: мир — «по форме» Бога, говорит Ибн ‘Араби (см. также примеч. 27 к переводу). Исключение из этого *zāḥir-bāṭin*-соответствия — атрибут самоотносительно-необходимого существования: таково единственное абсолютное отличие Бога от мира, которое и обосновывает перевес, отданный божественной стороне в этом соотношении. Однако весь мутазилитско-фальсафный лексикон, который Ибн ‘Араби здесь использует (он любит выражать свои мысли на языках разных школ и направлений мысли), может создать у читателя впечатление, что Величайший шейх высказывает не более чем привычные взгляды на Бога как абсолютное начало мира, которые не только не предполагают, но и категорически исключают *взаимную* логическую и онтологическую необходимость Бога и мира (а именно эта взаимность вытекает из модели *zāḥir-bāṭin*). Добавим, что Ибн ‘Араби нередко говорит о Боге как об «основе» (*‘aṣl*) мира, что играет ту же роль: основа логически и онтологически не зависит от своих «ветвей» (*fuṣūḥ*).

Если обратить исключительное внимание именно на этот онтологический язык и интерпретировать его не в той роли, какую он играет в текстах Ибн ‘Араби (где Величайший шейх использует его лишь для того, чтобы показать возможность включения всех прежних дискурсов в поле своей концепции как относительных, выражающих ту или иную сторону дела), а в контексте породивших эту терминологию теорий, то можно легко «убедиться», что Ибн ‘Араби говорит мало нового в сравнении с прежними мыслителями. Правда, придется не обращать внимания на все то, что с этим языком не согласуется (обычно это списывают на «мистический характер» текстов Величайшего шейха, которые-де в принципе не поддаются систематизации и рационализации и в которых может встретиться что угодно), или даже прибегнуть к подчисткам вроде той, с помощью которой из текста «Гемм» удалили *tasnīya* «двойственность» Бога и мира.

В арабской теоретической мысли *zāḥir-bāṭin* функционирует как самостоятельная терминологическая пара, выражая способ организации противоположения в процессуальной смысловой логике. Никто не станет оспаривать, что это — самостоятельный аспект, который может рассматриваться как будто независимо. Он, однако, не обладает подлинной незави-



симостью: любое противоположение только тогда имеет смысл, когда предполагает собственное единство, «схватывающее» противоположности и задающее тем самым их границу. Нередуцируемый минимум осмысленности представлен не *зāхир-бāтин*-противоположением, и уж тем более не изолированным термином из этой пары, а целостной конфигурацией противоположения-и-объединения. Мы должны понять, какая категория у Ибн ‘Арабī выражает единство Бога-и-мира; чем скрепляется, или в чем воплощается отношение *зāхир-бāтин*, связывающее их?

Ясный ответ на этот вопрос мы получаем в последней фразе публикуемого отрывка первой главы «Гемм». Без совершенного человека, говорит Ибн ‘Арабī, мир исчезнет, поскольку не сможет вести внешнее в отношении Бога, самостное (пусть и дарованное Богом) существование. Иначе говоря, без совершенного человека (*‘инсāн кāmил*) развернутость *зāхир-бāтин*-отношения между Богом и миром невозможна.

О совершенном человеке было написано немало как самими суфиями, так и исследователями суфизма. Очень ясное, четкое и последовательное осмысление этой категории мы встречаем у Ибн ‘Арабī. Совершенный человек в его концепции играет важнейшую онтологическую роль, воплощая процессуальное единство Бога-и-мира, являясь «стяжкой» двух сторон, обеспечивающей единство этого противоположения. (Самое время вспомнить о знаменитом термине *вахдат ал-вуджūd* «единство бытия» и понастоящему взглянуть на его смысл; мы сделаем это ниже.)

Далее, термин «совершенный человек» фактически синонимичен в текстах Ибн ‘Арабī термину *хақиқат ал-хақā’иқ* «Истина истин». Этот термин малоупотребителен в сравнении с другими (что совсем не соответствует его роли): в «Откровениях» мне удалось обнаружить четыре контекста его употребления; правда, об Истине истин подробно говорится в относительно небольшом, но очень важном трактате под названием *Иниā’ ад-давā’ир* «Составление окружностей». Оставшаяся часть этой статьи будет посвящена данному термину; мы таким образом завершим рассмотрение базовой, нередуцируемой (и в этой смысле минимальной) конфигурации категорий Бог-и-мир/Истина истин, составляющей основание всей концепции Ибн ‘Арабī.

При несомненной важности термина *хақиқат ал-хақā’иқ* он употребляется в «Откровениях» как будто невзначай, между прочим, в переплетении других рассуждений. Невозможно вырезать из контекста целостную цитату, оставив за бортом все не относящееся напрямую к делу. Поэтому, надеюсь, читатель простит меня за то, что придется обременить его просьбой глубоко вникнуть в текст цитат, чтобы вытянуть на свет искомое зерно понимания.

Вот первая из них:

Человек — один из четырех предметов познания (*ма’лūмāт*), обладающих воздействием (*та’сīр*). Первый предмет познания (*ма’лūм*) для

нас — человек. Второй предмет познания — большой мир, служащий формой явного [для] человеческого мира. Человек, являющийся сердцем этой формы (я имею в виду исключительно совершенного [человека], обладателя того ранга), — третий предмет познания. А четвертый предмет познания — Истина истин (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), обладающая определяющим воздействием (*ḥukm*) и на вечность (*қидам*), и на возникновение (*худоўс*). А пятого обладающего воздействием предмета познания, другого, нежели упомянутые, нет [Футухат, 3:199].

Эта цитата завершает в тексте «Откровений» пространное рассуждение о человеке. Впрочем, мы пока сосредоточимся на термине «Истина истин» и попробуем определить его отношение к другим категориям. Заметим, что Истина истин определяет (*ḥukm*) и вечное, и временное; она как будто сильнее и того и другого.

Однако вечное существование — это существование Бога, или «Истинного», а временное — существование мира, или «Творения». Мы можем сделать вывод, что «Истина истин» стоит *выше* противопоставления Бога и мира, что она одинаково властна в отношении их.

Чтобы развить полученный вывод, обратимся к следующему отрывку:

Смысл (*ma'nan*), приемлющий форму тела, и есть то, о чем мы говорим в этом разделе; он подготовлен для этого («смысл» для «принятия тела». — *А.С.*). А тело, приемлющее фигуру, — это прах (*ḥabā'*), поскольку именно он самостоно приемлет фигуры. В нем появляются все фигуры, при этом ни в какой фигуре нет ничего от него, и он не является воплощенностью фигуры. Столпы (*arḳān*) — прах для порождений (*мувалладāt*): это естественный прах. Железо и тому подобное — прах для всего, что из него образовано: для ножей, мечей, клинков, молотков, ключей; все это — формы фигур. Подобное называется искусственным прахом. Итак, их [насчитывается] четыре у обладателей разума. Основа же — это всецелое (*al-'aṣl ḥuwa al-kuḷl*), и именно ей мы отдаем это преимущество.

А мы добавляем [к этому] Истину истин; о ней мы говорили в этом разделе, она объемлет (*ta'umm*) Творение и Истинного. О ней не говорил никто из теоретиков (*arḃāb an-naṣar*), кроме Божьих людей. Правда, мутазилиты обратили внимание на нечто близкое, говоря, что Бог [является] «Говорящим» благодаря «говорящести» (*qā'ilmīyā*), «Знающим» благодаря «знающести» (*'ālimīyā*), «Могущественным» благодаря «могущественности» (*qādirīyā*). Они хотели избежать утверждения атрибутов, дополнительных в отношении самости Истинного, очищая (*tanẓīḥ*) Истинного, пошли этим путем и были близки к тому, как обстоит дело [Футухат, 2:433].

Эта цитата встроена в пространное рассуждение Ибн ‘Арабī, посвященное вопросу об «основе» (*‘аṣл*) всего находимого в мире. Сначала он говорит о четырех типах, или уровнях, на которых обнаруживается такая основа, и отмечает, что эти четыре типа признаются «обладателями разума». Речь идет о модифицированных аристотелианских натурфилософских представлениях. «Смысл», который способен «принимать форму тела», соответствует аристотелевской первоматерии. Оформленную первоматерию Ибн ‘Арабī называет «прахом», поскольку это некое тело. Третий уровень — «столпы»; этот термин применялся в классической арабской философии как синонимичный понятию «первоэлемент» (хотя иногда имел и отличное от него содержание). Наконец, естественные тела, служащие материей для формообразующей деятельности человека, — это четвертый вид «праха».

Этими четырьмя типами основ исчерпывается ответ, который дает фальсафа на вопрос об источнике и основе мира. Однако все это, тут же добавляет Ибн ‘Арабī, имеет в качестве своей основы «всецелое» (*ал-кулл*), причем это всецелое обладает, по его мнению, преимуществом перед названными четырьмя типами, которое состоит именно во всецелостности, т.е. в большей фундаментальности. Нет сомнения, что под этой «всецелой основой» он подразумевает Бога, т.е. «Истинного»: сошлюсь на [Фусус, 1980, 49], где Ибн ‘Арабī говорит о Боге как об «основе форм мира», или же на [Футухат, 3:198], где речь о «переменах» (*таḥаввулāt*) мира в связи с переменной «основы»-Бога. С точки зрения Ибн ‘Арабī, все четыре типа основ принадлежат миру, т.е. Творению, однако аристотелианская философия не указывает на источник этих основ, каковой находится в Истинном.

Но главное здесь, собственно, не эти построения, которые Ибн ‘Арабī выполняет довольно часто и в «Геммах», и в «Откровениях», и если бы дело ограничивалось ими, не стоило бы разбирать их столь тщательно. Главное — следующая фраза Ибн ‘Арабī, в которой он говорит, что Истина истин «добавляется» к этому и что она «объемлет» Творение и Истинного.

Следующее рассуждение, развивающее понятие *ḥaḳīqat al-ḥaḳā’iḳ* как общее для Истинного и Творения, даст возможность понять, что значит для Истины истин «обнимать» Бога-и-мир:

Знай, что *lām-‘алиф*, внедрившись (*ḥалла*) [во вместилище], утратив свою фигуру, обнаружив свои тайны, забыв свое имя и описание (*расм*), являясь на уготовлении рода (*джинс*), клятвы, определения и [формы] возвеличивания (*та’зīm*).

Поскольку *‘алиф* — удел Истинного, а *lām* — удел человека, *‘алиф* и *lām* стали [употребляться] для [обозначения] рода. Ведь упомянув *‘алиф* и *lām*, ты упоминаешь все мироздание (*кавн*) и его Создателя (*мукаввин*). Если же ты, потеряв из виду Истинного и находясь с тварным

(*إذا فنيت عن الحق بالخليقة*), упомянешь 'алиф и *lām*, то 'алиф и *lām* — это Истинный и Творение. Это мы и называем родом.

Вертикальная линия *lāma* принадлежит Всевышнему Истинному. Воспринимаемая чувствами половина окружности *lāma*, оставшаяся после того, как 'алиф забрал свою вертикальную линию, — это фигура *nūna*, принадлежащая Творению. Отсутствующая (*ḡā'ib*), духовная половина окружности принадлежит Царствию (*malaḡūt*). 'Алиф, обнаруживающий диаметр этой окружности, принадлежит приказанию, а именно — «Будь!».

Все это — виды и разновидности (*anwā' wa fuṣūl*) того всеобщего рода (*ал-джинс ал-а'амм*), над которым нет никакого рода. Это — Истина блуждающих истин (*ḡaḡīḡat ал-ḡaḡā'iq ат-тā'иха*), вечных в вечном, а не в своих самостях, и возникших в возникшем, не в своих самостях. Они, если рассматривать их самости, — не существующие (*lā mavdḡudā*) и не несуществующие (*lā ma'dūma*). Поскольку они не являются существующими, они и не имеют ни атрибута вечности, ни атрибута возникновения, как о том будет говориться в шестой главе этой книги. Есть нечто с ними схожее с точки зрения принятия ими форм, не с точки зрения принятия ими возникновения и вечности: то, что с ними схоже, существует, а все существующее — либо возникшее (а именно — Творение), либо дающее возникновение (а именно — Творец). Поскольку они принимают и вечность, и возникновение, Истинный проявляется для Своих рабов в тех Своих атрибутах, в каких пожелает [Футухат, 1:77].

Начнем со второй половины цитаты. Для нас естественно представлять себе «общность», или «обнимание» (*'umūm*) (Истина истин «обнимает» Истинного и Творение — предыдущая цитата) как включение внутрь, как охват некой опоясывающей границей. Это герменевтическое ожидание получает, казалось бы, неоспоримое подтверждение здесь, где Ибн 'Араби говорит о роде, более того, о «всеобщем роде», над которым нет никакого другого рода, отождествляя этот высший род с Истиной истин. Истинный и Творение (пара *ал-ḡaḡḡ/ал-ḡaḡḡ*) должны были бы — если наши герменевтические ожидания верны и если речь действительно идет о роде, как он понимается в аристотелевской логике — быть видами этого высшего рода, причем видами, исчерпывающими свой род, поскольку ничего иного, кроме Истинного и Творения — и объединяющей их Истины истин — в мироздании попросту нет.

Принципиальной чертой родо-видового отношения является следующее: родовой признак не может не присутствовать в каждом из видов. Единственной положительной характеристикой Истины истин служит то, что составляющие ее истинности названы «блуждающими». Это, надо думать, основной, конституирующий признак Истины истин: в отличие от

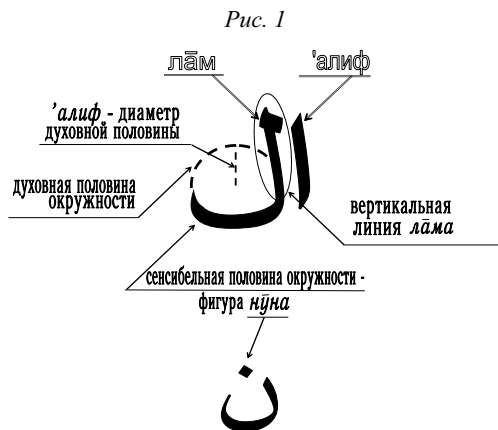
Истинного и Творения, которые также содержат полный набор *ḥaqā'iq* «истинностей», истинности Истины истин способны «перемещаться» между вечностью и временным возникновением. Ибн 'Арабī говорит об этом неоднократно, и в этом не может быть сомнения. Но вот в чем дело: эта характеристика принадлежит *исключительно* Истине истин и категорически *не* предидируется ее предполагаемым «видам» — Творению и Истинному. Думать, что Истина истин составляет в аристотелианском смысле род для подпадающих под нее видов, — все равно что считать, будто «жидкое тело» служит родом для, скажем, «газообразного тела» и «твердого тела». Не будем забывать, что истинности, входящие в Истину истин, — это не абстрактные понятия, они не отвлечены от нижестоящих единичных вещей или общностей более низкого уровня обобщения, как это было бы верно для рода и видов.

Разговор о всеобщем роде и Истине истин Ибн 'Арабī завел, рассуждая о свойствах букв. *Алиф* и *лām*, употребленные перед именем, служат в арабском языке определенным артиклем, одна из функций которого — обозначение рода. Этим вызван переход к обсуждению рода как философского понятия (а не языковой категории). И здесь употребление термина «род» оправдано лишь одним — повторением общего семантического элемента *ḥaqā'iq* «истинности» во всех целостностях, о которых идет речь. Истина истин включает в себя *ḥaqā'iq* по самому своему названию; Истинный — это божественная самость, представляющая собой абсолютный набор *ḥaqā'iq*; наконец, Творение — это вещи, каждая из которых представляет собой некоторую констелляцию этих *ḥaqā'iq*, причем Творение в целом точно соответствует, с точки зрения набора *ḥaqā'iq*, Истинному.

Такого повторения семантического элемента недостаточно, чтобы установить родо-видовое отношение: мы видели, что их необходимое условие не выполняется в данном случае. Поэтому рассуждения Ибн 'Арабī о «всеобщем роде» следует считать иносказанием, привязкой чужого языка к собственным взглядам. Вместе с тем повторение семантического элемента во всех составляющих конфигурации характерно не только для родо-видового отношения, но и для отношения противоположения-и-объединения в процессуальной логике смысла. Мы легко в этом убедимся, взяв парадигматический пример какого-нибудь процесса: скажем, противоположащие «ищущий-искомое», объединенные процессом «искания», имеют общую семантику, отраженную в русском языке общим корнем, но они не образуют родо-видовую конфигурацию. Отношение Истины истин к нижестоящей паре Истинный-Творение гораздо ближе к тому, что предполагается процессуальной логикой отношения процесса к стягиваемой им паре «действующее-претерпевающее», хотя и не совпадает с парадигматическим примером дословно. Однако процессуальное понимание категории «Истина истин» снимает все те противоречия, которые неизбежны при попытке понять ее всерьез как «всеобщий род».

Добавим к этому, что каждая истинность (*ḥaqīqā*) в Истине истин представляет собой именно процесс, поскольку выражается масдаром (*ḥayāt* «жизнь», 'илм [по]знание и т.д.). Ибн 'Арабӣ не случайно упоминает мутазилитов и их решение вопроса о божественных атрибутах<sup>4</sup>: некоторые мутазилиты считали, что (к примеру) божественный атрибут «знающий» указывает на «знание» в божественной самости и на «познаваемое», т.е. вещи мира. Их тезис логически близок к решению Ибн 'Арабӣ, которое говорит, что Истина истин (она занимает у него то место, какое занимала божественная самость у мутазилитов) — это совокупность «знания» и всех прочих истинностей, которые предидируются Истинному как вечные и Творению как возникшие. Если у мутазилитов *zāḥir-bāṭin*-отношение связывало «знающего» Бога и «познаваемые» вещи мира и было скреплено «знанием» как процессуальной стяжкой, то у Ибн 'Арабӣ «знающий» Истинный (Бог) находится в *zāḥir-bāṭin*-соотношении со «знающими» вещами мира, и это соотношение скреплено в процессуальное единство «знанием» как одной из «блуждающих истин» Истины истин.

Что касается начала разбираемой цитаты, то для ее общего понимания достаточно иллюстрации, наглядно представляющей хуруфитские построения Ибн 'Арабӣ (см. рис. 1); я ограничиваюсь ею, поскольку подробный разбор этих построений не входит в мои задачи.



И наконец, последний из отрывков, в которых употребляется понятие «Истина истин»:

...Истина интеллигибельных истин, которые являются возникшими в возникшем и вечными в вечном. Это выявляется посредством общно-

<sup>4</sup> Конечно, это не единственное решение, предложенное мутазилитами, а одно из многих; показательно, что Ибн 'Арабӣ упоминает именно его, поскольку оно логически схоже с той конфигурацией «Бог-и-мир/Истина истин», которую он выстраивает.

сти (*иштира́к*) имен. Ведь Он назвал тебя так же, как Самого Себя; даже не Он тебя назвал, а это всеобщая Истинность (*ал-хақи́қа ал-куллийа*) соединила Истинного и Творение. И вот, ты — знающий, и Он — знающий, но ты возникший, и соотносённость знания с тобой — возникшая, а Он — вечный, и соотносённость знания с Ним вечная. А знание одно в своей воплощенности, оно принимает атрибут того, для кого становится характеристикой (*на 'т*), пойми это [Футухат, 4:311].

Здесь фактически повторено то, что было сказано ранее: Истина истин *соединяет* Истинного и Творения, воплощает — в своем единстве! — их связанность. Повторю очевидное: не Бог и Творение едины (когда можно бы было говорить о пантеизме хотя бы в каком-то смысле), а их единство заключено в *третьей вещи* — Истине истин, а значит, внеположно им. Более ясное доказательство невозможности характеризовать взгляды Ибн 'Араби́ как пантеистические трудно найти.

Я упомянул «третью вещь» не случайно: это термин самого Ибн 'Араби́ (*аш-шай' ас-сāлис*), который он активно употребляет в «Окружностях». О «трех вещах» он ведет речь в этом трактате практически с самого начала (см. [Инша, 1996, 16 и далее]), подчеркивая, что нет «отставания» ни мира от Бога, ни третьей вещи от мира [Инша, 1996, 18]. Здесь уже третья вещь названа *'ақл* «основой» мира [Инша, 1996, 18], она представляет собой *хақи́қат хақа́'иқ ал-'āлам ал-куллийа* «Всеобщую Истину истин мира», которые в вечном — вечные, а в возникшем — возникшие. Эта вещь не является ни возникшей, ни вечной, но она столь же безначальна (*'азал*), как и Бог [Инша, 1996, 16]. Она не приемлет никаких прибавлений, не является ни целой, ни частичной [Инша, 1996, 18] и не описывается ни существованием, ни несуществованием [Инша, 1996, 17 и др.].

В заключение вернемся к первому из отрывков, в которых упоминается Истина истин. Речь там шла о четырех «предметах познания» (напомню, это исчерпывающий список того, что обладает *та'сир* «воздействием»), три из которых — человек в различных его аспектах, и лишь четвертый — Истина истин. Что имеет в виду Ибн 'Араби́ под первыми тремя «предметами познания»?

Величайший шейх неоднократно говорит, что человек собирает в себе все истинности (*хақа́'иқ*) и в этом смысле равнозначен миру; а поскольку мир и Бог находятся в отношении *зāхир-батин*-соответствия, то человек равнозначен и Богу. Исходя из этого, я предлагаю следующую трактовку. Первым назван человек, рассматриваемый как собрание всех истинностей в их вечностной ипостаси, т.е. человек как собирающий всю божественность, как равнозначный *ал-хаққ* «Истинному»<sup>5</sup>. Вторым упомянуто Творение, рас-

<sup>5</sup> При такой трактовке понятно, почему это — первый предмет познания и почему «Истинный» не упомянут под этим именем в числе того, что «обладает воздействием», хотя упомянуты мир и совершенный человек.

смаатриваемое как явное (*zāhir*) для «человеческого мира», т.е. для собрания всех истинностей в божественной самости. Наконец, совершенный человек как «сердце»: мне представляется, что Ибн 'Араби́ отдает совершенному человеку то же место, которое отдано Истине истин. В другом месте он говорит:

Если ты познал упомянутое нами, то знаешь, кто является сердцем существования, кое питает мир его формы (для которой он — сердце и все ее части). Он — сердце совокупности (*qalb al-djam'*), он — собранность явных и скрытых истинностей в этой [имеющей] существование форме (*surā wudjūdīyyā*) [Футухат, 3:199].

Слова сердце (*qalb*) и переменчивость (*taqallub*) в арабском языке — однокоренные: ежесекундная изменчивость мира (концепция *ḥalq djam-dīd* «новое творение») объясняется изменчивостью Бога (таково необходимое следствие *zāhir-bātin*-соотношения между Богом и миром, устанавливающее между ними отношение зеркального соответствия), а соединяет эти две стороны, вечную и возникшую, совершенный человек — «сердце» миропорядка, играя ту же роль процессуального скрепа Бога-и-мира, что отдана Истине истин.

Чтобы подытожить наше исследование, зададим вопрос: почему в текстах Ибн 'Араби́ не встречается выражение *waḥdat al-wudjūd* «единство бытия», которое для многих последователей Величайшего шейха и современных исследователей стало обозначением его концепции? Этот вопрос интересен тем более, что «единство бытия» — это то, что западная философия со времен греков полагает в качестве своего основания. В чем отличие первого от второго, и есть ли оно?

С одной стороны, вопрос очень прост. Даже если Ибн 'Араби́ не употребляет выражение *waḥdat al-wudjūd* и тем более не использует его как термин, сама идея единства бытия у него, несомненно, присутствует. Он подтверждает ее неоднократно, в том числе в текстах, которые цитировались выше. Мы видели, что необходимое-само-по-себе-бытие — единственный атрибут Бога, не имеющий соответствия в мире, т.е. исключенный из общего правила *zāhir-bātin*-соответствия между Богом и миром. Из этого вытекает, что бытие — единственный атрибут, не включенный в ту самую двойственность (*tasnīya*) Бога и мира, которая и фиксирует это *zāhir-bātin*-соответствие, и что бытие, следовательно, *одно*. Для Бога оно собственное (необходимое-само-по-себе), а для мира — заемное (необходимое-благодаря-другому).

В этом смысл многочисленных высказываний Ибн 'Араби́ в духе того, что «мир иллюзорен (*mutawaḥḥam*), у него нет истинного существования» [Фусус, 1980, 103], что «все существование — видимость в видимости, истинное же существование — это Бог» [Фусус, 1980, 104] и т.д.: бытие мира и бытие Бога — одно бытие, поскольку мир пользуется заемным, несобственным бытием.



Но из этого вовсе не вытекает, что мир и Бог — нечто единое. Единство бытия, как оно понимается Ибн ‘Арабӣ, отнюдь не означает субстанциального единства Бога и мира — напротив, оно вписано в общую концепцию их *zāḥir-bāṭin*-соотнесенности, а значит, и взаимной внеположности. Единство бытия в рамках этой концепции означает только одно: Бог «сильнее» мира, и именно Богу отдана роль воздействующей, активной стороны в процессуально-ориентированной парадигматике *zāḥir-bāṭin*-двуединства Бога и мира.

В заданном вопросе можно увидеть и другой, значительно более глубокий смысл. Ведь единство бытия для западной философии — это концептуальное оформление наиболее фундаментальной интуиции *всеобщей связности*. Найти всеобщую связность, понять, на чем она основана, — исконная задача философии. Вот почему совершенно естественным оказывается герменевтическое ожидание западного исследователя, предполагающего, что и здесь, в концепции *waḥdat al-wudjūd*, он встретит проработку вопроса о всеобщей связности; а поскольку магистральным направлением истолкования единства бытия в западной мысли служит субстанциальная его трактовка, то и здесь ожидание субстанциального единства бытия, т.е. субстанциального единства Бога и мира, становится решающим герменевтическим ожиданием. Эта презумпция и заставляет столь многочисленных исследователей вчитывать субстанциальную трактовку единства в тексты Ибн ‘Арабӣ, от которой уже рукой подать до его пресловутого «пантеизма». Это утверждение оказывается очень *комфортным* в контексте описанного герменевтического ожидания, и прежде всего этим объясняется распространенность пантеистических трактовок концепции *waḥdat al-wudjūd*.

Этому субстанциализирующему прочтению *waḥdat al-wudjūd* способствует и целая традиция неоплатонизации Ибн ‘Арабӣ, берущая начало в текстах его любимого ученика и фактически приемного сына Ҷадр ад-Дйна ал-Қўнавӣ и продолженная многочисленными комментаторами Величайшего шейха в иранском мире. Нелишне напомнить, что в исламском мире взгляды Ибн ‘Арабӣ нередко изучаются, даже и сегодня, по текстам комментариев, благодаря чему Величайший шейх предстает добросовестным неоплатоником. Разбор этой традиции комментирования — отдельная задача, но здесь я должен упомянуть только одно обстоятельство.

Именно в этой традиции становится устойчивым представление о «бытии» и «небытии» как о *двух* терминах, исчерпывающих онтологическую проблематику, с дальнейшим делением бытия на бытие вовне и бытие в мысли, а также на необходимое-само-по-себе и необходимое-благодаря-другому<sup>6</sup>. Такая трактовка, полагающая «бытие» предельной категорией, позволяющей говорить о вещи (и соответствующая аристотелианскому взгляду),

---

<sup>6</sup> На такую трактовку при анализе взглядов Ибн ‘Арабӣ опирается, в частности, А.Д. Кныш, который пишет о «двух основных категориях существующих вещей, выделяемых мусульманским богословием» [Кныш, 1995, 26].

исключает понятие *мумкин* «возможное» как самостоятельное и несводимое к названным двум<sup>7</sup>.

Именно против такой трактовки, как будто предвидя ее, предостерегает Ибн ‘Араби:

Некоторые из теоретиков, чей ум слаб, установив, что Бог все устраивает по Своему желанию, допустили говорить о Всевышнем противное мудрости и тому, каков миропорядок в самом себе. Так некоторые теоретики дошли до отрицания возможности, утверждая лишь необходимость благодаря себе или благодаря другому [Фусус, 1980, 67].

Термин «возможность», о котором говорит Ибн ‘Араби, восходит к фарабиево-авиценновской неаристотелианской онтологии, в которой именно возможность-сама-по-себе (а не бытие) конституирует вещь мира, в противопоставлении чистой необходимости, или необходимости-самой-по-себе, характеризующей Первую вещь (Бога). Только потому, что сама по себе вещь возможна, она оказывается или необходимой благодаря другому (= существующей), или невозможной-благодаря-другому (= несуществующей), как будто перемещаясь между этими двумя состояниями, необходимостью и невозможностью (бытием и небытием). Для процессуально-ориентированного взгляда категория «возможность» в этой конфигурации является самостоятельной и никак не сводится к двум другим (к необходимости и невозможности, или бытию и небытию), напротив, только она и обеспечивает наличие этих двух состояний и их связанность, — как процесс обеспечивает противопоставленность и связанность двух своих противоположенных сторон. Вот почему устранить «возможность» из системы категорий, редуцировав ее к каким-либо другим, значит переинтерпретировать процессуально понимаемое единство в терминах субстанциально понятого единства бытия. Вот почему Ибн ‘Араби предостерегает против устранения «возможности» из системы онтологических категорий: он фактически предупреждает о неправильности переинтерпретации процессуально понятого единства миропорядка в субстанциальном ключе.

Каково же собственное понимание всеобщей связности, которое предлагает Ибн ‘Араби; и если это его понимание — не субстанциально понятое единство бытия, то как его следует охарактеризовать?

Единство миропорядка у Ибн ‘Араби — это единство *зāхир-бāтин*-перехода между божественной и мирской его сторонами. Такое единство

<sup>7</sup> Вариантом такой позиции является подмена термина «необходимое благодаря другому» термином «возможное», когда под «возможным» понимается *бытие* всех вещей, кроме Бога. Тогда оппозиция выглядит как противопоставление необходимого и возможного, где под необходимым понимается необходимое само по себе, а под возможным — необходимое благодаря другому. Замена слов ничего не меняет по существу, поскольку оппозиция выстраивается как оппозиция модусов бытия, что исключает «возможность» как самостоятельный, несводимый к модусу бытийствования термин.

по самому своему смыслу должно пониматься процессуально, а не субстанциально. Это процессуальное единство миропорядка следует полагать в «Третьей вещи», в Истине истин, о которой говорилось выше. Если западная философия ищет единство бытия как субстанциальное, то в концепции Ибн ‘Араби́ представлена характерная для арабской культуры процессуальная логика смысла, в соответствии с которой существующий Бог и существующий мир находят свое единство в Истине истин, Третьей вещи, которая не является ни существующей, ни несуществующей<sup>8</sup>.

Таким образом, «единство бытия», взятое как голый термин, без его логико-смыслового наполнения, совершенно не является специфичным для суфизма: это стержень западной философии начиная с греков, где данное понятие ответственно за фундаментальную, всеобщую связность мироздания. Номинально тот же термин применительно ко взглядам Ибн ‘Араби́ имеет совсем другое значение, указывая на активную, воздействующую роль божественной стороны миропорядка в *zāhir-bāṭin*-соотнесении Бога и мира. А всеобщая связность мироздания, понимаемая как процессуальное единство Бога и мира, выражена у Ибн ‘Араби́ вовсе не с использованием категории «бытие» — бытие не служит здесь *предельной* категорией, позволяющей говорить о вещи, — а совсем другими понятиями: «Истина истин», «Третья вещь», «Совершенный человек».

Каково же онтологическое наполнение этих понятий?

Я говорил, что взгляды Ибн ‘Араби́ на целостное устройство мироздания означают кардинальную перестройку, а точнее, ломку парадигмы средневековой арабской философии. Выстраивая новое понимание фундаментального единства мироздания, Величайший шейх вместе с тем не предлагает нам разработанной собственной системы онтологических категорий, описывающих каждый из членов базовой конфигурации Бог-мир/Истина истин. Это крайне интересный факт: важнейшая часть работы — выработка нового взгляда на всеобщую связность мироздания — им, безусловно, проделана, а вот техническое оформление ее (строгая категориальная разработка, включая базовые онтологические категории) не выполнено ни им, ни тем более, насколько мне известно, никем из его комментаторов и последователей.

Включая дискурсы предшествовавших философских течений в свою систему взглядов, Ибн ‘Араби́ вместе с тем переиначивает смысл использовавшейся там терминологии, приравливая его к своему пониманию. Это

---

<sup>8</sup> Такое было бы невозможно в аристотелевской родо-видовой логике, построенной для субстанциальной картины мира; но в процессуальной смысловой логике закон исключенного третьего не выполняется в его императивной (предписывающей: А является либо Б, либо не-Б) формулировке, хотя и не нарушается в запрещающей (А не может быть одновременно Б и не-Б): две формулировки неэквивалентны в этой смысловой логике, о чем мне приходилось говорить.

касается и онтологических категорий. Так, если для мутазилитов термин *субут* «утвержденность» стоял над противоположением *вуджуд-‘адам* «бытие-небытие», выражая процессуально схваченное единство этой пары, то у Ибн ‘Араби *а‘йāн с̄абита* «утвержденные воплощенности» и *а‘йāн ма‘дūма* «небытийные воплощенности» — синонимичные термины, обозначающие *бāтин*-пару существующих в мире вещей, или *а‘йāн мавджуда*. Обратим внимание, что сама логико-смысловая конфигурация осталась неизменной (*зāхир-бāтин*-противоположение и его процессуальное объединение), но места терминов в этой конфигурации изменились фактически полностью.

Однако это — вовсе не «непоследовательность» и тем более не «путаница» в терминах, как думают некоторые исследователи Ибн ‘Араби, очавшиеся заметить систему в его взглядах (которые как раз удивительно систематичны). Это — поиск новой онтологии, попытка примерить старые, средневековые онтологические термины к новому содержательному наполнению базовой логико-смысловой конфигурации. Этот поиск в самом деле не доведен до конца, и Ибн ‘Араби оставляет нас в неведении относительно того, как мог бы быть обозначен онтологический статус Третьей вещи. Но дело лишь в названии, никак не в концептуальной проработке: последняя как раз доведена до конца Величайшим шейхом, показавшим, что единство Бога и мира, находящихся в процессе ежемгновенного взаимного перехода и связанных этим процессом, схвачено как Третья вещь — Истина истин, или Совершенный человек<sup>9</sup>.

### Цитируемая литература

- Джами, 1370. — *Джāмī, ‘Абд ар-Рахмāн*. Нақд ан-нуṣуṣ фī шарҳ Нақш ал-Фуṣṣ (Тексты, выбранные для раскрытия «Оттисков „Гемм“») / Ред. Джалāl ад-Дйн Аштийāни. 2-е изд. Тегеран: Му’ассаса-йи муṭāла‘āt ва таҳкīқāt-и фархангӣ, 1370 с.х.
- Джанди, 1381. — *Ал-Джанди, Му’айяд ад-Дин*. Шарҳ Фуṣṣ ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Джалāl ад-Дйн Аштийāни. [Қум]: Бустāн-и китāб, 1381 с.х.

<sup>9</sup> Вот почему трудно согласиться с А.Д. Кнышем, который пишет, что «функции „Третьей вещи“ у Ибн ал-'Араби весьма размыты: то она выступает в качестве, близком к платоновским идеям, то как первоматерия, то как Божественное (и одновременно человеческое) сознание», характеризуя положения, выдвинутые Ибн ‘Араби, как «абстрактные и часто запутанные» [Кныш, 1995, 26]. Думаю, подлинная роль Третьей вещи, этого важнейшего понятия, здесь совсем не схвачена, и помешала этому увлеченность традицией неоплатонизирующей трактовки Ибн ‘Араби, которая предполагает субстанциализацию и в которую его взгляды в самом деле попросту не могут быть системно переведены в силу взаимной нередуцируемости процессуальной и субстанциальной логик смысла.

- Инша, 1996. — *Ibn 'Arabī. La Production des Cercles. Kitāb inshā' ad-dawā'ir al-ihātiyya*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Paul Fenton & Maurice Cloton, texte arabe établi par H.S. Nyberg. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996.
- Кайсар, 1375. — *Ал-Қайсарӣ, Давуд*. Мағла' хуҷӯс ал-килам фӣ ма'анӣ Фуҷӯс ал-ҳикам (Избранно сказанное о смысле «Гемм мудрости») / Ред. Джалал ад-Дин Аштийанӣ. 1-е изд. Тегеран: Ширкат-и интишарāt-и 'илмӣ ва фархангӣ, 1375 с.х.
- Кныш, 1995. — *Кныш А.Д.* Введение // Ибн ал-'Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995.
- Кунави, 1413. — *Ал-Қўнавӣ, Садр ад-Дин*. Тарджамат ва матн Китāб ал-Фуқўк (Перевод и оригинал «Книги, разбирающей [тайны основ сказанного в „Геммах“]») / Ред. Муҳаммад Ҳавджавӣ. Тахрāн: Мавлā, 1413 х. (=1371 с.х.).
- Куртуби, 1372. — *Ал-Қуртубӣ, 'Абӯ 'Абдаллāх*. Ал-Джāми' ли-аҳкām ал-қур'āн (Собрание норм Корана). Каир: Дār аш-ша'б, 1372 х. (в 20 частях).
- Смирнов, 2010. — *Смирнов А.В.* Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А.В. Смирнов. — М.: Языки славянских культур, 2010, с. 15–123.
- Турка, 1378. — *Турка Исфаханӣ, Са'ин ад-Дин*. Шарҳ Фуҷӯс ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Муҳсин Бйдārфур. Қум: Бйдār, 1378 с.х.
- Фусус, 1980. — *Ибн 'Арабӣ*. Фуҷӯс ал-ҳикам (Геммы мудрости) / Ред. и коммент. Абӯ ал-'Алā 'Афифӣ. В 2-х частях. 2-е изд. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабийй, 1980.
- Футухат. — *Ибн 'Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя (Мекканские откровения). Т. 1–4. Бейрут: Дār сādир, б.г.
- Хваразми, 1382. — *Хваразмӣ, Тāдж ад-Дин Ҳусайн*. Шарҳ Фуҷӯс ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Наджīb Мāйил Харавӣ. Тахрāн: Мавлā, 1382 [с.х.].

**Ибн ‘Араби**  
**ГЕММЫ МУДРОСТИ\***

**Гемма мудрости божественной**  
**в слове Адамовом**

Истинный<sup>1</sup> (Всеславен Он!) как обладатель прекрасных имен Своих, всякий счет превосходящих<sup>2</sup>, захотел увидеть их воплощенности (*а ‘йāн*) — или можешь сказать: увидеть Свою воплощенность (*‘айн*)<sup>3</sup> — в некоем совокупном существе (*кави джāми*), которое охватывало бы весь миропорядок (*‘амр*)<sup>4</sup>, имея атрибут существования<sup>5</sup>, и через него раскрыть для Себя Свою тайну<sup>6</sup>. Ведь видеть себя как такового — не то же, что видеть себя в чем-то другом, что было бы как зеркало; оно являет смотрящему его самого в той форме (*сура*)<sup>7</sup>, что дана вместилищем (*махалл*), на которое падает взор смотрящего, а таковое не могло бы быть явлено, если бы сие вместилище не существовало и Он бы не проявился для него<sup>8</sup>. Всему миру Истинный (Всеславен Он!) дал существование слаженного тела (*шабх мусавван*)<sup>9</sup> без духа (*рух*)<sup>10</sup>, 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<sup>11</sup> о вдыхании в него<sup>12</sup>. А это [вдыхание] — не что иное, как наличие готовности (*хуш’ул ал-исти’дād*) сей слаженной формы<sup>13</sup> принять непрестанное истечение (*файд*), проявление (*таджаллин*), которое никогда не прекращалось и не прекращается<sup>14</sup>. Так остается лишь<sup>15</sup> приемлющее (*кабл*), а приемлющее имеется не от чего иного, как от Его наисвятейшего истечения<sup>16</sup>. А значит, весь миропорядок, его начало и конец — от Него; «к Нему возвращается весь миропорядок»<sup>17</sup>, как и изошел из Него<sup>18</sup>.

Итак, потребовалась ясность зеркала мира; Адам и стал воплощением ясности того зеркала<sup>19</sup> и духом той формы (а ангелы составили только часть ее сил) — формы мира, который некоторые<sup>20</sup> называют «Большим Человеком» (*‘инсāн кабīр*). Ведь ангелы для мира — то же, что для челове-

---

\* Перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова. Перевод отрывка выполнен по [Фусус, 1980] с использованием комментариев: [Кунави, 1413], [Джанди, 1381], [Кайсари, 1375], [Хваразми, 1382], [Джами, 1370], [Турка, 1378].

ческого существа (*наш'а*) силы духа и чувств<sup>21</sup>, из коих каждая закрыта сама собой, не видит [ничего] лучше себя, а также [не видит] того, что оно<sup>22</sup> (на что оно и притязает) пригодно (*'ахлиййа*)<sup>23</sup> занять при Боге любое высокое положение и почетное место в силу имеющейся у него божественной совокупности (*джам'иййа 'илāхиййа*)<sup>24</sup>, которая включает относящееся к божественной стороне (*джанāб 'илāхийй*), к Истине истин (*хақиқат ал-хақā'иқ*) и (в существе, несущем эти атрибуты) к тому, что предполагает всеобщая природа, охватывающая приемлющее всего мира сверху донизу<sup>25</sup>. Этого не познаёт разум путем мысленного теоретизирования (*назар фикрийй*); постичь это можно лишь благодаря божественному откровению (*кашф 'илāхийй*)<sup>26</sup>, через которое познается основа (*'ақл*)<sup>27</sup> форм мира, принимающих каждая свой дух<sup>28</sup>.

Упомянутое [существо] было названо человеком и преемником (*халиф*)<sup>29</sup>. Его человечность заключается в универсальности его устройства, в том, что он охватывает все истинности. Он для Истинного — то же, что зрачок для глаза: зрачок осуществляет созерцание (*назар*), выражаемое как (*му'аббар 'ан-ху*) зрение (*бақар*)<sup>30</sup>. Вот он и был назван человеком, ибо им Истинный созерцает Своих тварей и потому милостив к ним<sup>31</sup>. Это — человек возникший-безначальный (*ал-хāдис ал-'азалийй*), становление постоянное-бесконечное (*ан-наш' ад-дā'им ал-'абидийй*), слово разделяющее-собирающее (*ал-фақсила ал-джāми'а*)<sup>32</sup>. Благодаря его существованию мир обрел полноту<sup>33</sup>, а потому он для мира то же, что гемма (*фақс*) для перстня. Он — вместилище надписи, он — тот знак, которым Вседержитель опечатывает<sup>34</sup> Свою сокровищницу. Посему Он и нарек его преемником, ибо им Всевышний охраняет Свое Творение, подобно тому как печать охраняет сокровища: пока на сокровищнице печать владельца, никто не отважится открыть ее, разве что с его разрешения, став в таком случае его преемником в охранении сокровищ. А потому мир пребывает в сохранности, пока в нем сей совершенный человек (*'инсāн кāmил*)<sup>35</sup>. Разве не видишь ты, что, если он исчезнет и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, одно совместится с другим<sup>36</sup>, весь миропорядок переместится в погусторонний мир и станет навечно (*'абидийй*) печатью на том мире<sup>37</sup>?

### Комментарии

<sup>1</sup> *Истинный* (*ал-хаққ*) — одно из имен Бога. Значение слова *хаққ* в арабском языке — «незыблемый», «утвержденный», поэтому термин *хаққ* устойчиво ассоциируется с понятием истины, с одной стороны (ее традиционная характеристика для классической мысли — *итми'нāн* «успокоенность»): достижение истины предполагает незыблемую уверенность и по-

тому отсутствие всякого движения), а с другой — с понятием *vādǧib* «обязательное». В языковом отношении слово *ḫaḳḳ* связано с понятием *ḫaḳīḳa* «истина», «истинность», будучи прилагательным, которому в качестве существительного морфологически соответствует *ḫaḳīḳa*.

Ибн ‘Арабӣ употребляет три основных термина, характеризующих божественную сторону миропорядка: *al-ḫaḳḳ* «Истинный», *‘allāḫ* «Бог» и *rabḅ* «Господь». Первый функционирует в устойчивой оппозиции *al-ḫaḳḳ/al-ḫalḳ* «Истинный-Творение». Второй понимается как полная совокупность божественных имен (соответствующий термин — *‘ulūḫīyya* «божественность»); однокоренное *‘ilāḫ* функционирует в паре *‘ilāḫ-ма’lūḫ* «бог-обожествляемое». Третий обозначает Бога как носителя какого-то одного имени и функционирует в паре *rabḅ-марбуḅ* «Господь-опекаемое». Все три пары образованы как *zāḫir-bāṭin*-соотношение между божественной и мирской сторонами миропорядка и различаются как разные аспекты этого соотношения.

<sup>2</sup> *Прекрасные имена Бога (asmā’ ‘allāḫ al-ḫusnā)* — термин классической религиозно-доктринальной мысли. Традиционно, основываясь на тексте Корана и хадисах, насчитывают 99 имен Бога, сотым же считается имя *‘allāḫ*; Ибн ‘Арабӣ утверждает, что имена Бога бесконечны. В суфизме имя *‘allāḫ* считается особым: это — *al-ism al-‘a’zam* «величайшее имя», заключающее в себе все прочие имена. Поэтому *‘allāḫ* — как будто «интегральное» имя божественной самости. На этом основано различие имен *‘allāḫ* «Бог» и *rabḅ* «Господь»: упоминая *‘allāḫ* «Бога», мы называем все имена, или истинности (*ḫaḳā‘iḳ*), т.е. все качественное многообразие скрытой (*bāṭin*) стороны миропорядка, которой в явном (*zāḫir*) соответствует весь мир в целом, тогда как *rabḅ* «Господь» вводит в поле нашего зрения какое-то одно имя, или истинность (*ḫaḳīḳa*) в скрытой стороне миропорядка, которой в явном, т.е. в мире, соответствует только одно качество, или «истинность» в ее временном существовании.

<sup>3</sup> *‘Ayn* (мн. *a ‘īyān*) — термин, нашедший широкое применение в фикхе, где означает вещь как таковую, в отличие от денежного эквивалента или от чего-то другого, выступающего в качестве ее заместителя. Понимание *‘ayn* как самой вещи во всем многообразии ее качественных индивидуальных характеристик очерчивает круг употребления этого термина у Ибн ‘Арабӣ и отделяет его от других, близких ему. Очень схематично дело заключается в следующем. В отличие от *ḫaḳīḳa* «истинности», обозначающей некую характеристику (*ḫayāt* «жизнь», *nuṭṭ* «глаголение» и т.п.), которая может встречаться в разных вещах, *‘ayn* «воплощенность» индивидуальна. В отличие от *zāt* «самости», которая также индивидуальна, *‘ayn* «воплощенность» обозначает все качественное многообразие вещи, тогда как *zāt* передает только тот неуничтожимый минимум, который делает данную вещь вещью и без которого она перестает быть самой собой. Такое пони-



мание однозначно помещает 'айн «воплощенность» в явную (*zāḥir*), а не скрытую (*bāṭin*) сторону миропорядка. Вещь как таковая, во всем многообразии ее реальной жизни, принадлежит, конечно же, миру. А 'йān «воплощенности» — это реальные единичные вещи мира. Между *zāḥir* и *bāṭin*, явным и скрытым, миром и Истинным, имеется соответствие, «переводящее» одно в другое. Поэтому каждой воплощенности в мире, т.е. вещи в ее временном существовании, соответствует 'айн *ṣābita* «утвержденная воплощенность» — та же самая вещь в скрытом (*bāṭin*), т.е. в вечностной стороне миропорядка, принадлежащая божественной Самости. Божественная Самость, таким образом, — это совокупность всех истинностей (*ḥaqā'iq*), которые воплощаются в мире как характеристики различных вещей-а 'йān. Человек (как и мир в целом — см. вводную статью) воплощает полностью все истинности божественной самости, поэтому существующий (= *muta'ayyin* «воплощенный») человек может рассматриваться и как воплощенность Бога. Это принципиально не то же самое, что «внедренность» (*ḥulūl*) Бога в материальный мир (грубый вариант пантеизма), поскольку здесь Бог и человек образуют двоицу, а не сливаются в нечто арифметически одно. Образная иллюстрация этого — рассуждения о зеркале и отражении.

<sup>4</sup> *Миропорядок* ('*amr*, также *sha'n*) — один из ключевых терминов у Ибн 'Арабī, роль которого исследователи часто оставляют в тени. «Миропорядок» выражает целостность Универсума, а Универсум, согласно Ибн 'Арабī, — это отношение Истинный-Творение (*al-ḥaqīq/al-ḥalq*), выстроенное как *zāḥir-bāṭin*-противоположение, и объединяющий эти две противоположности третий, отличный от них член, необходимый для полноты данной конфигурации (его Ибн 'Арабī именует Истиной истин, Совершенным человеком). Почему человек может пониматься как занимающий любое место из этих трех, говорилось в вводной статье; это и понимается под «охватом миропорядка».

<sup>5</sup> *Существование* (*vudjūd*) — под этим термином Ибн 'Арабī понимает, если другое специально не оговорено или не вытекает из контекста, временное существование, т.е. существование мира.

<sup>6</sup> *Тайна* (*ṣirr*) — тайна господствия (*rubūbīyya*). Это положение прямо связано с центральным «скрепом» системы взглядов Ибн 'Арабī — положением о *zāḥir-bāṭin*-противоположенности Бога и мира. Если взять одно из имен и рассматривать связь этого божественного имени с его воплощением во временной вещи мира, мы будем иметь отношение «господствие» (*rubūbīyya*).

Следующее высказывание считается принадлежащим ат-Густарī (818–896): «У души есть тайна (*ṣirr*). Эта тайна не явилась никому из тварей, кроме фараона, сказавшего: „Я верховный господин ваш“» [Исбахани, 1405, 1:208]. «Тайной» души, т.е. чем-то, скрытым за явленностью, является тот

факт, что любое наше качество служит воплощенностью какого-то божественного имени. Мы, как и все вещи мира, принадлежим явной (*ẓāhir*) стороне миропорядка, божественная же его сторона составляет скрытое (*bāṭin*). Имея в виду такую трактовку, обычно говорят о «тайне» человека. Ибн ‘Арабӣ неоднократно подчеркивает, что каждая из двух сторон миропорядка, вечная и временная, может рассматриваться и как явное, и как скрытое. Так и здесь: привычное отнесение тайны к человеку (когда тайной является наличие скрытого божественного за явленным мирским) оборачивается отнесением ее к Богу, — и теперь тайной становится наличие мира, временного существования, которое соответствовало бы божественности, так что мир должен быть назван здесь скрытым, а Бог — явным.

<sup>7</sup> *Форма* (*ṣūra*) — термин, имеющий у Ибн ‘Арабӣ широкое хождение. В одном из значений он фактически синонимичен термину *шахс* «особь» или *джисм* «тело» и применяется для обозначения любой вещи в ее временном существовании (см. примеч. 13); в этом плане он сближается с термином *‘айн* «воплощенность». Изредка у Ибн ‘Арабӣ можно встретить аристотелианское употребление термина «форма» в противопоставлении материи или первоматерии (напр., [Фусус, 1980, 113]: «Будь первоматерией для форм исповеданий...»). Иногда *ṣūra* можно передать словом «изображение», как в данном случае. Придерживаясь принципа однозначности передачи терминологии, я перевожу *ṣūra* во всех контекстах как «форма».

<sup>8</sup> Соотношение между зеркалом и Смотрящим в него — это соотношение между скрытым (*bāṭin*) и явным (*ẓāhir*), когда в зеркале вы-является (*изẓāhr*) прежде неявленная форма. Образ зеркала-и-смотрящего концептуализируется как соотношение между мирозданием (вкуче с человеком) и Истинным. К этому образу Ибн ‘Арабӣ возвращается неоднократно (см. [Фусус, 1980, 61–62, 66–67, 78, 96, 184]). Другой устойчивый образ для этой же концепции двуединства миропорядка — дыхание Истинного (см. [Фусус, 1980, 112, 119, 143–145, 155, 156, 187, 216, 218, 219]).

<sup>9</sup> Слово *шабх* (также *шабах*) Ибн Манзӯр устойчиво отождествляет с *шахс* «особь», толкуя его как «все доступное видению и чувственному восприятию»; другие классические словари не добавляют ничего существенного. Джамӣ в своем комментарии без объяснений заменяет *шабх* на *джисм* «тело». Слово *мусавван* является страдательным причастием глагола *савва*, терминологическое значение которого — усреднять, делать сбалансированным. Под сбалансированностью понимается прежде всего правильное сочетание первоэлементов в «смеси» (*мизадж*), благодаря чему термин *мусавван* синонимичен термину *ма‘дул*, которым как раз и обозначается такая «усредненная» смесь. Усредненность и сбалансированность — показатель совершенства смеси первоэлементов. Таким образом, речь идет о теле, которое физически совершенно.

<sup>10</sup> Как станет ясно чуть ниже, духом для тела мира является Адам, или совершенный человек (*'insān kāmil*). В «Откровениях» Ибн 'Арабī устойчиво отождествляет совершенного человека с «сердцем» (*қалб*) мира (например, [Футухат, 3:199] — см. вводную статью, а также примеч. 25), имея в виду, что совершенный человек воплощает все «перемены» (*тақлīb* или *тақаллуб*), ежесекундно случающиеся с миром и его Первоистокком-Богом (игра однокоренных слов: *қалб-тақаллуб*). Отождествление совершенного человека с духом не противоречит этой трактовке. В следующих фразах (до конца текущего абзаца) Ибн 'Арабī говорит о том, что дух — это «готовность» мира принять существование. Совершенный человек как «дух мира» обеспечивает, таким образом, переход существования от Бога к миру: он помещается между Богом и миром, между *бāтин* и *зāхир*, обеспечивая их связанность в единую конфигурацию.

<sup>11</sup> ...*говорит как* — в оригинале *'аббара 'ан-ху*. Речь идет о *та'бīр* «истолковании». Более подробно об «истолковании» Ибн 'Арабī говорит в главе 9, а также в текущей главе (см. примеч. 30). С одной стороны, фраза может (и должна) быть прочитана в указанном смысле, как скрытая кораническая цитата: передача духа названа в Коране «вдыханием» (32:9). С другой стороны, вдыхание служит неким явленным, внешним действием, тогда как дух, появляющийся в результате вдыхания, — чем-то скрытым. Вот почему «истолкование» означает связывание явного и скрытого, т.е. установление *зāхир-бāтин*-отношения. Поняв это, отметим и точность подбора терминов: глагол *'аббара*, который мы передаем здесь словом «истолкование», имеет корень *'-б-р*, а другие слова с этим корнем передают значение «перехода», «переправы». Это подчеркивает ту мысль Ибн 'Арабī, на которую я хочу обратить внимание читателя: «истолкование» означает переход от явленного к скрытому, установление *зāхир-бāтин*-отношения.

<sup>12</sup> Создание физически гармоничного тела сопровождается вдыханием в него божьего духа — таков устойчивый коранический мотив, например: «Размерно образовал (*саввā*) его (человека.— *А.С.*) и вдохнул в него от духа Своего» (Коран 32:9, пер. Г. Саблукова; см. также 15:29 и 38:72).

<sup>13</sup> *Слаженная форма* — в оригинале *сўра мусаввāt*. Термин *сўра* у Ибн 'Арабī зачастую обозначает телесное существо, вещь мира (см. примеч. 7). В данном контексте взаимозаменяемость «тела» и «формы» подчеркнута тем, что «слаженная форма» — не что иное, как «слаженное тело» (*шабх мусавван*), о котором речь шла несколькими строками выше.

<sup>14</sup> *Никогда не прекращалось и не прекращается* — в оригинале *лам йазал ва лā йазāl*. Формула *лам йазал* устойчиво употребляется в исламских доктринальных текстах для указания на неизменность Бога и его атрибутов. Употребление этого оборота здесь подчеркивает стилистически, в дополнение к его прямому значению, что мир, являющийся проявлением Бога, постоянно сопровождает Его и сопутствует Ему. «Параллельность»

вечности и времени — одна из необходимых импликаций применения модели *zāḫir-bāṭin* для описания соотношения Бога и мира, и Ибн 'Арабӣ вполне последовательно ее принимает.

<sup>15</sup> В оригинале *mā baḳīya 'illā* букв. «не остается ничего, кроме...». Этим оборотом Ибн 'Арабӣ хочет сказать, что «вдыхание» (*naḫḫ*) редуцировано к «готовности» «форм мира», т.е. отдельных вещей, принять истечение, или проявление Бога. Поэтому, помимо Бога (Бог, конечно, не подпадает под отрицание данного оборота — я имею в виду арабский оригинал, где имеется грамматическое отрицание), остается лишь «приемлющее» — то же самое, что названное выше «слаженное тело», или «слаженные формы», т.е. мир в целом или его отдельные части.

<sup>16</sup> Хотя Ибн 'Арабӣ говорит об «истечении» как отношении, которое связывает Бога и мир, употребление этого термина не следует расценивать как свидетельство приверженности Величайшего шейха эманационной теории. Этот термин, во-первых, крайне малоупотребителен у Ибн 'Арабӣ и не вписан в контекст эманационной теории, а во-вторых, здесь же отождествляется с «проявлением». Под проявлением подразумевается передача атрибута существования (*вуджӯд*), переводящая скрытое (*бāṭin*) в явное (*zāḫir*): «утвержденные», или «несуществующие», «воплощенности», принимая атрибут существования, приобретают статус явного и становятся отдельными сущими вещами мира.

Ал-Қайсарӣ в своем комментарии ставит акцент на различии «наисвятейшего истечения» (*ал-файд ал-ақдас*) и «святого истечения» (*ал-файд ал-муқаддас*), истолковывая это различие в свете своего общего прочтения концепции Ибн 'Арабӣ: с его точки зрения, первое дает «существование в знании» (*вуджӯд илмий*), а второе — «существование в воплощенности» (*вуджӯд айний*), или «внешнее существование» (*вуджӯд ҳариджий*). Поэтому «приемлющее» для ал-Қайсарӣ — не вещи, такие же, как существующие, но лишённые атрибута существования, а только «знание» Бога о вещах. Такая трактовка не согласуется с другими положениями Ибн 'Арабӣ о «приемлющем» и с целостной системой его взглядов (более подробно см. примеч. 8, 18, 25).

<sup>17</sup> Коран 11:123 (пер. мой. — А.С.).

<sup>18</sup> В этой фразе дважды высказана мысль о «поступательно-возвратном» движении между Богом и миром. *Начало* — *ибтидā'*; это слово со времен мутазилитов служило термином, обозначающим «положение начала». Он обычно противопоставлялся термину *и'āда* «воспроизведение», которое понималось как возобновление чего-то уже бывшего, в отличие от *ибтидā'* «положения начала» тому, чего еще не было. *Конец* — *интихā'*; слово имеет тот же корень, что *нихāйа* «предел» и в качестве термина означает «достижение предела». «Начало» и «конец» поэтому — это исхождение из Бога через получение атрибута существования и возвращение в Бога через отня-

тие атрибута существования. Эта мысль повторена и во второй половине фразы.

<sup>19</sup> Образ зеркала, ржавчины на нем, необходимость его полировки вводились в арабской мысли к античности. Например, ал-Киндī говорит о разумной душе как зеркале мира чистых божественных идей, которое может быть покрыто ржавчиной низких страстей, не дающих разглядеть истину [Кинди, 1950, 276]. Однако Ибн ‘Арабī говорит совсем о другом: у него сам человек «воплощает ясность» зеркала.

<sup>20</sup> Ал-Қайсарī отмечает, что речь идет о суфиях [Кайсари, 1375, 340].

<sup>21</sup> «Силы духа и чувств» (*қиван руҳāнийя ва ҳиссийя*) упомянуты здесь не случайно: Ибн ‘Арабī имплицитно выстраивает иерархию, разработка которой занимает его внимание и в «Геммах», и в «Откровениях». В «Откровениях» он отмечает аналогию между иерархией людей и соотношением разных «сил» в человеке. Совершенный человек для мира, пишет он, — как глаголющая душа (*нафс нāтиқа*) для человека. Эту аналогию здесь, в первой главе «Гемм», Ибн ‘Арабī не использует. Совершенный человек — предел совершенства в мире, говорит он в «Откровениях». Люди, стоящие ниже этой ступени, занимают то же место, что силы духа в человеке; таковы пророки. С силами чувств в человеке схожи стоящие еще ниже на лестнице совершенства «наследники» (*варақа*), с которыми Ибн ‘Арабī отождествляет ученых (*‘уламā*’; см. [Фусус, 1980, 135]). «Пророки и наследники» образуют довольно устойчивое сочетание (см. [Фусус, 1980, 97, 98, 196, 205]). Наконец, все прочие люди схожи с «животным духом» в человеке [Футухат, 3:186].

Именно пророки и наследники имплицитно упомянуты здесь как «силы духа и чувств». Далее, аналогия с ангелами, отказавшимися поклониться Адаму, как будто подсказывает нам, как «пророки и наследники» относятся к совершенному человеку: они не видят его превосходства и отказываются поклониться ему.

<sup>22</sup> *Оно* — человеческое существо. Таково прочтение ал-Қайсарī, хорошо согласующееся с окончанием данной фразы.

<sup>23</sup> Ср. параллельное рассуждение о «пригодности» в главе 16 [Фусус, 1980, 153], где речь идет о пригодности любой вещи, и след. примеч., где этот термин разъясняется в философском контексте.

<sup>24</sup> *Божественная совокупность* — совокупность божественных имен, или атрибутов, число которых бесконечно. «Носителем» божественной совокупности является «божественная самость» (*зāt ‘илāхийя*), а обладание божественной совокупностью и составляет свойство «божественности» (*‘улūхийя*). Впрочем, слово «носитель» тут условно и никак не может пониматься в прямом смысле (это было бы грубой ошибкой): божественная самость и есть божественная совокупность, а не нечто вроде субстанции для нее. Далее, божественная совокупность — не что иное, как «утвержденные воплощенности» в состоянии их несуществования, когда они как скры-

тые (*бāтин*) соотнесены с самими же собой как существующими и явными (*зāхир*). Отсутствие дифференцированности в божественной самости означает, что всей божественной совокупностью неделимо обладает любая из утвержденных несуществующих воплощенностей, хотя в явном, т.е. в состоянии существования, каждая вещь являет из этой совокупности только относящиеся к ней атрибуты, чем и отделяется от других вещей, обретая инаковость (*зайриййа*) в отношении них.

Такое обладание божественной совокупностью в состоянии несуществования и составляет «пригодность» любой вещи; в состоянии существования этой совокупностью обладает только человек. Таким образом, человек отличается от любой вещи мира тем, что не только в скрытом (*бāтин*), но и в состоянии явленности (*зāхир*) воплощает в себе все божественные имена, или атрибуты мира, т.е. божественную совокупность. В этом смысле человек равен миру в целом, почему он и называется микрокосмом, «малым миром» (*‘āлам ṣaḡīr*), а мир, соответственно, — «большим человеком» (*‘инсāн kabīr*).

Поскольку вся божественная совокупность воплощается как: 1) мир в целом и 2) как человек, то мир и человек также могут быть названы носителями божественной совокупности в явленном состоянии. Это — вторая, явленная (*зāхир*) сторона, соответствующая первой, скрытой (*бāтин*). Именно в силу этого *зāхир-бāтин*-соответствия Ибн ‘Арабӣ называет мир «обожествляемым» (*ма ‘лӯх*) (см. [Фусус, 1980, 81, 119]), настаивая, что наличие «обожествляемого» составляет необходимое условие для того, чтобы можно было говорить о «божественности» Бога. Смысл этого — в следовании модели *зāхир-бāтин*. Я не могу не настаивать на том, что только такая модель в ее теоретической полноте делает текст Ибн ‘Арабӣ понятным.

Таково толкование термина *джам‘иййа ‘илāхиййа* «божественная совокупность» с точки зрения *зāхир-бāтин*-противоположения. Вместе с тем этот термин может быть прочитан и в более широком контексте, включающем не только само это противоположение, но также и его объединение, т.е. полную логико-смысловую конфигурацию (см. след. примеч.).

<sup>25</sup> Эта фраза Ибн ‘Арабӣ — одна из тех кратких формул, в которых выражена суть его концепции и которые в силу своей краткости предполагают существенное развертывание. Это в основном сделано во вводной статье, поэтому здесь я лишь кратко повторю основное. *Джам‘иййа ‘илāхиййа* «божественная совокупность» выступает здесь в качестве категории, обозначающей конфигурацию трех понятий: *джанāб ‘илāхийй* «божественная сторона», *ḥaḳīqat al-ḥaḳā‘iḳ* «Истина истин» и *таби‘а куллиййа* «всеобщая природа». В более привычных терминах это (соответственно) Бог, Совершенный человек и мир: Бог и мир находятся в *зāхир-бāтин*-отношении, которое «скреплено» Совершенным человеком, или, что то же самое, воплощено в нем.

<sup>26</sup> Когда Ибн ‘Арабӣ говорит о «теоретизировании», «умозрении», «мысли» или «разуме», он имеет в виду (если не оговорено другое) ту форму рациональности, что воплотилась в рациональных эпистемологических стратегиях, в классической классификации знания (*йақӣн* «уверенность», *зани* «мнение» и *шаққ* «сомнение») и наработанном на их основе корпусе знания. Если говорить обобщенно, разум (‘*ақл*) в этом его понимании не позволяет истолковать Бога как абсолютно трансцендентного и вместе с тем как источник существования мира, поскольку фиксирует (‘*ақл*) Бога как неизменного и блокирует видение его постоянной изменчивости, влекущей ежемгновенную перемену мира (см. вводную статью). Стратегию познания, которая адекватна мироустроению, Ибн ‘Арабӣ называет *хайра* (тж. *хйра*) «растерянность».

<sup>27</sup> *Основа форм мира* — это «божественная сторона» (*джанāб ’илāхийй*), о которой только что шла речь в тексте «Гемм», или *ал-хаққ* «Истинный». Говоря, что Бог составляет «основу» (‘*асл*) для мира, Ибн ‘Арабӣ имеет в виду вполне определенный тезис. Только Бог, но не мир, имеет атрибут *вāджиб ал-вуджуд ли-зāти-хи* «обладающий необходимостью существования благодаря своей самости». Если использовать философский лексикон, то названное положение выражается в том, что мир испытывает «нужду» (*хāджжа, ихтийāдж*) в Боге, тогда как для Бога характерно «отсутствие нужды» (*зинан*) в мирах.

<sup>28</sup> ...каждая свой дух — в оригинале *’асл сувар ал-’āлам ал-қāбила ли-арвāхи-хи* букв. «основа форм мира, принимающих его духи». Очевидно, что «его» относится к «миру», поскольку иначе (если бы оно относилось к Богу) «дух» стоял бы в единственном числе. Такое чтение (не приводя обоснования) поддерживает и ал-Қайсарӣ. Мой перевод выражает ту же мысль в приемлемых формах русского языка. Под «духом», как было разъяснено выше, понимается атрибут существования, и каждая из «форм», т.е. каждая отдельная вещь, вполне может принимать свой атрибут существования. В «Откровениях» Ибн ‘Арабӣ пишет, что «дух мира» содержит «духи» отдельных вещей (*шахсиййāt*) так же, как «тело мира» содержит «тела» отдельных вещей [Футухат, 3:187].

<sup>29</sup> «Я поставлю на земле преемника» (Коран 2:30, пер. мой. — А.С.). Речь идет об одном из центральных положений исламской антропологии: после послушания (запретный плод) прародители были переселены Богом из рая на землю, что, однако, не было падением в том смысле, что не повлекло никакой порчи природы человека и мира. Напротив, человек получил высшую из возможных миссий: быть преемником Бога на земле и распоряжаться ею к своему благу.

<sup>30</sup> *Зрачок* — в оригинале *’инсāн ал-’айн* букв. «человек глаза». Интересное объяснение этого выражения находим у Ибн Манзӯра (остальные словари фактически повторяют его). Если встать напротив зрачка другого че-

ловека, пишет он, то увидишь в нем свое отображение, как в зеркале: в глазу как будто оказывается человек, который и является «человеком глаза».

*Başar* «зрение» является однокоренным с *baṣīra* «проницательность», которая стоит близко к понятиям интуитивного постижения, вкушения и откровения. В предыдущей фразе Ибн ‘Арабӣ противопоставлял теоретизирование (*naẓar*) как функцию разума и откровение; здесь он как будто показывает, что они соотносятся не иерархически (откровение выше разума, разум неспособен подняться до истин откровения), а согласно модели *zāḥir-bāṭin*: *başar*, ассоциирующееся с проницательностью (*baṣīra*) — это то, к чему мы переходим от теоретического созерцания (*naẓar*; о *ta‘bīr* как *zāḥir-bāṭin*-переходе см. примеч. 11). Это значит, что истина лежит не на одной из этих двух противоположенных сторон, и не в них обеих одновременно; она заключается в возможности перехода от одной к другой. Именно такой переход и составляет сущность той стратегии познания, которая именуется *ḥayra* «растерянность» и о которой в «Геммах» Ибн ‘Арабӣ говорит неоднократно как о единственном подлинном (т.е. не частичном) способе овладения истиной (*ḥaqīqa*). Отметим, что термин *ḥaqīqa* «истина» в своем самом общем выражении в арабской теоретической мысли означает единство *zāḥir-bāṭin*-противоположенности, т.е. саму возможность *zāḥir-bāṭin*-перехода. (О соотношении разума и откровения см. также примеч. 26).

<sup>31</sup> Логика этого «потому», с одной стороны, словесная (относящаяся к *lafz* «высказанности»): *naẓara* в зависимости от предлога имеет значение и «созерцать», «смотреть на» (предлог *‘ilā*), и «присматривать» (предлог *li*; в русском ту же функцию различения значений выполняют приставки). Ибн ‘Арабӣ как будто объединяет оба значения в одном слове и устанавливает между ними причинно-следственную связь: Бог через человека (*‘insān*), т.е. через зрачок (*‘insān al-‘ayn*), смотрит на свое творение, т.е. присматривает за ним, т.е. печется о нем, а значит, милостив к нему. Под «милостью», которую Истинный посылает Творению, Ибн ‘Арабӣ понимает передачу атрибута существования (*wudjūd*); интересно выражение ал-Қайсарӣ: «Существование — это первоосновная милость (*raḥma ‘aṣliyya*), за которой следуют все виды милости и счастья, дольные и горние» [Кайсари, 1375, 352].

С другой стороны, логика этого «потому» — смысловая (относящаяся к *ma‘nan* «смыслу»): благодаря человеку устанавливается *zāḥir-bāṭin*-соотношение между Истинным и Творением, между Богом и миром, а такое соотношение означает, что все вещи мира, представляющие собой «утвержденные воплощенности», т.е. обладающие атрибутом несуществования и вкупе составляющие «божественную самость», должны получить атрибут существования, чтобы стать сущими, т.е. получить «милость».

Высказанность (*lafz*) и смысл (*ma‘nan*), согласно арабской филологии, — это *zāḥir*- и *bāṭin*-стороны слова (*kalima*), которые как таковые (т.е. как



*zāḫir* и *bāṭin*) должны быть согласованы, что мы и видим в данном случае. Можно также указать на *zāḫir-bāṭin*-связь и соотнесенность прямого (*ḥaqīqā* — прямое значение слова или выражения) и метафорического (*madḡas*) прочтений этой фразы (зрачок-человек, созерцать-опекать, милость-существование).

<sup>32</sup> Эту фразу можно рассматривать как сжатую формулировку всей концепции Ибн ‘Арабī: она касается положения человека в системе фундаментальных онтологических отношений. Ал-Қўнавī начинает свой комментарий фактически именно с этой фразы и говорит о человеке, что «его истинность — перешеечность (*барзахиййа*), собирающая относящееся к необходимости (*вуджуб*) и относящееся к возможности (*имкан*), так что он охватывает обе стороны» [Кунави, 1413, 185]. Начнем наш разбор с этого положения.

Мысль о том, что человек «собирает», или «охватывает» обе стороны миропорядка, божественную и мирскую, явно подчеркнута и в разбираемой фразе Ибн ‘Арабī. Более того, эта мысль и составляет собственно содержание этой фразы, так что ал-Қўнавī явно указывает именно на то, что хотел выразить Ибн ‘Арабī. Попытаемся понять, что значит в данном случае «собирает», «охватывает».

Перешеек (*барзах*), один из важнейших концептов исламской доктрины, — это граница, но, как указывает в своем интереснейшем исследовании С. Башьер, граница особого рода: она не просто разделяет, она и соединяет разделенное (см. [Башьер, 2004]). Он делает важное наблюдение: эта граница, в отличие от аристотелевской, не содержит *внутри себя* любую часть ограничиваемого — и тем не менее она, эта граница, *задает* ограничиваемое, делая возможным его наличие, т.е. схватывает его.

Что такое Перешеек относительно пары Бог-Творение? Ответ напрашивается сам собой: это третья вещь, объединяющая *zāḫir-bāṭin*-противоположение вечности и времени, Бога и мира. Это — то же самое, что «Истина истин» (*ḥaqīqat al-ḥaqā’iq*), о которой речь шла выше.

Вот в каком смысле человек «охватывает» все мироздание — но не в том смысле, что «включает его в себя». Человек может выполнить эту функцию всеохвата *без* включения-внутри в том поле логико-смысловых закономерностей, с которым мы имеем дело здесь, в пределах арабо-мусульманской культуры. Речь идет о человеке как объединяющем *zāḫir-bāṭin*-противоположение.

Вернемся к обсуждаемой фразе. Отметим необычный для арабского языка синтаксис: пары прилагательных даны без обязательного в таких случаях союза *wa* «и» (я передаю то же самое дефисом). С моей точки зрения, Ибн ‘Арабī подчеркивает этим, что речь идет о чем-то одном, а не двух, и именно единичность оправдывает опущение соединительного союза. Таким образом, «возникший-безначальный» (и две другие аналогичные

пары противоположных атрибутов) следует читать как одно слово, т.е. как слово, относимое к единице, а не двоице. Иначе говоря, Ибн ‘Арабӣ указывает не на пары противоположных атрибутов, одновременно предципируемые человеку (это было бы очевидным нарушением закона исключенного третьего в его запрещающей формулировке), а на человека как единство этих противоположностей, как воплощающего *zāḫir-bāṭin*-переход между ними.

Таким образом, человеком фактически исчерпывается миропорядок, во всяком случае, исчерпывается логически: в мире и в Боге нет ничего, чего нет в человеке; далее, мир и Бог находятся в состоянии *zāḫir-bāṭin*-соотнесенности только потому, что их единство обеспечено человеком. Именно об этом говорит Ибн ‘Арабӣ, и именно поэтому я считаю, что разбираемая фраза выражает сердцевину взглядов Величайшего шейха.

<sup>33</sup> В издании ‘Афйфӣ, которое служит основой для этого перевода, приведено чтение *قيام العالم بوجوده*, при этом ‘Абӯ ал-‘Алā отмечает, что в двух рукописях из трех, использованных им, приведено другое чтение: *فتم العالم بوجوده*. Именно это, второе чтение представляется мне предпочтительным. Во-первых, в нем присутствует синтаксическая связь, которой нет в варианте ‘Афйфӣ. Во-вторых, такое чтение совершенно не представляет затруднения в истолковании смысла, тогда как чтение ‘Афйфӣ, хотя его и можно истолковать, оставляет ощущение искусственности. Наконец, комментаторы «Гемм» также приводят чтение *фа-тамма*, не упоминая о возможности другого прочтения. Все это решительным образом склоняет чашу весов в пользу второго чтения и против чтения ‘Афйфӣ.

<sup>34</sup> Для слова *фаṣṣ* средневековые словари устойчиво приводят в качестве первого значения «суть», «сердцевина». В качестве второго столь же устойчиво фигурирует «гемма перстня», т.е. камень с нанесенным на него изображением или надписью. Такие изображения-надписи использовались и в качестве печати, чем объясняется мотив «запечатывания сокровищницы», используемый Ибн ‘Арабӣ. «Печать» (*ḫāṭim*) для арабского языкового мышления устойчиво ассоциируется с идеей завершения и завершенности (*ḫatm*), а значит, и совершенства: запечатывание кладет предел совершенствованию, поскольку такое совершенство уже достигнуто. В этом смысле человек и является «печатью мироздания», поскольку с ним достигается совершенство структуры миропорядка.

<sup>35</sup> Понятие «совершенный человек» (*‘insān kāmil*, *‘insān tāmm*) активно употребляли фалсафа, подразумевая исключительно этическое совершенство. Совершенный человек в их трактовке — это человек, избавившийся от пороков и максимально развивший в себе добродетели. У Ибн ‘Арабӣ трактовка этого понятия — другая, онтологическая. Под совершенством человека он понимает полноту (слово *kāmil* имеет непосредственное значение «полный») *zāḫir-bāṭin*-соответствия между божественным и мирским, достигаемую в человеке.

<sup>36</sup> *Одно совместится с другим* — в оригинале *التحق بعضه البعض*. Ал-Қайсарӣ предлагает считать эти *ба‘д* и *ба‘д*, «одно» и «другое», двумя «частями» миропорядка, т.е. его мирской и божественной сторонами. Если это так, то речь здесь о том, что Бог и мир перестанут быть внешнеположными друг другу, одно из них — совершенно очевидно, что это мир — станет неотъемлемым (а «стать неотъемлемым» — непосредственный смысл употребленного глагола *илтаҳақа*) от другого, т.е. от Бога: Бог и мир больше не будут связаны отношением *зāхир-бāтин*. Исчезнет развернутость того и другого: развернутость мира во временном существовании как *зāхир*-стороны миропорядка и развернутость божественной самости как *бāтин*-стороны, полностью соответствующей *зāхир*-стороне. Образно говоря, Бог превратится в точку, самодостаточную и самозакрытую. Концептуально эта единственная в мироздании самодостаточная точка-Бог выражается как «обладающее необходимостью существования благодаря своей самости»: именно этот атрибут, как неоднократно подчеркивает Ибн ‘Арабӣ, не имеет *зāхир*-соответствия в мире и человеке, а потому именно он остается единственным после «схлопывания» *зāхир-бāтин*-соотношения.

<sup>37</sup> Существование «совершенного человека» (*‘инсāн кāмил*) — необходимое условие существования мироздания потому, что он служит «скрепом» *зāхир-бāтин*-отношения, связывающего Бога и мир, в нем это отношение получает свое осуществление, или, выражаясь в терминах арабской мысли, в нем оно «завязывается», а потому без него просто не может наличествовать.

### Цитируемая литература

- Башьер, 2004. — *Bashier S.H. Ibn al-‘Arabī’s Barzakh*. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World. Albany: SUNY Press, 2004.
- Джами, 1370. — *Джāмӣ, ‘Абд ар-Раҳмāн*. Нақд ан-нуғӯс фӣ шарҳ Нақш ал-Фуғӯс (Тексты, выбранные для раскрытия «Отгисков „Гемм“») / Ред. Джалāl ад-Дйн Аштийāнӣ. 2-е изд. Тегеран: Му’ассаса-йи муṭāла‘āt ва таҳқӣқāt-и фархангӣ, 1370 с.х.
- Джанди, 1381. — *Ал-Джандӣ, Му’айяд ад-Дйн*. Шарҳ Фуғӯс ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Джалāl ад-Дйн Аштийāнӣ. [Қум]: Бустāн-и китāб, 1381 с.х.
- Исбахани, 1405. — *Ал-Исбахāнӣ, ‘Абӯ Ну’айм Аҳмад*. Ҳилият ал-авлийā’ ва табақāt ал-ағфийā’ (Убранство святых и разряды чистых). 4-е изд. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабийй, 1405 х. (в 10 частях).
- Кайсарӣ, 1375. — *Ал-Қайсарӣ, Дāвуд*. Мағла’ хуғӯс ал-килам фӣ ма’āнӣ Фуғӯс ал-ҳикам (Избранно сказанное о смыслах «Гемм мудрости») / Ред. Джалāl ад-Дйн Аштийāнӣ. 1-е изд. Тегеран: Ширкат-и интишārāt-и ‘илмӣ ва фархангӣ, 1375 с.х.

- Кинди, 1950. — *Ал-Киндӣ*. Ал-Қавл фӣ ан-нафс ал-муҳтасар мин китāб аристӯ ва [и]флāтӯн ва сā’ир ал-фалāсифа (Рассуждение о душе, собранное из сочинений Аристотеля, Платона и прочих философов) // Расā’ил (Трактаты). Миср: Дār ал-фикр ал-‘арабийй, 1950, с. 270–280.
- Кунави, 1413. — *Ал-Қӯнавӣ*, *Ҷадр ад-Дӣн*. Тарджамат ва матн Китāб ал-Фуқӯк (Перевод и оригинал «Книги, разбирающей [тайны основ сказанного в „Геммах“]») / Ред. Муҳаммад Ҳавāджавӣ. Тахрāн: Мавлā, 1413 х. (=1371 с.х.)
- Турка, 1378. — *Турка ИҶфаҳанӣ*, *Ҷā’ин ад-Дӣн*. Шарҳ ФуҶӯс ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Муҳсин Бӣдārфур. Қум: Бӣдār, 1378 с.х.
- Фусус, 1980. — *Ибн ‘Арабӣ*. ФуҶӯс ал-ҳикам (Геммы мудрости) / Ред. и коммент. Абӯ ал-‘Алā ‘Афӣфӣ. В 2-х частях. 2-е изд. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабийй, 1980.
- Футухат. — *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯҳāt ал-маккийя (Мекканские откровения). Т. 1–4. Бейрут: Дār сādир, [б.г.].
- Хваразми, 1382. — *Хвāразми*, *Тāдж ад-Дӣн Ҳусайн*. Шарҳ ФуҶӯс ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Наджӣб Мāйил Харавӣ. Тахрāн: Мавлā, 1382 [с.х.].

Ибн ‘Арабӣ

**О ЗНАНИИ ЧИСЛА [БОЖЕСТВЕННЫХ] ТАИН,  
ЧТО ДОСТАЮТСЯ СВИДЕТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ  
ПРИ ПРЕДСТОЯНИИ НАПРОТИВ [БОГА]**

Фрагменты из «Мекканских откровений»  
(*ал-Футӯҳāt ал-маккиййа*)\*

**Предисловие**

Предлагаемый ниже вниманию читателя перевод фрагментов из «Мекканских откровений» (*ал-Футӯҳāt ал-маккиййа*)<sup>1</sup> — сочинения Муҳӣ ад-Дйна Ибн ‘Арабӣ (1165–1240), крупнейшего мусульманского суфийского мыслителя, — является продолжением опубликованного во втором номере ежегодника «Ишрак» перевода отрывков из вышеуказанной работы Величайшего шейха (*аш-шайх ал-акбар*)<sup>2</sup>.

В учении о «единстве бытия» Ибн ‘Арабӣ концепция «проявления» (*таджаллин*) единой трансцендентной «самости» (*зāt*) Бога в формах множественного бытия играет исключительную роль, выступая в качестве объяснительной схемы его онтологических представлений о Боге как трансцендентном Первоначале, внеположном миру и одновременно имманентном ему. Творение, с такой точки зрения, есть переход абсолютного бытия (Бог) из состояния потенциальности, или состояния «сокрытости» (*бātин*), в состояние проявленности в виде непрерывного процесса, именуемого им «новым творением» (*халқ джадӣд*).

Для подкрепления своих онтологических воззрений Ибн ‘Арабӣ переосмысливает божественный акт творения как проявление Творца через сотворенный мир. Последний действительно произведен, зависим от божественной реальности, но одновременно реальность мира есть форма проявления (*таджаллин*) Абсолюта. По его мнению, Бог только логически пред-

---

\* Предисловие, перевод с арабского и комментарии И.Р. Насырова.

<sup>1</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯҳāt ал-маккиййа. В 4-х тт. Бейрут: Дар ал-ихйā’ ат-турāс ал-‘арабӣ 1998.

<sup>2</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. О знании числа [божественных] тайн, что достаются свидетельствующему при предстоянии напротив [Бога]. Фрагменты из «Мекканских откровений» (*ал-Футӯҳāt ал-маккиййа*) // Ишрак. Ежегодник исламской философии. Москва: Восточная литература, 2011. С. 547–567.

шествует множественному миру как Абсолют, а у самого процесса Его проявления в формах множественного мира не было начала и не будет конца, и этот процесс есть еще и [еже]мгновенное проявление Бога в конкретных вещах посредством «вселения» «утвержденных воплощенностей» (*a‘iyān ṣābita*), которые отличны от сущности Бога, в явления феноменального мира.

Согласно Ибн ‘Арабӣ, статусом подлинной реальности обладает только Бог, тогда как вещи феноменального мира, будучи формами «воплощения» божественных атрибутов, в одном отношении реальны, а в другом — нереальны. Так проявляется двойственная природа «божественных имен»: с одной точки зрения они теоморфны, а с другой — антропоморфны. Благодаря бесконечности виртуальных «внутренних сопряженностей», или божественных атрибутов, становится возможным как процесс «нового (вечного) творения» (*ḫalq dжадид*), так и познание человеком Абсолюта в многообразных формах его проявления во множественном мире.

Но что побуждает Бога стремиться к проявлению в мире? Почему он, будучи тотальностью всех противоположностей, не остается пребывать в своей абсолютной и самодостаточной замкнутости? Ответы на эти вопросы вытекают из самой концепции о единстве бытия, согласно которой нет сущностного различия между несовершенным конечным бытием и совершенным божественным бытием, хотя первое зависит от второго в генетическом отношении. Единство бытия следует понимать как онтологическое *двуединство*: бытие едино не через утверждение истинным только одной стороны (вечной) в ущерб другой (временной), но едино благодаря единству противоположностей — вечного и временного. Божественное бытие и множественное бытие, будучи противоположностями, продолжают противопоставляться, но не как взаимоисключающие стороны, а как взаимообусловливающие. Другими словами, тут имеет место онтологическое фундирование противоположностей, что устанавливает между ними отношение соответствия и перехода друг в друга. Это не означает, что множественный мир соответствует божественному миру в буквальном смысле. Бог есть Творец мира, а мир есть зависящее от Творца творение. Соответствие между ними означает лишь то, что множественный мир необходим Богу для самореализации своих скрытых потенций.

Множественный мир есть условие реализации полноты абсолютного бытия как единого и единственного. Бог и множественный мир являются разными ипостасями одного и того же единого бытия, а их взаимообусловленность в «третьей вещи» (*шай’ ṣālit*), которая не совпадает с ними, делает возможным взаимопереход двух сторон единого бытия. В его учении данной категории отводится исключительное место, ибо «третья вещь», являясь всеобъемлющей первоматерией (*мāдда ‘ула*) или «истинами Первого» (*ḫakā’iḳ ал-аввал*), делает возможной «единство бытия», выступая

в качестве посредника между Богом и миром, «проявляясь в вечном вечным, в возникшем — возникшим»<sup>3</sup>. В учении Ибн ‘Араби «третья вещь» сама может рассматриваться как второй Абсолют, поскольку именно благодаря ей две противоположности — божественное бытие и множественный мир — могут осуществлять единство бытия путем взаимного перехода друг в друга и проявления в едином бытии как двух аспектов одной сущности. Концепция о «третьей вещи», которая содержит в себе одновременно атрибуты Единого и множественного мира и в то же время не сводится ни к одному из них, позволяет Ибн ‘Араби в определенной мере снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма (Бог и мир).

Тезис о необходимости проявления Бога во множественном мире Ибн ‘Араби также развивает в своей эротологии, учении о любви. В работе «Мекканские откровения» Ибн ‘Араби приводит трехчастную классификацию любви (*хубб*) — физическая (*таби’ийй*), духовная (*рухāнийй*) и божественная (*’илāхийй*) любовь. Первые два вида любви представляют две степени, или аспекта, высшей любви — божественной.

Эта любовь Бога проявляется в двух формах — как тоска Бога по миру и как тоска мира к Нему, и вторая форма, или тоска мира к Нему, есть тоска частей по целому, их желание вернуться к целому. Активной стороной здесь выступает Абсолют, высшее божественное начало. С этой точки зрения, любовь людей к Богу есть опосредованная любовь Бога к себе: Он таким образом любит себя в людях, в вещах вообще. Следствие желания Бога стать «известным» и есть мир. Эта бескорыстная любовь Бога к своим созданиям реализуется в «форме стремления божественной сущности к самоманифестации, к саморазвертыванию в бесчисленных формах конкретного бытия»<sup>4</sup>.

Самым существенным итогом фундаментального пересмотра Ибн ‘Араби отношения Первоначала (Абсолюта, Бога) и множественного мира является его вывод о том, что единственно корректный способ непротиворечивого описания одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру состоит в признании, что первооснова бытия и есть само бытие<sup>5</sup>. Речь идет не о банальном пантеистическом представлении о том, что Бог представляет сущность, которая «размещена» или «пребывает» внутри явлений множественного мира. Отношение между Первоначалом и вещами понимается Ибн ‘Араби не как отношение между сущностью и явлением. Утверждение о мире как *нейном* Бога содержит иную интуи-

<sup>3</sup> Ибн ‘Араби. Иншā’ ад-давā’ир // *Ibn ‘Arabi*. La production des cercles. P.: Editions de l’Eclat, 1996. P. 18.

<sup>4</sup> См.: Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 89.

<sup>5</sup> «В каждой вещи для Него — знамение (*āya*) \* Которое указывает на то, что Он — сама (*’айн*) вещь» (Ибн ‘Араби. Ал-Футūхāt ал-маккиййа, т. 1, с. 342).

цию, согласно которой отношение между Богом и миром есть взаимообуславливание двух противоположностей, которые олицетворяют переход друг в друга скрытой и явной сторон чего-то одного, не сводимого к каждой из этих сторон, но и немислимого без них. Бог есть «скрытое» (*бāтин*) для мира, а мир есть «явное» (*зāхир*) для Бога. Бог и мир, оставаясь противоположностями, объединяются в чем-то «третьем», в миропорядке (*‘амр*), временный, или «явный», аспект которого есть мир, а Бог представляет его вечностный, или «скрытый», аспект. Тем не менее они остаются внеположными друг для друга, как и должны оставаться два аспекта (вечностный и временный) единого Бытия.

## Перевод

### Глава 73

**О знании числа [божественных] тайн,  
что достаются свидетельствующему при предстоянии напротив [Бога]<sup>6</sup>**

#### Вопрос сорок второй<sup>7</sup>

Что́ есть его врожденная природа (*фитра*), то есть врожденная природа ‘Адама, или человека (*‘инсāн*)? Ответ: Если он (то есть вопрошающий. — *И.Н.*) имеет в виду его (то есть человека вообще. — *И.Н.*) врожденную природу как человека, то для него (то есть для вопрошающего. — *И.Н.*) есть [один] ответ. Либо [он имеет в виду его (то есть человека. — *И.Н.*) врожденную природу] как преемника [Бога на земле], и тогда для него (то есть для вопрошающего. — *И.Н.*) есть [другой] ответ. Либо [он имеет в виду его (то есть человека. — *И.Н.*) врожденную природу] как человека-преемника<sup>8</sup>, и тогда для него есть [третий] ответ. Либо [он имеет в виду его (то есть человека. — *И.Н.*) врожденную природу] ни как человека, ни как преемника, и тогда для него (то есть для вопрошающего. — *И.Н.*) есть [четвертый] ответ. Он (то есть человек. — *И.Н.*) выше ее (то есть своей природы. — *И.Н.*) соотносительностью (*нисба*), ведь когда он будет абсолютной истиной (*хаққ мутлақ*), то тогда он и не человек и не преемник, как о том говорится в сообщении (*хабар*): «Я емь его слух, его зрение...»<sup>9</sup>. Где

<sup>6</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 2, с. 5–135.

<sup>7</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 2, с. 69–70.

<sup>8</sup> «И вот, сказал Господь твоим ангелам: „Я установлю на земле заместника“» (Коран, 2:30, К.). Во всех случаях при цитировании Корана, когда отсутствует указание на перевод Г. Саблукова (С.), И.Ю. Крачковского (К.) или М.-Н.О. Османова (О.), перевод выполнен нами.

<sup>9</sup> Ибн ‘Арабӣ цитирует отрывок «священного *хадӣса*» (*хадӣс кудсийй*) (в котором приводятся слова не Мухаммада, а от его имени приводятся слова Бога): «Благодаря сверхчеловечным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю»



же тут человечность (*'инсāниййа*)? А раз нет чуждости (*'аджнабиййа*)<sup>10</sup>, то где тут преемничество? Он (то есть человек. — *И.Н.*) есть само мироустройство (*'амр*). [Бог] утвердил тебя и уничтожил, ввел в заблуждение и наставил на правильный путь, то есть вверг тебя в растерянность в том, что разъяснил тебе. А потому стала очевидной лишь растерянность (*х̣йра*)<sup>11</sup>, и ты узнал, что мироустройство — это *х̣йра*<sup>12</sup>.

Значит, воплощенность наставления на правильный путь (*худо̄*) связана с заблуждением (*далāн*)<sup>13</sup>. Он (то есть Бог. — *И.Н.*) сказал: «Ты и не ты»<sup>14</sup>. «Не ты метал, когда метал, но Бог метал» (Коран, 8:17, С.). Никто не метал, кроме Мухаммада, а потому никто не метал, кроме Бога. Так где же Мухаммад? Он (то есть Бог. — *И.Н.*) уничтожил и утвердил его<sup>15</sup>, а затем

---

его; если же Я полюблю его, то Я буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...» См. *'Абу ал-Қасим ал-Джунайд*. Расā'ил ал-Джунайд // *Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. Norfolk, 1976. С. 33–34; см. также: *Ибн Араби*. Наставления ищущему Бога. Введение, перевод, комментарии А. Смирнова // *Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. М.: Восточная литература, 1998. С. 303. О *хадй̄с худсий̄й* см.: *Бойко К.А. Хадй̄с // Ислам. Энциклопедический словарь*. Ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 1991. С. 262 [далее: ИЭС].

<sup>10</sup> То есть если нет бытийного различия между Богом и человеком. Как полагает Ибн 'Араби в свете вышеприведенного «священного *хадй̄са*», в результате превращения Бога в слух, зрение и другие чувства человека исчезает онтологическая разница между божественной и человеческой природами, то есть утрачивается чуждость человека (по природе) Богу.

<sup>11</sup> *Х̣йра* (другое прочтение: *х̣айра*) — 1) растерянность; 2) водоворот (см.: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М.: Восточная литература, 1993. С. 73). Мистическое познание в понимании Ибн 'Араби предполагает отказ от всякой фиксированности, утрату всякой определенности из-за совпадения «я» познающего с «Ты» познаваемого, то есть человека и Бога, взаимный их переход и погружение из-за отсутствия средств самоидентификации в каждый конкретный момент в состоянии «растерянности» (*х̣йра*). Человек в ходе мистического познания бесконечного процесса проявления (*таджалин*) Бога видит противоречивые вещи (явное скрытым, а скрытое явным и т.п.) и осознает, что бытие Бога, хотя и остается скрытым для него, является в каждом его (то есть Бога. — *И.Н.*) проявлении в мире, отчего он (человек) переполняется чувством растерянности (*х̣йра*). Но растерянность носителя мистического познания является состоянием адекватного восприятия все-тождественности, или обнаружения во всяком начальном пункте познания (в вещи) конечного пункта (Бога). Поэтому «растерянность» (*х̣йра*, или *тахаййур*) — это искомая цель человека, реализующего мистическое познание. Ибн 'Араби в ходе обоснования своего понимания мистического познания ссылается на высказывание пророка Мухаммада «Боже, добавь мне в [познании] Тебя растерянности, изумления (*тахаййур*)» (см.: *Ибн 'Араби*. Ал-Футүхāt ал-маккиййа, т. 1, с. 341).

<sup>12</sup> См.: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма, с. 73.

<sup>13</sup> «Скажи: Бог вводит в заблуждение того, кого хочет, и прямо ведет к Себе того, кто с раскаянием обращается к Нему» (Коран, 13:27, С.).

<sup>14</sup> Аллюзия на Коран. См. ниже.

<sup>15</sup> Аллюзия на Коран: «Бог, что хочет, или уничтожает, или утверждает» (Коран, 13:39, С.).

уничтожил его, а потому он — утверждённый (*муṣбат*) между двумя уничтожениями (*махв*): предвечным уничтожением, а это Его слова: «Не ты метал» (Коран, 8:17), и бесконечно будущим уничтожением, а это Его слова: «Но Бог метал» (Коран, 8:17). А утверждение (*иṣбāt*) его (то есть Мухаммада. — *И.Н.*) есть Его (то есть Бога. — *И.Н.*) слова: «Когда [ты] метал» (Коран, 8:17). Утверждение Мухаммада в этих [трех состояниях] сходно с «данном мгновением» (*ал-'ān*), которое есть вечное бытие (*вуджӯд да'им*)<sup>16</sup> между двумя временами — между прошлым временем (*замān ма̄дин*), а это есть отрицание осуществленного небытия ('*адам мухаққак*), и будущим временем (*замāн мустақбал*), а это есть чистое небытие ('*адам маҳд*).

Так же чувство [направлено] и взор падает только на метание (то есть бросание. — *И.Н.*) Мухаммада. А потому Он (то есть Бог. — *И.Н.*) сделал его (то есть Мухаммада. — *И.Н.*) серединой (*васат*) между двумя уничтожениями, [сделал его] утверждённым (*муṣбат*). И тогда он (то есть Мухаммад. — *И.Н.*) стал подобным «данному мгновению» (*ал-'ān*), которое является воплощенностью бытия ('*айн ал-вуджӯд*), а бытие (*вуджӯд*) на самом деле есть бытие Бога, а не его бытие. Он (то есть Бог. — *И.Н.*) (Пречист Он!) есть утверждённое бытие (*ṣābit вуджӯд*) в прошлом, в настоящем и в будущем. Исчезла воображаемая связанность (*тақаййуд*) в Нем (Пречист Он, Добрый и Осведомленный!). Потому Он говорит: «И это для того, чтобы Ему испытать верующих благотворным испытанием» (Коран, 8:18, С.). Значит, Он привел испытание. То есть [Он хочет сказать]: «Скажем Мы: „Это для правоверных в качестве испытания их веры в Нас“». В этом [случае] имеет место постепенное ухудшение дел, которое разрушает веру [человека], в вере которого не хватает того, что причитается вере в степени совершенства, а оно [заключается] в [том, что Бог есть тот], «кто дал каждой вещи ее строй (*халқа-ху*)» (Коран, 20:50, К.).

Вот это является ответом согласно четвертому смыслу, который есть самый сложный из смыслов и он уже выявлен. Что касается его (то есть человека. — *И.Н.*) врожденной природы (*фитра*) с той точки зрения, что он есть человек, то его врожденная природа — это большой мир ('*āлам кабӣр*). Что касается его врожденной природы с той точки зрения, что он

<sup>16</sup> Переосмысление в философском суфизме отношения между божественным бытием и множественным миром как *двуединства* взаимно обуславливающих друг друга противоположностей (Первоначала и ряда вещей) повлекло соответствующее переосмысление отношения между вечностью и временем — они также представляют *двуединство*. «Каждый атом времени представляет собой мгновенную фиксацию вечности. Время оказывается не только совечным вечности, но и условием и формой ее осуществления» (*Смирнов А.В. Суфизм // Новая философская энциклопедия. М., 2000. Т. 3. С. 673 [далее: НФЭ]*). В свете такой интерпретации времени легче понять суть учения Ибн 'Арабӣ о «новом творении» (*халқ джадӣд*), согласно которому мир ежемгновенно уничтожается и заново творится.

есть преемник [Бога на земле], то его врожденная природа — это божественные «имена». Что касается его врожденной природы с той точки зрения, что он есть человек-преемник, то его врожденная природа — это самость (*зāt*), к которой приписана степень (*мартаба*), и эта степень немислима без нее, как немислима и она без этой степени. Всевышний говорит: «Творец небес и земли» (Коран, 12:101, С.). И это Его слова: «[Небеса и земля] были соединенными, а потом Мы их разделили» (Коран, 21:30, С.). [Значит], природа является разделенной. Всевышний говорит: «Соответственно тому устройству (*фитра*) Бога, в каком Он устроил человека. Нет перемены творению Божию» (Коран, 30:30, С.). И Он есть устройство, врожденная природа (*фитра*), равно как нет перемены словам Бога, и это Его слова: «Слово Мое не переменится» Коран, 50:29, С.), то есть [Он хочет сказать], что «Наше слово — едино, оно не приемлет перемены».

[Пророк Мухаммад] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал: «Каждый рожденный рождается согласно врожденной природе (*фитра*)». [Определенный артикль из букв] «алиф» ( ا ) и «лам» ( ل ) тут для обета ( 'ахд ), или врожденной природы, согласно которой Бог устроил людей. Иногда [определенный артикль из букв] «алиф» и «лам» бывают для рода всех природ, ведь у людей, или человека, из-за того, что он — совокупность мира (*маджмӯ' ал-'ālam*), врожденная природа есть «объемлющая» (*джāми'а*) природы мира. Врожденная природа 'Адама — природы всего мира, а потому он знает своего Господа с точки зрения знания вида мира в том отношении, что он является знающим этот вид благодаря своему Господу с точки зрения своей врожденной природы. И его врожденная природа есть то, благодаря чему он появляется во время [обретения] своего существования из божественного проявления (*таджаллин*), которое бывает у Него (то есть у Бога. — *И.Н.*) во время Его творения (то есть творения Им мира. — *И.Н.*).

И в этом — приготовленность (*исти'dād*) каждого сущего (*мавджӯд*) в мире. А значит он (то есть человек. — *И.Н.*) — поклоняющийся [Богу] посредством всякого Закона<sup>17</sup>, прославляющий [Его] всяким языком, способный принять любое проявление [Бога] в истине своей человечности (*'инсāнийя*) и знании себя. Ведь он знает своего Господа только посредством знания себя. И если что-то из него [самого] помешает ему постичь всего себя, то он — преступник по отношению к себе и не является совершенным человеком. Поэтому посланник Бога, [пророк Мухаммад] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал: «Многие из мужчин достигли совершенства, а из женщин достигли совершенства только Марйам (Ма-

<sup>17</sup> С точки зрения учения Ибн 'Араби, любое вероисповедание истинно, но при обязательном условии, что оно не претендует на эксклюзивизм, на исключительное право владения истиной, предполагая, таким образом, иные вероисповедания в качестве собственного условия (см.: *Смирнов. Суфизм // НФЭ*, т. 3, с. 673).

рия) и ‘Асийа», то есть [они (то есть мужчины. — *И.Н.*) обрели] совершенство в своих знаниях о себе. Их знание о себе — воплощенность их знания об их Господе. А потому врожденная природа ‘Адама была его знанием о Нем, а потому он познал все природы. Поэтому говорит [Бог]: «И Он научил ‘Адама всем именам» (Коран, 2:31, С.). «Все» требует охватывания и всеобщности, что подразумевается этим в этой категории. Что же касается имен, находящихся вне творения (то есть созданий. — *И.Н.*) и соотнесенностей, то их знает только Он (то есть Бог. — *И.Н.*), ибо у них нет связи с мирами. И это есть его (то есть пророка Мухаммада. — *И.Н.*) слова, мир ему, в его молитве: «Завладел Ты этим в знании Твоего сокрытого [мира] (*зайб*)», то есть [присвоил что-то] из божественных имен. Если даже умопостигаемое (*ма‘қӯл*) имен является чем-то из того, что требует бытие, то творению бытия нет предела, а значит нет предела Его именам. И тогда предпочтение случилось в том месте, бытие которого недопустимо, так как ограничение бесконечного творения невозможно. Что же касается Самости (*зāt*) [Бога] как таковой, то нет для нее имени, так как она — не место воздействия (‘*асар*) и не является ни для кого познаваемой. Потому нет имени, указывающего на нее, лишенной соотнесенности и укрепленности, ибо имена — для ознакомления и отличия, а это является запретной областью для всех, кроме Бога. Никто не знает Бога, кроме Бога.

А потому имена — посредством нас и для нас, их пребывание — вокруг нас, их появление — в нас, их воздействия — на нас, их цели — мы, их выражения — о нас и их начала — от нас.

Если бы не они, нас бы не было.

Если бы не мы, то их бы не было.

Появились благодаря им, благодаря нам и не нам.

Подобно тому, как они обнаружили и не обнаружили.

И если они скроются, то уже обнаружатся.

И если появятся, то исчезнут.

Во имя Бога Милостивого, Милосердного!

### Вопрос сорок третий<sup>18</sup>

Что есть врожденная природа (*фитра*)? Ответ: Свет (*нӯр*), благодаря которому рассеивается тьма возможных (*мумкинāt*) и имеет место различие между формами, отчего говорят: «Это — не есть то». Ведь иногда говорят: «Это — воплощенность этого» с точки зрения того, благодаря чему имеет место общность, [как, например, о том говорится] в [Коране]: «Слава Богу, творцу небес и земли» (Коран, 35:1, С.). И это Его слова: «Бог есть свет

<sup>18</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 2, с. 70.

небес и земли» (Коран, 24:35, С.). Весь мир — небо и земля, он не является иным этому, и благодаря свету они (то есть небо и земля. — *И.Н.*) появляются. [Вот] Его слова: «Истинно, Мы ниспослали его; истинно, он нисшел свыше» (Коран, 17:105, С.). Бог есть их местоявление (*мазхар*), а потому Он является их светом. Появление местоявлений — это Бог и Он: «Творец небес и земли» (Коран, 35:1). Небо и земля сотворены Им, а потому Он есть их врожденная природа и [Он] есть врожденная природа, в соответствии с которой сотворены люди. А потому каждый рожденный рождается согласно врожденной природе (*фитра*). «Не есмь ли Я Господь ваш? Они сказали: — Да» (Коран, 7:172, С.). И сотворил Он их только лишь в соответствии с собой и сотворил Он их только благодаря себе. Благодаря Ему вещи отличаются, отделяются друг от друга и воплощаются. Вещи в их божественном появлении — ничто, бытие — это Его бытие и рабы (то есть люди. — *И.Н.*) — Его рабы. Они — рабы с точки зрения их воплощенностей (*а'йāни-хим*) и они — Истина-Бог (*ал-хаққ*) с точки зрения их бытия. Их бытие отличается от их воплощенностей только благодаря врожденной природе (*фитра*), которая отделяет воплощенность от ее бытия. Это есть самое неясное из того, с чем связано знание ученых о Боге, — раскрытие его (то есть этого знания. — *И.Н.*) сопряжено с трудностью, а его время — нет.

### Вопрос сорок четвертый<sup>19</sup>

Почему Он назвал его (то есть 'Адама. — *И.Н.*) человеком (*башар*)? Ответ: Всевышний говорит ['Иблису (дьяволу)]<sup>20</sup>: «Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я своими руками?» (Коран, 38:75, С.), выражая божественный почет (*таширíf 'илāхийй*) ['Адаму]. Значит, сопутствующее обстоятельство (*қарйна ал-хāл*) указывает на осуществление (*мубāшара*)<sup>21</sup> творения [Богом] его (то есть 'Адама. — *И.Н.*) своими руками сообразно с тем, как подобает Его величию<sup>22</sup>. Поэтому Он назвал его человеком (*башар*), так как [слово] «рука» (*йад*) [употребляется] в смысле «могущество» (*қудра*), и нет в нем почета тому, кому оказывается почет. Подобно этому, [слово] «рука» (*йад*) [также употребляется] в смысле «милость» (*ни'ма*), ибо могущество и милость [Бога] охватывают все сущие (*мавджудāt*). А потому необходимо, чтобы для Его слов: «[Кого сотворил Я] Своими руками» (Коран, 38:75) было нечто умпостигаемое (*'амр*

<sup>19</sup> *Ибн 'Араби*. Ал-Футуḫāt ал-маккиййа, т. 2, с. 70–71.

<sup>20</sup> 'Иблис («дьявол», «сатана») — имя ангела, низвергнутого с небес заслушание Бога (за отказ пасть ниц перед первым человеком — 'Адамом), и обреченного на адские муки (Коран: 38:70–85). См.: *Пиотровский М.Б.* Иблис // ИЭС, с. 81–82.

<sup>21</sup> *Мубāшара* — 1) выполнение, ведение, проведение, осуществление; 2) занятие (чем-л.); 3) совокупление.

<sup>22</sup> Указание на недопустимость антропоморфного описания Бога.

ма‘ку́л) с особенным качеством, в отличие от этих двух [вещей] (то есть могущества и милости. — *И.Н.*), и оно есть то, что является [вполне] понятным на языке арабов, на котором ниспослан Коран. Ведь когда носитель этого языка говорит, что он сделал нечто своими руками, то понятно, [что этим подразумевается] удаление опосредующих средств. Значит, ‘Адам относится к [остальным] человеческим телам так же, как первый разум относится к [остальным] разумам.

Из-за того, что тела являются составными, потребовались руки для осуществления составления (*таркӣб*) [тел], а это не упомянуто в отношении первого разума по причине того, что он — несоставное. И объединились [обе руки] в удалении опосредующих средств. После удаления опосредующих средств нет ничего [в Коране] о творении с упоминанием рук, за исключением вещи, ради которой [‘Адам] был назван человеком (*ба-шар*). Эта истина имеет обязательную силу в сыновьях, ни одному из них не дается существование, кроме как путем совокупления (*мубāшара*). Разве ты не имеешь понятия о бытии ‘Йсы (Иисуса), мир ему? Когда перед ней (то есть перед Марйам (Марией))<sup>23</sup>. — *И.Н.*) дух предстал в образе совершенного человека<sup>24</sup>, то Он (то есть Бог. — *И.Н.*) сделал его при творении ‘Исы опосредующим средством между Собой, Всевышний Он, и Марйам (Марией), напоминая Своими словами об осуществлении: «Образ совершенного человека» (Коран, 19:17, С.).

Всевышний говорит: «Не общайтесь, предаваясь благочестивым думам в мечетях» (Коран, 2:187, С.). Внешний покров вещи — это ее явное, а вещь является обнаружением признака наличия ее во внешнем. Значит, Его слова: «Будь!» (Коран, 2:117) посредством букв «каф» (ك) и «нун» (ن) (то есть букв «к» и «н»). — *И.Н.*) [слова «кун (Будь!)» приводятся] в значении [Его] рук в творении ‘Адама. И Он установил [Свое] слово [«Будь!»] для вещи в степень [ее] осуществления, установил [буквы] «каф» и «нун» в степень [Своих] рук, установил удаленную [букву] «вāв» (واو) для соединения двух согласных [букв] в степень объединяющего (*джāми‘*) руки в творении ‘Адама и скрыл упоминание о нем, как скрыл [букву] «вāв» из [слова] «кун (Будь!)» (Коран, 2:117), несмотря на то что ее скрывание в «кун (Будь!)» (Коран, 2:117) — из-за обстоятельства акцидентального (случайного) характера, скрывание же объединяющего руки — из-за требования, что вытекает из истины действия, а это — Его слова: «Я не делал их свидетелями творению небес и земли» (Коран, 18:51, С.). И это — состоя-

<sup>23</sup> Марйам — коранический персонаж, праведница (*сиддӣқа*), мать пророка ‘Исы, соответствует христианской Марии. В Коране ‘Иса многократно называется сыном Марйам. Именем Марйам названа одна из сур Корана (19). См.: *Пиотровский М.Б.* Марйам // ИЭС, с. 158.

<sup>24</sup> «Тогда послали Мы к ней духа Нашего: пред ней он принял образ совершенного человека» (Коран, 19:17, С.).

ние действия [творения], ибо в истинах [всего] того, что кроме Бога, нет ничего того, что представляет это явление. Ни у кого нет [собственного] действия, за исключением Бога, и [ни у кого, кроме Бога], нет в бытии действия из [свободного] «выбора» (*ихтийār*)<sup>25</sup>. Осознанные выборы действия в мире — из воплощенности принуждения (*джабр*), а потому [люди] — принужденные в своем выборе [действия]. В истинном действии (*фи'л хақикийй*) нет ни принуждения, ни «выбора», ибо Самость (*зāt*) [Бога] вызывает его (то есть действия. — *И.Н.*) необходимость. А потому по причине осуществления абсолютным бытием (*вуджуд мутлақ*) «утвержденных» воплощенностей (*а'йāн с̄āбита*) для появления «связанного» бытия (*вуджуд мукаййад*) (то есть множественного мира. — *И.Н.*) [и] названо «связанное» бытие «человеком» (*башар*). И выделился этим (из числа всех сущих. — *И.Н.*) человек, ибо он — самое совершенное из сущих строением, а у любого вида из сущих нет этого совершенства в бытии. Человек — самое совершенное из местоявлений [Бога], а потому заслужил имя «человек» (*башар*), в отличие от всего прочего из [«утвержденных»] воплощенностей (*а'йāн с̄āбита*).

Что касается Его слов, Всевышний Он: «С человеком Бог говорит не иначе, как только через откровение, или из-за завесы; или посылает посланника, и, по своему изволению, открывает ему, что хочет: потому что Он верховный, мудрый» (Коран, 42:51, С.). Тут тот, с кем говорит [Бог], назван человеком (*башар*) из-за этих видов [обращения к нему Бога] (то есть откровения и посланничества. — *И.Н.*). Все они — [виды] той речи, когда Он избавляет его от вещей, мешающих ему сподобиться степени духа, которая имеется у него с точки зрения его духовности (*рухāниййа*). Если он поднимется выше со своей степенью человечности (*башариййа*), то Бог будет говорить оттуда, откуда Он говорит с духами, так как духи наиболее близки в схожести [с божественным миром] из-за того, что они не ограничены местом и неделимы, проявляются в формах без того, чтобы у них были скрытое (*батин*) и явное (*зāхир*). А потому у [духа] из его самости имеется только одна соотнесенность и ею является воплощенность его самости.

Человек же в своем устройстве не таков, ибо он [сотворен] по форме (*сӯра*) всего мира и в нем есть и то, что вызывает необходимость осуществления, ограниченности местом и деления и это именуется человеком, и в нем есть и то, что не требует этого (то есть ограниченности местом, делимости и т.д. — *И.Н.*), и это — Его дух, что вдунут в него. К его человечности были направлены [две] руки [Бога], и оттого появилась в его устройстве четность в руках. А потому он слышит речь Истины-Бога (*ал-хаққ*) в качестве человека только посредством этих видов [обращения к нему Бога],

<sup>25</sup> *Ихтийār* — избрание, выбор (= собственное действие). *Смирнов А.В.* Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия, с. 407.

которые мы упомянули выше (то есть посредством откровения и посланничества. — *И.Н.*), или одним из них. И когда он (то есть человек. — *И.Н.*) в Его понимании (*фӣ назари-хи*) избавится от своей человечности и достигнет истинности (*тахаққақа*) в созерцании (*мушāхада*) Его духа, то Бог будет говорить с ним так, как Он (то есть Бог. — *И.Н.*) говорит с духами, свободными от материи. [Это], например, Его слова, Всевышний Он, в отношении [пророка] Мухаммада (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) и в отношении бедуина: «Дай ему убежища, дабы он услышал слово Божье» (Коран, 9:6, С.), и то [из слов с Небесной скрижали], что Он прочел ему не на языке Мухаммада (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!). Значит, Мухаммад (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) в этом образе занял степень верного духа (*рӯх ‘амӣн*), который был ниспослан с речью Бога на сердце Мухаммада (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) и это Его слова: «Или посылает посланника» (Коран, 42:51, С.), то есть к этому человеку и тот (то есть посланник. — *И.Н.*) сообщает ему (то есть этому человеку. — *И.Н.*) с Его (то есть Бога. — *И.Н.*) дозволения то, что пожелает Всевышний Бог, из того, что Он повелел ему сообщить. А что касается Его слов: «Только через откровение» (Коран, 42:51, С.), то здесь Он имеет в виду внушение (*илхām*) посредством знака, с помощью которого Он дает знать, что его (то есть человека. — *И.Н.*) Господь говорил с ним для того, чтобы для него это дело не оставалось неясным.

[Что касается Его слов]: «Или из-за завесы» (Коран, 42:51, С.), то здесь Он подразумевает Свое вменение ему слушать Его из-за [наличия] завесы (*хиджāб*) из отдельных букв и звуков, подобно тому, как бедуин слушал читаемый ему вслух Коран, который есть Слово (*калām*) Бога, то есть также завеса ушей слушателя, или завеса его человечности как таковой. А потому Он (то есть Бог. — *И.Н.*) будет говорить с ним через вещи, как [говорил] Он с Мӯсой (Моисеем) — [когда] с правой стороны горы<sup>26</sup>, на благословенной равнине, из кустарника [раздался голос]: «Мӯсā (Моисей)! Я Бог». А потому имело место определение стороной, и определилась равнина из-за его озабоченности в искании огня<sup>27</sup>, которого требовала его человечность (то есть человеческое естество. — *И.Н.*) (*башариййā*). И тогда раздался голос касательно [предмета] его потребности по причине его нужды в том. Бог известил, что люди являются нуждающимися в Боге. А потому в связи с этой [нуждой людей] Бог назвал себя именем всего [сущего], что нуждается в Нем, из божественной ревности, что [люди] будут нуждаться в ином, что кроме Бога. И тогда Бог явился ему (то есть Мӯсе (Моисею). — *И.Н.*)

<sup>26</sup> Правильно — долины. См.: «Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: „Моисей (Мӯсā)! Я Бог, Господь миров“» (Коран, 28:30, С.).

<sup>27</sup> «На стороне горы он усмотрел какой-то огонь, и сказал своему семейству: побудьте здесь, я усматриваю огонь, может быть принесу вам известие о нем, или головню с огнем, чтобы вам согреться» (Коран, 28:29, С.).



в воплощенности образа предмета его потребности, а когда тот подошел к нему, то воззвал к нему из него. Значит, в действительности его нужда была в Боге. Завеса же имела место в виде образа, в котором произошло [божественное] проявление (*таджаллин*). И если бы Он не воззвал к нему, то тот не узнал бы Его.

Подобным образом произойдет божественное проявление в тамошнем мире (*'ākhira*), относительно которого (то есть божественного проявления на тамошнем мире. — *И.Н.*) имеет место непризнание<sup>28</sup>. Его слова: «Потому что Он» (Коран, 42:51, С.) [означают] Высокий, то есть «Верховный» (Коран, 42:51, С.) в том, чего требуют степени, которые Он упоминает и которые Он расположил по их местам. [Что касается] Его слов: «Мудрый» (Коран, 42:51, С.), то Он имеет в виду под ниспосланием (*инзāl*) то, что дало ему (то есть Мӯсе (Моисею). — *И.Н.*) знание о его степени. Если бы Он изменил повеление, то тот не был бы бессилён сделать это. Но Его бытие как Знающего (*'alīm*), Мудрого (*ḥakīm*) требует, чтобы повеление было только таким, каким оно имело место. И когда Он сообщил своему пророку (то есть Мӯсе (Моисею). — *И.Н.*) о всех этих степенях, которых требует человечность, то сказал ему: «И так» (Коран, 42:52, К.) и тому подобное, как, например: «Мы внушили тебе дух из Нашего веления» (Коран, 42:52, К.), то есть дух верный (*ruḥ 'amīn*), который был ниспослан на твое (то есть Мӯсы (Моисея). — *И.Н.*) сердце, которое есть святой дух, или [дух] чистый от связанности с человеком. Теперь ты знаешь смысл [слова] «человек» (*башар*), который мы хотели разъяснить тебе согласно тому, чего требует это выражение на арабском языке.

### Вопрос сто шестнадцатый<sup>29</sup>

Что есть напиток (*шарāб*) любви (*хубб*)? Ответ: [Божественное] проявление (*таджаллин*) между двумя проявлениями и оно — постоянное проявление (*таджаллин дā'im*), которое не прекращается и которое является самой высокой степенью проявления Истины-Бога (*ал-ḥаққ*) для Его рабов из «знающих» (*'āрифун*) [Его]. Его (то есть этого проявления. — *И.Н.*) начало — проявление «вкушения» (*таджалли аз-завқ*). А что касается проявления, благодаря которому происходит утоление жажды (*райй*), то оно для «людей узости» (*ас-ḥāб ад-диқ*), а потому предел их питья — утоление жажды. Что же касается «людей широты» (*'ахл ас-си'а*), то нет утоления жажды для их питья, как, например, для 'Абӯ Йазйда ал-Бисṭамй и ему подобных.

<sup>28</sup> Ибн 'Арабй имеет в виду мугазилитов. Последние, настаивая на трансцендентности Бога, считали, что антропоморфные выражения в Коране являются метафорами и идиомами, а потому они подвергали такие выражения аллегорическому толкованию, например, «око» (*'айн*) как знание; «рука» (*йад*) как могущество и т.д. См.: *Ибрагим Т. Калām // НФЭ*, т. 2, с. 197–198.

<sup>29</sup> *Ибн 'Арабй. Ал-Футуḥāt ал-маккийя*, т. 2, с. 108–111.

Первое, что я представляю в этом вопросе, — знание (*ма‘рифат*) любви, и тогда станет известным ее напиток, который придается ей, и ее чаша (*ка‘с*).

Знай, что у любви — три степени.

1) физическая любовь (*хубб таби‘ий*) и это — любовь простолюдинов (*‘аввām*) (то есть простых верующих. — *И.Н.*), ее предельная цель — соединение в животном духе (*рух хайвāний*). А потому дух каждого из них будет духом для его спутника (то есть партнера. — *И.Н.*) посредством наслаждения и предпочтения страсти (*шахва*) и его конечное предназначение — действие супружеского брака (то есть совокупление. — *И.Н.*), ибо страсть любви струится во всяком темпераменте (*мизādж*) как струение воды в шерстинке, нет, как струение цвета в [чем-нибудь], раскрашенном [каким-либо] цветом.

2) духовная любовь (*хубб рухāний нафсий*), ее предельная цель — уподобление (*ташаббух*) с Возлюбленным (*махбӯб*) (то есть с Богом. — *И.Н.*) наряду с исполнением права Возлюбленного и знания Его могущества.

3) божественная любовь (*хубб ‘илāхий*) и это — любовь Бога к Своему рабу (то есть к человеку. — *И.Н.*) и любовь Его раба к своему Господу, как о том Он (то есть Бог. — *И.Н.*) говорит: «Он будет любить и которые Его будут любить» (Коран, 5:54, С.), и конечное предназначение с обеих сторон (то есть со стороны Бога и со стороны человека. — *И.Н.*):

— чтобы человек смотрел на свое бытие как на местоявление (*мазхар*) для Истины-Бога (*ал-хаққ*). И поэтому Истина-Бог есть Явный (*зāхир*), подобно как дух для тела есть его скрытое (*бāтин*), сокровенное в нем, никогда оно не постигается и свидетельствует о нем только любящий (*мухйиб*),

— и чтобы Истина-Бог был местоявлением для человека. Он (то есть Истина-Бог. — *И.Н.*) будет характеризоваться тем, чем характеризуется человек из определений, размеров и акциденций, человек увидит это и тогда станет любимым для Истины-Бога. И если дело обстоит так, как мы сказали, то нет пределов любви, известной как самостная (*зāтий*) [любовь]. Но [просто] ее ограничивают формальными и словесными определениями, ничем иным. А потому тот, кто ограничивает любовь, не познает ее, и тот, кто не вкусил ее, испив как напиток, не познает ее. Кто говорит: «Я утолил жажду в ней», тот не знает ее (то есть этой любви. — *И.Н.*), ведь [такая] любовь — это питье без утоления жажды. Кто-то из «любимых» (*махбӯбун*, ед. ч. *махбӯб*) [Богом] сказал [‘Абӯ Йāзйду ал-Бистāмй]: «Я выпил всего лишь глоток [любви] и не испытываю жажды после этого никогда». ‘Абӯ Йāзйд сказал ему в ответ: «Мужчина (то есть истинный суфий. — *И.Н.*) — тот, кто выпьет глотками моря, а его язык [все равно] будет лежать высунутым на его груди от жажды»<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> «Кто-то из „любимых“ (*махбӯбун*, ед. ч. *махбӯб*) [Богом] сказал ‘Абӯ Йāзйду [ал-Бистāмй]: „Я выпил всего лишь глоток [любви] и не испытываю жажды после этого никогда“. ‘Абӯ Йāзйд сказал ему в ответ: „Мужчина (то есть истинный суфий. — *И.Н.*) —

<...> Поистине, люди по природе являются созданными для властвования. Любящий из-за своей любви является рабом, собственностью для возлюбленного, а значит, у возлюбленного будет властвование только благодаря наличию этого любящего и он жаждет его в меру своей жажды властвования и на самом деле губит его ради уверенности, обретаемой в душе возлюбленного оттого, что любящий не в силах отказаться от него, он (то есть любящий. — *И.Н.*) жаждет его. А потому его (то есть возлюбленного. — *И.Н.*) внешне охватывает чувство гордости, и он тайно жаждет его (то есть любящего его. — *И.Н.*), не видит он в бытии никого, подобного ему (то есть любящему его. — *И.Н.*), потому что тот (то есть любящий его. — *И.Н.*) является его собственностью. А любящий не объясняет причину действия возлюбленного, ибо объяснение причин — из качеств разума ('*ақл*), у любящего же нет разума. Некоторые [мудрые люди] говорят: «Нет добра в любви, которой управляет разум».

Мне сказал стихотворным слогом 'Абу ал-'Аббас ал-Мақрāнī, а был он из числа самовлюбленных людей: «Любовь сильнее владеет людьми, чем разум». Возлюбленный объясняет причины действий любящего самым лучшим объяснением, ибо тот — его собственность. А потому тот (то есть любящий его. — *И.Н.*) желает явить его достоинство и высокое положение, чтобы возлюбленный возвысился, раз он — собственник и любит восхваление себя. Все это — действие любви, [оно] делает в возлюбленном то, о чем мы упомянули, и делает в любящем то, о чем мы упомянули. И это самая удивительная вещь, что [определенный] смысл делает необходимым свое определяющее воздействие в том, в ком он не пребывает, а это — возлюбленный, ибо на него оказывает воздействие любовь любящего, равно как любовь оказывает воздействие на любящего. Это подобно мутазилитской проблеме — что Бог является Волящим (*мурīд*) волей (*ирāда*), которая не наличествует во вместилище (*махалл*), нет, Он создал ее либо во вместилище, либо не во вместилище, и желает посредством ее. Это является противоречащим разумно объяснимому — делание смыслами своих определяющих воздействий необходимыми в том, в ком они не наличествуют. Так же и любовь — она не соединяется с разумом в одном вместилище. Необходимо, чтобы утверждение любви противоречило утверждению разума. А потому разум — для речи, а безумная любовь — для немоты.

Далее. К существу физической любви относится то, что форма, которая получается в воображении любящего, будет в размере вместилища, имеющегося в нем, так что не остается от него ему то, что он принимает посредством сего что-нибудь вообще. Если бы было не так, то она не была бы формой любви. Благодаря этому форма любви противоречит всем формам,

---

тот, кто выпьет море, а его язык [все равно] будет лежать высунутым на его груди от жажды». Он указал на то, что любовь — это питье без утоления жажды». *Мухаммад 'Амин ал-Курдī*. Китāб ал-маваҳиб ас-сармадийя. Каир: Маṭба'ат ас-са'āда, 1912. С. 46.

подобно тому, как форма мира была в размере «божественного именного присутствия» (*ҳадра 'илāхийя 'исмā'ийя*). Значит, в «божественном присутствии» любое божественное «имя» бывает в размере его определяющего воздействия в возникновении мира без прибавления и убавления. Поэтому создание (*иджād*) мира было от любви.

В сунне<sup>31</sup> сообщается то, что подкрепляет данное [утверждение], это Его слова: «Я был скрытым сокровищем и не был известным, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил создания, познакомился с ними и они узнали Меня»<sup>32</sup>. Он (то есть Бог. — *И.Н.*) сообщил, что любовь была причиной создания мира. Он привел [тогда] в соответствие божественные имена. Если бы душа не испытывала томления по телу, то она не испытывала бы боли при расставании с ним, несмотря на то что она является противоположностью ему. А потому Он соединил величины и состояния для бытия отношений и форм. Отношение — основа (*'асл*) в бытии родственных уз. И пусть даже духи отличаются от форм, а смыслы отличаются от слов и букв, но тем не менее слово указывает на смысл согласно требо-

<sup>31</sup> Сунна («обычай», «пример»; полная форма: суннат расул 'Аллāх — «сунна посланника Аллаха») — мусульманское предание (в виде *ҳадӣсов* у суннитов и *ҳабаров* — у шиитов) о словах и поступках пророка Мухаммада и является вторым источником (после Корана) исламского вероучения и права. Сунна основана на *ҳадӣсах* (араб. *ҳадӣс* — «сообщение, рассказ»). В строгом терминологическом значении *ҳадӣс* — предание о словах и поступках пророка Мухаммада. В широком смысле сунна — пример жизни пророка Мухаммада как образец и руководство для всей мусульманской общины и каждого мусульманина, как источник материала для решения всех проблем жизни человека и общества. Ас-Сунна состоит из поступков Мухаммада (*фи'л*), его высказываний (*қавл*) и невысказанного одобрения (*тақрӣр*). Из *ҳадӣса* выводятся правовые и обрядовые предписания, этические нормы и правила поведения в быту. См.: *Пиотровский М.Б.* Ас-Сунна // ИЭС. С. 214.

<sup>32</sup> На самом деле данное высказывание является «священным *ҳадӣсом*» (*ҳадӣс қудсийй*), входящим в свод *ҳадӣсов*, но считающимся словами Бога ('Аллāха), а не пророка Мухаммада. В канонических сборниках *ҳадӣсов* это высказывание отсутствует. См.: «Я был скрытым сокровищем и не был известным, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил создания, познакомил их с Собой и они узнали Меня». В другой передаче: «...познакомился с ними и благодаря Мне они узнали Меня». Ибн Таймийя сказал: «Это [высказывание] — не из слов пророка [Мухаммада] (да ниспошлет Бог ему благословение и благодать), [также] неизвестны ни „достоверная“ (*сахīх*), ни „слабая“ опора (цепь передатчиков *ҳадӣса*) (*санад*)». Ему следовали [в такой оценке] аз-Заркашӣ, Ибн Ҳаджар [ал-'Асқалāнӣ], ас-Суйуфӣ и другие. Ал-Қāрӣ сказал, что смысл [высказывания] достоверен и вытекает из слов Всевышнего Бога: «Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы они Мне поклонялись» (Коран, 51:56, К.), то есть «чтобы узнали Меня», как, например, истолковал это Ибн 'Аббас (да будет Бог доволен ими обоими! (то есть им и его отцом. — *И.Н.*)). Этот [священный *ҳадӣс*] широко известен, переходя из уст в уста [в таком варианте]: «Я был скрытым сокровищем и не был известным, и Мне было любо быть узнаваемым, и благодаря Мне они узнали Меня». Он часто приводится в высказываниях суфиев, они опираются на него и берут его за основу [своего учения] (*'Исмā'ил ал-'Аджлунӣ ал-Джарāхӣ. Каишф ал-ҳафā*. Бейрут: Му'ассасат ар-рисāла, 1985. Т. 2. С. 173).

ванию соответствия (*муṭābaqa*), так как если смысл примет конкретную форму, то он ничего не прибавит к количеству слова. Подобное этой разновидности именуется любовью.

Что касается духовной любви (*хубб руḥāнийй*), то она выходит за рамки этого определения, далека она от размера и формы. Это оттого, что у духовных сил симпатия является относительной (*илтифāt нисбийй*). Когда отношения в симпатиях между любящим и возлюбленным целиком отвлекают [их] от расчета, от [при]слушивания [к мнениям] или от знания [последствий], то это является любовью. Если же этого не будет хватать и отношения полностью не удовлетворяют [их], то любви не будет. Смысл отношений состоит в том, что те духи, дело которых заключается в том, чтобы дарить и предоставлять, обращены к тем духам, дело которых заключается в том, чтобы брать и удерживать. Эти [духи] испытывают боль из-за отсутствия приема, а те — из-за отсутствия истечения (*файд*). И если [дух] не исчезает, кроме случая, когда его бытию не придали полноту совершенства условия подготовленности (*исти'дād*) и времени, то этот дух будет назван вместилищем отсутствия истечения, а это неправильно. Каждый из двух [противоположных] духов исчерпал силу из-за любви к другому (то есть к противоположному духу. — *И.Н.*). Когда появляется возможность подобной любви между двумя любящими, то любящий не сомневается в разьединении с возлюбленным, ибо тот не из мира тел. И тогда будет иметь место разлука между двумя существами, либо же это вызовет в нем (то есть в любящем. — *И.Н.*) чрезмерную близость, как это происходит в физической любви. Смыслы же связываются, ограничиваются местом и даются в виде представлений в воображении только лишь у [существа], несовершенного врожденной природой, ибо он представляет то, что не обладает формой (*сура*). Это и есть любовь «знающих» [Бога], которые отличаются от простолюдинов (*'аввām*), «людей соединения». И этот любящий схож со своим Возлюбленным (*махбӯб*) в нужде (*ифтиқār*)<sup>33</sup>, а не в состоянии и величине. Поэтому любящий знает степень Возлюбленного с той точки зрения, что тот является Возлюбленным.

Что касается божественной любви (*хубб 'илāхийй*), то она — от Его имени «Прекрасный» (*ал-джамīл*)<sup>34</sup> и [Его имени] «Свет» (*нӯр*). Свет свя-

<sup>33</sup> Имеется в виду «нужда» Бога в мире как в «зеркале», посредством которого Бог получает возможность любоваться собой.

<sup>34</sup> Ниже Ибн 'Арабий пишет: «Откуда [любовь Бога к миру]? Ответ: Из Его проявления в Его имени Прекрасный (*джамīл*). [Пророк Мухаммад], (да ниспошлет Бог ему благословение и благодать), сказал: „Поистине 'Аллах прекрасный, Он любит красоту“» (ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 2, с. 111). Далее он развивает свои идеи в духе эстетической теодицеи. В рамках исламской религиозной мысли была разработана двухчастная классификация «имен» Бога: «имена красоты» (*асмā' ал-джамīл*) и «имена величия» (*асмā' ал-джалāl*), которые служат для выражения соответственно милостивого и грозного лика Бога.

зывается с воплощенностями возможных (*al-‘ayān al-mumkināt*), изгоняет тьму их взоров на самих себя и на свою возможность (*imkān*) и создает для них око (*baṣar*), а оно есть Его око, так как Он видит только посредством этого [ока]. И тогда Он проявится для той воплощенности посредством «прекрасного имени», воплощенность же [возможного] страстно влюбится в Него. Воплощенность этого возможного станет местоявлением (*mazhar*) для Него, Он скроет воплощенность от возможного в нем, и [тогда] воплощенность исчезнет от самой себя и не будет знать, что она любящая Его (Пречист Он!). То есть она исчезнет от Него благодаря самой себе, несмотря на то что она в таком состоянии, а потому не будет она знать, что она есть местоявление для Него (Пречист Он!), и обнаружит в самой себе, что она любит себя. Ведь все вещи по природе созданы для любви самих себя. В воплощенности возможного (*mumkin*) нет «явного» (*zāhir*), кроме Него, а значит Бог любит только Бога, человек же не характеризуется любовью, так как нет для него определения (*ḥukm*) в этом, ибо то, что Бог любит в нем помимо него, — это явное в нем, а Он есть Явный (*zāhir*). Также [воплощенность возможного] не знает, что она является любящей Его, и жаждет Его, желает любить Его в том отношении, что она смотрит на саму себя Его оком. Сама ее любовь для того, чтобы она любила Его, [и] что Он сам есть ее любовь к Нему.

Поэтому этот Свет (*nūr*) характеризуется тем, что у него есть лучи, или что он является сверкающим из-за своей протяженности от Истины-Бога (*al-ḥaqḥ*) к воплощенности возможного, чтобы он (то есть возможное. — *И.Н.*) был местоявлением для Него. И когда благодаря этому Его качеству соединятся противоположности в Его характеристике, то им и будет обладатель божественной любви, ибо к ее обретению приводит небытие [любви] у него самого (то есть у возможного. — *И.Н.*), как это и есть на самом деле. А потому признак божественной любви — это любовь всего сущего на всех присутствиях (*ḥadra*) — смысловом или чувственном, воображаемом или представляемом. У каждого присутствия есть око (*‘ayn*) из Его имени «Свет» (*nūr*), посредством которого (то есть ока. — *И.Н.*) оно (то есть это присутствие. — *И.Н.*) смотрит на Его имя «Величественный» (*al-djalīl*), а этот Свет покрывает ее одеждой (*ḥulla*) бытия (*wujud*). Каждый любящий любит только самого себя. Потому Истина-Бог (*al-ḥaqḥ*) характеризует себя тем, что Он любит местоявления [Себя], а местоявления — небытие в какой-либо [«утвержденной»] воплощенности. Она привязывается любовью к тому, что проявляется, а Он есть Явный (*zāhir*) в ней. Эта соотнесенность (*nisba*) между Явным и местоявлениями и есть сия любовь. Связанное с любовью — это небытие, а связанное с ней (то есть с соотнесенностью. — *И.Н.*) тут — это вечность (*dawām*), а вечность есть то, что не происходит, ибо она бесконечна, а то, что является бесконечным, не характеризуется как протекание [какого-либо действия или со-

бытия]. Поскольку любовь является одним из атрибутов Истины-Бога (*ал-хаққ*), так как Он говорит: «Он будет любить» (Коран, 5:54, С.), и [одно-временно] одним из атрибутов созданий, так как Он говорит: «И которые Его будут любить» (Коран, 5:54, С.), — то любовь характеризуется могущественной силой из-за ее соотношенности с Истиной-Богом и из-за того, что Истина-Бог характеризует ею Себя и струится в созданиях посредством той могущественной соотношенности. А потому она (то есть эта соотношенность. — *И.Н.*) вызвала во вместилище покорность с двух сторон. Потому ты видишь, что любящий покоряется под [напором] могущественной силы любви, а не [под напором] могущественной силы возлюбленного, ибо возлюбленный иногда бывает рабом любящего, покорным его власти, и в то же время ты найдешь, что ему покоряется любящий. И мы понимаем, что это является могущественной силой любви, а не могущественной силой возлюбленного. Повелитель правоверных Хārūn ар-Рашид<sup>35</sup> сказал о своих любимых женщинах:

Трое дев удерживают мою узду,  
Завладели всеми уголками моего сердца.  
И что мне до того, что все создания подчиняются мне,  
Я подчиняюсь им, а они в неповиновении мне.  
Что это, как не страсти власть.  
Благодаря ей они обрели могущество  
Большее, чем моя власть.

Своими словами «власть страсти» он отнес силу к страсти. Бог говорит вне Своей книги<sup>36</sup>, проявляя нежность к Своим рабам: «О Мои рабы, Я тосковал по вам, и Я испытываю к вам самое сильное томление». Он обращает к ним речь посредством ниспосылания тайной нежности. Вся эта речь может быть Его речью лишь постольку, поскольку Он является любящим. Подобное тому исходит от любящих Его, Всевышний Он! Значит, любящий во власти любви, а не во власти возлюбленного. У того, чей атрибут является его воплощенностью, его воплощенность управляет им — ни больше и ни меньше. Однако ее (то есть божественной любви. — *И.Н.*) воздействие на создания — это [их] гибель (*талāиин*) при ее усилении, ибо она допускает гибель. Поэтому мир видоизменяется в форме, а значит, [любовь] будет в форме. Когда же в ней любовь проявится с чрезмерностью в неведомом прежде виде и [божественное] проявление (*таджаллин*)

<sup>35</sup> Хārūn ар-Рашид (правил с 786 по 809 г.) — халиф из династии ‘Аббасидов. Время его правления — зенит халифата и арабо-мусульманской культуры. См.: фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. С. 85.

<sup>36</sup> То есть Ибн ‘Араби ссылается на внекоранический источник, на «священный *хадис*» (*хадис кудсий*).

произойдет так, что не проявится, то [данная] форма исчезнет и в воплощенности [возможного] появится другая форма, и она будет подобна первой [форме] в определяющем воздействии [божественной любви на нее, и она так же будет] восходить к ней (то есть к божественной любви. — *И.Н.*).

Миропорядок (*'амр*) пребывает таким вечно и непрерывно. Отсюда [следует] ошибка того, кто говорит: «Мир необходимо должен исчезнуть». [Нет] предела знанию Бога о мире, так как Он характеризовал себя всеохватностью в Своем знании о них (то есть о созданиях. — *И.Н.*). Далее. Из щедрости Его (Пречист Он!), — то, что Он сделал эту истину струящейся в каждой воплощенности возможного, обладающего атрибутом бытия, и соединил с ней такое наслаждение, выше которого нет наслаждения. И тогда [существа] мира полюбили друг друга любовью, которая связана через эту истину с абсолютной любовью. Оттого говорят: «Некто полюбил такого-то человека», «некто полюбил нечто». Появление истины в какой-нибудь воплощенности любо [Ему] не более, чем появление истины в другой воплощенности. Было то, что было. А потому любящий Бога не порицает любящего за любовь к тому, кого он любит, ибо он (то есть любящий Бога. — *И.Н.*) видит любящим только Бога в каком-нибудь местоявлении. А тот, у кого нет этой божественной любви, порицает того, кто любит.

Далее. Отсюда особенность в том, кто говорит: «Невозможно, чтобы кто-либо любил Бога, Всевышний Он, ибо к Истине-Богу (*ал-хаққ*) или к чему-либо, что бывает от Него, совершенно невозможно произвести сопряжение соотнесенности небытия (*'адам*). Связанный с любовью — небытие (то есть человек. — *И.Н.*), а потому нет любви, связывающей сотворенное (*махлӯк*) с Богом». Однако любовь Бога связана с сотворенным, ибо сотворенное — это не-сущее (*ма'дӯм*), а потому сотворенное есть возлюбленное Бога бесконечно и вечно<sup>37</sup>. Пока есть любовь [Бога], нельзя представить наряду с ней существование сотворенного (*махлӯк*), ибо сотворенное совсем не существует. Значит, эта истина, [что струится в каждой воплощенности возможного], предоставляет [возможность] этому сотворенному быть местоявлением Истины-Бога (*ал-хаққ*), а не явным [Бога]. И если кто полюбит человека этой божественной любовью, то ровно в такой степени будет его любовь к нему, а потому не будет он связан ни с воображением, ни с какой-либо красотой, ибо все это есть у него, а любовь не имеет связи с этим. Теперь выяснилась разница между тремя уровнями любви. Знай, что все воображение (*хайāl*) — это истинное, а в представлении (*тахаййул*) есть и истинное и ложное.

<sup>37</sup> Ибн 'Арабӣ излагает свои мысли о сотворении мира Богом для самопознания, когда бескорыстная любовь Бога к своим созданиям реализуется в «форме стремления божественной сущности к самоманифестации (*таджалли*). — *И.Н.*), к саморазвертыванию в бесчисленных формах конкретного бытия» (см.: *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия*, с. 89).



**Вопрос сто семнадцатый**<sup>38</sup>

Что есть чаша (*ка'с*) любви (*хубб*)? Ответ: [Эта чаша] — сердце (*калб*) любящего, а не его разум ('*акл*) и не его чувство (*хисс*), ибо сердце изменяется от состояния (*хāl*) к состоянию, равно как и Бог, который есть Возлюбленный, [ведь] «каждый день Он за делом» (Коран, 55:29, К.). А потому видоизменяется любящий в этой связи со своей любовью благодаря изменению Возлюбленного в Его действиях (*аф'āl*, ед. ч. *фи'л*) — равно как чистая прозрачная стеклянная чаша меняется [в цвете] в соответствии с изменением [цвета] жидкости, заполняющей его. Значит, цвет любви есть цвет возлюбленного, и это только для сердца, ибо разум — из мира связанности, и поэтому он назван разумом ('*акл*) из-за [отношения к] путам ('*икāl*)<sup>39</sup> и [к сдерживанию] чувства. А потому безусловно известно, что он (то есть разум. — *И.Н.*) — из мира связанности, в противоположность сердцу. Это потому, что у сердца имеется много различных и противоречащих друг другу определений и их воспринимает только тот, кто обладает способностью изменяться в них вместе с ним. Такое бывает лишь для сердца. И когда отнесешь подобное к Истине-Богу (*ал-хаққ*), то тогда это Его слова: «Внемлю молению молящегося, когда он помолится Мне» (Коран, 2:186, С.). Поистине Бог не перестает быть участливым до тех пор, пока они не утомятся. «Кто вспомнит обо Мне про себя, того Я вспомню про Себя». Весь [религиозный] Закон (*шар'*), или большая его часть, из этого рода. Его (то есть любви. — *И.Н.*) напиток (*шарāб*) — воплощенность наличествующего в чаше [любви]. Итак мы объяснили, что чаша [любви] — это воплощенность местоявления [Бога], напиток [любви] — это воплощенность Явного (*зāхир*) в ней, а питье [его] — это то, что достается от Проявляющегося (*мутаджаллин*) тому, для кого Он проявляется (*мутаджаллин ла-ху*). Знай же это вкратце. Завершилась восемьдесят девятая часть.

<sup>38</sup> *Ибн 'Арабий*. Ал-Футūхāt ал-маккийя, т. 2, с. 111.

<sup>39</sup> Слова «разум» ('*акл*) и «путы (оковы)» ('*икāl*) являются однокоренными и производны от корня «связывание, спутывание» ('*акл*).

**Bernd Radtke**

*(Utrecht University, The Netherlands)*

**THE ASCENT TO GOD AND THE RETURN  
FROM HIM IN ISLAMIC MYSTICISM**

Allow me to begin with a few personal remarks.<sup>1</sup> Some of you may remember that fifteen years ago, in 1989, I gave a talk entitled “A Forerunner of Ibn al-‘Arabī: Ḥakīm Tirmidhī on Sainthood”. The talk was in fact published in the *Journal of the Ibn ‘Arabī Society* 8 (1989).

Now, in this regard, I have always said one author like al-Ḥakīm at-Tirmidhī<sup>2</sup> is enough for a lifetime. By that I mean Ḥakīm Tirmidhī and his extensive œuvre have proved to be so demanding that I haven’t really had any time left over for “other figures”.

By “other figures” I particularly have in mind Ibn al-‘Arabī and his huge work, and it has seemed advisable to keep well clear of him — especially in view of what I have remarked elsewhere, that Ibn al-‘Arabī’s language is complicated and highly developed, at times even manneristic.<sup>3</sup> Understanding his language presupposes years of familiarity with his œuvre, as well as mystical, theological and philosophical literature. It is not something for beginners, and I have always felt myself to be a beginner in this regard. In this I was following the example of my teacher Fritz Meier,<sup>4</sup> possibly the greatest twentieth-century scholar and researcher of Islamic mysticism, who scarcely wrote anything about Ibn al-‘Arabī, because, as he said in all modesty, he had not fully understood him. An attitude which perhaps others as well should have been adopted.

On the other hand, my friend Richard Gramlich, whose colossal work has unfortunately remained almost completely unknown in the English-speaking world,<sup>5</sup> remarked to me twenty years ago — I was forty at the time — that

---

<sup>1</sup> This paper was read to the Ibn ‘Arabī Society at Oxford in May 2004.

<sup>2</sup> He died around 300/912. For more information see my article “Some Recent Research on al-Ḥakīm al-Tirmidhī” // *Der Islam* 83 (2006). P. 39–89.

<sup>3</sup> Cf. my remarks in *OLZ* 96 (2001). P. 745–746.

<sup>4</sup> Meier died in 1998. For his works see *Meier F. Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Translated by John O’Kane with editorial assistance of Bernd Radtke. Leiden: Brill, 1999. P. xi ff.

<sup>5</sup> Richard Gramlich died in September 2006, see *ZDMG* 159 (2009). P. 1f. For further information I give a short bibliography of Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Wiesbaden, 1965–1981. — *Die Gaben der Erkenntnisse des ‘Umar as-Suhrawardī*.

I should make Ibn al-‘Arabī my life’s work. After all, it must be possible to get at what “the fellow” really means. I did not follow his advice. It has sometimes seemed to me a mistake.

In any case, *allāh bidabbir*, as one says in Arabic. Two years ago a friend drew my attention to a German translation of Ibn al-‘Arabī’s *Risālat al-anwār*. I took a look at it and found it rather strange, in fact scarcely understandable.<sup>6</sup> I realized it was completely impossible once I compared it against the Arabic original. I then found out that the German translation was based on an English translation by Rabia Terri Harris,<sup>7</sup> and I also found that a Spanish translation from 1931 by Miguel Asín Palacios also existed<sup>8</sup> — and likewise that Michel Chodkiewicz offered a partial translation of the text in the final chapter of his book *Le sceau des saints*.<sup>9</sup> A quick look in the 1948 Hayderabad edition of the *Rasā’il Ibn al-‘Arabī* convinced me that I ought to undertake to produce a critical text edition with translation and commentary. With the help of friends and colleagues I was able to obtain copies of a number of manuscripts and so it became possible to produce a critical edition. The edition, with German and English translations, as well as with a commentary, was published in 2005.<sup>10</sup>

Now, finally, let us turn to the content of the *Risālat al-anwār* — *Epistle on the Light of Secrets Which are Conferred on a Person During Spiritual Retreat* — which is the best form of the title. Other titles have been transmitted as well.<sup>11</sup>

---

Wiesbaden, 1978. — Muḥammad al-Ghazzālī’s Lehre von den Stufen der Gottesliebe. Wiesbaden, 1984. — Das Sendschreiben al-Qushayrīs. Wiesbaden, 1989. — Schlaglichter über das Sufitum. Wiesbaden, 1990. — Alte Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens. Wiesbaden, 1995. The work deals with Muḥammad b. Wāsi‘; Thābit al-Bunānī; Farqad as-Sabakhī; Mālik b. Dīnār; ‘Aṭā’ as-Salīmī; Ibrāhīm b. Adham; Dāwūd aṭ-Ṭā‘ī; Abū Turāb an-Nakhshābī; ‘Amr b. ‘Uthmān al-Makkī; Abu l-Ḥusayn an-Nūrī; Ruwaym b. Aḥmad; Abū Muḥammad al-Jurayrī; Abū Bakr ash-Shiblī. — Zweiter Teil: Scheiche des Ostens. Wiesbaden, 1996. This part deals with Shaqīq al-Balkhī; Ḥātim al-Aṣamm; Aḥmad b. Khidrūya; Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād; Ḥamdūn al-Qaṣṣār; Abū ‘Uthmān al-Ḥūrī; Abu l-Ḥusayn al-Warrāq; Muḥammad b. al-Faḍl al-Balkhī; Abū Bakr al-Wāsiṭī; Abu l-‘Abbās as-Sayyār. — Ahmad Ghazzali. Gedanken über die Liebe. Wiesbaden, 1976. — Fakhr ad-dīn ar-Rāzī’s Kommentar zu Sure 18, 9–12 // *Asiatische Studien* XXXIII (1979). P. 99–152. — Muḥammad al-Ġazzālīs kleine islamische Fundamentaldogmatik // *Saeculum* XXXI (1980). P. 380–398. — Der Urvertrag in der Koranlegung (zu Sure 7, 172–173) // *Der Islam* 60 (1983). P. 205–230. — Abū Sulaymān ad-Dārānī // *Oriens* 33 (1992). P. 22–85. — Die Lebensweise der Könige. Adab al-mulūk. Ein Handbuch zur islamischen Mystik. Stuttgart 1993. — Die Wunder der Freunde Gottes. Wiesbaden, 1987.

<sup>6</sup> *NkG*. Introduction. P. X f.

<sup>7</sup> Radtke B. Neue kritische Gänge. Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung. — New Critical Essays. On the Present State and Future Tasks of the Study of Sufism. Utrecht, 2005 [Henceforth: *NkG*]. P. 30f.

<sup>8</sup> *NkG*. P. 32.

<sup>9</sup> *NkG*. P. 31f.

<sup>10</sup> *NkG*.

<sup>11</sup> *NkG*. P. 27.

The *Risāla* combines two subjects: 1) the proper conditions for spiritual retreat (*khalwa*) and 2) what one experiences during it, namely the subject of *mi'rāj* or the heavenly journey. There are parallels for both subjects in Ibn al-'Arabī's other works. Chapters 78–81 of the *Futūḥāt* deal with retreat, whereas Chapters 167 and 367 of the *Futūḥāt*, as well as the *Risālat al-isrā' ilā maqām al-asrā*, deal with the *mi'rāj*. A description of all four texts on the *mi'rāj* is found in the anthology *The Meccan Illuminations*.<sup>12</sup>

Our text, the *Risālat al-anwār*, is quite different from the other three, in particular because of its short size and omission of the first person narrator.

This work belongs to the genre “heavenly journey of the soul or the spirit” in Islam, the history of which still remains to be written. In the meantime we may mention the article of the *EI*, s.v. *mi'rādj* and of the *EQ*, s.v. *Ascension*; the works of scholars like Tor Andrae, Fritz Meier and Josef van Ess, and the collective volume edited by Amir-Moezzi, *Le voyage initiatique en terre d'islam*.<sup>13</sup>

Ibn al-'Arabī opens his *Risāla* with an exposition that explains to the addressee what he intends to deal with:

“Here is my answer to your questions: How the journey to God is constituted; how one reaches His plane of being, how one through Him returns from Him to the created world again, yet without separating from Him.”<sup>14</sup>

He goes on to clarify this further:

“First, I shall explain how the journey to God is constituted. Then, how one gets to Him, stands before Him, and takes one's place on the carpet of seeing God. Further, what God shall say to you. Then, how you return from Him to the plane of His deeds. This returning happens through and to Him — or how you get annihilated in God; and that is a station which lies before the return.”<sup>15</sup>

Thus Ibn al-'Arabī wants to describe four things: 1) the journey to God, 2) beholding God, 3) the return from God, 4) complete annihilation in God, without returning to the world and one's fellow-men.

He speaks now about helpful and hindering factors for advancing on the mystic path. Then about the different stages of men's being (*mawāṭin*). This journey to God is arduous, and one should have no illusions about its difficulties.

There follows a lengthy discussion about the appropriate place and point in time for beholding God and annihilation.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> *NkG*. P. 28.

<sup>13</sup> Amir-Moezzi M.A. (ed.). *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, Louvain–Paris: Peeters, 1996. More literature on *mi'rāj* can be found in *NkG*. P. 28.

<sup>14</sup> *RA*. § 3. P. 45f. I have divided the text of the *Risālat al-anwār* — quoted as *RA* — into 73 chapters. I give the number of the chapter and the page number in *NkG*.

<sup>15</sup> *RA*. § 5. P. 49f.

<sup>16</sup> *RA*. P. § 11–14. P. 62–74.

The spiritual retreat is dealt with: finally the necessary preparation. This means, to begin with, withdrawing from people.<sup>17</sup> Likewise, acquiring the religious knowledge necessary to fulfill the legal prescriptions: praying, fasting, etc. A further step consists of ascetic practices. The highest of these is absolute trust in God (*tawakkul*).<sup>18</sup> As a result, miracles can be granted to the mystic: shortening of distances, walking on water, etc.<sup>19</sup>

A further pre-condition for beginning spiritual retreat: controlling one's fantasy.<sup>20</sup> If one cannot accomplish this alone, one must find a shaykh.<sup>21</sup> Generally speaking, one must train the soul and restructure it (*riyādat al-nafs*).<sup>22</sup>

Retreat means abandoning all contacts with one's fellow-men. Whoever cannot or does not wish to do so is only seeking worldliness.<sup>23</sup>

Next, the *dhikr*-formula employed during retreat is discussed<sup>24</sup> and advice is given concerning nourishment while in retreat.<sup>25</sup> Likewise, one must learn to distinguish between different random thoughts (*wāridāt*) which may occur during retreat. They may be of spiritual-angelic or of hellish-satanic origin.<sup>26</sup>

Similarly, false "gods" may reveal themselves to a person's consciousness. In general, everything which appears in the way of random thoughts and visions during retreat is a test from God which one must undergo.<sup>27</sup>

Among such tests there are unveilings (*kashf*, *mukāshafa*) which a person experiences in meditation. This can occur throughout the hierarchical stages of being. The cover of the perceptible world is removed for the meditating person. His inner vision penetrates the walls of houses and sees what people are doing inside. However, this must not seduce him into divulging these secrets to others.<sup>28</sup>

At this point Ibn al-'Arabī injects a short remark about the various kinds of unveiling, which I will not enter into here.<sup>29</sup> After this he returns once more to nourishment during retreat<sup>30</sup> and then speaks in general terms about ascension from the world of imagination (*'ālam al-khayāl*) to the world of pure ideas and to God.<sup>31</sup>

<sup>17</sup> RA. § 15. P. 75.

<sup>18</sup> RA. § 16. P. 77.

<sup>19</sup> RA. § 17. P. 79.

<sup>20</sup> RA. § 18. P. 81.

<sup>21</sup> RA. § 18. P. 81.

<sup>22</sup> RA. § 19. P. 83.

<sup>23</sup> RA. § 20. P. 85.

<sup>24</sup> RA. § 22. P. 88.

<sup>25</sup> RA. § 23. P. 90.

<sup>26</sup> RA. § 24. P. 92.

<sup>27</sup> RA. § 26. P. 96.

<sup>28</sup> RA. § 27–28. P. 98–100.

<sup>29</sup> RA. § 29. P. 102–108.

<sup>30</sup> RA. § 30. P. 108.

<sup>31</sup> RA. § 31. P. 110.

Ascension through the perceptible world advances from the mineral realm to the realm of plants and on to the realm of animals. The occult characteristics (*khawāṣṣ*) of each realm are unveiled for the meditating person.<sup>32</sup>

There then follows an interim observation:

“You see the modes of remembrance of God which you use. Now you see that the other worlds use the same remembrance of God as you do, and so the unveilings (which have been shown to you) remain merely as imagination and are not real. Your (own) state becomes manifest to you in these things. However, when you see their different mode of remembrance of God in the other worlds, then you experience real unveilings. This ascension is a dissolution, but at the same time a contraction.”<sup>33</sup>

The last sentence means, among other things, that the meditating person has left behind the realm of natural elements and now begins his ascension through the planetary spheres. In another work where Ibn al-ʿArabī speaks of his own heavenly journey, he describes stripping away the elements as follows:

“When God wished to travel by night with me, he removed me from my place and conducted me upward on the Burāq of my capacity. I did not see that any earth accompanied me... When I lost the element water, I lost a part of me. When I came to the element air... I lost it. When I came to the element fire... I pushed forward to the first heaven, and of my corporal nature nothing that I could find support in remained with me.”<sup>34</sup>

The ascension through the planetary spheres — in the classical order: the Moon, Mercury, Venus, the Sun, Mars, Jupiter and Saturn — is described in the following sections.<sup>35</sup> In each case Ibn al-ʿArabī indicates the particular effect that each planetary sphere exerts on earthly events and which prophet plays the leading role in the sphere concerned.

After the sphere of Saturn, the *ʿilliyūn* or the loftiest heights are dealt with. This sphere is the sphere of the lotus-tree (*sidrat al-muntahā*). Here the mystic looks at Paradise and Hell in their particulars and sees spirits which have become annihilated in beholding God. Here he also sees himself and his destiny. Then he is granted sight of the Celestial Throne and Universal Intelligence.<sup>36</sup>

What Ibn al-ʿArabī experiences next, he describes as follows:

“If you do not stop here, the Mover of the Pen will disclose Himself to you. Then if you do not stop here, you will be eradicated, made to vanish, be extinguished, annihilated. When the effects of the divine name ‘the Eradica-

---

<sup>32</sup> *RA.* § 32–34. P. 113–118.

<sup>33</sup> *RA.* § 35. P. 118.

<sup>34</sup> *NkG.* P. 120, in the commentary on *RA.* § 35.

<sup>35</sup> *RA.* § 36–45. P. 122–141.

<sup>36</sup> *RA.* § 45–48. P. 141–147.

tor' and the companions of this name come to an end within you, then you will receive sure footing, will be brought before the divine presence, will be made firm, will be united with God, then be made essential. You will be dressed in robes of honor, which you need variously, for they will be of different kinds. After that, you will be returned to your origin. Everything you have seen you will now perceive in a different manner. Either you will be returned to the narrow world of earthly perception or you will remain where you were transferred into the state of absence."<sup>37</sup>

The effect of the Divine name "Eradicator" is to wipe out the remaining human characteristics so that the mystic reaches the state of *fanā'*, annihilation. In the wake of this there follows "permanence" in God — and now the return to the "world" can take place. For this reason Michel Chodkiewicz in his commentary speaks of a *double échelle*, a double ladder, which the mystic must negotiate: he must ascend to God but then descend into the world again and be active in the latter while still remaining in God.<sup>38</sup>

This is alluded to in the following:

"As long as the path strider lingers at the goal of the path, he is one 'who stands at rest', if he does not return (to the world, to normal consciousness)...

Others are sent back (to the world), and they are more perfect than those who stand at rest and who were annihilated, but both occupy the same station."<sup>39</sup>

In another section Ibn al-'Arabī says:

"There are other people whom God takes unto Himself when He descends over them, and does not send back into the world, but keeps them completely with Himself. This recurs quite often. The perfect prophetic, apostolic inheritance consists in being sent back into the world."<sup>40</sup>

The rest of the *Risāla* describes the effect of "being sent back" and chiefly the relationship of such people to the prophets. I will not enter into that subject here. Nor do I wish to enter into further questions concerning spiritual retreat. For those interested in further information on this topic I recommend the article *Two Sufi Treatises of Aḥmad Ibn Idrīs*, which contains a translation of a small 19th-century treatise on retreat with references to parallel works on the subject.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> *RA*. § 50. P. 151.

<sup>38</sup> *Chodkiewicz M.* Le sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi. Paris: Gallimard, 1986. P. 181 ff.

<sup>39</sup> *RA*. § 53. P. 158.

<sup>40</sup> *NkG*. P. 161, commentary on *RA*. § 54.

<sup>41</sup> *Radtke B., S. O'Fahey, and J. O'Kane.* Two Sufi Treatises of Aḥmad Ibn Idrīs // *Oriens* 35 (1996). P. 143–178.

The basis for Ibn al-'Arabi's account of the ascent to God is the *ḥadīth* about the Prophet's heavenly ascension which first appears in the 3rd/9th century in the canonical *ḥadīth* collections, and then becomes ever more embellished in later literature. One can read more about this in the above-mentioned collective volume *Le voyage initiatique en terre d'islam*.<sup>42</sup> The *ḥadīth* in question tells how the Prophet was escorted by Gabriel through the seven heavens. In each heaven the corresponding prophet greets him. The same prophets are mentioned by Ibn al-'Arabi. The heavenly journey in the *ḥadīth* ends for the time being at the lotus-tree of the extremity.

Thus, Ibn al-'Arabi, in addition to his exposition, prefaces the contents of the *ḥadīth* with a treatment of spiritual retreat and before the actual heavenly journey presents a passage through the realm of the elements. The end of the *Risāla* forms what one could call a prophetology and a theory of saints. I may note in closing that Ibn al-'Arabi's complex ontology plays scarcely any role in the *Risāla*.

Besides some personal additions, Ibn al-'Arabi's account of the *mi'rāj* contains one important divergence from the *ḥadīth*: he equates the heavens with the planetary spheres. This was only possible after ancient cosmology, the Ptolemaic worldview, had become assimilated into the Islamic intellectual tradition.<sup>43</sup>

The subject of "annihilation and return", one may note, once again takes up the old motif of *fanā'* and *baqā'*, annihilation and permanence in God, which had also been discussed in Sufi literature since the 3rd/9th century.<sup>44</sup>

Here I would like to consider two Islamic predecessors of Ibn al-'Arabi, both of whom lived in the 3rd/9th century, i.e. around 300 years before him. One is the famous Abū Yazīd al-Baṣṭāmī/al-Biṣṭāmī who died 874.<sup>45</sup> The other, the previously mentioned al-Ḥakīm at-Tirmidhī who died around 910. Both these mystics were eastern Iranians.

The first, Abū Yazīd, is famous precisely for his heavenly journeys. What we know about this, however, does not come from himself but was recorded at a later date on the basis of oral tradition within his family. The earliest accounts originate in the period around 100 years after his death, i.e. from the second half of the 4th/10th century.<sup>46</sup>

I do not wish to enter into details but it is worth pointing out that the cosmic locations through which Abū Yazīd travels are entirely different from those of Ibn al-'Arabi. Indeed, he travels through the heavens and the divine veils but not through the elements and the planetary spheres. All this has to do with the development of cosmological ideas in Islam, as already stated. Further information

<sup>42</sup> Cf. also *Nünlist T. Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam*. Bern, 2002, especially chapt. I.

<sup>43</sup> Cf. my *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, Beirut–Stuttgart, 1993. P. 196 and passim.

<sup>44</sup> See *Gramlich*. *Derwischorden*. Vol. 2. P. 334.

<sup>45</sup> See *EI*, s.v. Abū Yazīd.

<sup>46</sup> *Böwering G. Beṣṭāmī, Bāyazīd // Encyclopedia Iranica* ([www.iranica.com](http://www.iranica.com)).



about Abū Yazīd al-Baṣṭāmī can be found in Pierre Lory's contribution "Le mi'rāğ d'Abū Yazīd Baṣṭāmī" in the collective volume *Le voyage initiatique en terre d'islam*.<sup>47</sup>

More interesting, at least with regard to Ibn al-'Arabī, is Ḥakīm Tirmidhī. He portrays the mystic's ascent through the cosmos — through a cosmos whose structure is determined by the concepts of the so-called Islamic cosmology. Here I can only recommend that one consult my immortal book *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*.<sup>48</sup> The first stage which the mystic reaches in his ascent to God is the lowest heaven (*samā' ad-dunyā*) — in Ibn al-'Arabī identified with the sphere of the Moon. From there he ascends — further details are not given — to the seventh heaven, above which extends "the loftiest heights" (*'illiyūn*) — Ibn al-'Arabī identifies these with the sphere of the *sidrat al-muntahā* — all the way upward to God's Throne. The latter is the boundary between the created and the uncreated — for above this extend the light-realms of God's qualities, the divine veils, which the mystic travels through and understands. In his *Sīrat al-awliyā'* Tirmidhī describes the mystic's ascent as follows:

"When he proves true to God in fulfilling the condition and does not seek to undertake works [while] in the place of divine closeness, then he is transported from that place to the realm of tyrannical might in order to be made upright there. And God compels his carnal soul and subdues it through the power of tyrannical might so that it becomes submissive and humble. Then He transports him from the realm of tyrannical might to the realm of dominion so that he is refined. Now those dispositions which are in the carnal soul melt away, and they were the foundations of the lusts which had become the carnal soul's fixed nature. Then God transports him from there to the realm of loftiness so that he may be disciplined. And from there He transports him to the realm of friendliness so that he may be purified, and then to the realm of majesty so that he may be cleansed, and then to the realm of splendor to be rendered sweet-smelling, and then to the realm of joy to be broadened, and then to the realm of awesomeness to be educated, and then to the realm of mercy to be refreshed and strengthened and promoted, and then to the realm of divine Singleness to be nourished.

And it is divine grace which nourishes him and God's gentleness which gathers him and protects him, and God's love which brings him into divine proximity. And God's longing brings him close. Then He makes him draw near. Then He brings him close. And the divine will conveys him to God, and the Mighty and the Magnanimous One receives him and so He makes him draw near. Then He brings him close. Then He makes him draw near. Then He brings him close. Then He neglects him. Then He conveys him to Him-

<sup>47</sup> Amir-Moezzi M.A. (ed.). *Le voyage initiatique*.

<sup>48</sup> See P. 165.

self. Then He speaks with him intimately. Then He loosens His hold on him. Then He tightens His hold on him. Wherever he goes now, he is in God's grasp and one of God's trustworthy agents. Once he has reached this place, descriptions cease, and words and expressions cease. This is the limit of hearts and intellects."<sup>49</sup>

I think that Ḥakīm Tirmidhī's text causes one to recall that of Ibn al-'Arabī. Tirmidhī, however, does not yet distinguish between those "who stand still" and those who "are sent back". But in his work "the one sent back" acts as God's agent in the world as well.

There is one further question to be posed: Who actually makes this journey? Of course, I have already said: a person engaged in meditation, the mystic — but which part of the meditating person? A peculiarity of the Prophet Muḥammad's heavenly journey is the assertion that he made the journey in his own body. This is a distinguishing feature of being a prophet and is out of the question for the mystic.

Unfortunately, Ibn al-'Arabī is not clear about this point, at least not in the *Risālat al-anwār*. However, one may conclude that the part of a human being which undertakes the journey is the "spirit-being" (*rūḥāniyya*),<sup>50</sup> i.e. a form of spirit, for Ibn al-'Arabī in a passage right at the beginning of the *Risāla* says that the success of the journey to God depends on the strength of the *rūḥāniyya*. In another passage, he says that the Prophet's heavenly journey takes place by means of the primordial light, while the mystic's heavenly journey occurs through the light that flows forth from that light.<sup>51</sup> But it is never explained just what that light actually is. It is also maintained that the *rūḥāniyya* of the mystic receives everything through the *rūḥāniyya* of the Prophet.

In this respect, Ḥakīm Tirmidhī leaves matters even less clear. He does say that in a dream the spirit — or the soul — ascends to God's Throne and there receives dream images.<sup>52</sup> But which part of a human being participates in the ascension, during a mystical experience in a waking state, is not made clear. All that is said is that "man, the path strider, etc." travels to God. Thus it is unclear whether in this case a "real" journey is meant, i.e. an actual traveling through the cosmos, or merely one in the imagination<sup>53</sup> — questions which for the time being cannot be answered.

The idea of a heavenly journey is not an exclusively Islamic phenomenon. In particular it appears in the context of Gnosticism. There one also deals, for instance, with traveling through the planetary spheres — though within a very dif-

<sup>49</sup> Radtke B. and J. O'Kane. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. Richmond, 1996. P. 194f.

<sup>50</sup> *RA*. § 6. P. 51.

<sup>51</sup> *RA*. § 59. P. 172f.

<sup>52</sup> Radtke. *Concept*. P. 136f.

<sup>53</sup> Radtke. *Concept*. P. 50f.

ferent cosmological context. Likewise, Judaism and early Christianity are familiar with heavenly journeys.<sup>54</sup> In the case of Christianity we may mention *The Book of the Holy Hierotheos* which was composed in the 5th century. It displays forms of dependence on the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite.<sup>55</sup>

How all this affected Islamic mysticism and spirituality has not yet been seriously studied — and our *Risālat al-anwār* can be taken as a building block in any project to answer such a question.

But before coming to grips with mysticism, here as well the good Lord has imposed the task of sound philology. And philology means that a person endeavors to understand what a text says — and not what he might like it to say. What Ibn al-‘Arabī describes in the following way in the *Risālat al-anwār* may then become unveiled for a receptive seeker:

“If you don’t stop at this point, the levels of the speculative sciences and correct ideas will be unveiled for you, as well as the forms of error which can afflict the understanding. And likewise the difference between knowledge and fantasy.”

Let us hope that many a student of Ibn al-‘Arabī is granted this experience on his heavenly journey.

---

<sup>54</sup> See the literature quoted in *NkG*. P. 28.

<sup>55</sup> See now *Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum “Buch des heiligen Hierotheos“ und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie (*Sprachen und Kulturen des Christlichen Oriens* 10). Wiesbaden, 2002. The *Syriac Book of the Holy Hierotheos* has been edited by F.S. Marsh (*Marsh F.S.* The Book of the Holy Hierotheos. London–Oxford, 1927).

**Gerhard Böwering**  
(Yale University, USA)

## IBN AL-‘ARABĪ’S CONCEPT OF TIME

### 1. Ibn al-‘Arabī and his writings on time

In many of her broad-ranging works on Sufism, Annemarie Schimmel returns to the concept of time that permeates the poetry of Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī (d. 672/1273) and other Persian mystics.<sup>1</sup> One principal image of time that catches her eye is portrayed by the various renderings of a non-canonical tradition, the *ḥadīth nabawī*, “I have a time (*waqt*) with God,” in which Persian mystic poets perceive Muḥammad’s privilege of intimate communion with the Eternal.<sup>2</sup> While Rūmī was inspired by this tradition focusing on the Prophet’s *waqt*, Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240), a roughly contemporary mystic and an important philosopher

---

<sup>1</sup> *Schimmel A.* *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975. P. 220; *The Triumphal Sun.* London: East-West Publications, 1978. P. 285–286; *And Muhammad is His Messenger.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1985. P. 169. In this century Iqbāl (d. 1938) took up the theme forcefully in his poetry and prose — see *Schimmel A.* *Gabriel’s Wing.* Leiden: Brill, 1963 and *Böwering G.* “Iqbal — Poet between India and Europe,” *Islam and the Modern Age*, 9 (1978). P. 57–70.

<sup>2</sup> *Badī‘ az-Zamān Furūzānfar.* *Aḥādīth-i mathnavī.* Tehrān: Amīr Kabīr 1334, S.H. P. 39 (nr. 100). The *ḥadīth* is not cited in the canonical Ḥadīth literature and thus absent from Wensinck’s *Concordance*, but it is frequently quoted in Sufi literature in its early form, “I have a moment with God (*lī ma‘a Allāh waqt*) in which no angel drawn near (*malak muqarrab*) or prophet sent (*nabī mursal*) rivals me.” The earliest references in Persian Sufi literature are found in the commentary on Kalābādhī’s *Ta‘arruf* by Mustamlī (d. 434/1042), Ismā‘īl b. Muḥammad, *Nūr al-murīdīn wa fadīḥat al-mudda‘īn*, ed. M. Rawshan, Tehrān, 1368 S.H. PP. 613, 767, 777, 879, 887, 902, 906, 1329, 1423; then also in Abū’l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Uthmān al-Jullābī al-Hujwīrī (d. 465/1072 — 469/1077), *Kashf al-mahjūb*, ed. V. Zukowsky, photo-reprint Tehrān 1399/1979, P. 480; R.A. Nicholson, *The Kashf al-mahjūb*, reprint London: Luzac, 1976, P. 368; ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī (d. 525/1131), *Tamhīdāt*, ed. ‘A. ‘Usayrān, Tehrān, 1341/1962. PP. 79; 123; 131, 203, 317. Rashīd al-Dīn Abū’l-Faḍl Sa‘īd Maybudī (d. 530/1135), *Kashf al-asrār wa ‘iddat al-abrār*, ed. M.Gh. Sharī‘at, 10 vols., Tehrān, 1363 S.H. Vol. I. PP. 269, 683; Vol. II. P. 328; Vol. III. P. 187; Vol. VI. P. 460; Vol. VII. P. 172–173; Vol. IX. P. 238; Vol. X. P. 432; Maybudī also records another significant variant, Vol. I. P. 614. If Ibn Sīnā’s (d. 428/1037) *Mi‘rajnāma* is authentic, then its quotation of the *ḥadīth* would be the earliest found in *mi‘raj* literature, see Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abdallāh Ibn Sīnā, *Mi‘rajnāma*, ed. N.M. Hirawī, Tehrān, 1365 S.H. P. 92.

writing in Arabic, was captivated by the canonical tradition of a *ḥadīth qudsī*, “I am time (*dahr*),” a majestic utterance of the Eternal calling Himself *dahr*. Whith this tradition and its variant, “God is time (*dahr*),”<sup>3</sup> as the starting point, Ibn al-‘Arabī developed a vision of time that is unique in medieval Islam.

Ibn al-‘Arabī spent the years of his youth, education and early work in Spain and the Magrib, the Muslim lands of the sunset. From his birth at Murcia in 560/1165 until his second travel to Tunis in 598/1201, his life was shaped decisively in such cities as Seville and Fez, both cradles of Muslim culture in the West. Permanently abandoning his native region to travel against the course of the sun towards the *Mashriq*, where the sun rises, he journeyed to Muslim centers of learning in the East. His travels led him via Tunis and Cairo to Mecca and then, in 601/1204, via Mosul to Konya. After crisscrossing and zigzagging through Syria, Palestine, Egypt, Arabia and Iraq, he first found a home at Malatya in Anatolia in 613/1216 before finally settling at Damascus in Syria from 620/1223 until his death.<sup>4</sup>

Ibn al-‘Arabī lived in turbulent times when populations were dispersed over vast territories and the world of Islam locked horns in war with Christianity. During his lifetime the Fatimid caliphate of Cairo came to an end, the Almohads ascended to power in the West, the Castillian *reconquista* took Cordova, and the Mongols made their incursions into Iran. Jerusalem was captured by Saladin in 583/1187 and returned to Frankish control in 626/1229 during the sixth Crusade. Major figures of the medieval world of learning and religion met their deaths: Averroes in 595/1198, Maimonides in 601/1204 and Francis of Assisi in 623/1226.

With such upheaval in the world around him, Ibn al-‘Arabī set out for his journey to the East. It was a *riḥla*, a journey from the periphery to the central lands of Islam in search of knowledge, a *hijra*, an emigration from his native land to which he was never to return, and a *ḥajj*, a pilgrimage to the holy places

<sup>3</sup> For *anā d-dahr*, see A.J. Wansinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vols., Leiden, 1936–1988, I, pp. 50, 101; II, p. 155 (Bukhārī, *Tafsīr*, 45:1, Tawḥīd, p. 35; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Alfāz, pp. 2, 3; Dārimī, *Adab*, p. 169; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, II, pp. 238, 272). This tradition is very old and exemplifies the merger of the Qur’ānic with the *jāhiliyya* world-view in ḥadīth, cf. Abū Bakr ‘Abdallāh b. az-Zubayr Ḥumaydī (d. 219/834), *al-Musnad*, ed. Ḥabīb ar-Raḥmān al-A‘zamī, Beirut 1409/1988, nr. 1096; see also R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge, 1921, p. 155.

For *fa-inna llāha huwa d-dahr*, see Wansinck, *Concordance*, II, pp. 92, 155 (Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *Adab*, p. 101; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Alfāz, p. 4; Mālik b. Anas, *Muwatta’*, Kalām, p. 3; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, II, pp. 259, 272, 275, 318, 934); Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas‘ūd, Bajāwī, *Miṣbāḥ as-sunna*, 4 vols., Beirut, 1407/1987, III, p. 305 (nr. 3700); J. Robson, *Mishkāt al-Maṣābīḥ*, Lahore, 1975, p. 996; the variant, “time itself is God” (*fa-inna d-dahra huwa Al-lāh*) is also quoted by Abū Ḥayyān Tawḥīdī, *al-Baṣā’ir wa-adh-dhakhā’ir*, 4 vols., ed. W. Qādī, Beirut, 1408/1988, V, p. 141.

<sup>4</sup> For a detailed biography of Ibn al-‘Arabī see, C. Addas, *Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989; a succinct study of Ibn al-‘Arabī’s life and thought is found in: R.W. J. Austin, *Ibn al-‘Arabi: The Bezels of Wisdom*, New York, 1980.

in and around Mecca. The seats of learning he visited on his actual itinerary were transformed in his consciousness into theaters of mystical visions that marked the map of his own religious geography. These visions set the cornerstone of his spiritual identity, providing him with insight and understanding that decisively shaped his life and teaching.<sup>5</sup> In his age, the apocalyptic awareness of the *mahdī*, the restorer of religion at the end of time, became a vivid expectation through the appearance of Ibn Tūmart (d. 524/1130) in North Africa and the activities of the Sufis, Ibn Barrajān (d. 536/1141) and Ibn Qasī (d. 546/1151), in Spain.<sup>6</sup>

In the innermost recesses of Ibn al-ʿArabi's soul this expectation was transformed by the idea of the seal of the saints (*khatm al-awliyāʾ*), who brings the prophetic wisdom of divine revelation to its manifest conclusion.<sup>7</sup> Inspired by Jesus, understood as the prototypical universal seal of the saints, and spiritually invested by Khiḍr with the Sufi mantle (*khirqā*), he found his religious fulfillment in mystical Islam and came to see himself, then and there, as the seal of the saints and heir to the prophets.<sup>8</sup> Likening himself to a religious reformer at the climax of time, Ibn al-ʿArabi strove to emulate, in his influential "Meccan Revelations" (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*), Muḥammad al-Ghazzālī's (d. 505/1111) work of revival. This profound work took a lifetime to complete.<sup>9</sup>

Ibn al-ʿArabi was an original thinker who broke with the tradition of scholarship current in medieval Islam, a tradition that valued commentary over creativity. Formulating his insights on the nature of being, he taught that all existence is one and that the existence of created things is nothing but a reflection of the Creator's existence. God and creation are two aspects of one reality, reflecting each other and depending on each other. In His eternal loneliness, the Absolute longed for manifestation and brought forth the universe by emanation of His very being that crystallized, through the medium of archetypes, to form the ma-

<sup>5</sup> Some of these aspects of Ibn al-ʿArabi's life and teaching are examined in the Ph.D. dissertation that is presently being prepared by Gerald Elmore: "The Fabulous Gryphon: Ibn al-ʿArabi's *ʿAnqāʾ mughrīb*" (Yale University). See also: G.T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*, Leiden: Brill, 1999.

<sup>6</sup> See P. Nwyia, "Note sur quelques fragments inédits," *Hesperis* 43 (1956), pp. 217–221; Ibn Qasī, J. Dreher, *Das Imamāt des Ibn Qasī*, Bonn, 1985.

<sup>7</sup> M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Paris, 1986, offers a different perspective on this theme.

<sup>8</sup> Ibn al-ʿArabi sees himself as heir to a line of prophets beginning with Adam and ending with Khālid b. Sinān (see, C. Pellat, *EI*, new edition, IV, p. 928) and Muḥammad; cf. the order of the prophets in Ibn al-ʿArabi's *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. ʿAfīfī, Beirut, 1946 and *FM* III, p. 199.

<sup>9</sup> Ibn al-ʿArabi, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 4 vols., Būlāq, 1293/1876; I use the reprint published by Dār Ṣādir, Beirut, 1968, abbreviated in the notes as *FM*; "OY" refers to 'Uthman Yahyā's ongoing critical edition of the work (with paragraphs in square brackets), Cairo, 1972—. An excellent English anthology of the work is W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York, 1989. For a detailed study of Ibn al-ʿArabi's vocabulary, see S. Ḥakīm, *al-Muʿjam aṣ-ṣūfī*, Beirut, 1401/1981. For the comparison with Ghazzālī see, F. Rosental, "Ibn ʿArabi between philosophy and mysticism," *Oriens* 31 (1988), p. 35.

nifold world of creation. All things emanate from God, in whose mind they are preexistent as ideas, and evolve in stages to form the world of multiplicity. From this world of multiplicity the human souls ascend to God, are reunited with the divine world and then are again sent forth to the lower world with newly obtained divine knowledge. God and world are two opposing mirror images beholding each other.

The light of Muḥammad, a type of *logos*, is the point where the two opposites touch each other to form the universal man. This ontological figure is represented by the perfect man on earth, himself an outward manifestation of the image of man conceived in the divine mind. Ibn al-‘Arabī’s theory transformed the early Sufis’ psychological experience of mystical union into an ontological speculation on the unity of being, propelling the idea of *tawḥīd* to a dynamic conclusion. In this vital monism Ibn al-‘Arabī’s vision of time appears as a strand of thought that binds God and man together and provides a key to Ibn al-‘Arabī’s apocalyptic self-image.<sup>10</sup>

The beginnings of Ibn al-‘Arabī’s systematic reflections on time go back to the days that preceded his final departure from the Magrib when he wrote a work entitled “The Book of Time” (*Kitāb az-zamān*).<sup>11</sup> Although no longer extant, it was in part incorporated into the “Meccan Revelations,” where it is cited by title.<sup>12</sup> In unconnected sections of his monumental “Meccan Revelations,”<sup>13</sup> Ibn al-

<sup>10</sup> F. Rosenthal, “The Time of Muslim Historians and Muslim Mystics,” in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, forthcoming. I would like to thank Professor Rosenthal for lending me his typescript to read as I prepared this article.

<sup>11</sup> O. Yahya, *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn Arabi*, Damascus 1–2, 1964, pp. 530–531 [nr. 838], cf. also pp. 76 and 103.

<sup>12</sup> *FM I*, p. 141 = OY II, p. 320 [497]; *FM I*, p. 490 = OY VII, 261 [332].

<sup>13</sup> Chapter 11: *FM I*, pp. 140–141 = OY II, pp. 317–321 [493–498]; chapter 59: *FM I*, pp. 290–292 = OY IV, pp. 330–340 [452–468]; chapter 72: *FM I*, p. 677 = OY X, pp. 129–132 [106–109]; chapter 238: *FM II*, pp. 538–540; chapter 291: *FM II*, pp. 652–655; chapter 348: *FM III*, pp. 197–206; and chapter 390: *FM III*, pp. 546–549. The major chapters on time are each introduced by a few lines of Ibn al-‘Arabī’s poetry, cf. *FM I*, p. 291; II, p. 538; II, 652; III, p. 546. As is well known, the author uses poetry as a preferred method of exposition. He captures the gist of his thought in the beauty of poetic form frequently for the pedagogic purpose of memorization. I translate the poetry as follows:

*FM I*, p. 291 (meter: *al-basīṭ*):

“If you have fully understood the fruits of time,  
time is clearly recognized, known to be the child of imagination.  
Similar to the natural world, its power lies in its effect;  
in itself, however, time, just as nature, is a non-entity.  
All things receive their particularity through time,  
although it itself has not being (*‘ayn*) through which to rule.  
Human intelligence cannot grasp its form,  
wherefore we say, time (*dahr*) is imaginary.  
Had it not honored His transcendence, God would not have called His  
existence by time’s name; thus in man’s heart it is glorified.

ʿArabī created a vision of time that links three principal notions which had been current in Islam for centuries: *dahr*, *zamān* and *waqt*.<sup>14</sup> His method of exposition is highly eductive. The examples he uses illustrate *a priori* reasoning; they are not the basis for *a posteriori* inferences. Nevertheless, his thought is original in the way it combines an atomistic notion of time as *waqt* and a theological vision of time as *dahr* with a partly cosmological, partly relative understanding of time as *zamān*. The following analysis follows the current order of the major chapters on time in the “Meccan Revelations,” supplemented, where appropriate, by other passages of the work.

---

Strictly speaking, time takes its origin from eternity (*azal*),  
 even while ruled over, its own rule is eternal.  
 Like the depths of space, it is a limitless extension,  
 possessed of no physical shape; imagination alone gives it body.”

FM II, p. 53 (meter: *al-basīṭ*):

“You are always qualified by the ‘moment in time’ (*waqt*),  
 always witnessed by the rule of the moment.  
 It is God who makes my moment the place to witness Him,  
 for included in the moment are good and evil deeds.  
 Each moment is infused with significance by the Merciful One,  
 who rules us through law, faith and the experience of divine oneness.”

FM II, p. 652 (meter: *al-basīṭ*):

“I took an oath by time (*dahr*) that time has no being of its own,  
 nevertheless it is grasped by intelligence.  
 Had I sworn by time, I would have sworn by non-existence,  
 doing it unwittingly, nay perjury is plundering (God).  
 Know, one acknowledged by neither mother nor father  
 resembles the one cut off from the divine decrees.  
 Only one in whom the divine gifts of knowledge mount up,  
 is accepted by God and belongs to Him.  
 He is like one lost in an ocean without a beacon,  
 in waves of whim and fancy he is tossed.  
 Without wealth you are handed over to poverty,  
 only to be guided by the guide of the mind.”

FM III, p. 546 (meter: *al-wāfir*):

“If we were to say that quality is itself an entity  
 then where is the one who is qualified by it?  
 The true divine summons was addressed to us,  
 we took it because it was issued by Him;  
 For God has neither partner nor simile,  
 and no substance does reveal Him.  
 If you realize the secrets of your roots in Him,  
 then gain and save knowledge because of Him!  
 Whenever you say, I did not come to be without Him,  
 then the reversal of this word and fact is His too.  
 When you understood my words, my friend, you are certain,  
 therefore you would not ask, Who are you? and, Who is He?”

<sup>14</sup> Cf. G. Böwering, “Ideas of Time in Persian Mysticism,” *Iran* 30 (1992), pp. 77–89.



## 2. The cosmology of time

In chapter 11 of the “Meccan Revelations”<sup>15</sup> Ibn al-‘Arabī combines a rudimentary understanding of the Ptolemaic framework of the universe with a myth of cosmological origins. He links these two ideas with a notion of time (*zamān*) inspired by the Qur’ānic depiction of God’s six-day work of creation: “It is God who created the heavens and the earth, [and what is between them,] in six days” (7:54; 10:3; 11:7; 57:4; cf. 25:59; 32:4; 50:38). Having begun His work of creation with the divine command, “Be!” (*kun*), God set creation into motion with the revolution of the spheres, bringing the days (*ayyām*) into being in the first sphere of the mansions of the zodiac, and giving them visible existence in the second sphere of the fixed stars. Then God created the four elements, earth, water, air and fire; fashioned the seven storeys of heaven and earth, each with seven celestial and terrestrial layers; and placed one of the five planets (Mercury, Venus, Mars, Jupiter and Saturn), the moon and the sun in one heaven each. Through the creation of the sun, what we call “day” (*yawm*), the 24-hour period of an alternating night (*layl*) and day (*nahār*), defined from sunset to sunrise and again to sunset, came into being. The days in general were created with the revolution of the first sphere. As a sequence of night and day, however, they came into being only with the creation of the sun.<sup>16</sup>

Within this cosmological perspective, a succinct definition of time is offered: “Time is the day” (*az-zamān huwa l-yawm*). In the *yawm*, both night and day exist and join in the embrace of generative union, inspired by the Qur’ānic verses, “He makes the night to enter (*yūlijū*) into the day and He makes the day to enter into the night” (22:61; 31:29; 35:13; 57:6), or, “He covers the day with night” (7:54; 13:3), or, in reference to Adam and Eve, “when he covered her, she bore a light burden” (7:189). Night is the father and day the mother. Both male and female can be neither active nor passive in this union. When day is covered by night, the individual things generated during daytime are the father’s progeny, i.e. male offspring. When night is overcome by day, the individual things born during nighttime are the mother’s children, i.e. female offspring. In this way human beings of either sex come into being.<sup>17</sup> In another image of procreation, inspired by the Qur’ānic verse, “a sign for them is the night; We strip the day from it” (36:37), night is the mother, from which day is born like a child from the mother’s womb or a snake shedding its skin. This day just born is father to the offspring of the next night, giving birth to its progeny in a new world. Day and night are thus fathers in one sense and mothers in another. In either case — night and day representing male and female in the embrace of union, or day born of

<sup>15</sup> *FMI*, pp. 138–143 = OY II, pp. 308–329 [477–513].

<sup>16</sup> *FMI*, pp. 140–141 = OY II, pp. 317–319 [493–495].

<sup>17</sup> *FMI*, pp. 141 = OY II, pp. 319–320 [496–497].

the womb of night — whatever God brings forth as their progeny in the world of the four elements is the offspring of night and day.<sup>18</sup>

Ibn al-ʿArabī returns to the idea of time as the days (*ayyām*), consisting of night and daytime, in chapter 390.<sup>19</sup> God, in His divine foreknowledge, made night enter, cover, or envelop day. We humans are the children of night and day’s procreative union. Offspring that come into being in daytime have day as mother and night as father, while those born during night have night as mother and day as father. This process continues in this world as long as night and day follow upon each other. While the night and day, from which we were born, have already vanished, the progeny of the next day and night, though similar to us, are not our siblings, because they are the fruit of a new day and night (*jadīdān*). In the world to come, however, the full day (*yawm*) is divided into the totally separate darkness of night and the light of day, night belonging to hell and day to paradise. Thus the generation that comes about in hell and paradise, respectively, is not due to a marriage union (*nikāḥ zamānī*) of night and day but resembles the generation of Eve from Adam or Jesus from the Virgin Mary.<sup>20</sup>

### 3. The atomism of time

Having explained the cosmogonic origins of time, Ibn al-ʿArabī examines in chapter 238 the atomistic aspect of time, understood as “moment” (*waqt*).<sup>21</sup> In his view, *waqt* is “the time of the present state (*zamān al-ḥāl*) that is neither tied to the past nor linked to the future.”<sup>22</sup> This “moment in time” is a thought moment between two moments that are non-existent, the preceding one that has ceased to be and the one following which has not yet come. In apparently contradictory wording, *waqt* is “a non-existent thing that has no being” (*amrun ʿadamiyyun lā wujūda lahu*)<sup>23</sup> or, “a thing between two non-existent things that has being” (*amrun wujūdiyyun bayna ʿadamayn*).<sup>24</sup> Succinctly, *waqt* is “that in which you are” (*mā anta bihi*),<sup>25</sup> “that in which and upon which you are” (*mā anta bihi wa-ʿalayhi*)<sup>26</sup> or, “that in which you are without respect to past and future.”<sup>27</sup>

This momentary condition in which one happens to be, is described in another passage as the instant that “rules you” (*al ḥākīm ʿalayka*) or “takes charge of

<sup>18</sup> *FM I*, pp. 141 = OY II, p. 320 [497].

<sup>19</sup> *FM III*, pp. 546–549.

<sup>20</sup> *FM III*, p. 548.

<sup>21</sup> *FM II*, p. 538–540.

<sup>22</sup> Ibn al-ʿArabī, *al-Iṣṭilāḥāt*, Beirut, 1969, p. 285, quoted by S. Ḥakīm, *al-Muʿjam*, p. 1226.

<sup>23</sup> *FM I*, p. 490 = OY VII, p. 261 [332].

<sup>24</sup> *FM II*, p. 538.

<sup>25</sup> *FM II*, p. 539.

<sup>26</sup> *FM II*, p. 538.

<sup>27</sup> *FM II*, p. 133.

you” (*al-qā’im bika*) and the moment in which you are witnessed (*mashhūduka*) by God. Seen from God’s vantage point, *waqt* is the very entity of the divine name (‘*ayn al-ism al-ilāhī*) in which a human being subsists in the present moment; but it holds no sway over the preceding or the following moment.<sup>28</sup> In this precise *waqt* “the divine law summons you to moral action in the present condition” (‘*ayn mā khātabaka bihi ash-shar‘ bi’l-ḥāl*).<sup>29</sup> Ibn al-‘Arabī’s understanding of *waqt* is based on Sufi definitions quoted anonymously: “The moment is a file that abrades you without erasing you”,<sup>30</sup> “the moment comprises the gifts of God’s providence which humans meet unexpectedly and without any choice of their own”; “the moment is what God exacts from you and effects in you”; and, “the moment is everything that holds sway over you and in so doing is the pivot of everything.”<sup>31</sup>

Ibn al-‘Arabī is most inspired, however, by the Qur’ānic phrase “every day He is upon some task” (*kulla yawmin huwa fī sha’nin*, 55:29), which he renders as, every *moment* God is engaged in some important task. By substituting *waqt* for the Qur’ānic day (*yawm*), Ibn al-‘Arabī shifts into his ontology and advances an atomistic theory of time. *Waqt* has its root (*aṣl*) in divine nature (*ilāhīyya*) and its branches (*far‘*) in the manifest existence (*wujūd*) of the created world (*kawn*). The tasks (*shu‘ūn*) God is concerned with at every moment become manifest in the potentialities of the possible beings (*a’yān al-mumkināt*) that are thought contents of the divine mind, while the moment, defined as “that in which you are” (*mā anta bihi*), can be said to denote the preparedness (*isti’dād*) of the human being to actualize them.

The possible beings pass from the realm of potentiality to the world of actual existence through the act of divine foreordination, yet only those possibilities are actualized, for which the human being possesses the *dispositio*. Thus the existence of the created world includes the actual existence of a person’s preparedness, i.e. the coming to pass of the “moment.” In this sense, it may be said that “the origin of *waqt* derives from the created world and not from God” (*aṣl al-waqt min al-kawn lā min al-ḥaqq*) and that “the author of the moment is the created world” (*fa ṣāhib al-waqt huwa l-kawn*).<sup>32</sup> And the most perfect human being, the pole (*quṭb*) and mirror of God (*mir‘āt al-ḥaqq*), may be defined as “the possessor of the moment (*ṣāhib al-waqt*), the eye of time (‘*ayn az-zamān*) and the mystery of destiny (*sirr al-qadar*).”<sup>33</sup> In Ibn al-‘Arabī’s view, there is an

<sup>28</sup> FM II, p. 486.

<sup>29</sup> FM II, p. 539.

<sup>30</sup> A definition cited on the authority of Abū ‘Alī ad-Daqqāq (d. 405/1015), cf. Abū ‘l-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Qushayrī, *ar-Risāla al-qushayriyya*, eds. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd b. ash-Sharīf, 1–2, Cairo 1385/1966, p. 190; tr. R. Gramlich, *Das Send-schreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum*, Wiesbaden, 1989, p. 108.

<sup>31</sup> FM II, p. 539.

<sup>32</sup> FM II, p. 539.

<sup>33</sup> FM II, p. 573.

infinite cluster of moments, conceived as time atoms without duration, but they are mere instances of preparedness in which are actualized those possibilities that God has ordained to be effected in a human being. A man of mystic insight realizes that he is the son of his moment (*ibn waqtihi*), as expressed in the old Sufi saying.

#### 4. The dynamic nature of God's time

Ibn al-ʿArabī reflects on the time (*dahr*) possessed by God in the short chapter 72 that deals with the times of prayer (*mīqāt az-zamān*) observed during the Muslim pilgrimage (*ḥajj*).<sup>34</sup> Time may be understood as merely denoting the relation between the subject (*fāʿil*) and object (*mafʿūl*) in the moment of the action (*fiʿl*). The action itself, namely the act of creation — the Creator creating the created world — neither unites nor separates subject and object; it simply denotes the fact of their reciprocal relatedness. God has two relations to all things, time and space. Time denotes the relation in answer to the question, “when?”, while space denotes the relation in answer to the question, “where?”.

This relation “time” corresponds in God to the divine name *dahr* meaning “time.” It can be understood in two ways, above nature (*fawqa ṭ-ṭabīʿa*) and below nature (*taḥta ṭ-ṭabīʿa*). Time below is a reflection (*mazḥar*) of time above. Time below becomes distinct and discernible with the revolution of the spheres. The temporal course one supposes them to follow is an imaginary one because time is an unreal, imaginary expanse (*imtidād mutawahham*), like empty space that has neither extension nor volume. In this sense, time is non-existence (*ʿadam*), possessed of no being (*lā wujūd*). Time that is above nature, however, becomes distinct and discernible through the present states (*aḥwāl*) occurring in a thing possessing existence (*amr wujūdī*), which the name, *dahr*, calls forth in the mind.<sup>35</sup>

In a long passage of chapter 291, purporting to deal with the origin of time (*ṣadr az-zamān*),<sup>36</sup> Ibn al-ʿArabī envisions the universe as having been fashioned in the image of the human being, the crown of creation. Everything has its origin (*ṣadr*). Time, too, has its precise point of beginning. With *dahr* the origin lies at the divide between eternity *a parte ante* and *a parte post*, while *zamān* originates in the moment when primordial matter receives form, just as the beginning of night is the extinction of the last evening glow and the beginning of day is the first ray of the rising sun.<sup>37</sup> Making a fast switch from the cosmic realm to personal experience, Ibn al-ʿArabī anchors the origin of motion and rest in day and night. Night is the time of rest (*zamān as-sukūn*) which one likes to spend in

<sup>34</sup> *FMI*, p. 677 = OY X, pp. 129–132 [106–109].

<sup>35</sup> *FMI*, p. 677 = OY X, pp. 129–132 [106–109].

<sup>36</sup> *FMI* II, p. 652–655; in fact, only a small portion of the chapter treats time.

<sup>37</sup> *FMI* II, 652.

conversation (*musāmara*) with a trusted friend, for night is the source of love and mercy contrary to the day, the locus of motion and activity (*maḥall al-ḥaraka*).<sup>38</sup>

In chapter 348, Ibn al-‘Arabī further develops his dynamic understanding of God as time (*dahr*) by comparing the nature of *dahr* with that of the human heart (*qalb*). In a familiar Arabic pun, the heart is so called because God makes it fluctuate from one mood to another (*taqlīb*), i.e., the heart changes. The nature of time (*dahr*) also includes change; its inherent quality is transition (*taḥawwul*) and alteration (*qalb*). God is time. He undergoes transition in fashioning the forms (*ṣuwar*) of creation and “every day (*yawm*) He is upon some task,” as stated in the Qur’ān (55:29). The day is the measure of the divine life-breath (*naḥas*) that ensouls all living beings by virtue of this particular divine name, *dahr*. Observing his heart, man perceives that its moods do not remain steady and unchanged and concludes that there would be no basis for this constant change of the heart, were the divine root, in which it has its origin, immutable rather than capable of change. This can be illustrated by the image of man’s heart held between two fingers of the Creator. It is the Merciful (*ar-raḥmān*) who infuses life into the soul, turning the heart in His hand as He pleases. This insight into the presence of changing time in God, moreover, is rooted in the old Sufi maxim, “he who knows his own self, knows his Lord (*man ‘arafa naḥsahu ‘arafa rabbahu*).”<sup>39</sup> It may also be confirmed by another line of argument: God’s time (*dahr*) knows no cessation because “there is no leisure for the rule of this time” (*lā farāgha li-ḥukmi hādḥā d-dahr*) in either the upper or lower world.<sup>40</sup>

In the same chapter,<sup>41</sup> Ibn al-‘Arabī’s description of God as time moves to a definition of *dahr* as a single day (*yawm wāḥid*) without night or daytime. This beginningless and endless day is divided into many days, the “Days of God,” by the properties of the divine names and attributes.<sup>42</sup> In a crucial passage he argues:

God apprised us that He is time (*dahr*) and possesses days. These are the days of God (*ayyām Allāh*), which receive their particular being in the world as properties of the divine names. Each name has days, which are the time (*zamān*) of the ruling property of that name. But all are God’s days and all are the differentiations of time (*dahr*) in the world by virtue of the ruling property. These days penetrate, enter and cover each other. This is the diversity of properties that is seen in the world at a single time (*zamān wāḥid*). It derives from the commingling, covering, resumption and repetition of the days. Each of these divine days has a night and a daytime.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> FM II, 652.

<sup>39</sup> FM II, 199.

<sup>40</sup> FM II, 199.

<sup>41</sup> FM III, pp. 197–202.

<sup>42</sup> FM III, pp. 202.

<sup>43</sup> FM III, pp. 201; for a somewhat different translation of this passage see Chittick, *Sufi Path*, p. 395.

The night of these divine days is the “unseen,” the upper world that is invisible, while their daytime is the visible lower world, from the bodies down to their elements. In other words, each divine name, whether known to us or not, has a “day in time” (*yawm fī d-dahr*), and thus all things are really divine days. All human beings take their ultimate origin from God in a cosmic descent from the level of the divine names, passing through the day of the First Intellect (*yawm al-ʿaql al-awwal*) to the level of the Universal Soul (*an-naḥs al-kullīyya*), where they divide into night and daytime, i.e. the invisible and visible worlds. The pattern of a corresponding night and day marks all following levels of cosmic descent, from the sphere of the constellations and the sphere of the fixed stars down to the corporeal world, as explained in a lengthy repetitive section.<sup>44</sup>

### 5. The relative nature of time

The theological implications of Ibn al-ʿArabī’s concept of time (*zamān*) are crystalized squarely in chapter 59.<sup>45</sup> He interprets the Qur’ānic passage, “Say: He is God, One, God the Everlasting, who has not begotten, and has not been begotten, and equal to Him is not anyone” (112:1–4) as meaning that God is the First, prior to whom there was nothing, and the One, with or next to whom there is no other thing (*amr zāʿid*). God is the necessary being (*wājib al-wujūd*) who is self-subsistent in His essence, absolutely independent of everything else. The existence of the world (*wujūd al-ʿālam*) can only be explained with respect to God, and it is necessary that He has a relation to the created world, a *nisba*, designated by such terms as the divine will (*irāda*, *mashīʿa*), knowledge (*ʿilm*), power (*qudra*) or others. These attributes are eternal and inseparably one with God. They denote, however, nothing but God’s relation to the world, also called time (*zamān*). Though a mere relation, time in this sense is real, having neither beginning nor end. But “real” time has no separate existence from which anything that possesses being could originate, for such time is a mere relation, not being.

In its other sense, understood in the temporal world here and now, time (*zamān*) is an imaginary notion that has no existence *per se*, as explained in a crucial passage:

Know that the relationship of eternity (*azal*) to God is the same as the relationship of time (*zamān*) to us. The relationship of eternity is a negative quality (*naʿt salbī*) that has no entity (*ʿayn*), and thus no existence can derive from this reality. In the case of the possible thing, however, time is a nonexistent relationship of imaginary existence (*nisbatun mutawahhamatu l-wujūd*). This is why we can meet each thing we posit with the appropriate question ‘when?’ (*matā*) — ‘when?’ being the question that relates to time. It neces-

<sup>44</sup> *FM* III, pp. 202–203.

<sup>45</sup> *FMI*, pp. 290–292 = *OY* IV, pp. 330–340 [452–468].

sarily follows that time is an imaginary thing (*amr mutawahham*) that is not possessed of existence.<sup>46</sup>

Then Ibn al-‘Arabī turns to God’s “time” and states,

The reason why God predicated time of Himself is stated in the Qur’ān which says, ‘and God has knowledge of everything’ (48:26) and, ‘to God belongs the command before and after’ (30:4). The Sunna confirms the same point in answer to the question, ‘where was your Lord before He created the world?’ If time were a thing possessing existence in itself, God’s transcendence (*tanzīh al-ḥaqq*) above contingency (*taqyīd*) would not hold, since the rule of time (*ḥukm az-zamān*) would put limits on Him, and since, as we have realized already, the forms of contingency and what follows from them are a thing possessing existence.<sup>47</sup>

Following this crucial passage, Ibn al-‘Arabī quotes definitions of time then current in Muslim thought. The philosophers define it, he notes, as “an imaginary duration (*mudda*) measured by the motions of the spheres,” while the theologians describe it as “the continuum that links one event to the other (*muqārana ḥādith li-ḥādith*), answering to the question ‘when?’” The definition Ibn al-‘Arabī finds best links his theology of time with his cosmology is the traditional Arab understanding of night and daytime constituting the full day (*yawm*) as measured from sunset to sunset.<sup>48</sup>

Now night and day originate in the well-established constancy of the great motion (*al-ḥaraka al-kubrā*), the revolution of all the spheres, including the sun. All things that exist, however, belong to existence that is subject to motion. Since time pertains to motion itself, time cannot be possessed of existence, and thus the argument concludes that time is an imaginary thing (*amr mutawahham*). While in common experience this imaginary time is measured by days, weeks, months, years and eras, in the future age of the Antichrist (*dajjāl*), Islamic tradition states that individual days may have the length of a year, a month or a week. Such differences in the measure of time, when predicated upon our present temporal world and the future days of the Antichrist, again proves the imaginary nature of time.<sup>49</sup>

As he systematically reflects on temporal measurement in yet another passage,<sup>50</sup> Ibn al-‘Arabī distinguishes “great time” (*az-zamān al-kabīr*) of the upper world from “lesser time” (*az-zamān aṣ-ṣaghīr*) of the lower world. Great time has a fourfold measure, into years, months, weeks and days. It reflects the four seasons of cosmic nature (*tabī‘a*, which is prior to its infusion with the life of the

<sup>46</sup> *FM I*, p. 291 = OY IV, p. 335 [461].

<sup>47</sup> *FM I*, p. 291 = OY IV, p. 335 [461].

<sup>48</sup> *FM I*, p. 291 = OY IV, pp. 335–336 [462].

<sup>49</sup> *FM I*, p. 292 = OY IV, pp. 336–338 [462–466].

<sup>50</sup> *FM III*, p. 548–549.

Universal Soul and above the “dust” of prime matter) that mirror the four divine properties (*aḥkām*) of life, knowledge, power and will. The year is divided into four seasons, spring, summer, autumn and winter, indicated by the passage of the sun through its heavenly mansions (*burūj*). The four elements, fire, air, water and earth, and the four humors of the body, gall, blood, phlegm and bile, are rooted in the four quarters of a mansion. Most humans calculate lesser time by the solar year according to months, weeks and days, on the basis of the sun’s passage through its twelve mansions. The Arabs, however, follow the divine division of the year according to the moon’s passage through its mansions in months of 28 days each. The day in lesser time, measured from sunrise to sunrise for instance, reflects a complete revolution of the outer sphere as we perceive it. In fact, however, there is only one limitless, infinite revolution of the outer sphere. We humans impose upon it the periodic breaks of beginning, end, resumption and repetition, and thus calculate our lesser time on the basis of days.<sup>51</sup>

Using examples from Scripture, science and mystical experience, Ibn al-ʿArabi illustrates the limitations of the way in which time is commonly measured. First, the divine measure of days follows a different order, for the Qurʾān holds, “surely a day with your Lord is as a thousand years of your counting” (22:47) and, “a day whereof the measure is fifty thousand years” (70:4). Furthermore, in the days of the Antichrist, one day may be like a year, a month or a week while others are like normal days. Second, astronomical calculations are based on the revolution of the outer sphere and the position of the fixed stars in comparison with the lower sphere of Atlas that has no asterism but is measured by 360 degrees, each degree accounting for 100 years. According to historical works, however, the pyramids of Egypt were built when the star “Vulture” (*nasr*) stood in Leo; today, it stands in Capricorn! Third, Ibn al-ʿArabi describes walking around the Kaʿba in mystical trance and meeting a man who claimed to be his ancestor of some 40,000 years ago, a time span which would place the ancestor before Adam. Confronted with this antinomy, the man replies, “Which Adam are you talking about, the one closest to you or another?” Recalling a tradition of the Prophet that God had created a 100,000 Adams, Ibn al-ʿArabi awoke and realized that time is both relative and limitless.<sup>52</sup>

For Ibn al-ʿArabi, the measurement of time can also be taken as an argument for its infinite nature, because measured time (*az-zamān al-fard*) can be divided into ever smaller segments, such as hours, minutes, seconds, and so on *ad infinitum*. Time, like number, is therefore infinite. While what is counted in measuring time is finite, and hence possessed of individual existence, the process of measuring time is an infinite series of atoms (*al-jawhar al-fard*) just as space is.<sup>53</sup> In this sense it can be said, as stated in another passage, that time (*zamān*) is one of

<sup>51</sup> *FM* III, p. 548.

<sup>52</sup> *FM* III, pp. 548–549.

<sup>53</sup> *FMI*, p. 292 = *OY* IV, p. 338 [467].



the original irreducible elements of existence (*ummahāt al-wujūd*), along with substance, accident and space.<sup>54</sup>

## 6. The reciprocal nature of time

Finally, in chapter 390<sup>55</sup> Ibn al-‘Arabī focuses on the reciprocal nature of time (*zamān*). “I,” man, and “You,” God, do not have time separately on our own; rather “You are my time and I am Yours.”<sup>56</sup> This equation is rooted in the Prophet’s tradition that “God is time” (*Allāh huwa d-dahr*), repeating the term found in the Qur’ān, “and nothing but time (*dahr*) destroys us” (45:24). *Dahr*’s destructiveness, in Ibn al-‘Arabī’s understanding, is actually God’s, since God has always known that time (*zamān*) is a relation having no being *per se*. The manifold human depictions of time notwithstanding, it is a mere relation originating whenever “when?” is asked. All the various particles of grammar denoting temporality are attributes of time, but the object “time” is itself a nonentity. Time is an imaginary continuum that has no limit at either end. Humans call it past when something has gone by, future when something is expected to happen, and present when something occurs here and now. The sense humans possess of time can be illustrated in Ibn al-‘Arabī’s view by mental experiments, such as the relative nature of the answer, “at sunrise!”, to the question, “when did Zayd come?”, or the limit (*ḥadd*) of time marked by a point on the circumference of a circle that can be imagined either as the end of time passed or the beginning of time to come.<sup>57</sup>

Since the beginning can be the end and the end the beginning, the very non-existence of either terminus of time (‘*adam tarafay az-zamān*) is equal to “pre-ternity” (*azal*) and “eternity” (*abad*). The only permanence is the time of the present state (*zamān al-hāl*) of the “now” (*al-ān*) which, when posited, affirms the reciprocal nature of time between God and the world. In the “now,” neither God’s eternity nor man’s moment cease to be. On the contrary, they both exist. We seek to contain the cluster of “nows,” imagined in a continuum from past to future, in a vessel (*zarf*) that imagination alone conceives as an infinite receptacle.

The insight you gained through the power of imagination — an insight that is neither perceived by intellect nor sense perception — is that of the true existence (*al-wujūd al-ḥaqq*), to which we are related in our existence; and so, this relation is called time, *dahr*. It alone rules everything that may be imagined to be under the sway of time (*zamān*) for there is no ruler but God alone.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> FMIV, p. 404.

<sup>55</sup> FMIII, pp. 546–549.

<sup>56</sup> FMIII, p. 546.

<sup>57</sup> FMIII, p. 546.

<sup>58</sup> FMIII, p. 547.

Such is the paradox that ultimately captures the relativity of time with regard to Creator and creature: “The time (*zamān*) of the Lord is the one who is ‘lorded over’ (*marbūb*), while the time of the one ‘lorded over’ is the Lord (*rabb*).”<sup>59</sup> God and world are relative in time to each other, as illustrated by Ibn al-ʿArabī’s examples, such as Zayd’s fatherhood of ʿAmr implying ʿAmr’s sonhood of Zayd, the reciprocal relationship of king and kingdom or owner and property, and the subject-object relation of the act of knowledge or will.<sup>60</sup> God alone, everlasting existence, is time, *dahr*, ruling everything, not some imaginary flux of time, *zamān*, though imagination captures a trace of that *dahr* in the time of the present moment.

## 7. Conclusion

What conclusions can be drawn from the foregoing analysis of the concept of time in the “Meccan Revelations,” a work with which Ibn al-ʿArabī tinkered for thirty years? It is known on the basis of the Prophet’s tradition, argues Ibn al-ʿArabī, that God is time (*dahr*). His time is everlasting, it is eternity, beginningless and endless (*azal* and *abad*). Man, too, may be understood as being, not having, time (*waqt*), for he is called in Sufi language ‘the son of his moment’ (*ibn waqtihī*). Man’s time is momentary. It is the present state (*hāl*), a moment as real as God’s everlasting time. This moment is the reflection (*mazhar*) of God’s eternity, here and now, in man’s mere receptivity or preparedness for God’s action to occur at each and every instant of human life. Seen in this way, there are two levels of time: that of God and that of man. Yet both levels transcend what we ordinarily call time because God’s time stretches out to eternity while man’s time shrinks to the mere instant, a dot without duration. Caught between these two modes, the divine everlastingness and the human momentariness, we humans entertain a notion of time, *zamān*, that is imaginary and subjective, though inspired by the real and objective time of *dahr* and *waqt*.

The imaginary *zamān* can be understood through two principal models: that of cosmology and that of relativity. The cosmological model is based on an image of the universe that is largely derived from the Ptolemaic system of the spheres and the myth of creation known from Scripture. Its central notion is the idea of the complete day, *yawm*, a sequence of night and day that complement each other like male and female or like activity and passivity. Night and day come into being with the revolution of the spheres setting the universe in motion, but become discernible only through the creation of the sun and its course. Through the subsequent generative union of night and day, representing reciprocally matter and form, human beings of either sex come into being.

<sup>59</sup> *FM* III, p. 547.

<sup>60</sup> *FM* III, pp. 547–548.

---

In the model of relativity, however, God and the world are seen as the two terms of a relation between the Creator and the creatures. Time viewed from the side of God, above nature as it were, is real but has no existence apart from Him. Perceived from the vantage of humans, i.e. “below” and within nature, time is imaginary and lacks any existence of its own. Whether conceived from the human or the divine side, time is a mere relation. Yet this mere relation is infinite just like empty space. It can be divided into ever smaller or larger time segments in a duration that has neither beginning nor end. Such limitless duration of past and future is a creature of our imagination, devoid of real existence. There is, however, an implicit link between our imaginary time and real time which can be aptly described by an image Ibn al-‘Arabī resorts to: the point along a circle may be seen as the separating point (*hadd*) between past and future. While having no extension whatsoever, this point of the “now” is still part of the actual extent of the circular line. In other words, although a product of our imagination, time is, in each moment, the virtual and actual object of interaction with eternity. Eternity belongs to God alone, but God’s creature has the present moment.

**Хасан Хасанзаде Амули**

(Кум, Иран)

**КОММЕНТАРИЙ К ПЕРВОЙ ГЛАВЕ  
«ГЕММ МУДРОСТИ» ИБН АЛ-‘АРАБИ<sup>1</sup>**

**Ибн ‘ал-Араби.  
«Геммы мудрости» 1-я глава (фрагмент)**

**Перевод**

*И первым, что Царь внушил рабу из этого, была «Гемма божественной мудрости в слове Адама». Когда Истинный в аспекте Своих прекрасных имен, которым нет счета, пожелал увидеть их объективированные сущности — или, если хочешь, скажи «их объективированную сущность» — в совокупляющем творении, охватывающем дело целиком, ввиду описанности его бытием, и, посредством него, явить Самому Себе Свою тайну (ведь видение кем-либо самого себя посредством самого себя не таково, как видение им самого себя в чем-то другом, что является для него как бы зеркалом — и, воистину, его собственное «я» [ , явленное] в форме, данной ему вместилищем, на которое он смотрит, являет ему то, чего оно не являет ему при отсутствии этого вместилища и его самораскрытия в нем), то сперва Он создал весь мир в виде выровненного силуэта (шабах мусавван), лишённого духа, и он был подобным неполированному зеркалу. А божественный приговор таков, что, как только некое вместилище становится ровным, то оно тут же приемлет божественный дух, на что (т.е. приятие. — Пер.) указывается как на «вдувание» (нафах). И это — не что иное, как получение той выровненной формой готовности к приятию истечения непрестанного извечного и вечного самораскрытия. Таким образом, остается только приемлющее, которое — от Его пресвятого истечения. И следовательно, все — от Него, как начало, так и конец: «к Нему возвращается все» (11:123)<sup>2</sup>, подобно тому, как все началось от Него.*

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: *Хасан Хасанзаде Амули*. Мумид ал-химам фй шарх Фусу́с ал-ҳикам. 3-е изд. Техрāн: Сāзмāн-и чāп ва интишārāt вазārāt-и фарханг ва иршād-и ислāмӣ, 1385 г.х. С. 12–23. — Пер.

<sup>2</sup> Перевод мой. — Пер.

*И требовалось, чтобы зеркало мира было ясным, и Адам стал не чем иным, как ясностью этого зеркала и духом этой формы.*

*Ангелы же являются частными силами формы мира, именуемой этим племенем «Большим Человеком». И по отношению к миру ангелы выполняют ту же роль, что духовные и чувственные силы — по отношению к человеческому устройению.*

*Всякая из этих сил занавешена сама собой, так что она не видит того, что превосходит ее, и полагает, что в ней есть нечто, достойное всякого высокого положения и всякой возвышенной стоянки у Бога, ввиду присущей ей божественной совокупности, [состоящей] из того, что восходит от нее к божественности, [из того, что восходит] к Истине истин, и, в устройении, описанном этими атрибутами, — [из того, что восходит] к тому, чего требует Универсальная Природа, охватывающая всех приемлющих мира, высших и низших.*

*Разум не может постичь это посредством умозрительного рассуждения, ибо это — разновидность постижения, получаемая не иначе, как посредством божественного раскрытия, благодаря которому познается основа форм мира, приемлющих его духи.*

*Вышеупомянутое называется «человеком» и «наместником». Его человечность — благодаря всеобщности его устройства и охватывания им всех истин. Он относится к Истинному как зеница относится к оку, посредством которой Он смотрит, и эту способность смотреть называют «зрением» (баṣар). Поэтому он называется «человеком».*

*Посредством него Истинный взирает на Свое творение и, таким образом, милует его. Он есть вновь возникший [и] предвечный человек, вечное [и] постоянное произрастание и совокупное [и] разделяющее слово, и мир полон благодаря его бытию.*

*Он относится к миру так же, как относится к перстню гемма, в которой вырезано начертание или знак и которой царь опечатывает свои сокровищницы, и поэтому его называют наместником, ибо Истинный посредством его сохраняет Свое творение, подобно тому, как благодаря печати сохраняются сокровищницы: до тех пор, пока они запечатаны печатью царя, никто не смеет открыть их, кроме как с его позволения. Он избрал его наместником для сохранения мира, и мир храним до тех пор, пока в нем пребывает этот Совершенный Человек.*

*Разве ты не видишь, что, когда Совершенный Человек удаляется от сокровищницы мира и изымается из нее, в ней не остается ничего из помещенного в ней Истинным, и то, что в ней, выходит из нее, и одно при-  
мыкает к другому, и все перемещается в мир иной; и он становится вечной печатью на сокровищнице иного мира<sup>3</sup>?*

<sup>3</sup> Ибн ал-'Араби. Фуṣūṣ ал-хикам. Ред. А. 'Афйфи. Техрāн: аз-Захрā, 1370 с.х. С. 48–50. Репринт издания: Байрūt: Дār ал-кутуб ал-'араби, 1946. Ср. перевод А.В. Смирнова:

## Комментарий

*И первым, что Царь внушил рабу из этого, была «Гемма божественной мудрости в слове Адама».*

Хотя стрела вылетает из лука,  
Разумный человек знает, что она была выпущена стрелком.

Гемма есть вправленная в перстень печатка, на которой вырезано имя владельца. Ею опечатываются сокровищницы и хранилища. Поэтому автор называет сердцевину совершенного слова, являющуюся геммой кольца, образованного из нисходящей и восходящей дуг, и собрание начертаний знаний и истин, в котором собраны суть и отборная часть всякой вещи, геммой. Печать является украшением, и сердце человека украшается тогда, когда в нем запечатлеваются очертания знаний.

Мудрость есть знание истин вещей и поступков, совершаемый согласно требованию этого знания. Эта мудрость названа божественной потому, что имя «Бог» содержит в Себе все атрибуты совершенства, как атрибуты Величия, так и атрибуты Красоты, а Адам является местом проявления этого имени, подобно тому как всякое слово, согласно требованию преобладающего в нем божественного имени, является сокровищницей знаний и местом проявления имен. Об этом будет сказано подробнее ниже.

Определение мудрости как знания истин вещей и поступка, совершаемого согласно требованию этого знания, было дано потому, что пользу человеку приносит именно поступок, совершенный согласно требованию знания. То, что всегда с ним, — это его поступок. Вернее, его поступок есть он сам. Знание, которое представляет собой осведомленность, принадлежит этому миру и его след ограничен этим устроением. Одно из наставлений, которое Платон дал Аристотелю, было: «Для того, чтобы стать мудрецом, надо совершать поступок». В одной из моих касид я сказал:

Словесная мудрость целиком принадлежит этому миру.  
Поступок же является припасом потустороннего мира.

### *Когда Истинный в аспекте Своих прекрасных имен*

*Имя в терминологии философов и в терминологии знающих (= суфиев)*

Сущее, в котором не учитывается [никакое] описание (*ваçф*), — скажем, Зейд, Амр, Бакр, камень или дерево — называют именем. Если же в сущем учитывается некое описание — скажем, мощь, знание или жизнь — то, если это имя берется в этом смысле, его называют атрибутом (*сифа*), как это обстоит, например, с «могущим», «знающим» и «живым».

Что же касается терминологии знающих (т.е. суфийской терминологии. — *Пер.*), то, когда мы берем самость бытия вместе с определенным атрибутом, являющимся одним из самораскрытий бытия, то мы называем ее именем — например, «Милостивым» и «Милосердным». Когда же мы имеем дело с атрибутом, который учитывается в самости в одном из ее аспектов и самораскрытий (читай: проявлений. — *Пер.*) — скажем, с милостью и знанием — то это называется описанием и именуется атрибутом. Следовательно, то, что философ называет описанием, знающий называет именем<sup>4</sup>.

Имена суть внешние объекты (*а'йān*), а выговоренности (*алфāз*) суть имена имен.

**...которым нет счета**

Божественных имен бесконечно много, и придаточное предложение *которым нет счета* говорит о том, что словам (внешним объективированным именам) нет конца. На это указывает благородный стих Корана: «Скажи: если бы море сделалось чернилами для [написания] слов Господа моего, то море истощилось бы прежде, чем истощились бы слова Господа моего» (18:109)<sup>5</sup>.

*Пресвятое истечение и святое истечение*

Знающие учат о двух истечениях. Пресвятое истечение (*файд-и ақдас*) есть оность, струящаяся во всех объективированных сущностях области бытия, охватывающая все и владеющая всем благодаря единству совокупления (*ахадиййат ал-джам*<sup>6</sup>). В ней исчезает всякая объективация. Это истечение святее всякого ограничения и связывания. Взятое вместе с объективациями и определениями, каковыми являются детализированные прекрасные имена, это истечение называется «святым истечением» (*файд-и муқаддас*). В одной из своих газелей я сказал:

С мира Сокрытого к святому истечению приходит истечение пресвятое,  
Однако где [найти] сердце, достойное увидеть его пришествие!

**...пожелал увидеть их объективированные сущности — или, если хочешь, скажи «их объективированную сущность» — в совокупающем творении, охватывающем дело целиком, ввиду описания его бытием, и, посредством него, явить Самому Себе Свою тайну (ведь видение кем-либо самого себя посредством самого себя не таково, как видение им самого себя в чем-то другом, что является для него как бы зеркалом — и, воистину, его собственное «я» [явленное] в форме, данной ему вме-**

<sup>4</sup> С точки зрения знающих, имя является производным, ибо оно — самость вместе с атрибутом. Философы называют слово «волящий» описанием, а знающие — именем.

<sup>5</sup> Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, цитаты из Корана приводятся в переводе Г.С. Саблукова по изданию: Коран. 3-е изд. Казань: Центральная Типография, 1907. — *Пер.*

*стилицем, на которое он смотрит, являет ему то, чего оно не являет ему при отсутствии этого вместилища и его самораскрытия в нем).*

Например, видение человеком самого себя и видение им самого себя в зеркале — ведь потрясение и наслаждение, получаемое от созерцания им самого себя в зеркале, отсутствует в других видах созерцания.

*...то сперва Он создал весь мир в виде выровненного силуэта (шабах мусавван), лишенного духа, и он был подобным неполированному зеркалу. А божественный приговор таков, что, как только некое вместилище становится ровным, то оно тут же примет божественный дух, на что (т.е. приятие. — Пер.) указывается как на «вдувание» (нафах). И это — не что иное, как получение той выровненной формой готовности к приятию истечения непрестанного извечного и вечного самораскрытия. Таким образом, остается только приемлющее, которое — от Его пресвятого истечения. И, следовательно, все — от Него, как начало, так и конец: «к Нему возвращается все» (11:123)<sup>6</sup>, подобно тому, как все началось от Него. И требовалось, чтобы зеркало мира было ясным, и Адам стал не чем иным, как ясностью этого зеркала и духом этой формы.*

*Ангелы же являются частными силами формы мира, именуемой этим племенем «Большим Человеком».*

Согласно закону (= обычаю (?). — Пер.), силы именуют «ангелами», а также «духами». Ангелы являются частными силами этой формы, то есть формы мира. На языке знающих, эту форму называют «Большим Человеком» («человек есть малый суммарный мир и мир есть большой подробный человек»).

Форму этого мира называют «Большим Человеком», а форму человека — «малым миром» потому, что с точки зрения формы первый велик, а второй — мал. С точки зрения их чина, дело обстоит наоборот...

*И по отношению к миру ангелы выполняют ту же роль, что духовные и чувственные силы — по отношению к человеческому устройению.*

Силы Большого Человека являются стоянками и ступенями Универсальной Души, и Универсальная Душа связана со всем телом Большого Человека, то есть мира. Все части мира, начиная с высших небесных тел и кончая низшими элементами, являются членами и органами единого тела Большого Человека, то есть мира. Все ангелы, связанные с этим телом, являются ступенями этой Универсальной Души, наподобие духовных и чувственных сил, связанных с телом человека. Множество телесных членов и органов человека образует единого индивидуума, обладающего единой душой. Силы, являющиеся ангелами царства его бытия, есть ступени разумной души.

<sup>6</sup> Перевод мой. — Пер.



Душа в своем единстве есть все силы,  
И ее действие скрыто в их действиях.

Следует отметить, что Большой Человек в действительности соответствует обоим сотворенным мирам и что познание души является ступенью на пути к познанию мира. Подобно тому, как всякий ангел в царстве человека, то есть всякая сила и всякий действующий фактор (*‘āmil*), имеет свою определенную стоянку, за пределы которой он не выходит и с точки зрения которой он не ослушивается (например, глаз не отказывается видеть, ухо — слышать, и они не отказываются от этого божественного дара и Господнего приказания — «они не ослушиваются Бога в том, что Он приказал им, и делают то, что им приказано» (66:6)<sup>7</sup>), так и силы мира, то есть Большого Человека, не отказываются выполнять свои действия, дарованные им при их сотворении и создании, и в этом смысле они непорочны. Они созданы такими, что в принципе не могут ослушаться, подобно тому, как солнце не может отказаться светить и озарять, луна — освещать, огонь — сжигать, вода — охлаждать, и т.д.

*Всякая из этих сил занавешена сама собой, так что она не видит того, что превосходит ее, и полагает, что в ней есть нечто, достойное всякого высокого положения и всякой возвышенной стоянки у Бога, ввиду присущей ей божественной совокупности.*

Ангелы, которые являются внешними духовными силами, в своем превозношении перед Адамом подобны внутренним духовным силам человека, то есть разуму и иллюзорному представлению (*вахм*). Подобно тому, как ум и иллюзорное представление оба претендуют на господство во внутреннем мире человека и не подчиняются никому другому, так и ступени внешних духовных сил, то есть ангелы, не признают ничье превосходство над собой. Например, разум претендует на то, что он способен постичь все истины и чтойности такими, какими они являются на самом деле, посредством своей силы умозрения (*кувва назариййа*), но это не так, ибо люди разума обладают только суммарным знанием — например, знанием о том, что у них есть Господь, который очищен от тварных атрибутов. Им известны лишь сопутствующие и отличительные черты истин, и на самом деле они лишь подражатели разума. Истинно осуществляющие (*арбāб-и тахкīк*) и люди пути, то есть великие знающие, кроме этой стоянки [суммарного знания], подробно свидетельствуют самораскрытия и проявления Истинного, и светы оных путеводят их. Благодаря чистому раскрытию (*кашф*), лишённому примеси иллюзорного представления, они видят всякую вещь такой, какова она на самом деле. Они — «рабы Милостивого — те, которые ходят по земле (то есть земле истин. — Х.Х.) скромно» (25:63).

<sup>7</sup> Перевод мой. — Пер.

Что же касается людей разума, или людей умозрения, которые являются рабами своих собственных разумов, то, по слову Баха ад-Дина Валада<sup>8</sup>, «разум способен привести тебя к портному. Но когда ты уже у него, то следует оставить разум». Салман Саваджи<sup>9</sup> говорит:

Мы прочитали приказ удаления разума с царства религии тогда,  
Когда на нашем указе поставили печать любви.

Саади говорит:

Не пиши больше влюбленным притчу о разуме,  
Ибо приговор разума не имеет силы в канцелярии любви.

Именно поэтому знающие говорят о суждении разума то, что они говорят. Имеется в виду не то, что это суждение несостоятельно, а то, что следует подняться на более высокую ступень.

**...[состоящей] из того, что восходит от нее к божественности.**

Эта совокупность состоит из трех частей. Во-первых, к тому, что восходит к божественной стороне. Имеется в виду присутствие дифференцированного единства (*вāхидиййа*), именуемое также присутствием имен и атрибутов. Каждое из этих имен и атрибутов непосредственно обращено к Истинному особой своей стороной. Если мы посмотрим на самость бытия таким образом, что имена и атрибуты окажутся исчезнувшими в ней, то это будет стоянка недифференцированного единства (*аҳадиййа*). Если же мы подробно рассмотрим самость вместе с ее именами и атрибутами, то это будет стоянка дифференцированного единства, или стоянка имен и атрибутов. Знающие употребляют термины *вāхидиййа* и *аҳадиййа* именно в этом смысле. Философы же подразумевают под словами *вāхид* и *аҳад* нечто другое. Согласно доказательствам разума, говорят они, цепь сущих этого мира имеет конец. Этим концом является Необходимо Сущий (*вāджиб ал-вуджūd*). Затем, с целью устранить допущение двойственности этого конца, они приводят доказательство его единства (в смысле: единственности. — *Пер.*) (*вāхидиййа*). После этого они обращаются к более возвышенному вопросу и более тонкой проблеме, утверждая, что это единое (= единственное) не сложно, а просто по своей истине (*баситт ал-хāқиқа*). И тогда, подразумеваемая нечто единое и также простое по своей истине, они называют его «недифференцированным единым» (*аҳад*). [Просто] единый (*вāхид*) — то есть один-единственный, который может при этом быть сложным, в отличие от единого недифференцированным единством (*аҳад*). «Он единый, также как Он единственный».

<sup>8</sup> Бахā’ ад-Дин Валад б. Хусейн б. Аҳмад Хатйбī, прозванный Султāн ал-‘уламā’ (Царем ученых) (ум. 628/1231) — отец великого персидского мистика и поэта Джалал ад-Дина Руми (604/1207–672/1273). Его книга *Ма‘āриф* («Познания»), из которой приводится эта цитата, представляет собой своего рода духовный дневник. — *Пер.*

<sup>9</sup> Персидский поэт-панегирист (709/1309–778/1376). — *Пер.*

**...[из того, что восходит] к Истине истин.**

То есть к присутствию возможности, собирающему истины возможных. Имеются в виду тварные, а не божественные истины.

**...и, в устроении, описанном этими атрибутами, — [из того, что восходит] к тому, чего требует Универсальная Природа, охватывающая всех приемлющих мира, высших и низших.**

*Природа в терминологии философов*

Согласно терминологии философов, Универсальная Природа есть нечто телесное, струящееся как в элементах и других низших телах, так и в высших небесных телах, и сопряженное с материей. Например, мы говорим «природа тела», «природа воды», «природа земли» и так далее. В этом смысле под «природой» имеется в виду нечто телесное. Иначе говоря, эта природа — одна из сил Универсальной Души, струящаяся в высших и низших телах — точнее, в элементах и в действителях элементных форм, то есть их истинах, запечатленных в их материях.

*Природа в терминологии представителей теоретического суфизма*

В терминологии людей раскрытия и представителей теоретического суфизма слово «природа», в свою очередь, указывает на божественную истину, именуемую «первым ишедшим» (*ṣādir-u avval*) и действующую все формы. Эта действующая божественная истина своей внутренней стороной действует формы имен. Внешней же стороной, которая есть Универсальная Природа, она действует все другие формы. Согласно учению людей раскрытия, она является действующим и испытывающим воздействие началом во всех субстанциях и приемлет все воздействия имен. Следовательно, эта божественная совокупность вбирает в себя все приемлющие мира, как высшие, так и низшие, как духовные, так и телесные, ибо она содержит в себе Универсальную Природу, охватывающую духовный и телесный миры.

**Разум не может постичь это посредством умозрительного рассуждения, ибо это — разновидность постижения, получаемая не иначе как посредством божественного раскрытия, благодаря которому познается основа форм мира, приемлющих его духи.**

Ведь посредством философской дискуссии, выстроенной в виде цепочки силлогизмов, можно установить только атрибуты вещи и ее сопутствующие.

Эти слова не постигнет никакой внешний разум,

Будь он даже ал-Фараби или Ибн Синой.

**Вышеупомянутое называется «человеком» и «наместником». Его человечность — благодаря всеобщности его устроения и охватывания им всех истин. Он относится к Истинному как зеница относится**

**к оку, посредством которой Он смотрит, и эту способность смотреть называют «зрением» (ба‘сар).**

*Человек есть совокупающее творение (кавн джāми‘)*

«К Истинному» указывает на близость [, обретаемую посредством исполнения] предписанного (*курб-и фарā’ид*), проявляющуюся в том, что раб становится слухом и зрением Истинного и Его рукой. Это стоянка Совершенного Человека, достигаемая им при исчезновении его самости и ее пребывания посредством Истинного. Она выше стоянки «близости [, обретаемой посредством совершения] дополнительного» (*курб-и навāфил*). Это тонкое состояние, которое представляет собой «близость предписанного», мы достигаем во время совершения ритуальной молитвы. Произнося: «Пречист мой Великий Господь, хвала Ему!», раб оказывается в обиталище «Бог слышит того, кто восхваляет Его», ибо Истинный становится слухом восхваляющего. Это разъяснено в трактате ‘Азиза Насафи «Предельная цель» (*Мақсад ақса*):

«Люди единства говорят, что тебя не отделяет от Бога никакое состояние, ибо бытие — одно, и это бытие Бога, превознесен Он и пресвят! Нет и не может быть другого бытия, кроме бытия Бога. Люди единства говорят: «Чего нет, того нет и не может быть. Есть Бог, превознесен Он и пресвят! Ты мнишь, что есть Бог, и что, кроме Бога, есть и ты. Но это большой промах и весьма ошибочное мнение. Есть только Бог, и нет ничего другого. Это мнение — ошибка, совершаемая на пути от раба к Богу. Пока странник не расстанется с этим мнением, он не достигнет Бога. Тот, кто видит себя, никогда не увидит Бога.

Одной ногой наступи на себя, другой ступи на улицу Друга.  
Смотри на все, что ни увидишь, как на Друга — тебе нет дела  
до того и другого»<sup>10</sup>.

*Близость [, обретаемая посредством исполнения] предписанного*

Для того, чтобы лучше пояснить, что имеется в виду под «близостью [, обретаемой посредством исполнения] предписанного» и «близостью [, обретаемой посредством совершения] дополнительного», а также под двумя другими видами близости, о которых речь впереди, приведем цитату из «Лучей „Блистаний“»<sup>11</sup> (*Аши ‘‘ат ал-лама ‘ām*) ‘Абд ар-Рахмана Джами.

<sup>10</sup> Цитата переведена в том виде, в котором ее приводит автор статьи. Сам труд Насафи не был мне доступен. — *Пер.*

<sup>11</sup> Это работа ‘Абд ар-Рахманā Джāmī (817/1414–898/1492) представляет собой комментарий к «Блистаниям» (*Лама ‘ām*) Фахр ад-Дина ‘Ирақī (ум. 688/1289). Как книга ‘Ираки, так и комментарий Джами к ней написаны с позиций школы Ибн ал-‘Араби. — *Пер.*

«Знай, что приближенные бывают четырех видов: они обладают или только близостью [, обретенной посредством совершения] дополнительного (и тогда их называют обладателями близости [, обретенной посредством совершения] дополнительного) — *и на этой стоянке Истинный говорит: «Я становлюсь слухом, зрением, языком, рукой и ногой раба» (а в другом хадисе добавлено «и сердцем раба»);*

или только близостью [, обретенной посредством совершения] предписанного (и тогда их называют обладателями близости [, обретенной посредством совершения] предписанного) — *и в этом случае раб становится глазом и ухом Бога («Бог слышит того, кто восхваляет Его»);*

или совокупностью обеих близостей, без ограниченности одной из них и без попеременной их смены, обладая обеими близостями и их определяющими воздействиями, — и это называют ступенью совокупности совокупности (*джам‘ ал-джам‘*), и стоянкой «двух луков» (53:9), и стоянкой совершенства, и на эту ступень указывает стих «истинно, те, которые дают обещание быть верными тебе, дают обещание быть верными самому Богу: рука Божия поверх рук их» (48:10) (*и на этой ступени обещание быть верным Пророку есть не что иное, как обещание быть верным Богу*);

или же они не ограничены ни одним из этих трех состояний, проявляя в себе каждую из этих близостей, а также их совокупность, не будучи ограниченными ни одним из этих состояний, — и эту стоянку называют «единством совокупности» (*ахадиййат ал-джам‘*) и стоянкой «или ближе» (53:9) (и на нее указывается в стихе «не ты метал, когда метал, но Бог метал его» (8:17)). И эта стоянка в ее полноте принадлежит исключительно Печати пророков, но посредством наследования и полноты следования в ней имеют некоторый удел все друзья Бога»<sup>12</sup>.

На смысл слов великих знающих о единстве бытия и его струении во всех сущих, который мы пояснили посредством цитаты из Насафи, намекается в стихе: «они в сомнении о сретении Господа своего, тогда как Он объемлет все!» (41:54)<sup>13</sup>.

*Человек относится к Истинному как зеница относится к оку*

Всякая вещь является зеркалом лика Адама.

Адам же обладает зеркалом Его лика.

Поэтому Ибн ал-‘Араби называет человека зеницей ока Истинного на стоянке близости предписанного. На самом же деле, как известно, Истинный сам является зеницей ока и светом глаз. По слову шейха Шабистари,

<sup>12</sup> ‘Абд ар-Рахмāн Джāmī. Аши‘ат ал-лама‘āt. Ред. Х.Р.М. Гавхарӣ. Қум: Бўстāн-и китāб, 1383 с.х. С. 46–47. Выделенный курсивом текст добавляет от себя Х. Хасанзаде. — Пер.

<sup>13</sup> Перевод Г.С. Саблукова отредактирован мною. — Пер.

Поскольку небытие в своей самости было чистым,  
 Посредством его проявилось скрытое сокровище.  
 Прочитай хадис «Я был потаенным сокровищем...»,  
 Чтобы увидеть скрытую тайну явленной.  
 Небытие есть зеркало, мир — отражение, а человек  
 Подобен глазу отражения, в котором скрывается некто.  
 Ты — глаз отражения, а он — свет ока:  
 Посредством ока, око увидело око.  
 Мир стал человеком, а человек — миром.  
 Внятнее разъяснить это невозможно<sup>14</sup>.

В терминологии философов, небытие является противоположностью бытия. В терминологии знающих, под небытием подразумеваются объективированные сущности вещей, именуемые «утвержденными объективированными сущностями» (*a‘yān ṣābita*)<sup>15</sup>. В этих чистых утвержденных объективированных сущностях, которые по своей чистоте подобны зеркалу, отражается Истинный. Как объясняется в хадисе «Я был сокровищем...», человек является оком этого отражения, и в этом оке сокрыт видящий, которым является Истинный. Следовательно, человек является оком отражения, а Истинный — светом ока, который посредством этого ока отражения видит око, которое является Истинным и светом очей видящего, и око, которое является зеницей ока. Иными словами, посредством человека око Истинного узрело Истинного (Он Сам увидел Самого Себя). То, что видит самого себя посредством самого себя, есть самость самого себя. Комментарий «Цветника тайн» Лахиджи объясняет этот стих следующим образом:

«То есть мир, вместе с человеком, стал Большим Человеком, а человек, который является квинтэссенцией всего, является отдельным миром. Подобно тому как Истинный проявился в человеке, стал его оком и созерцает Сам Себя Своим собственным оком, так и человек явился из мира, стал оком мира и подробно созерцает сам себя посредством самого себя»<sup>16</sup>.

#### **Поэтому он называется «человеком»**

Имеется в виду, что слово «человек» (*insān*) происходит от слова *unṣ* («привязанность»), то есть человек есть совокупное творение, к которому привязались все божественные имена и атрибуты, в том смысле, что они

<sup>14</sup> Махмūd Шабистарī. Маджмӯ‘а-и āṣār. Ред. Ҷамад Муваҳид. 2-е изд. Техрāн: Тахӯрī, 1371 с.х. С. 72.

<sup>15</sup> «Утвержденные объективированные сущности» представляют собой знаемое (= ментальное) бытие вещей на стоянке самости Истинного, прежде их появления вовне. Они никогда не облакаются в наряд бытия — то есть бытия вне самости Истинного.

<sup>16</sup> Муҳаммад Лāхиджī. Мафāтиҳ ал-й‘джāз фī шарҳ Гулшан-и раз. Ред. К. Самī‘й. 5-е изд. Техрāн: Са‘дī, 1371 с.х. С. 112.

собраны в нем, а он привязался к ним, поэтому его называют *инсāн* («привязанным»). Если же предположить, что слово «человек» происходит от слова *нисйāн* («забывчивость») <sup>17</sup>, то это также верно, ибо забывчивость заключается в пренебрежении чем-то после того, как мы обратили на него внимание, из-за занятия чем-то другим, а человек, согласно определяющему воздействию его описания «всякий день Он за каким-либо делом» (55:29) <sup>18</sup>, не пребывает всегда в одном и том же состоянии и не занимается постоянно одним и тем же делом. Этот смысл, то есть бытие человека местом проявления этого имени, также указывает на присущую ему всеобщность и всеохватность. Если бы человеческое устройство не было всеохватным, то он должен бы всегда пребывать в одном положении. Однако поскольку человеку присущи разные состояния и поскольку каждый день, каждый миг и в каждом проявлении он отворачивается от прошлого и принимает новые самораскрытия, то допустимо также предположить, что слово «человек» (*инсāн*) происходит от слова «забывчивость» (*нисйāн*).

***Посредством него Истинный взирает на Свое творение и, таким образом, милует его.***

Почему это совокупное бытие является зеницей ока? Потому, что Истинный соизволил посредством него посмотреть на Свое творение и оказать ему милость, то есть пролить над ним Свою милость.

Иными словами, человек является посредником в истечении — и об этом можно сказать очень много, но дождемся более подходящего момента для этого разговора.

***Он есть вновь возникший [и] предвечный человек, вечное [и] постоянное произрастание и совокупное [и] разделяющее слово, и мир полон благодаря его бытию.***

Он вновь возникший потому, что все, что кроме Бога, есть вновь возникшее — либо самостным, либо временным возникновением.

Возникшее самостным возникновением есть то, что описано атрибутом нищеты возможности (*фақр-и имкāнī*) <sup>19</sup>. По слову Шабистари,

В двух мирах возможное никогда не смогло

Смыть черноту со своего лица — и Бог знает [об этом лучше]!

<sup>17</sup> «[Преднамеренная] забывчивость» (*нисйāн*) представляет собой отстранение от [изначально (?)] являющихся [первичных (?)] самораскрытий и приятие других божественных истечений и приходящих, свидетельствующее о высокой целеустремленности странника и его бытию местом проявления [определяющего воздействия] «всякий день он за каким-либо делом».

<sup>18</sup> Перевод мой. — *Пер.*

<sup>19</sup> Имеется в виду экзистенциальная нищета: для того, чтобы существовать, возможно-сущее (*мумкин ал-вуджуд*) должно заимствовать бытие у необходимо-сущего (*ваджиб ал-вуджуд*). Самостно возникшее в данном случае тождественно возможно-сущему. — *Пер.*

Временно возникшее есть то, что пребывает в телесном и материальном мире, то есть связано с элементарным устройством, и опережено временным небытием.

Однако он предвечен (*азали*) с точки зрения своего бытия в знании Истинного. Все предвечное также вечно. Разумные человеческие души являются вновь возникшими с точки зрения их связи с телами, то есть они возникают посредством возникновения тел, но не с точки зрения их самости. Постольку поскольку они предвечны, они также вечны.

О бытии человека совокупающим и разделяющим коротко было сказано выше. Подробнее мы скажем об этом ниже.

Ибн ал-‘Араби особо подчеркивает, что сотворение мира и человека постигается посредством *божественного* раскрытия, а не умозрительного рассмотрения (ведь «ноги строящих логические доказательства — деревянные»<sup>20</sup>) потому, что раскрытия, имеющие место в разумной душе, бывают разными — например, они могут совершаться посредством определенной формы, при помощи ангелов или джиннов, в виде помысла и тайной мысли, и так далее, о чем будет сказано в свое время.

*Он относится к миру так же, как относится к перстню гемма, в которой вырезано начертание или знак и которой царь опечатывает свои сокровищницы, и поэтому его называют наместником, ибо Истинный посредством его сохраняет Свое творение, подобно тому, как благодаря печати сохраняются сокровищницы: до тех пор, пока они запечатаны печатью царя, никто не смеет открыть их, кроме как с его позволения. Он избрал его наместником для сохранения мира, и мир храним до тех пор, пока в нем пребывает этот Совершенный Человек.*

‘Азиз Насафи в своей книге «Совершенный Человек» говорит:

«Уже не раз тебе приходилось слышать, что в объемлющем мир море поместили являющее [весь] мир зеркало, чтобы в нем отразилось все, что появится в этом море, прежде чем оно достигнет их. Ты не знаешь, что есть это море и что представляет собой это зеркало. Это море есть мир Сокрытого Сокрытого (*зайб-и зайб*), а это зеркало есть сердце Совершенного Человека. Отражение всего, что отправляется из моря Сокрытого Сокрытого к берегу бытия, появляется в сердце Совершенного Человека, и Совершенный Человек осведомляется о нем»<sup>21</sup>.

*Разве ты не видишь, что, когда Совершенный Человек удалится от сокровищницы мира и изымается из нее, в ней не остается ничего из*

<sup>20</sup> *Джалāl ад-Дин Рӯмӣ*. Маснавӣ-и ма’навӣ. Ред. Т. Субҳанӣ. 5-е изд. Техрән: Равзана, 1384 с.х. 1:672.

<sup>21</sup> *‘Азиз-и Насафӣ*. Китāб ал-Инсāн ал-кāmил. Ред. М. Молз. 4-е изд. Техрән: Тахурӣ, 1377/1998. Рисāла-и хидждахум. Фасл-и севвум. Дар байāн-и дил-и инсāн-и кāmил. С. 257–258.



***помещенного в ней Истинным, и то, что в ней, выходит из нее, и одно примыкает к другому, и все перемещается в мир иной; и он становится вечной печатью на сокровищнице иного мира?***

Ибо все совершенства зиждутся на нем, и вся совокупность сводится к нему и ограничивается им. Когда он уходит, в сокровищнице мира не остается ничего, так что Истинному нечего сохранять.

*Перевод с арабского и персидского Я. Эшотса*

**Hamid Algar**

(University of California, Berkeley, USA)

**JĀMĪ AND IBN ‘ARABĪ:  
KHĀTAM AL-SHU‘ARĀ’ AND KHĀTAM AL-AWLIYĀ’**

Abundantly praised as a poet in his own lifetime and beyond, ‘Abd al-Rahmān Jāmī earned designation by Persian anthologists as *khātam al-shu‘arā’*, “the Seal of the Poets.” This phrase has often been taken to mean that he was “the last of the great classical poets,” a judgement that is certainly open to question.<sup>1</sup> The title, “Seal of the Poets,” is nonetheless deserved as suggestive of Jāmī’s achievement in creating a summation of the traditions of Persian verse, by way of the skilled imitation of his predecessors and all the praise that implied; one function of a “seal” is, after all, the bestowal of authoritative approval.<sup>2</sup> This was in itself no mean achievement. At the same time, Jāmī’s vast poetic output is said to have served as a veil for the inward states that resulted from his engagement with Sufism. And at the heart of that engagement lay a profound and absolute devotion to another “seal,” Ibn ‘Arabī, *khātam al-awliyā’*, “the Seal of the Saints.”

**I**

Jāmī prided himself on being an autodidact, once proclaiming that the only teacher he ever had was his father, who had taught him how to read and write and the basics of Arabic. This claim is arrogant as well as exaggerated, for it suggests that his formal studies in Herat and Samarqand counted for nothing in his eyes. With respect, however, to Ibn ‘Arabī and his works, it appears that Jāmī

---

<sup>1</sup> Precisely when that appellation arose is unclear; it may have been as late as the neo-classical period of Qajar times known as *bāz-gasht* (“return”); see Najīb Māyil Hiravī, *Jāmī* (Tehran, 1377 Sh./1998), pp. 132–133. On Jāmī as “the last great classical poet,” see Dhabīḥullāh Šafā, *Tārīkh-i Adabiyāt-i Fārsī* (Tehran, 1346 Sh./1977), IV, p. 360; and A.J. Arberry, *Classical Persian Literature* (London, 1958), p. 425. E.G. Browne, however, explicitly declines “to regard him as the ‘last great classical poet of Persia’”; see his *Literary History of Persia* (Cambridge, 1964), III, p. 548.

<sup>2</sup> Jāmī reviews his predecessors in the seventh section of the *Bahārīstān*, ed. Ismā‘īl Ḥākīmī (Tehran, 1367 Sh./1988), pp. 89–109.

was indeed self-taught, driven by personal inclination rather than instruction. His studies first at the Nizāmiya madrasa in Herat and then at the Madrasa-yi Dilkash in the eastern part of the city were restricted to the sciences of the Arabic language and literature (*‘ulūm-i ‘arabiyyat*) and to *kalām*; his principal instructor in the latter field was Mawlānā Muḥammad Jājarmī, a pupil of Sa‘d ad-Dīn Taftāzānī who, far from endorsing the teachings of Ibn ‘Arabī, had criticized certain of their aspects. Such was the precocious talent of Jāmī that, it is said, Jājarmī threw up his hands in despair at being unable to benefit so brilliant a student, and Jāmī proceeded to study by himself subjects beyond the *madrasa* curriculum, most importantly the concepts of Ibn ‘Arabī.<sup>3</sup>

This was no mean undertaking, even for such a gifted and industrious scholar as Jāmī. According to his own confession, he struggled unsuccessfully for ten or fifteen years to understand correctly certain of Ibn ‘Arabī’s writings, and for a while even entertained doubts on the key Akbarī concept of *waḥdat al-wujūd*.<sup>4</sup> When, however, he encountered it in the utterances of Khwāja Muḥammad Pārsā (d. 822/1419), he recalls, “my mind was freed from the shackles of anxiety and rushed to embrace this teaching.”<sup>5</sup> This trust in Pārsā was due perhaps to the blessings he had received from him as a child when he was passing through Jām on his way to the Hajj in the year of his death. As for the reassuring utterances, they were presumably those Jāmī assembled in a brief treatise entitled *Sukhanān-i Khwāja Pārsā*.<sup>6</sup>

Far more substantial guidance was available in the works of Ibn ‘Arabī’s foremost pupil, Ṣadr ad-Dīn Qunavī (d. 673/1234); Jāmī’s disciple, ‘Abd al-Ghafūr Lārī (d. 912/1506), reports that once he embarked on their study, matters began to be clarified for him more fully. Again according to Lārī, Jāmī once vowed that “if this gate be opened for me, I will expound the meanings intended by this group [the Sufis of Ibn ‘Arabī’s school] in such a way that people will easily understand him.”<sup>7</sup>

Jāmī’s effort to understand Akbarī teachings as a prelude to expounding them was evidently long-lasting and not restricted to textual study, for on more than one recorded occasion he sought enlightenment on the subject from others. Foremost among those he consulted was the pre-eminent Naqshbandī shaykh of the age, Khwāja ‘Ubaydullāh Aḥrār (d. 895/1490), who resided primarily in Samarqand. Although Aḥrār was some twelve years senior to Jāmī, the two men

<sup>3</sup> On Jāmī’s early life, see Fakhr al-Dīn ‘Alī Kāshifī, *Rashaḥāt-i ‘Ayn al-Ḥayāt*, ed. ‘Alī Aṣghar Mu‘īniān (Tehran, 2536/1977), I, pp. 235–239.

<sup>4</sup> ‘Abd al-Vāsi‘ Nizāmī Bākharzī, *Maqāmāt-i Jāmī*, ed. Najīb Māyil Hiravī (Tehran, 1371 Sh./1992), p. 90.

<sup>5</sup> ‘Abd al-Ghafūr Lārī, *Takmila-yi Nafaḥāt al-Uns*, ed. Bashīr Hiravī (Kabul, 1343 Sh./1964), p. 17.

<sup>6</sup> Text in “Quelques Traités Naqshbandīs,” ed. Marijan Molé, *Farhang-i Īrān-Zamīn*, 6 (1958), pp. 294–303.

<sup>7</sup> Lārī, *Takmila-yi Nafaḥāt al-Uns*, p. 17.

seem to have regarded each other as equals; it is said that they guided and sought guidance (*irshād va istirshād*) from each other whenever they met.<sup>8</sup> On the occasion of their fourth and last meeting, which took place at Tashkent in 884/1479 and stretched over fifteen days, Jāmī requested Aḥrār's help in understanding a problematic passage in Ibn 'Arabi's *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, for, he confessed, study and reflection on his part had proved inadequate. Aḥrār thereupon ordered one of his close followers, Mawlānā Abū Sa'īd Ūbahī, to bring a copy of the *Futūḥāt* to the assembly, and Jāmī read aloud the passage in question. But instead of commenting on it forthwith, Aḥrār had the volume laid aside while he spoke on certain preliminary matters in a discourse full of "wondrous and remarkable utterances" (*sukhanān-i 'ajīb va gharīb*). When the book was opened again, the previously difficult passage was seen to be limpidly clear.<sup>9</sup>

It was in connection with Ibn 'Arabi's best known and most studied work, the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, that Jāmī corresponded with another contemporary Sufi, Amīr Aḥmad Bāb al-Abvābī (= Darbandī) Lāla of Tabriz (d. 947/1540), an adherent of the Dhahabī offshoot of the Kubraviyya. Like Jāmī, Lāla had encountered a number of difficulties in the text that none of its commentators had been able to solve, difficulties that Ṣā'in al-Dīn Turka (fl. 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> cent.) was wont to describe as "the Mongolisms (*mughūlīhā*)" of Ibn 'Arabi.<sup>10</sup> But Lāla persevered, weeping and wailing through the night as he continued to pore over the work. He was rewarded by a vision in which Ibn 'Arabi appeared to him in person to solve all the difficulties that were plaguing him. Tempted to divulge the inspiration he had thus received, Lāla considered writing his own commentary on the *Fuṣūṣ*, but he desisted, regarding concealment as the wiser course.<sup>11</sup> Jāmī made Lāla's acquaintance in 878/1473 while travelling through Azerbaijan on his way back from the Hajj. They instantly formed a bond of mutual affection so strong that Jāmī proclaimed that had he not met Lāla, his whole journey would have suffered a serious defect. For his part, Lāla presented Jāmī with one of his treatises, and he responded by inscribing in the volume three extemporaneous lines of laudatory verse. After Jāmī's return to Herat, they continued to correspond with each other, at least sporadically. In 896/1491, Jāmī wrote once more to Lāla, fulsomely praising him as one whose inner being acted as treasurer for the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*bā'īnat khāzin-i Fuṣūṣ al-Ḥikam*). He had completed the rough copy of his own commentary on the *Fuṣūṣ* and was engaged in finalizing the text, a procedure he

<sup>8</sup> Bākharzī, *Maqāmāt-i Jāmī*, p. 115.

<sup>9</sup> Kāshifī, *Rashaḥāt-i 'Ayn al-Ḥayāt*, I, pp. 249–250. This account does not specify which among the numerous problematic passages in the *Futūḥāt* was at issue and how Aḥrār resolved them with his introductory lecture.

<sup>10</sup> By "Mongolisms," Ṣā'in al-Dīn Turka presumably meant "phrases or terms harshly yielding of meaning."

<sup>11</sup> Ḥāfiẓ Ḥusayn Karbalā'ī Tabrīzī (Ibn al-Karbalā'ī), *Rauḍāt al-Jinān va Jannāt al-Janān*, ed. Ja'far Sulṭān-al-Qurrā'ī (Tehran, 1349 Sh./1970), II, p. 153.

hoped soon to finish. He would then send Lāla a copy, presumably for him to evaluate.<sup>12</sup> Whether the book was actually delivered, and what estimate Lāla may have formed of its contents, is unknown.<sup>13</sup>

Despite Jāmī’s lifelong efforts fully to grasp the ideas and concepts of Ibn ‘Arabī, it seems that the gate of comprehension was never fully opened for him. For he once proclaimed that insofar as his understanding could encompass the words of the Shaykh al-Akbar, he became fully convinced of their truth; and insofar as his efforts fell short, he blamed himself for his inability to draw forth their meanings from the veil of concealment, while remaining utterly certain of their veracity.<sup>14</sup> It is perhaps this profession of unconditional faith in Ibn ‘Arabī, which might reasonably be called a form of *taqlīd*, that bears witness to the depth of Jāmī’s devotion, even more than the writings we shall shortly review.

<sup>12</sup> Ibn al-Karbalā’ī, *Rauḍāt al-Jinān va Jannāt al-Janān*, II, pp. 149–150; Nūr al-Dīn ‘Abd al-Rahmān Jāmī, *Risāla-yi Munsha‘āt*, ed. ‘Abd al-‘Alī Nūr Aḥrārī (Turbat-i Jām, 1383 Sh./2004), p. 184.

<sup>13</sup> In his biography of Jāmī, Najīb Māyil Hiravī concludes from Jāmī’s promise to send Lāla a copy of his commentary on the *Fuṣūṣ* that at this relatively late point in his life, he still lacked real expertise in Akbarī matters and therefore turned to a scholar and Sufī with greater qualifications than his own (*‘Abd al-Rahmān Jāmī* [Tehran, 1377 Sh./1998], pp. 270–272). This cannot in any way be deduced from the sources Hiravī cites. It is at least equally plausible that Jāmī should have sent Lāla a copy of his work simply as a gesture of friendship and collegial respect. In addition, Lāla’s credentials can hardly be measured, given his decision to deprive posterity of the visionary enlightenment he received from Ibn ‘Arabī. Hiravī’s account of the matter seems inspired by the same hostility to Jāmī that frequently mars his otherwise useful and original work. He also attempts, in the face of considerable odds, to establish a Shi‘i identity for Lāla already in Jāmī’s lifetime, presumably in order to charge Jāmī, a ferocious enemy of the Shi‘a, with inconsistency or worse (p. 271, n. 1). The fact that numerous Sufis of undoubted Sunni affiliation frequented Lāla’s *khānaqāh* is surely an indication of his own sectarian loyalties; see *Rauḍāt al-Jinān va Jannāt al-Janān*, II, pp. 150–151. The branch of the Dhahabiyya that did ultimately switch to Shi‘ism was based in Khorasan, not in Azerbaijan; see Hamid Algar, “Dahabiyya,” *Encyclopaedia Iranica*, VI, pp. 578–581.

In his article, “Jāmī va Mashāyikh-i Shī‘ī-Madhhab,” (*Nāma-yi Farhangistān*, 2:1 [Spring 1375 Sh./1996], pp. 66–70), Hiravī adopts a slightly different approach. Taking it for granted that Lāla was definitely Shi‘ī, he wistfully entertains the possibility that Jāmī’s respect for him indicated a shift of sectarian loyalties in his waning years or at least a tempering of his lifelong hostility to Shi‘ism. But if any change of heart took place, it is more likely to have been on the part not of Jāmī but of Lāla; for despite Shah Ismā‘īl’s murderous enmity to Sunni notables, he appointed Lāla *ṣadr* of Tabriz after his conquest of the city in 1501, something difficult, although not impossible, to conceive if Lāla had remained fully loyal to Sunnism.

Finally, it is worth noting that Bākharzī’s biography of Jāmī makes no mention at all of a meeting or correspondence with Amīr Aḥmad Lāla, and that no notice of Lāla’s immediate initiatic forebears is to be found in Jāmī’s hagiographical compendium, the *Nafahāt al-Uns*, exclusions which can hardly be treated as accidental.

<sup>14</sup> Bākharzī, *Maqāmāt-i Jāmī*, p. 94.

## II

Jāmī's interest in Ibn 'Arabī was well known in Herat, to the degree that he was known as a *wujūdī* (an adherent of *waḥdat al-wujūd*), a term that locally carried some opprobrium. He ascribed the attitudes of those who used it pejoratively to their deficient comprehension of what "certain well-known Sufis have said concerning the essence of being."<sup>15</sup> There was, however, another aspect to the matter which may have reinforced hostility to Jāmī and other *wujūdīs*. 'Alīshīr Navā'ī attributes to Jāmī a "*tawḥīdī* temperament" by virtue of which "he continually witnessed the beauty of the Real in its metaphorical manifestations" and "insistently trod the path of external, metaphorical love, this being the bridge to the Real."<sup>16</sup> This formulation alludes, of course, to the precept, "the metaphorical is the bridge to the Real" (*al-majāz qanṭarat al-ḥaqīqa*), that had been lovingly invoked since the time of Rūzbihān Baqlī Shīrāzī by Sufi devotees of *shāhid-bāzī*, the admiration of handsome, beardless young men as "witnesses" to the divine beauty. Jāmī's entry to the Sufi path was precipitated, at least in part, by a dream in which he beheld Sa'd al-Dīn Kāshgharī advising him to cure the pangs of separation from one such object of his love by taking as his beloved, God, the one indispensable (*nāguzīr*) companion.<sup>17</sup> But Jāmī continued frequenting the bridge in question throughout his life, crossing it back and forth without cease. When asked in old age by an "exoterist" (*ahl-i zāhir*) whether he would not at long last abandon the love of young men, he responded that he would do so whenever the questioner renounced bread and water.<sup>18</sup> Navā'ī confirms that certain superficial observers, unaware of Jāmī's true inward purpose, thought him absorbed entirely by "metaphorical love" and blamed him for it.<sup>19</sup>

It might be argued that *shāhid-bāzī* was an essentially Persian or even Khurasani phenomenon, but it was not entirely alien to Ibn 'Arabī and his school. In a rarely noticed passage in the *Futūḥāt al-Makkiyya*, he maintains that keeping the company of beardless youths (*al-aḥdāth wa hum al-murdān*) is a praiseworthy innovation (*tasnīn maḥmūd*) of the type permitted by the divine legislator. The accomplished gnostic gazes upon such youths because they are smooth-cheeked, just like a bare rock (*al-ṣakhrat al-lamsā'*) and a bare patch of ground where no vegetation grows; contemplation of them serves therefore to impel the gnostic to the station of utter detachment from other than God (*tajrīd*). The beardless youth (*al-ḥadath*) enjoys, moreover, a more recent connection with his Lord (*aḥdath*

<sup>15</sup> Ibid., p. 159.

<sup>16</sup> 'Alīshīr Navā'ī, *Khamsat al-Mutaḥayyirīn*, ms. Fatih 4056, ff. 690–691. *Tawḥīdī* may be taken here as equivalent to *wujūdī*, without the negative connotations.

<sup>17</sup> Kāshifī, *Rashaḥāt-i 'Ayn al-Ḥayāt*, I, pp. 239–240.

<sup>18</sup> Bākharzī, *Maqāmāt-i Jāmī*, p. 138.

<sup>19</sup> Navā'ī, *Khamsat al-Mutaḥayyirīn*, f. 691.

*‘ahdin bi rabbihi*) than the fully adult male, and the closer something is to its origination, the greater it is in sanctity. Analogous is the case of rainfall, freshly descended from the heavens, for which reason the Prophet would bare his arm to be moistened by it.<sup>20</sup> Yet another implication of the designation *ḥadath* is createdness (*ḥudūth*), so that the youth serves as a living reminder of its antonym, the noncreatedness (*qidam*) of God; it is, after all, by their opposites that things are known. Finally, Ibn ‘Arabī invokes the authority of Qur’ān, 21:2, “Whenever there comes to them from their Lord a new (*muḥdath*) reminder, they listen to it full of mockery,” and 26:5–6, “Whenever there comes to them from the All-Merciful a new reminder, they turn away from it”; this invocation suggests that both the beardless youth and the innovative practice of gazing upon him constitute a “new reminder” of divine origin. Given all of this, looking upon him is correct and “a path leading to attainment” (*ṭarīq mūṣila*), although not for recent novitiates who are still subject to animal lust.<sup>21</sup> It is to be noted that there is no mention here of beauty, human or divine; the argument is purely metaphysical. Jāmī must nonetheless have been aware of it and seen in it a further sign of congruence between his own temperament and the teachings of Ibn ‘Arabī.

In addition to a *tawḥīdī* disposition, Jāmī’s interest in Ibn ‘Arabī also derived from a perception that his teachings were fully congruent with the precepts and practices of the Naqshbandī order, the other focus of Jāmī’s spiritual loyalties. Abū Naṣr Pārsā, son of the Muḥammad Pārsā who had gazed benevolently on Jāmī when he was a child, testified that for his father the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* had been like the spirit, and the *Futūḥāt al-Makkiyya*, like the heart; and that he had believed assiduous study of the *Fuṣūṣ* to result in a fuller adherence to the Sunna of the Prophet, one of the ideals proclaimed by the Naqshbandiyya.<sup>22</sup> While Aḥrār was able to guide Jāmī in his efforts to understand the *Futūḥāt al-Makkiyya*, as noted above, Sa‘d al-Dīn Kāshgharī, his formal guide on the Naqshbandī path, showed little interest in Ibn ‘Arabī. He was, indeed, disturbed by Ibn ‘Arabī’s assertion that “whoever [in this world] remains in the sublunar realm, remains there [after death].” In an inversion of the preceptorial relationship, Jāmī then explained to him that most believers do indeed die while still in thrall to their selves. According to Ibn ‘Arabī, however, God has opened a fissure in that realm through which believers may ultimately slide their way to deliverance.<sup>23</sup> One of Kāshgharī’s disciples, Mawlānā Shams al-Dīn Muḥammad Rūjī (d. 904/1499), did, however, manifest a devotion to Ibn ‘Arabī’s teachings comparable in its intensity to that shown by Jāmī; he once asked for “the secret of the manifesta-

<sup>20</sup> The *ḥadīth* relating this practice is not cited here by Ibn ‘Arabī, but his allusion to it is unmistakable.

<sup>21</sup> Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Beirut, n.d.), II, p. 190.

<sup>22</sup> Hamid Algar, “Reflections of Ibn ‘Arabī in Early Naqshbandī Tradition,” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 10 (1991), p. 47.

<sup>23</sup> Kāshifī, *Rashaḥāt-i ‘Ayn al-Ḥayāt*, I, p. 316.

tion of the world” to be revealed to him, since Ibn ‘Arabī had maintained this to be possible.<sup>24</sup>

As for Jāmī himself, he once explained the affinity between the Naqshbandiyya and Ibn ‘Arabī in terms of the method of *dhikr* both espoused: “Uttering the *dhikr* softly is the method of some shaykhs, including the Shaykh al-Akbar, Muḥyī’ al-Dīn ibn ‘Arabī ... The method of most shaykhs is uttering the *dhikr* loudly (*bar sabīl-i jahr*), whereas the method of imagining (*takhayyul*), i.e., the silent *dhikr*, is the foundation of the path of the [Naqshbandī] masters.”<sup>25</sup> He was also of the opinion that engaging in that path “aids rational reflection (*ta’uqqul*) and strengthens the perceptive faculty,” a further trait held in common by the two traditions.<sup>26</sup> Naqshbandī and Akbarī themes are to be found intermingled in much of Jāmī’s poetic corpus.

### III

Jāmī was well aware that the views of Ibn ‘Arabī had been a subject of controversy for some two hundred years; in his embrace of the Shaykh al-Akbar, he was not simply subscribing to an established consensus. In his notice of Ibn ‘Arabī in *Nafahāt al-Uns*, he lauds him as the foremost of those who affirm the unicity of being (*waḥdat al-wujūd*), and regrets that many of the *fuqahā’* and the exoterist scholars (*‘ulamā’-yi zāhir*) have criticized him; only a small number of the *fuqahā’* and a certain group of Sufis have recognized his merits. The main reasons for opposition to him, Jāmī argued, were the vast range of distinctive terminology Ibn ‘Arabī deployed in his two principal works, the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and the *Futūḥāt al-Makkiyya*; the obscurity (*ghumūd*) of the topics he treated, especially in the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; and the innate tendency of many scholars to obstinate and unthinking acceptance of received teachings (*taqlīd va ta’aṣṣub*).<sup>27</sup>

Herat was no stranger to the controversies surrounding Ibn ‘Arabī. Although Jāmī is justly designated as forming, together with the Timurid ruler Ḥusayn Mirzā Bāyqarā and his minister Navā’ī, a triumvirate that dominated the life of the city, his views and preferences in matters religious and theological were not universally shared. He thus found it necessary to participate in the defense of Ibn ‘Arabī on more than one occasion. Once it came to Jāmī’s attention that Bāyqarā, himself favorably inclined to the Shaykh al-Akbar, had convened a meeting to discuss a particularly troublesome opinion of Ibn ‘Arabī: that contrary to majority opinion, the Pharaoh had died a believer in the divine unity.<sup>28</sup> In this, Bayqarā

<sup>24</sup> Algar, “Reflections of Ibn ‘Arabī in Early Naqshbandī Tradition,” p. 55.

<sup>25</sup> Lārī, *Takmila-yi Nafahāt al-Uns*, p. 28.

<sup>26</sup> Lārī, *Takmila-yi Nafahāt al-Uns*, p. 10.

<sup>27</sup> Jāmī, *Nafahāt al-Uns*, ed. Maḥmūd ‘Ābidī (Tehran, 1370 Sh./1991), pp. 545–547.

<sup>28</sup> Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū ‘l-Alā’ ‘Afīfī (reprint, Tehran, 1370 Sh./1991), pp. 201, 212. Given Jāmī’s own profession of unlimited trust in the veracity of Ibn ‘Arabī, the charge of blind and unquestioning faith he levels at the opposing camp is somewhat ironic.



may have been motivated either by a simple enjoyment of learned debate or by the wish to have Ibn ‘Arabī publicly vindicated. All the participants rejected the Pharaoh’s status as a believer, and when Bayqarā cited Ibn ‘Arabī’s contrary opinion, some of them proceeded to condemn him, too, as an unbeliever. Sayf al-Dīn Aḥmad Taftāzānī, the Shaykh al-Islam of Herat, dissented, not with detailed argument, but a simple confession of his own limitations, somewhat similar to Jāmī’s own position: “The rank of the shaykh is too lofty and exalted for the likes of us wretches to curse and condemn him ... The most that we may do is to recognize that we are fully incapable of comprehending such matters.” He then cited Quṭb al-Dīn Shīrāzī (d. 710/1311) to the effect that he had squandered the entirety of his life until he made the acquaintance of Ṣadr al-Dīn Qunavī who planted in him the seed of love for Ibn ‘Arabī.<sup>29</sup>

Informed of what had transpired, Jāmī drew a parallel with the case of Ḥallāj. As the agitation surrounding him was reaching a climax, the caliph’s vizier asked Ibn ‘Aṭā — a friend of Ḥallāj destined to share his fate — whether he should yield to the demand for his execution. He advised him to resist: “the ignorant of the age have ignited the fire of perdition — what do you have to do with Ḥusayn Manṣūr [Ḥallāj]?” Ibn ‘Arabī fared better than Ḥallāj, for “in the two hundred odd years that have passed since Ibn ‘Arabī’s death, many people have condemned him and spoken ill of him, but his repute has not suffered.”<sup>30</sup> “Those who intend to proclaim him an unbeliever,” Jāmī continued, “must first be capable of determining his mode of thought (*ta’yīn-i madhhab*); explain it to those competent in such matters (*arbāb-i vuqūf*); and then prove to all and sundry that it contravenes the principles of the *sharī‘a*. They should first put the matter in writing in order to prove their understanding of what they wish to refute.” The

<sup>29</sup> Bākharzī, *Maqāmāt-i Jāmī*, pp. 92–93. Together with other prominent Sunnis, Sayf al-Dīn Taftāzānī was put to death by Shah Ismā‘īl the Safavid when he conquered Herat in 916/1510. In this humble and unquestioning endorsement of Ibn ‘Arabī, Sayf al-Dīn was at odds with his grandfather, Sa’d al-Dīn Taftāzānī (d. 793/1391), who had condemned certain aspects of *waḥdat al-wujūd*, primarily from the point of view of Mātūrīdī *kalām*; see Bakrī ‘Alā’ al-Dīn’s introduction to his edition of ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī, *al-Wujūd al-Ḥaqq* (Damascus, 1995), pp. 25–27, 45–46. The attribution to Sa’d al-Dīn Taftāzānī of *Fāḍīhat al-Mulḥidīn wa Naṣīhat al-Muwaḥḥidīn*, a truly ferocious denunciation of Ibn ‘Arabī, was, however, inaccurate although persistent; the actual author was a certain ‘Alā’ al-Dīn Bukhārī, one of Sa’d al-Dīn’s pupils, who incorporated extracts from his master’s writings into his own. For the reasons behind the misattribution, see İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, ed. Mustafa Kara (Istanbul, 2008), pp. 117–118, and ‘Alā’ al-Dīn, introduction to al-Nābulusī, *al-Wujūd al-Ḥaqq*, pp. 15–30. While correctly attributing *Fāḍīhat al-Mulḥidīn* to Bukhārī (without, he remarks, consulting the text itself), Alexander Knysh dubiously attributes to al-Taftāzānī a work entitled *Risāla fī Waḥdat al-Wujūd*, which appears from his summary of its contents to be identical with the same *Fāḍīhat al-Mulḥidīn*; see his *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (New York, 1999), pp. 141–165, 204–207.

<sup>30</sup> Or, as Jāmī remarked on another occasion, those two hundred years of hostility had even earned Ibn ‘Arabī additional reward in the hereafter (Bākharzī, *Maqāmāt-i Jāmī*, p. 14).

criterion in judging him must be conformity to Qur'ān and Hadith or lack thereof; it is not enough that he be found to have deviated from the doctrines of the Māturīdī or Ash'arī schools of *kalām*. Broadly contemptuous of his contemporaries among the scholars of Herat, Jāmī lamented by way of conclusion: "Where in this age is there a trustworthy *faqīh* capable of distinguishing truth from falsehood, and where a Sufī who can discern with inner vision the truths of religion?"<sup>31</sup>

Jāmī participated directly in another debate where again the contentious issue of Pharaoh's belief was discussed. Muḥammad Kūsū'ī Jāmī and Shams al-Dīn Muḥammad b. Asad Tabādakānī, described as "two jurist Sufis" (*ṣūfī-yi dānishmand*) of Herat, declared invalid the Pharaoh's profession of belief as he saw the waters of the Nile about to engulf him, related in Qur'ān, 10:90; it was, they maintained, an instance of *īmān-i ba's*, a belated declaration of faith induced by fear of torment in the hereafter. According to his biographer, Bākharzī, Jāmī silenced the two in short order by explaining that *īmān-i ba's* refers to a declaration of faith following on a "lifting of the veil of form" so that the events of the day of resurrection become visible before its occurrence; it does not relate to the fear of imminent destruction befalling in this world. One indication of this is that many unbelievers embraced Islam, at least outwardly, from "fear of the Prophet's sword" (*az khauf-i ṣadamāt-i tīgh-i nubuvvat*), and their conversion was never regarded by scholars as an instance of *īmān-i ba's*. There was, in any event, another verse in which the Pharaoh declared his belief in "the Lord of Moses and Aaron," and verses implying his persistence in unbelief can be brought into harmony with the two that negate it by hermeneutical means (*ta'vīl*).<sup>32</sup> Far easier to refute was the calumnious attribution to Ibn 'Arabī of the view that the fast prescribed for Ramadan might equally well be observed in any month of the year. Jāmī was able to point to a section in the *Futūḥāt* where Ibn 'Arabī condemned an unnamed Egyptian *faqīh* who had delivered the erroneous opinion in question.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Bākharzī, *Maqāmāt-i Jāmī*, pp. 93–94. In my translation, I have pruned some of Bākharzī's verbosity, for it is at variance with the relative concision of Jāmī's style, and the biographer's words are not to be taken as a verbatim account of what Jāmī actually said. Ibn 'Arabī's endorsement of the Pharaoh's status as believer was a frequent theme in the polemics surrounding him; see Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, pp. 158–161.

<sup>32</sup> There is, in fact, no verse in the Qur'ān which has the Pharaoh proclaiming his belief "in the Lord of Moses and Aaron." Either Jāmī himself or his biographer Bākharzī must have been in mind of Qur'ān, 26:46–47, where the sorcerers proclaim such a belief and are upbraided by the Pharaoh for so doing. The error is compounded by Hīravī, the editor of Bākharzī's *Maqāmāt*; he points to Qur'ān, 26:13 as the source of confusion, although the verse mentions neither the Pharaoh nor his sorcerers (footnote on p. 97).

<sup>33</sup> Bākharzī, *Maqāmāt*, p. 254; Kāshifī, *Rashaḥāt-i 'Ayn al-Ḥayāt*, I, pp. 280–281.

## IV

It was not only in Herat that Jāmī went to war on behalf of Ibn ‘Arabī. While passing through Hilla on his way to the Hajj in 877/1472, Jāmī came across a commentary by a certain Shi‘ī scholar on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* that was critical of the work in a number of respects, especially Ibn ‘Arabī’s claim to have received the book from the Prophet as seen in a true vision (*vāqī‘a*). Jāmī responded to him — either in person or in his own imagination; Bākharzī’s account is not clear — using the second person singular, by way of deliberate insult; the impropriety reflected Jāmī’s bitter hatred of Shi‘is as well as his combative loyalty to Ibn ‘Arabī. If, he said, the book had indeed been handed to Ibn ‘Arabī by the Prophet, then any objection to its contents should fall away; and if not, a book predicated on a lie would not be worth reading, let alone being made the subject of a commentary.<sup>34</sup>

On a more elevated level, Jāmī took issue in writing with criticisms of *waḥdat al-wujūd* made by the Kubravī, ‘Alā’ al-Dawla Simnānī (d. 736/1336), to whom is often attributed the origin of the alternative theory, *waḥdat al-shuhūd* (unity of witnessing). Simnānī had taken exception to Ibn ‘Arabī’s designation of God as “absolute being” (*wujūd muṭlaq*), going so far as to call it “the most disgraceful utterance ever to have emerged among all religions and sects” and to denounce Ibn ‘Arabī as “an incorrigible antinomian.” This was because those who like him asserted the equivalence of “absolute being” with the divine essence maintained that “absolute being can have no external existence without individual existents (*afrād*).”<sup>35</sup> In later pronouncements, Simnānī modified his tone considerably: despite his error, Ibn ‘Arabī had been “a man of great spiritual stature” (*mardī ‘azīm al-sha‘n*). “I am aware,” he said, “that Ibn ‘Arabī intended by [the designation of God as] ‘absolute being’ to prove the unity of God within multiplicity; this represents the second ascension (*mi‘rāj*). For there are two ascensions: one, ‘God was, and there was nothing with Him,’ this being easy to comprehend, and the other, ‘He is now as He was,’ which is more difficult to grasp. [The expression] ‘absolute being’ occurred to him as a way of proving that the multiplicity of created beings does not occasion any plurality in the divine unity. Since this sense of the matter is indeed true, he was content with that expression, and neglected the other sense, which implies deficiency. Because his purpose was to affirm the divine unity, God Almighty will have forgiven him, for in my view

<sup>34</sup> Bākharzī, *Maqāmāt*, pp. 173–174.

<sup>35</sup> ‘Alā’ al-Dawla Simnānī, *al-‘Urwa li Ahl al-Khalwa wa ‘l-Jalwa*, ed. Najīb Māyil Hiravī (Tehran, 1362 Sh./1983), pp. 276–277. In more measured tones, Sa‘d al-Dīn Taftāzānī had also criticized the identification of the Necessary Being (*wājib al-wujūd*) with absolute being as similar to the twin errors of *ḥulūl* (incarnationism) and *ittiḥād* (the substantial union of the Creator with creation), although ultimately distinct from them; it was, in any event, repugnant to both intelligence and revelation (*Sharḥ al-Maqāṣid*, cited by ‘Alā’ al-Dīn, introduction to al-Nābulusī, *al-Wujūd al-Ḥaqq*, pp. 26–27).

whoever among the people of the *qibla* engages in *ijtihad* with respect to the divine perfection, even if he falls into error ... will be among the saved.”<sup>36</sup>

In his *Nafaḥāt al-Uns*, Jāmī first refutes these objections of Simnānī to Ibn 'Arabī and then cites the words in which he expressed them, a somewhat illogical procedure. Simnānī had failed, Jāmī claimed, to distinguish three aspects or concepts (*i'tibār*) of being: limited being (*wujūd muqayyad*), that is conditional on something; general being (*wujūd 'āmm*), that is conditional on nothing; and absolute being, that is not conditional on anything. Simnānī had confused the third with the second, although Ibn 'Arabī had made clear that absolute being was conditional neither on limitation (*taqayyud*) nor generality (*'umūm*); the absoluteness of God's being is not to be understood as dependent on its opposite, limitation.<sup>37</sup> If Jāmī was aware of the severity of Simnānī's initial denunciation of Ibn 'Arabī, he chose to overlook it, for he included a respectful notice of him in the *Nafaḥāt al-Uns*, sparing him the discourtesy to which he had subjected the anonymous Shi'ī of Hilla.<sup>38</sup>

## V

So much for the polemics, oral and written, in which Jāmī defended Ibn 'Arabī and fulminated against his detractors. Of greater long-term effect were, of course, the numerous writings in which he expounded the teachings of al-Shaykh al-Akbar, a fulfillment of his vow to bring them within reach of a broader readership. The earliest such venture was *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Nuṣūṣ*, a commentary on Ibn 'Arabī's own digest of the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; some seventy-five manuscript copies of this work are extant in various libraries in Turkey, Iran, Pakistan and India, testimony surely to the lasting popularity of Jāmī's commentary and its superiority to ten or so competing works of similar content.<sup>39</sup> *Naqd*

<sup>36</sup> Remarks reported by Iqbāl Shāh Sijistānī in his *Chihil Majlis yā Risāla-yi Iqbāliyya*, ed. Najīb Māyil Hiravī (Tehran, 1366 Sh./1987), pp. 189, 191–192. Concerning Simnānī's views on *waḥdat al-wujūd*, see Hermann Landolt, “Der Briefwechsel zwischen Kāshānī und Simnānī über Waḥdat al-Wujūd,” *Der Islam*, 50 (1973), pp. 29–81, and Seyed Shahabedin Mesbahī, *The Reception of Ibn 'Arabī's School of Thought by Kubrawī Sufīs*, PhD thesis, University of California, Berkeley, 2009, pp. 107–149.

<sup>37</sup> Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 553–554. By way of supplementing this somewhat laconic refutation of Simnānī's objections, reference may be made to the following entry by 'Abd al-Razzāq Kāshānī in his book of definitions: “the essence of the Real (*al-Ḥaqq* = God) is being *qua* being; if you consider It thus, then It is the absolute; i.e., the reality that is with everything, not by way of conjunction, for other than pure being is sheer non-being, and how might there be conjoined to pure being that which depends upon it for its being and without which it is non-being?” (*Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya*, ed. Muḥamad Kamāl Ibrāhīm Ja'far [Cairo, 1981], pp. 48–49).

<sup>38</sup> Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 441–445.

<sup>39</sup> Osman Yahia, *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī* (Damascus, 1964), I, pp. 255–256; William Chittick's English introduction to his edition of *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Nuṣūṣ* (Tehran, 1977), p. xxii.

*al-Nuṣūṣ* is essentially an anthology of comments and clarifications made by illustrious predecessors of Jāmī in the study of Ibn ‘Arabī such as Ṣadr al-Dīn Qunavī, Sa‘īd al-Dīn Farghānī (d. ca. 699/1299–1300), ‘Abd al-Razzāq Kāshānī (d. 736/1335), and Dā‘ūd Qayṣarī (d. 751/1350), as well as citations from both the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and the *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Less expected, perhaps, is the occurrence of citations from poets and others not directly linked to Ibn ‘Arabī and his school: Sanā‘ī, ‘Aṭṭār, Jalāl al-Dīn Rūmī, and Sulṭān Valad, among others. The purpose was, perhaps, implicitly to present Ibn ‘Arabī as a culminating figure in the Sufī tradition, one who integrated into a single complex whole the fragmented insights of those who had preceded him.<sup>40</sup> Jāmī modestly and charmingly describes *Naqd al-Nuṣūṣ* as a *muraqqa’*, a patched cloak worn by some Sufis as an outward token of their devotion to poverty.<sup>41</sup> The patchwork effect of the book is enhanced by the retention of the textual “scraps” it comprises for the most part in their original language, be it Arabic or Persian. Jāmī prefaces his work with a systematic discussion of eight key topics: the degrees and modes of existence; the first and second individuations (*ta‘ayyunāt*); the fixed archetypes; the world of the spirits; the imaginal world; the world of bodies; the Perfect Man; and the unicity of being.<sup>42</sup> It is no derogation of the *Naqd al-Nuṣūṣ* to describe it as simultaneously autodidactic and pedagogical in nature: first Jāmī conveniently assembled in one volume material he had found useful in understanding the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and then he made it available to others aspiring to a fuller comprehension of that challenging text.<sup>43</sup>

It was not until much later, some two years before his death, that Jāmī composed his commentary on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* itself, the same that he promised to send Aḥmad Lāla in Darvīshābād.<sup>44</sup> He recounts in his prologue that he had

<sup>40</sup> In somewhat similar vein, Jāmī affirmed on another occasion that had Abū Ḥāmid Ghazālī come later than Ibn ‘Arabī, he would have adhered to his views, for he, too, was a proponent of *waḥdat al-wujūd* (Lārī, *Takmila-yi Nafaḥāt al-Uns*, p. 17).

For a fuller analysis of Jāmī’s sources and the way in which he deploys them, see William Chittick’s English introduction to his edition of *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Nuṣūṣ* (Tehran, 1977), pp. xxiv–xxvii. It is worth remarking that the commentary on the *Fuṣūṣ* attributed to Khwāja Muḥammad Pārsā (*Sharḥ-i Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Jalīl Misgarnizhād [Tehran, 1366 Sh./1987]) does not figure among the sources used by Jāmī for the *Naqd al-Nuṣūṣ*, an absence which may serve as evidence for the falsity of the attribution. See Najīb Māyil Hiravī’s introduction to *Rasā‘il-i Ibn ‘Arabī: Dah Risāla-yi Fārsī-shuda* (Tehran, 1367 Sh./1988), pp. xxi–xxviii, and Misgarnizhād’s rejoinder, reasserting the attribution, “Barraṣī-yi Shurūḥ-i Fārsī-yi *Fuṣūṣ al-Ḥikam* va Ta‘ammul dar Ṣiḥḥat-i Intisāb-i Shurūḥ ba Shāriḥīn,” *Ma‘ārif*, 8:2 (Murdād-Ābān 1370/August–November, 1991), pp. 41–49.

<sup>41</sup> Text of *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Nuṣūṣ*, p. 18.

<sup>42</sup> William Chittick summarizes Jāmī’s exposition in this work of the *insān al-kāmil* in his article, “The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī,” *Studia Islamica*, 49 (1979), pp. 135–157.

<sup>43</sup> Lārī was perhaps the first to benefit from the work; he recalls that Jāmī had him study it and prepare his own copy for Jāmī to certify (*Takmila-yi Nafaḥāt al-Uns*, p. 1).

<sup>44</sup> ‘Abd al-Raḥmān Jāmī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. ‘Alī al-Ḥusaynī al-Darqāwī (Beirut, 2004).

never found a master able fully to explain the difficulties of the text; he therefore continued to study all the available commentaries, reverting to them time and again in order to choose from the possibilities they offered that which seemed most satisfactory. His own commentary, then, represented a judicious digest of the views of his predecessors, enriched by insights received in moments of spiritual inspiration.<sup>45</sup> The method he followed was then essentially the same as that employed in *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Nuṣūṣ*, the chief point of difference being an avoidance of theoretical digressions and a primary concern with elucidating the immediate meaning of each sentence in the original text. Although dependent on its predecessors to a considerable degree, this late work of Jāmī succeeded in establishing itself among the most authoritative commentaries on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. It is a significant measure of Jāmī's lifelong dedication to Ibn 'Arabī that his final, as well as his earliest, work in prose was devoted to the analysis of *Fuṣūṣ al-Ḥikam*.

A further exposition of the teachings of Ibn 'Arabī, this time in a comparative setting, is to be found in Jāmī's *al-Durrat al-Fākhira fī Taḥqīq Madhāhib al-Ṣūfiyya wa al-Mutakallimīn wa al-Ḥukamā' al-Mutaqaddimīn*.<sup>46</sup> He wrote this concise treatise in response to a request from Fatih Sultan Mehmed for an adjudication (*muḥākama*) of the partially conflicting views on eleven key matters of doctrine espoused by the Sufis, the theologians, and the philosophers; he completed it in 886/1481, but by the time a copy arrived in Istanbul, the learned Ottoman conqueror had died.<sup>47</sup> Somewhat reminiscent of Jāmī's *Naqd al-Nuṣūṣ*, much of the material contained in *al-Durrat al-Fākhira* consists of quotations from or paraphrases of works representing each of the three tendencies; a reasonable procedure, given that Jāmī's task was *muḥākama*. The principal theological texts cited are the *Sharḥ al-Mawāqif* of Sharif al-Dīn Jurjānī and the *Sharḥ al-Maqāṣid* of Sa'd al-Dīn Taftāzānī, while the philosophers are represented by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī with his *Sharḥ al-Ishārāt*. The Sufis called to witness include not only Ibn 'Arabī himself, with citations from *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, but also two prominent representatives of his school: Ṣadr al-Dīn Qunavī, represented by

<sup>45</sup> Ibid., p. 39.

<sup>46</sup> Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Jāmī, *al-Durrat al-Fākhira fī Taḥqīq Madhāhib al-Ṣūfiyya wa al-Mutakallimīn wa al-Ḥukamā' al-Mutaqaddimīn*, ed. Nicholas Heer and 'Alī Mūsavī Bihbahānī (Tehran, 1358 Sh./1979); translated by Nicholas Heer as *The Precious Pearl* (Albany, NY, 1979). Lārī loyally wrote a commentary on this work; text in *al-Durrat al-Fākhira*, pp. 67–113; translation in *The Precious Pearl*, pp. 115–151.

<sup>47</sup> See Ṭāshkubrīzāda (= Taṣköprüzade), *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyya fī 'Ulamā' al-Daulat al-Uthmāniyya* (Beirut, 1395/1975), pp. 159–160. Ṭāshkubrīzāda writes that only six questions were at issue, but if five other matters derived from the six be added, the total is indeed eleven; see Heer's introduction to *The Precious Pearl*, p. 27, notes 2 and 4. Although Jāmī's principal courtly affiliations were with the Timurids of Herat, the respect shown him by the Ottomans was equally significant, for it outlasted both his life and that of the Timurids, and much of his legacy became permanently integrated into the curriculum of Ottoman scholarship.

quotations from his *Kitāb al-Nuṣūṣ fī Taḥqīq al-Ṭawr al-Makhṣūṣ*, a dense work in twenty-two short chapters on *waḥdat al-wujūd*; and Dā‘ūd Qayṣarī, with extracts from *Maṭla‘ Khuṣūṣ al-Kilām fī Ma‘ānī Fuṣūṣ al-Ḥikam*, a commentary on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. From this choice of material, it is plain that for Jāmī — at least in this context — the term *al-Ṣūfiyya* was essentially identical with the school of Ibn ‘Arabī. At issue in the work is primarily the question of being: whether identical to the divine essence or superadded to it. From this ineluctably derive further questions such as the nature of the divine attributes and their relation to the essence; the nature of God’s knowledge, will, power, and speech; and the degree to which the voluntary acts of humans occur through their own power. Although adherence to the ordering of the three groups mentioned in the title of the work would have mandated otherwise, Jāmī first reviews the opinions of the theologians and the philosophers before expounding the position of the Sufis; this he presents as rationally superior to the competing doctrines, even while deriving ultimately from “disclosure and direct vision” (*al-kashf wa al-‘ayān*), a decisive and autonomous source of knowledge.<sup>48</sup>

Jāmī also takes issue with the theologians — primarily Sa‘d al-Dīn Taftāzānī and Fakhr al-Dīn Rāzī, although neither of them is named — in a brief treatise entitled *Risāla fī al-Wujūd*. He uses purely rational argumentation to demonstrate that were absolute existence (*al-wujūd al-muṭlaq*) not to exist externally as well as in the mind, nothing would exist at all; that consequent being manifestly false, the antecedent must also be false.<sup>49</sup>

Among Jāmī’s scholarly writings devoted to the exposition and vindication of Ibn ‘Arabī’s teachings, mention may finally be made of his commentary on *Sūrat al-Fātiḥa*. Incomplete, and dating therefore probably from the closing months of his life, it consists essentially of an analysis of the cognate divine names, *al-rahmān* and *al-rahīm*, as they occur not only in the *basmala* but also in the third *āya* of the *sūra*. Jāmī suggests that God is *al-rahmān* with respect to His self-manifestation in the forms of the archetypes, described by Ibn ‘Arabī as “the most holy overflowing” (*al-fayḍ al-aqdas*); while with respect to the individuation (*ta‘ayyun*) of other entities, He is *al-rahīm*.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> See, for example, the demonstration that God’s existence is identical with His essence (*al-Durrat al-Fākhira*, pp. 2–26).

<sup>49</sup> *Risāla fī al-Wujūd*, ed. by Nicholas Heer and translated by him as “Al-Jāmī’s Treatise on Existence”, in Parviz Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology* (Albany, NY, 1975), pp. 223–256.

<sup>50</sup> Sajjad Rizvi, “The Existential Breath of *al-rahmān* and the Munificent Grace of *al-rahīm*: The *Tafsīr Sūrat al-Fātiḥa* of Jāmī and the School of Ibn ‘Arabī,” *Journal of Qur’anic Studies*, 8:1 (2006), pp. 75–76.

## VI

More generally accessible and aesthetically attractive than these products of pure erudition are the writings in which Jāmī deploys his literary and poetic genius in expounding the teachings and concepts of Ibn 'Arabī. Foremost among those works is the *Lavāyih* ("Flashes"), written perhaps in 870/1465 and dedicated to a ruler or governor of Hamadan.<sup>51</sup> As implied by the title, the work comprises a series of thirty-six discrete meditations of varying length, expressed in a mixture of rhymed prose and verse. It treats of topics such as the relation of the divine attributes to the Essence (no. 15), the plurality of the modes of the Essence and their "inclusion" (*indirāj*) within Its unity (no. 19), and the connection between degrees of existence and degrees of knowledge (no. 33). As in *Naqd al-Nuṣūṣ*, Jāmī cites previous authorities on the doctrines of Ibn 'Arabī, above all Ṣadr al-Dīn Qunavī, as well as Ibn 'Arabī himself; and as in *al-Durraṭ al-Fākhirā*, Jāmī finds occasion to criticize both the theologians and the philosophers, finding their views inferior to the insights of the Sufis. The tone and method of the *Lavāyih* are, however, distinctly poetic and emotive, not didactic or polemical.

The quatrains that make up the poetic component of the *Lavāyih* are generally appended to the end of each section and serve to summarize it. The relationship between poetry and prose is the exact opposite in the case of his *Sharḥ-i Rubā'iyāt*: here, the quatrains come first, forty-eight in number, and they are each followed by an average of one page of commentary. Jāmī explains at the outset that insights obtained by "disclosure" (*kashf*) and "taste" (*dhawq*) cannot be adequately conveyed in verse, given the restraints imposed by the demands of metre and rhyme; hence the need for elucidation in prose.<sup>52</sup> Given this insufficiency of the quatrains, it may be supposed that they are primarily mnemonic in purpose. As in the case of the *Lavāyih*, the prose component of the *Sharḥ-i Rubā'iyāt* is of artistic rather than scholarly nature. Each quatrain expresses concisely some theme of gnosticism or metaphysics, the point of departure being *wahdat al-wujūd*.

Similarly compounded of prose and verse are two commentaries Jāmī wrote on the works of others: *Lavāmi'* ("Gleams"), on the celebrated wine poem of Ibn al-Fāriḍ (d. 633/1235),<sup>53</sup> and *Ashī'at al-Lama'āt* ("Rays from the Flashes"), on the *Lama'āt* of Fakhr al-Dīn Irāqī (d. 688/1289). Both of these address themselves primarily to the theme of love (*'ishq*) as articulated by Ibn 'Arabī and his

<sup>51</sup> *Lavāyih*, ed. and translated by Yann Richard as *Les Jaillissements de Lumière* (Paris, 1982).

<sup>52</sup> 'Abd al-Raḥmān Jāmī, *Sharḥ-i Rubā'iyāt*, in *Majmū'a-yi Munlā Jāmī* (Istanbul, 1309/1891), reprinted as *Seh Risāla dar Taṣavvuf* with an introduction by İraj Afshār (Tehran, 1360 Sh./1981), p. 43.

<sup>53</sup> Contained in *Majmū'a-yi Munlā Jāmī*, pp. 103–189.



school, but the connection to him is closer in the latter work. For, as Jāmī reminds the reader in his introduction, ‘Irāqī studied the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* with none other than Ṣadr al-Dīn Qunavī; the *Lama‘āt*, “a mound of jewels in verse and in prose, subtleties conveyed in Arabic and Persian,” are a summary of what he was able to learn from him. The work had earned ‘Irāqī a widespread condemnation that initially dissuaded Jāmī from studying it, he admits, until he was persuaded to compare the available manuscripts and weed out erroneous matter. It was then that he realized that each page was inscribed with subtle truths, many of which he could not fully comprehend. He turned to the commentaries that had been written on the *Lama‘āt*, but none was of any assistance. He therefore decided to compile his own commentary on the work, “in order to correct its phrases and clarify its allusions,” drawing for the purpose on the writings of both Qunavī and Ibn ‘Arabī. And, insofar as those textual sources were supplemented by the enlightenment he derived from the luminous words of ‘Irāqī, he decided to entitle his work, “Rays from the Flashes.”<sup>54</sup> This statement of purpose is reminiscent of Jāmī’s goal and method in *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Nuṣūṣ*: the aim in both cases is to instruct first himself and then others. The style of the *Ashī‘at al-Lama‘āt* is, however, markedly different, reflecting the poetic, and occasionally ecstatic, temperament of ‘Irāqī.

The bulkiest component of Jāmī’s prodigious output consists of his poetry: hundreds of *ghazals*, organized in three successive *dīvāns*, and seven *masnavīs*, grouped together under the title of *Haft Awrang*. Given the nature and purpose of the *ghazal*, it is naturally ‘*ishq* in its two varieties, *ḥaqīqī* and *majāzī*, that predominates among the themes expressed in Jāmī’s *dīvāns*. But ‘*ishq* is also invoked as the ultimate cause of creation, as in the *ghazal* that begins:

O Eternal One, appearing in the form of the [fixed] archetypes / sometimes  
The manifest, at others, the locus of manifestation.

In essence, the manifest and the locus of manifestation are one/ but the  
mind deems each separate from the other.

Love is without form, but, enamored of form, / it overpowered it and took  
on the garment of form.<sup>55</sup>

Noteworthy here is the invocation of Ibn ‘Arabī’s “fixed archetypes” (*al-a‘yān al-thābita*), the first form in which the Divine Reality impelled by ‘*ishq* manifests Itself.

Also replete with the concepts of Ibn ‘Arabī are the first three lines of the following *ghazal*:

<sup>54</sup> *Ashī‘at al-Lama‘āt*, ed. Hādī Rastigār Muqaddam Gawharī (Qum, 1383 Sh./2004), pp. 26–27. Jāmī reveals himself here to be an editor — perhaps even a censor — as well as a commentator, entitled to delete matter he found objectionable.

<sup>55</sup> Jāmī, *Fāṭihat al-Shabāb in Divānhā-yi Sehāna*, ed. A‘lā Khān Afṣahzād (Tehran, 1378 Sh./1999), I, p. 724.

God/Reality (*Haqq*) is the sun and the world like unto a shadow, o heart / "Have you not looked unto your Lord, how He lengthens the shadow?" (Qur'ān, 25:45).

The existence of the shadow and sun is one in reality / although the mind may not grasp this.

Yes, the sun is titled shadow / when from the realm of pure luminosity it begins its descent.<sup>56</sup>

All three lines reflect Akbarī themes. The first line describes the cosmos as a mere shadow (*zill*) of the divine sun; the second is a concise expression of *waḥdat al-wujūd*, using the same imagery as the first; and the third alludes to the degrees of existence (*marātib al-wujūd*) that result from the "descent" (*nuzūl*) of God/Reality from the realm of the absolute.

As for Jāmī's *masnavīs*, it is primarily in the longest and most heavily didactic of them, *Silsilat al-Dhahab*, that the concepts and terminology of Ibn 'Arabī are to be encountered. Among numerous instances, the following lines of intermingled Persian and Arabic verse expounding *waḥdat al-wujūd* may be noted:

O clearly manifest and luminous One / who is present other than You in men's souls and upon the horizons [an allusion to Qur'ān, 41:53]?

Nothing exists in the cosmos other than You / You are the sun of early morning, and other than You, the shadow of afternoon.

When light descends from its absolute state / "shadow" or "shade" is the name given to it.

The two worlds are a shadow, You are the light / You it is that gives the shadow appearance.

Both this world and the next are pure form; You are the meaning / without You, no form has existence.<sup>57</sup>

Jāmī rarely mentions Ibn 'Arabī by name in his poetry. Two exceptions are to be found in *Silsilat al-Dhahab*. The first describes his experience while traveling eastwards of an overwhelming love that lacked a particular object and was therefore universal in scope:

The elder of *tawḥīd* [i.e., *waḥdat al-wujūd*], Shaykh Muḥyi al-Dīn / sun in the firmament of unveiling and certainty,

Relating what he experienced by way of taste (*dhawq*) / and set forth in the *Futūḥāt al-Makkiyya*

Declares that "when travelling from Morocco to Damascus / a powerful onset of love (*jadhba-yi 'ishq*) grasped the breast of my soul.

<sup>56</sup> Ibid., p. 547.

<sup>57</sup> Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad Jāmī, *Masnavī-yi Haft Awrang*, eds. Jābulqā Dād-'Alī Shāh, Aṣghar Jānfidā, Ṭāhīr Aḥrārī, and Ḥusayn Aḥmad Tarbiyat (Tehran, 1378 Sh./1999), I, p. 179.

Love kindled a fire in my heart / so that smoke arose from my whole being.

But in no way at all / did it point in a given direction.

Love raised its banner unto the Pleiades / but of a beloved, no name and no trace!”<sup>58</sup>

Jāmī also includes in *Silsilat al-Dhahab* a lengthy paraphrase of one of Ibn ‘Arabī’s treatises, *Ḥilyat al-Abdāl wa mā yazharu ‘anhā min al-ma‘ārif wa al-aḥwāl*.<sup>59</sup> Ibn ‘Arabī recounts that a certain ‘Abd al-Majīd b. Salama once miraculously inserted himself through a closed door in order to enjoin on him four practices deemed necessary for spiritual progress: silence (*al-ṣamt*); isolation (*al-‘uzla*); hunger (*al-jū’*); and the keeping of night vigils (*al-sahar*); they were all to be found, the visitor informed him, in the *Qūt al-Qulūb* of Abū Ṭālib al-Makkī.<sup>60</sup> After delivering his message, he exited by the same miraculous means. Jāmī changes the arrangement by first discussing isolation at considerable length, describing three categories of recluses, in ascending order of excellence: those who wish to shield themselves from the evil of their fellow beings, elite and commonalty alike; those who desire on the contrary to protect others from the evil they might inflict on them; and those whose desire is to enjoy the undisturbed company of God.<sup>61</sup> He then invokes Ibn ‘Arabī as “the leader of those aware of the mystery of non-being / the pole of the truth, the author of *Fuṣūṣ al-Ḥikam*,” before proceeding to an exposition, at very great length, of silence, hunger and night vigils, interspersed with Hadith, anecdotes of Sufis past and present, criticisms of contemporary society, and doctrinal digressions.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Jāmī, *Masnavī-yi Haft Awrang*, I, p. 288.

<sup>59</sup> Ibn ‘Arabī, *Ḥilyat al-Abdāl*, edited and translated as *The Four Pillars of Spiritual Transformation* by Stephen Hirtenstein (Oxford, 2008).

<sup>60</sup> *Ḥilyat al-Abdāl*, text, p. 4; translation, pp. 31–32. See Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalāt al-Maḥbūb* (Cairo, 1381/1961), I, pp. 194–205. An earlier author, the Kubravī Shaykh Abū al-Mafākhīr Yaḥyā Bākharzī (d. 736/1335), acknowledged *Ḥilyat al-Abdāl* as a source for his Persian handbook of Sufi practices, *Awrad al-Aḥbāb wa Fuṣūṣ al-Ādāb* (ed. Īraj Afshār [Tehran, 1358 Sh./1979], p. 357). Somewhat later, a complete translation of the treatise was made by an anonymous scholar (included by Najīb Māyil Hiravī in his collection, *Rasā’il-i Ibn ‘Arabī: Dah Risāla-yi Fārsī-shuda* [Tehran, 1367 Sh./1988], pp. 3–19). Awareness of these antecedents may have prompted Jāmī to incorporate the contents of the *Ḥilyat al-Abdāl* in his *Silsilat al-Dhahab*.

<sup>61</sup> Jāmī, *Masnavī-yi Haft Awrang*, I, pp. 159–167.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 167–201. For a systematic examination of Akbarī themes in Jāmī’s poetry, see Sūsan Āl-i Rasūl, *‘Irfān-i Jāmī dar Majmū‘a-yi Āsārash* (Tehran, 1383 Sh./2004), a most useful work. Less helpful is Muḥammad Ismā‘īl Muballigh’s *Jāmī va Ibn ‘Arabī* (Kabul, 1343 Sh./1964), for the author is at pains throughout to find parallels with European philosophers.

## VII

Jāmī once compared the stature of Ibn 'Arabī among the Arabs to that of Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī among the Persians ('*ajam*); both were culminating figures whose writings, inspired by mystical states, presented challenges to the conscientious reader.<sup>63</sup> The ethno-linguistic dichotomy this suggests is, however, questionable, for if the legacy of Rūmī was confined essentially to the Turkic and Persian worlds, that of Ibn Arabī became universal in a process of diffusion that was due in large part to Jāmī himself. He was by no means the first commentator on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* in the Persianate world, and he acknowledges a debt to his predecessors both in the *Naqd al-Nuṣūṣ* and in the *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Nonetheless, the large number of manuscripts of both works preserved in the libraries of Bosnia, Turkey, Iran, Pakistan, India and elsewhere, is testimony to their lasting influence and to Jāmī's posthumous success in fulfilling the pedagogical goals he had set himself.<sup>64</sup> In his own lifetime, he taught the *Risālat al-Wujūd* to his nephew, Mullā Muḥammad Amīn, and from him went forth a chain of authorizations (*ijāzāt*) to teach it that reached Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690) in Mecca.<sup>65</sup> Treatises such as the *Lavāyih* were frequently copied and made the object of commentaries. The *Nafahāt al-Uns*, with its exaltation of Ibn 'Arabī and criticisms of his adversaries, became the basis for later hagiographical compositions, especially in Central Asia and the Indian Subcontinent, and it was translated into both Ottoman and Chaghatay Turkish as well as Arabic. And as for his poetic corpus, suffused as it was with prominent themes of Ibn 'Arabī's teaching, it remained an object of study, admiration and imitation for many centuries, most particularly in the Ottoman realm; significant in particular is the case of Lāmī'ī (d. 939/1531) often designated as the "Jāmī of the Ottomans"; he, too, was a Naqshbandī. Relevant, too, is that when printing presses began operating in the Muslim world, first with the use of lithography and then with fixed type, the works of Jāmī were often among those chosen for publication, both in the Indian Subcontinent and the Ottoman realm.

Such, indeed, was the reach of Jāmī's lasting influence that it extended even to China and the Malay world, mediated to the former via Central Asia and to the latter via India and Thailand. Some time in the late seventeenth or early eighteenth century, the Chinese scholar P'ō Na-chi'h (otherwise known as She Yün-shan), produced a translation of the *Ashi 'at al-Lama 'āt* under the title *Chao-yüan pi-chüeh* ("The mysterious secret of the original display"), deleting matters deemed not relevant to Chinese readers.<sup>66</sup> Possibly in the middle of the eighteenth century, another Chinese scholar, Liu Chih, produced a version of the *Lavāyih* under the

<sup>63</sup> Bākharzī, *Maqāmāt*, p. 90.

<sup>64</sup> For a partial list of manuscripts, see Osman Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, I, p. 247.

<sup>65</sup> Nicholas Heer's introduction to *Risāla fī al-Wujūd*, p. 232.

<sup>66</sup> Sachiko Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light* (Albany, NY, 2000), p. 33.

title *Chen-ching chao-wei* (“Displaying the concealment of the real realm”); for whatever reason, he chose to omit the poems that are an important component of the original text.<sup>67</sup> Some time in the late sixteenth or early seventeenth century, Hamza Fansuri, commonly regarded as the foremost Malay Sufi poet, is said to have learned Persian directly from Iranian merchants resident in Ayutya, capital of Thailand at the time. His works are replete with allusions or direct references to Persian Sufi texts, including the *Lavāyih* of Jāmī.<sup>68</sup> Nūr al-Dīn al-Rānīrī (d. 1068/1658), a Malay Sufi who took issue with Hamza Fansuri on several matters, was no less indebted to Jāmī than his opponent; he included in his *Jawāhir al-‘ulūm fī Kashf al-Ma‘lūm* citations from no fewer than six of his works.<sup>69</sup>

### VIII

Some two hundred years after the death of Jāmī, ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī (d. 1143/1731), one of the principal devotees of Ibn ‘Arabī in the Ottoman world, declared in a line of verse that “He [Ibn ‘Arabī] was the Seal of the Saints for his age / this, you can confirm if you read the *Fuṣūṣ*.”<sup>70</sup> Far more recently, an Iranian scholar at the University of Mashhad proposed in somewhat similar vein that if Ibn ‘Arabī is to be regarded at all as “Seal of the Saints,” it is only in a provisional, not a terminal sense, for the perpetuation of *vilāyat* (“sainthood”) is a condition for the continued existence of the universe. The ultimate seal, the one in whose person *vilāyat* will be brought to an end and with it all the worlds, can therefore be only the Ṣāhib al-Zamān, the Twelfth Imam of the Prophet’s household whose emergence from occultation is awaited.<sup>71</sup> Ibn ‘Arabī himself lends

<sup>67</sup> Ibid., pp. 33, 121–126. For Murata’s English rendering of his Chinese version, see pp. 128–210 of the same work.

<sup>68</sup> See Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Ḥamzah Fansūrī* (Kuala Lumpur, 1970), pp. 14, 40, 462, and Haji Muhammad Bukhari Lubis, *The Ocean of Unity: Waḥdat al-Wujūd in Persian, Turkish and Malay Poetry* (Kuala Lumpur, 1993), pp. 274–279.

<sup>69</sup> Rānīrī originated in Gujarat and it was no doubt there that he acquired his knowledge of Persian. However, he resided in Aceh and Pahang for roughly twenty years and wrote his most important works in Malay; he may therefore count as a Malay Sufi. The works of Jāmī on which he drew were: *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*; *Sharḥ-i Rubā‘iyyāt*; *Lavāyih*; *Ashī‘at al-Lama‘āt*; *Naqd al-Nuṣūṣ*; and *al-Durrat al-Fākhira*. See Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Ḥujjat al-Siddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī* (Kuala Lumpur, 1986), pp. 19–20.

<sup>70</sup> Cited by Kāmīl Muṣṭafā al-Shībī, *al-Ṣila bayn al-Taṣawwuf wa al-Tashayyū‘* (Beirut, 1982), I, p. 503, on the basis of a manuscript anthology of Sufi verse (British Library, or. 3684, f. 107a). The poem from which this line is taken does not, however, appear in al-Nābulusī’s *Dīwān al-Ḥaqā‘iq wa Majmū‘ al-Raqā‘iq* (Bulaq, 1270/1853), which may cast doubt on the accuracy of the attribution.

<sup>71</sup> Sayyid Ḥusayn Sayyid Mūsavī, “Khātām al-Awliyā’,” *Majalla-yi Dānishkada-yi Adabiyyāt va ‘Ulūm-i Insāni-yi Mashhad*, 32:124–25 (Spring & Summer, 1378 Sh./1999), pp. 73–106. Ḥaydar Āmulī (d. late 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century), an early Shi‘ī commentator on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, had already denied Ibn ‘Arabī’s claim to be the *khātām al-awliyā’*, without allowing for the possibility that he may have exercised that function even temporarily; see his *Kitāb Naṣṣ al-Nuṣṣ fī Sharḥ al-Fuṣūṣ*, ed. Henry Corbin (Paris–Tehran, 1975), p. 175.

credibility to this theory, for he proposes at least three claimants to the title of "Seal," each with a different quality — Jesus, who will descend anew to the terrestrial sphere at the end of time and to whom belongs *al-wilāyat al-muṭlaqa* ("absolute saintship"); an unnamed person he met in Fez in 595/1199; and himself, as the possessor of *al-wilāyat al-khāṣṣa* ("particular saintship").<sup>72</sup> The claimants cannot always be reconciled, however, for Ibn 'Arabī seems at times to claim absolute finality for himself.<sup>73</sup> From a purely historical point of view, this is unimportant, for one form of finality can definitely be assigned to him, in that his work represents the culmination of theoretical or metaphysical Sufism; all that remained for later generations was to interpret and elaborate upon it, or occasionally contest some of its particulars.

As for Jāmī's status as "Seal of the Poets," it is plain that the title — whenever and by whomever coined — cannot be taken to mean that Persian poetry began a process of decline once he had composed his last *ghazal*. This interpretation, favored by numerous historians of Persian literature, Iranian and European like, derives from a sterile tendency to perceive everywhere in cultural and literary history a more or less uniform pattern of maturity followed by inevitable decadence. Numerous gifted and influential poets came after Jāmī, Mirzā 'Abd al-Qādir Bīdīl being a case in point. It is more reasonable to regard Jāmī — like Ibn 'Arabī, in his own distinct sphere — as a provisional Seal. He brought to culmination the traditions of Persian poetry in a vast and varied corpus that was transmitted to the new configuration of the Persianate world that began shortly after his demise. That legacy was preserved and honored, even as new modes of poetic expression emerged. Jāmī's biographer, 'Abd al-Vāsi' Bākharzī, presents him as the *mujaddid* of the eighth century of the Islamic era, the *mujaddid* being a divinely appointed figure who renews or restores religion at the turn of every century.<sup>74</sup> None among Bākharzī's contemporaries seems to have shared his view, and the identification of a *mujaddid* has never been a matter left to individual perception. The application of the title to Jāmī is nonetheless instructive, for the function of the *mujaddid* is necessarily provisional: he "renews" religion for a given century before passing it on to his successors. An analogous provisionality can be proposed for Jāmī's role as "Seal of the Poets."

However their respective epithets be interpreted, the conjunction of the two Seals — provisional though both may have been — in the life and work of 'Abd al-Rahmān Jāmī left a deep and lasting imprint on the cultural and spiritual life of the Muslim world for close to five centuries.

<sup>72</sup> On Jesus as "Seal of the Saints," see *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Beirut, I, p. 151, II, p. 9); on the anonymous Seal encountered in Fez, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, II, p. 49; and on Ibn 'Arabī's own claim, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, I, p. 244.

<sup>73</sup> See, however, Michel Chodkiewicz's attempts to clear a path through the thicket of Ibn 'Arabī's pronouncements on the subject of the Seals, in his *Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī* (Paris, 1986), pp. 145–179.

<sup>74</sup> Bākharzī, *Maqāmāt*, p. 38.

**Gholamreza Aawani**

*(Iranian Institute of Philosophy, Iran)*

**THE TRANSCENDENT UNITY  
OF RELIGION IN THE SUFISM OF IBN ‘ARABI**

One of the greatest issues in the Sufism of Ibn ‘Arabi concerns the esoteric and Sufi interpretation of prophecy, its intrinsic nature and its inner logic. This problem is most important within the context of Islam, due to its emphasis on the universal nature of prophecy and because even if, from a certain aspect, there is an order of priority among prophets, from another aspect, that is from the point of view of all of them being messengers of a single divinity, there is no distinction among them. Apart from the fact that belief in the universal prophecy is the second article of Islamic faith, the Holy Quran reiterates time and again that God has sent messengers to each community one after another and there is no community to which messengers have not been sent by God. Hence, God’s decisive proof to mankind is far-reaching and nobody can claim anything against God concerning the discharge of the prophetic message. Since prophets are the supreme exemplification of the Perfect Man (*al-insān alkāmil*), it would be apposite here to allude briefly to the spiritual function of the Perfect Man.

**The Perfect Man as a mirror  
of the Divine Names**

Man (the microcosm) and the universe (the macrocosm) are the resplendent mirrors, which reflect the glory, majesty and beauty of the infinite attributes of God. Even if the microcosm and the macrocosm both manifest the Divine Names, there is the difference that, whereas the totality of the universe (this world and the next one) cumulatively and dispersedly manifest the Divine Names and Attributes, a human being manifests all the Divine Names in an integral fashion. Moreover, the macrocosm, being like an unpolished mirror, is not aware of the reality of those Names, whereas a human, being the very polish of that mirror, has the knowledge of all those names. In another simile, Ibn ‘Arabi likens the macrocosm to an equipoised body without life and man, to the very spirit of that body. Using another Quranic term, man is said to be the vicegerent

of God on earth and as such is required to have all the qualities and perfections of God, whose vicegerent he is, and of all the creatures, over whom he has been appointed as a vicegerent. He has been named *Insān* (Man) because of his close intimacy (*ums*) with the Lordship or because he is like the pupil of the eye (*insān al-'ayn*) of God, through whom He beholds the universe and showers His infinite mercy upon the creation. In yet another simile, the cosmos is like a finger-ring and the Perfect Man is like the signet of that ring, and the Divine name engraved on the signet symbolizes the Divine name dominating the reality of the prophet and determining the historical destiny of the community of the prophet in question. All the prophets have been the best exemplification of the Perfect Man.

### **Prophets as manifestations of the Divine Logos**

Prophets and messengers, according to Ibn 'Arabi, are perfect words of God. One might suppose that Ibn 'Arabi has borrowed this term from the Christian doctrine of Logos but this is not quite correct, because we find the rudiments of that notion in the glorious Quran, while Ibn 'Arabi developed it into a thorough doctrine.

According to some verses of the Quran, all creatures are the words (*kalimāt*) of God because they are articulations of the Divine Breath (*Nafas ar-Raḥmān*). "Our command to a thing when We desire it to be is that we say to it 'be!' and it is." Things are determinations and articulations of the Divine Breath (His unique command to things "to be") as our spoken words are articulate enunciations of our breath. If all beings are the words of God, Prophets are more privileged to be called the perfect words of God. Both Adam and Jesus are said in the Quran to have been created by the Direct Divine command. Are not the children of Adam and especially the messengers of God to be so called? Accordingly, each chapter of Ibn 'Arabi's *Fuṣūṣ al-Ḥikam* ("The Ringstones of Wisdom") has as its title the wisdom which is associated with the word (logos or reality) of a certain prophet. This tells us that, according to Ibn 'Arabi, all prophets are the manifestations of the Universal Logos, which he shows to be identical with what he calls "the Muhammadan Reality" (*al-ḥaqīqah al-muḥammadiyah*).

### **The Muhammadan Reality**

The reality of Muhammad, that is his reality as eternally known by God, plays a crucial role both cosmologically, that is in the creation of the world, and as an archetype for the reality of all prophets. In the Holy Quran, it is mentioned that God has sent him as a mercy and a blessing for the whole creation. In the prophetic traditions, it is mentioned that the first thing created by God was Mu-



hammad's light, while yet another tradition affirms that it was Muhammad's Spirit. Ibn 'Arabi discusses a verse in the Quran concerning the reality of the isthmus, to the effect that when two seas mingle together there should be an isthmus between the two, so that they would not encroach on one another. He interprets this metaphysically and symbolically that there should be an intermediary between two independent ontological realms, such as this world and the next, sense perception and intellection, and God and the Universe. Such an intermediary between God and the Universe is the Muhammadan Reality, which is the first determination or the first manifestation of God to Himself and comprises the reality of all things. Being a determination or a manifestation means that it is created but at the same time it embraces within itself the archetypal reality of everything other than God. It is as if the openings (*mafātiḥ*) or the master keys of all things have been entrusted to Muhammad. Moreover, all the prophets, even if historically preceding him, obtain their prophethood from the lamp of his prophecy.

Every prophet, from Adam to the last prophet, takes [light] from the niche of the seal of prophets (Muhammad): even if his earthy existence was temporally posterior to them all, in reality he preceded them all, as he himself (the benedictions of God be upon him) has well attested when he said: "I was a prophet while Adam was still a mixture of water and clay." Other prophets were not so except when they were chosen by God.<sup>1</sup>

Another divine privilege enjoyed by the Prophet is that he has been endowed with the special status and station of the Quran. He was the real Quran. The word "Quran" etymologically means "to gather together": when one reads meaningfully, he reintegrates the scattered words disseminated on one page or in one chapter. Symbolically, it means that the Prophet has been endowed with the mysteries and secrets (*asrār*) of all the preceding prophets. The Prophet himself said with reference to the all-inclusiveness of his message, "To me was given the totality of the Divine Words" — a saying which Ibn 'Arabi frequently alludes to. He even claims that the Prophet's adherents, following his footsteps, can attain the station of the Quran. Referring to himself, Ibn 'Arabi says in a famous verse:

I am the Quran, I am the seven double verses (*sab' al-mathānī*),  
I am the spirit of the Spirit, not the spirit of clay vessels.  
My heart always resides with my Beloved  
Beholding her incomparable beauty, and with you is my tongue.

That is why, when Ibn 'Arabi talks about the divine prerogative of a special prophet, he wants to reiterate that the Prophet was divinely endowed with that spiritual rank or even see in the case of the prophets Adam, Noah, Isaac, Joseph,

<sup>1</sup> *Muḥy al-Dīn Ibn al-'Arabī*. Fuṣūṣ al-ḥikam. Ed. A. 'Afīfī. Tehrān: Az-Zahrā, 1370 S.H. P. 63.

Jesus and others. The all-comprehensiveness of the spiritual rank of the Prophet justifies the Quranic reference to that fact that the Prophet is a witness to all prophets both in this world and in the hereafter, and his community have been made witness to all communities, tribes and nations.

### Universal and contingent beliefs

It is one of the doctrines of Ibn 'Arabi that God manifests himself on two planes: first, ontologically in the being of all creatures and, second, epistemologically in their beliefs, so that everybody knows and worships God according to the form (*šūra*) in which he has manifested Himself in the consciousness of the believer. That is why the belief of an overwhelming majority of believers is limited, contingent and quite fragmentary, and this explains why they immediately accept what is in accord with their narrow beliefs and immediately reject what does not harmonize with their bigoted views. On the other hand, an accomplished Gnostic (*'ārif*) never rejects the partial truth inherent in each belief, as in the external world he does not vaingloriously discard or repudiate the manifestation of God in each being, regarding everything as a special aspect (*wajh*) of the Divine Being. So a true Gnostic should never deny God in whatever aspect He appears either within or without.

In sum, each person necessarily has a belief concerning his Lord, by which He returns to Him and through which he seeks Him. When God appears to him in that form he knows Him and acknowledges Him but if He manifests Himself in another form, he denies Him and seeks refuge from Him (*tu'awwadha minhu*) and shows discourtesy towards him, though it appears to him that he has been very courteous. So no believer believes in a godhead (*ilah*) except he fabricates (*ja'ala*) in himself. Thus, the God of beliefs is a fabrication. They see nothing but themselves and what they have fabricated.

So look! The rank of people with regard to their knowledge of God is the same as their rank in their beatific vision in the hereafter. I have already let you know the justificatory reason for that. So beware, lest you restrict yourself to a particular belief and utterly deny other beliefs. In that case, you would miss the greatest good. Nay, you would miss the knowledge about the matter as it is in itself. So be in yourself the matter (*hayūla*) for accepting all forms of beliefs; because God the Almighty is infinitely greater and more majestic than to be contained in one belief rather than another; He says: "Wherever you turn, there you find the face of God." He did not mention a specific "where" rather than another. Again, He mentioned that you shall find the face (*wajh*) of God, and the face of everything in its reality."<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> *Ibn al-'Arabī*. *Fuṣūṣ*. P. 113.

Ibn 'Arabi resumes the same subject in the ringstone dedicated to Shu'ayb. Referring to the sacred tradition: "My heavens and my earth do not encompass me but the heart of my believing servant encompasses me," he remarks that what the heart of each believer encompasses is not the Absolute (*al-Haqq*) itself but the absolute as determined by the believer's peculiar form of belief. If God appears to him in that particular form, he will know Him. So nobody knows God except in the form of his fabricated belief. There is no doubt that beliefs of believers are quite divergent and multifarious; as a result, they acknowledge their own form of belief and repudiate the others. According to a prophetic tradition known as *ḥadīth al-taḥawwul*, God appears in the hereafter to all believers and they only recognize him in the form they used to know and acknowledge Him in this world and they deny Him in other forms.

As to the real Gnostics, their knowledge of God knows no boundary. They always seek an increase in knowledge, as the Prophet was commanded by God to ask for an increase in knowledge.

The locus of manifestation of such knowledge is the heart (*al-qalb*) rather than intellect (*al-'aql*). Hence God has said: "This book is a reminder for those who have hearts or for those who lend their ears and they witness." (50:37) "Those who have hearts," according to Ibn 'Arabi, are the people of Divine Gnosis, because their heart (*qalb*) changes form (*yataqallabu*) with each manifestation, whereas the intellect (*'aql*, etymologically related to the verb "to bind") restricts the infinite Divine manifestation to particular determined forms. As to "him who lends his ears while he is a witness" (50:37), this is a reference to the faithful who emulate the messengers of God and not to those philosophers who impose their forged demonstrations on what has been transmitted by the messengers of God.<sup>3</sup>

### Religion in the sight of God is Islam

According to Ibn 'Arabi, there are two kinds of religion: religion in the eyes of God and religion in the eyes of men. The religion in the eyes of God (*ad-dīn 'inda allāh*) is the one which God has made known to men and the knowledge transmitted by them in the same way to others. This religion is the one which God has chosen for Himself and recommended to others. An example of such a religion can be found in the following verse: "This is the religion which Abraham and Jacob recommended to their sons. They said o my son! God has chosen for you *the religion*. So do not die unless you are Muslims." (2:132) Now, according to Ibn 'Arabi, religion in the aforementioned verse is accompanied by a definite article (i.e., *the religion*), which means that it is the only religion accept-

<sup>3</sup> The discussion is based on a few paragraphs of the chapter dealing with Shu'ayb's wisdom (see: *Ibn al-'Arabī*. Fuşuş. P. 122–123) (*the editor's note*).

able to God. But what does Islam mean? It signifies utter submission before God (*inqiyād*), “so religion consists in your submission and the religion in the eyes of God is the Law (*shar‘*) to which you have submitted yourself... So he who truly submits himself to what God has ordained, has truly executed the religion and established it as it should be established, like unto when we say that somebody has performed his prayers.”<sup>4</sup>

As to “the religion in the eyes of creatures,” this is the one which is esteemed and taken into consideration by God. It is not, of course, a religion in the eyes of God, but nonetheless God will consider it and will reward it. A case in point is the institution of monasticism (*ruhbanīyah*) in Christianity, which, no doubt, was not instituted by God, but “they themselves invented it (*ibtada‘ūhā*)” (57:27); God did not prescribe it for them, but whatever of it was in conformity with the Divine wisdom and the inner purpose behind the Divine law God would take into consideration. Ibn ‘Arabi gives as evidence and proof of the Divine acceptance of this innovative practice the fact that God has praised them thrice in the mentioned verse. First, even if the practice of monasticism is not obligatory (*mā katabnāhā ‘alayhim*), the verse immediately adds: “except for those who seek Divine approval” (57:27). Second, it blames them for not observing this practice as they should have, which goes to prove that God gave consent to this practice and, thirdly, it adds: “and We gave the reward to those among them who were believers” (57:27), which goes to prove that the practice was endorsed by God.

So, returning to our main issue, the religion according to God is Islam and Islam means sincere submission to God in everything, whether it be portable to our taste or not. This is due to the fact that everything is a manifestation in the mirror of God. Nothing is accorded to contingent beings except what their intrinsic nature demands in various states; so their forms are subject to change in conformity with their various states. “Then, a more profound mystery which must be considered in such a problem is that the contingent beings have their origination in non-being. So they have no being except the being which God bestowed upon them according to what the contingent beings demanded in themselves and in their fixed archetypes.”<sup>5</sup>

### **The reason for the difference between prophets and their communities**

The question might be asked why is there so much difference among communities and religions. The answer to this question rests on several principles which should be taken into consideration. First, the principle, even if it is one

---

<sup>4</sup> *Ibn al-'Arabī*. *Fuṣūṣ*. P. 94.

<sup>5</sup> *Ibid*. P. 96.

and unique, manifests itself in multiplicity. Unity in multiplicity is the primordial principle without which creation and manifestation would not be possible. Second, “the messengers have different ranks, which depend upon what their communities are in themselves. So the knowledge of messengers is exactly in conformity with what the community of that messenger requires, no more and no less.”<sup>6</sup>

This difference can, on the one hand, be traced back to the difference between the communities and, on the other, to the inner dispositions and susceptibilities of the messengers.

Ibn 'Arabi stresses time and again that the knowledge of messengers is not obtained by ratiocination, argumentation or disputation. “Their hearts are purified of any kind of intellectual speculation, because they are well aware of the deficiency of intellect with regard to its speculative function.”<sup>7</sup>

Again, in the ringstone dedicated to Ezra (*'Udhayr*), having quoted the verse: “And God made some of you superior to others in your apportioned nourishment” (16:71), Ibn 'Arabi comments that some kinds of nourishment are spiritual, as in the case of different sciences, and some others are sensuous, like different kinds of food. Whatever God sends down in an apportioned measure is in accordance with the intrinsic aptitudes of the creatures, because God “has given everything its destined creation” (20:50), and “He sends down what he has foreordained, and He does not foreordain except what He knew from eternity, and God does not know anything except what is required by the known thing (*ma'lūm*).”<sup>8</sup>

Again, in the ringstone dedicated to Solomon,<sup>9</sup> arguing in the same vein, Ibn 'Arabi asserts that there is difference in knowledge among scholars. We say that such and such knows more than such and such, while the nature of knowledge remains one and the same. This difference is one in aptitudes and again this difference can be traced back to the Divine names and attributes themselves. For example, knowledge is more comprehensive than volition, because God knows everything but He does not will all He knows. In the same manner, Divine will is more comprehensive than Divine power. Then follow other Divine qualities, such as hearing, seeing and speech, so there is an order of priority among the Divine names, which are the originating causes of all beings, which in truth causes the differences among things that are their manifestations.

This could also explain the difference that exists among religious communities, which is due, on the one hand, to the aptitudes of the messengers and the community and, on the other, to the preponderant Divine name or names manifested in that community.

<sup>6</sup> *Ibn al-'Arabī*. *Fuṣūṣ*. P. 132.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 133.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 132.

<sup>9</sup> See: *Ibn al-'Arabī*. *Fuṣūṣ*. P. 153.

### *Nubuwwah and Walāyah*

*Walāyah* is a word difficult to translate into English. It is usually translated as “sainthood,” and *walī* as “saint,” but sanctity is only one aspect of *walāyah* that does not do justice to its true meaning. Etymologically, the word derives from the root *w-l-y*, which connotes such an existence of two things next to each other as implies no intermediary between the two, as in two consecutive numbers. So construed it signifies the “proximity to God.” Some experts on Ibn ‘Arabi, e.g. Prof. W. Chittick, have preferred to translate it as “friendship,” and *walī* as “the friend of God.” There is no objection to this, insofar as we bear in mind that the meaning of Divine proximity is implied therein.

Religion is God’s addressing human beings, so there is an aspect of religion that is oriented towards God, called by the followers of Ibn ‘Arabi *lada l-ḥaqqī* (God-oriented aspect) which itself is the basis of *walāyah*, that is, the proximity to God. The other aspect, which is called *lada l-khalqī* (creature-oriented aspect) comprises the spiritual aspect, which is called *nubuwwah* (prophecy, because the prophets receive through their spirits revelations from God) and the legislative aspect for the community, which is the foundation for the messenger status.

Now, some exoteric scholars have attributed to Ibn ‘Arabi the doctrine, according to which a *walī* is higher than both a *nabī* (prophet) and a *rasūl* (messenger).

Ibn ‘Arabi has posed this question in the ringstone dedicated to Ezra, and the upshot of his discussion is that a messenger is higher in spiritual rank than a prophet or a Friend, because he possesses three functions — those of messenger’s mission, prophecy and friendship and, for this reason, a *nabī* or prophet possessing two spiritual stations is higher in rank than the Friend. But in a single person, such as a messenger or a prophet, his aspect of *walāyah* is superior to the two other aspects, simply because they cannot be conceived without it. Another reason adduced by Ibn ‘Arabi revolves round the premise that *walī* is the name of God and, for this reason, there should be a *walī* on the earth, otherwise it would be a name without a *maẓhar* or manifestation; But *rasūl* and *nabī* are designations of human beings, not the Divine names, and as such they might cease to be, as the cycle of prophecy has ended with the prophet Muhammad. In turn, if the *walāyah* terminated, the world would be transferred from this world to the next one.

The prophet of Islam is the seal of prophecy and his message, like his revelation, is all-comprehensive and he himself is the sum total of all preceding prophets. This goes to prove that his *walāyah* is superior to the *walāyah* of all preceding prophets. But since he was dispatched as a messenger and as such he had to establish the *Sharī‘ah* like every other messenger, his *walāyah* aspect was concealed under the guise of *Sharī‘ah* and shall be revealed in the person of Jesus or Mahdi (according to two different interpretations) at the end of the present cycle.

**Mohamed Mesbahi**

*(Mohammed V University, Morocco)*

**EQUIVOCITY OF “UNITY OF BEING”  
IN JALĀLUDDĪN RŪMĪ**

It is difficult to attribute the doctrine of “Unity of Being” to Rūmī, because the theological basis of Islam, from which he has drawn the essential of his thought, has as its main pillar the Unity of God: “Say: He is Allah, Absolute Oneness” (112:1).<sup>1</sup> For that reason, “monotheism” (*tawhīd*) became a common principle of all theological, mystical and philosophical schools of Muslim thought. It is known that monotheism means essentially the affirmation that God transcends and is radically different from the world. However, monotheism means, also, that God has attributes and acts by which He appears to be the only actor in the world. Both of these affirmations, transcendence and anthropomorphism, made the Islamic worldview different from the pantheist one, which is based on the flow of God in the World. In the atmosphere of this transcendent and anthropomorphic unity, the discourse of pantheism will remain an exception within the Islamic culture.

However, we can assume that the “Unity of Being” is a derivative of “monotheism” (*tawhīd*), since the unity of God in himself is, in a way, a path to unity of God with the world and we have some Koranic verses which confirm this unity. For example, “*wherever you turn, the Face of Allah is there*” (2: 114), “*everyone on it will pass away; but the Face of your Lord will remain*” (55: 24–25), “*He is the First and the Last, the Outward and the Inward*” (57: 3), “*He is with you wherever you are*” (57: 4). We can notice that the roots of pantheism are even present in the name of God “the Real” (*al-ḥaqq*) as well. According to Sufis, this name points out that other beings are nothing but false and imaginary ones. There are also several *hadiths*, which imply a pantheistic spirit as regards the relation of God with the whole world. We all know the famous holy *hadith* in which God says, “I was a hidden treasure, and I wanted to be recognized, so I created the world.” We can also find these words related by Abū ‘Ubayda al-Jarrah, one of the Companions of the Prophet, “I never saw anything without God being nearer to me than this thing.” Nevertheless, the distance that separates

---

<sup>1</sup> *The Noble Qur’an*. Translated by Abdalḥaqq and Aisha Bewley. Dubai, 1999.

the unity of God in Himself, and the unity of God with the world, remains very large. Only the mystics can venture to proclaim pantheism clearly.

This vacillation between monotheism and pantheism is reflected in the corpus of Jalāluddīn Rūmī, to the point that we cannot decide whether he is a proponent of monotheism or pantheism, because his corpus embodies both views on the unity, transcendence and immanence of God.

However, if there are some aspects of the philosophy of unity of being in Jalāluddīn Rūmī's corpus, they appear only in the form of ecstatic utterances (*shaṭaḥāt*) and not in a demonstrative discourse. So we should not expect a great Sufi poet to sacrifice his poetic style for the sake of being in harmony with philosophical principles and concepts. What we can expect from him is restricted to vague poetic allusions in the form of metaphors and symbols, full of contradictions and capable of losing you in a labyrinth of confusion and astonishment.

The equivocity of the notion of "unity of being" (*waḥdat al-wujūd*) appears in two forms: 1) in the potential or the a priori "unity of being," which exists in Nature and Man, expecting someone to actualize it; 2) in the a posteriori "Unity of Being," which is realized through a chain of transformations, where the mystic (*sālik*) moves from monotheism to pantheism.

We can also approach Rūmī's "Unity of Being" from two angles: 1) as a logical structure, i.e. a genre that contains three forms of unity of being: immanent unity (pantheism), human unity with God (*ittiḥād*), and divine unity with man (indwelling, *ḥulūl*); 2) as a genetic form, i.e. as a process of transformation from individualism to total unity.

The other aspect of equivocity of "Unity of Being" is that this unity belongs to the domain of Difference and Opposition, and not to the sphere of Intellect, which is based on the principle of identity. Nevertheless, the objective of this experience is precisely the achievement of identity between men and God through heart.<sup>2</sup> Generally, poetry and rationalism, identity and contrariety, annihilation and subsistence coexist together in Rūmī's ecstatic utterances (*shaṭaḥāt*). This unity aspires, at the same time, to go beyond categories, predicates and oppositions, to overcome unity, plurality, diversity and otherness to meet existence immediately, and to go through all states and stations to reach the unique One. The "Unity of Being" is inseparable from the question concerning the truth of I and the question of reality of You (God). Rūmī does not seem to be embarrassed by the presence of these contrarieties in his writings. He feels rather assured of them because they allow the possibility of change and transformation.

---

<sup>2</sup> In his *Seven Preaching Sessions*, Rūmī says, "the love doesn't disappear from the reason" (*Rūmī. Mawā'iz majālis al-sab'a*. Translated into Arabic by 'Īsā 'Akūb. Damascus, 2004. P. 60).



## 1. "Unity of Being" as a solution to the aporia of One and Many

"Unity of Being" is an equivocal term. First, because it is composed of two concepts: unity and being. Second, regarding being, we notice that Rūmī, generally, replaces it by essence. Consequently, the "Unity of Being" will stand for the "unity of Essence." The reason is that the principle of distinction between essence and existence does not concern God, since His essence is His existence. In other words, He exists not by existence but by Himself. Third, Unity is not an accident to be added to Existence in the expression "Unity of Existence," but a negation of resemblance to other beings. In this context, Rūmī says, "*Look round the world for 'others' and / reach certainty: There are no others*"<sup>3</sup>. Even, when al-Hallaj called out: "I am the Real," the speaker was not really al-Hallaj but God himself.<sup>4</sup> Then, Existence, Essence and Unity mean the same thing, since nothing exists but the One Being who is the divine Essence.

However, the principle of impossibility of the existence of existences other than God is opposed to the fact that other beings exist too. To avoid this contradiction, Rūmī distinguishes between the Real Existence, that is God, and the vain and imaginable one. He says: "*I swear, since I have seen Your face, / the whole world has become fraud and fantasy [to me].*" He, like other lovers of pantheism, uses manifestations of divine self as a way to avoid opposition between the two existences, real and vain. Hence, beings become nothing but divine manifestations of one Real individual: "*all the tasks of the world are different, but [simultaneously] all are one.*"

In this meaning, the world turns into a mirror that reflects the Reality of God. The world, then, does not stand up by itself, but its "stature" stands on God all times. Therefore, we can say that the relation between unity and manifestation is like that between essences and accidents. Rūmī says the following about this meaning, "*Because it is accident (manifestation), men must not stop at it. Essence is like a musk diffuser, and the material world and its pleasant things are the perfume of this musk. This perfume of the musk does not last forever, since it is only an accident. Whoever is looking for musk in this perfume, and is not satisfied with this perfume, is a good man. But anyone who wants to make do only with the perfume (of the musk), and feels satisfied, is a bad man.*"<sup>5</sup>

It is important to notice that the concept of manifestation is contradictory. Manifestation means, first, the act of bringing to light the hidden and the myste-

<sup>3</sup> Rūmī. *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī*, verse 34972 — quoted from: *Chittick W.C. The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rūmī*. Albany: State University of New York Press, 1983. P. 183.

<sup>4</sup> Cf. *Rūmī*. *Kitāb Fīhi mā fīhi*. Translated into Arabic by 'Īsā 'Akūb. Damascus-Beyrouth, 2004. P. 27 (my translation).

<sup>5</sup> *Kitāb Fīhi mā fīhi*. P. 101.

rious essence; but if we ponder upon this concept, we will find out that it has an opposite meaning as well — namely, it refers to the act of hiding the divine Essence from us. Al-Hallaj expresses this contradictory nature of manifestations as follows: *“He is hidden in His manifestation, manifest in His concealing.”* Rūmī explains the reason of concealing the reality of God in the saying: *“If His light shines without veil, any heaven or earth, any sun or moon will disappear, and nothing will remain but the King.”*<sup>6</sup> In terms of paradox, His veil is the condition of the existence of the world.

In this sense, the doctrine of “pantheism” seems to be an extreme solution to the oldest aporia: the One and the Multiple, whether in its objective aspect (the opposition between the One and the Multiple) or the subjective one (the opposition between I and You, the self and the other), that is why the “Unity of Being” has two faces. We can refer to the first one as to potential unity, which is the unity of the Real veiled by His manifestations, while the second one assumes the name of “unity” in the sense of “springing into action” by polishing the mirror of man’s essence. In other words, the objective “Unity of Being” appears as a totality that has two faces, God and the world: *“From the beginning to the end, [there is] no one but You.”*

However, the subjective “unity of Being” means the process of transforming of “I” into “You.” Rūmī thinks that we cannot justify the desire of subjective unity if God is not inside us, *“See in your heart, the kingdom of God is inside you”*, and *“When you contemplate well, you find the roots of all things in your self; all these other things [being] twigs of your self.”*<sup>7</sup> In his *Rubā'iyāt*, he also says: *“O Sufi, the follower of the spiritual path, if you search for that, do not search for Him outside your self, seek him in yourself,”*<sup>8</sup> and he adds: *“why do you travel the world bewildered, Whom you seek, is not outside you.”*<sup>9</sup>

## **2. The annihilation of the self is the end of a subjective *wahdat al-wujūd***

The experience of “Unity of Being” in Rūmī appears to be immersed in a hard paradox, where he feels that the Beloved is both very transcendent and very near to him at the same time. Indeed, the lover is scattered between the jealousy of his beloved, who urges him to say “none exists but Him,” and the avidity of absorption by Him, which urges him to say, “there nothing in this dress but God.” Therefore, we cannot overcome this aporia without annihilating the self in

<sup>6</sup> Ibid. P. 43. See also P. 72.

<sup>7</sup> Ibid. P. 47.

<sup>8</sup> *Rūmī*. *Al-Rubā'iyāt*. Translated into Arabic by 'Īsā 'Akūb. Damascus–Beyrouth, 2004. *Rubā'ī* 32. P. 29 (my translation).

<sup>9</sup> Ibid. *Rubā'ī* 1979. P. 516.

the Other or melting into him, or without abolishing the duality between I and You. Paradoxically, Rūmī describes this abolition as a general process that guarantees the evolution of a being from the level of elements to a level of angels going through the vegetable, animal and human levels:

*“I died as mineral and became a plant; / I died as plant and rose to animal; / I died as an animal and I was a man. / Why should I fear? When I became less by dying? / Yet once more I shall die as man, to soar / With angels blest; but even from angelhood / I must pass on: all except God doth perish. / When I have sacrificed my angelic soul, / I shall become what no mind ever conceived. / Oh, let me not exist! For Non-existence / Proclaims in organ tones, ‘To Him we shall return.’ ”*<sup>10</sup>

When we admit that the annihilation of the self is the purpose of “unity of being,” we really see for ourselves that unity is rather an annihilatory than an existential phenomenon, this is why Rūmī says:

*“Take the famous phrase: ‘I am the Real.’ Some people think it is a huge pretension. But ‘I am the Real,’ in reality, is a great modesty. Because who says, ‘I am a servant of the Real,’ affirms two existences, one of himself, the other of God. Yet who says, ‘I am the Real,’ denies himself ... ‘I am the Real,’ means, in fact, ‘I am nonexistent, and He is the Existent, nothing possesses existence but God. I am absolutely nonexistent, I am nothing.’ ”*<sup>11</sup>

For this reason, the aim of annihilation of the self is not the acquisition of theoretical knowledge, but the obtaining of an emotional gnosis. In this experience, the distance and duality between God and man disappears.<sup>12</sup> The Sufi does not believe that the perception of self-manifestations of Real will be sufficient, but he hopes to go beyond them to unveil the core of these manifestations. In other words, the Sufi does not seem to be content with seeing the Being or talking about Him, but he wants to become Him, or rather to be burned by Him.

Thus, the way to the “unity of Being” is an oppositional one. It starts from manifestations to end in essence; it leads from a sensitive and multiple being to a rational one, from perceptible to imperceptible.<sup>13</sup> The contrarities cannot be transformed one into another if they do not have the same nature. However, this transformation needs a mystical “stone,” namely the annihilation that dissolves

<sup>10</sup> Nicholson R.A. *The Mystics of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul, 1914. P. 168 (quoted from <http://www.sacred-texts.com/isl/moi/moi.htm#168>).

<sup>11</sup> *Kitāb Fīhi mā fīhi*. P. 83. See also P. 277.

<sup>12</sup> He says: “If he has seen to the willful (intended, *al-maqsūd*), the duality will disappear” — *ibid.* P. 56.

<sup>13</sup> He says: “What is more the furthest from comprehension and sagacity than the secret of the Real (*al-ḥaqq*) and His Essence” — *Rūmī. Masnawī*. Vol. 3. P. 291, verse 3640 (my translation).

multiplicity and diversity in an absolute identity: “*Be joyful with Him, not with others: He is the spring, but others are like January.*”<sup>14</sup> There is neither an end nor a cause to come back to unity.<sup>15</sup>

But the annihilatory way is not a completely negative way; since, thanks to it, the Sufi acquires a total freedom from space, time, geography, history, and all things but not from the beloved; the “Annihilation of the self” gives him a possibility to subsist with God. Finally, the evacuation of the self from knowledge and mundane worries creates in him a new power that enables him to receive the absolute perfection in the soul, because “*it is necessary that he has a core in order to perceive the Core, it is obligatory he has a spirit in order to enjoy the Spirit.*”<sup>16</sup> In this way, non-being becomes a faculty, and annihilation becomes an achievement. This is the condition of the metamorphosis of the individual into the absolute: “*When you have become living through Him /you are indeed Him. That is utter Oneness, how could that be coexistence?*”<sup>17</sup>

But reaching the Real does not mean the end of the journey. The human effort to attain the truth is always renewable, since “*the beloved puts on a new dress at any moment,*” and because even if the Sufi reaches the core of a nut, he discovers thousands more cores within it,<sup>18</sup> “*and if the man ... arrives to perceive the Truth, this will not be the Truth himself. The true man is one who never ends to endeavour, and turns around the sublime Truth without relaxation nor repose.*”<sup>19</sup>

When we read the poetry or prose of Rūmī, we cannot determine whether the “Unity of Being” means *ittiḥād* or *ḥulūl*, because both require annihilation.<sup>20</sup> In general, “Unity of Being” indicates the way of *ittiḥād*, which starts from knowledge of the self and leads to the knowledge of the Other Self. The principle of this approach is to consider the self as a mirror of the Real or His astrolabe: “*the man is the astrolabe of Real, but it is necessary to have an astronomer to understand the astrolabe ... Because who “knows himself, knows his God” ... as the*

<sup>14</sup> The continuation of the verse is: “*Everything other than God is leading you astray, / Be it you throne, kingdom, and crown*” (Masnawī. Vol. III. Verses 507–508).

<sup>15</sup> “*Without a cause God gave us Being; /without a cause, He took it back again.*”

<sup>16</sup> Rūmī. Mawā'iz majālis al-sab'a. P. 24.

<sup>17</sup> Masnawī. Vol. IV. Verse 2767, quoted from *Chittick*. The Sufi Path.

<sup>18</sup> About the infinity of the hidden trueness cf. Rūmī. Al-Rubā'iyāt. Rubā'ī 499. P. 146.

<sup>19</sup> Kitāb Fīhi mā fīhi. P. 73.

<sup>20</sup> We can find the traces of *waḥdat al-ḥulūl* in these verses: “*Happy the moment when we are seated in the Palace, thou and I, / With two forms and with two figures but with one soul, thou and I. / The colors of the grove and the voice of the birds will bestow immortality / At the time when we come into the garden, thou and I. / We shall show them the Moon itself, thou and I. / Thou and I, individuals no more, shall be mingled in ecstasy, / Joyful and secure from foolish babble, thou and I. / All the bright-plumed birds of heaven will devour their hearts with envy / In the place where we shall laugh in such a fashion, thou and I. / This is the greatest wonder, that thou and I, sitting here in the same nook, / Are at this moment both in 'Iraq and Khorasan, thou and I.*” — quoted from *Reynold A. Nicholson*. *Mystics of Islam*. Chapter VI.

*silver astrolabe is a mirror of celestial spheres, the human existence ... is an astrolabe of the Real. When God makes the man know Him and have an eye on Him, the man begins to see in his existential astrolabe the disclosure of the Real and His absolute beauty instant by instant, glance by glance. This beauty doesn't disappear.*<sup>21</sup>

Even if the beginning of a mystical journey is the knowledge of the self, Rūmī advises the Sufi to get rid of his knowledge of the self as soon as he has known it, for he may attain the One and unify with Him. Rūmī describes this dialectic relation with his self as follows : “*Suppose you know the definitions / of all substances and their products, / of what good is this to you? / Know the true definition of yourself. / That is essential. / Then, when you know your own definition, / flee from it, / that you may attain the One who cannot be defined, / O sifter of the dust.*” In the *Rubā‘iyāt*, Rūmī also says: “*When I was preoccupied with myself, I didn't merit my soul / but when I went out of my soul, I found my soul.*”<sup>22</sup> In the station of *ittiḥād*, there is no distinction between the two selves: “*When the soul has been united with God, to speak of Soul (God) is to speak of this soul, and to speak of this soul means to speak of that Soul.*”<sup>23</sup>

The feeling of unity with all things, whether they are similar or opposite, material or spiritual, emotional or intellectual, is one of the several consequences of the unity of Being.

*“If there be any lover in the world, O Moslems, 'tis I.  
If there be any believer, infidel, or Christian hermit, 'tis I.  
The wine-dregs, the cup-bearer, the minstrel, the harp, and the music,  
The beloved, the candle, the drink, and the joy of the drunken — 'tis I.  
The two-and-seventy creeds and sects in the world  
Do not really exist: I swear by God that every creed and sect — 'tis I.  
Earth and air and water and fire, nay, body and soul too — 'tis I.  
Truth and falsehood, good and evil, ease and difficulty from first to last,  
Knowledge and learning and asceticism and piety and faith — 'tis I.  
The fire of Hell, be assured, with its flaming limbos,  
Yes, and Paradise and Eden and the Houris — 'tis I.  
This earth and heaven with all that they hold,  
Angels, Peris, Genies, and Mankind — 'tis I.”*<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *Kitāb Fīhi mā fīhi*. P. 39; and he says: “in the Hadith ‘show me the things as they are.’ Man is something great, all things are right in him, but the veils and darkness don't permit him to learn the science existent inside him,” — *ibid.* P. 90.

<sup>22</sup> *Rūmī*. *Al-Rubā‘iyāt*. *Rubā‘ī* 15. P. 24; he also says: “sometimes I say ‘I'm prince of my self / and at times I cry ‘I'm captive of myself’ ” — *ibid.* *Rubā‘ī* 16. P. 25.

<sup>23</sup> *Masnawī*. Vol. VI, verse 4040, quoted from *Turkmen E*. The essence of Rūmī's *Masnevi*. Istanbul, 1992. P. 345.

<sup>24</sup> Rūmī — quoted in *Nicholson R.A.* *The Mystics of Islam*. P. 161–162.

In the domain of ethics, all judgments about human acts lose their meaning in the state of unity of being: “... *for the persona vanished in the Real, offenses are not offenses, crimes are not crimes, because he is absorbed in the Real.*”<sup>25</sup>

For Rūmī, the same place (the Being) is not wide enough for two essences,<sup>26</sup> for two judgments. However, this unity in place and in self does not prevent Rūmī from recognizing the existence of diversity between the two essences: “*O God! O I! O You! My radiant pearl! We are diverse one from the other! I am your fate.*”

### **3. The “Unity of Being”: from existential signification to discursive one**

It is well known that the way Rūmī has proceeded to demonstrate his “Unity of existence” is an analogy in all its forms: comparison, metaphors, allegories, anecdotes, parables, etc., which gave his unity a metaphoric and poetic character. Thus, to say that “Unity of Being” is metaphorical means that it is in fact a “discursive unity,” and not an existential one. It means also that this unity is achieved only by the use of discourse and metaphors, namely by using logos in its linguistic sense.<sup>27</sup>

Nevertheless, if we consider that God has created the world by a Word — I mean, language, we can say that the world is nothing but a disclosure of the Being that inhabits language. Then, the affirmation that the unity of being in Rūmī is discursive has the same meaning as saying that it is existential. In this way, we will say that the realization of a discursive unity has the same intensity as the realization of an existential unity. Thus, the mirror or the astrolabe, where the Sufi sees the Real, is language. When the Sufi is interpreting the Koranic verse “wherever you go there is the face of God,” he sees God in all things. We think that this sight is a poetic and metaphorical seeing, and not a sensual or a rational one. In this poetic experience, only the viewer, the viewed and vision become the same thing: “*at the end of it ‘all I see is nothing but God’ or ‘Only God sees*

<sup>25</sup> Kitāb Fīhi mā fīhi. P. 85.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.* P. 58; elsewhere, he says: “A man knocks on the door of his sweetheart, a voice inside says: ‘who is knocking?’ He answers: ‘I am’; the voice tells him: this house does not hold you and me. And the door remains closed. The lover departs to the desert. After one year, he returns and knocks on the door one more time, the voice from inside asks him like it did the last time : ‘who is knocking?’ The lover answers: ‘this is you yourself’; and he opens the door to him” — Rūmī, quoted from *‘Abd al-Qādir Mahmūd*. *Al-falsafa al-ṣūfiya fī ‘l-islām*. Cairo, 1967. P. 535.

<sup>27</sup> Concerning the vanishing of the name of I in the name of the you, he says: “If you want your names, renounce your names, and cling to this name ... because who searches his name, wastes his name, and who hides his name in this name, wins the good reputation for eternity” — Mawā‘iz majālis al-sab‘a. P. 68.

---

*God or before anything else I see only God.*”<sup>28</sup> This is the meaning intended by the Sufis when they claim they see God by God.

\* \* \*

Then, the “Unity of Being” is essentially a unity of seeing through the language. And not any language, but the poetical one. The “Unity of Being” becomes the “Unity of Discourse,” in the sense that the discourse contains the Existence.

---

<sup>28</sup> *Henson St.* “How God becomes conscious of Himself?” // <http://www.stevenhenson.com/SHEN%20Talk%20May%202005.pdf>

**Mohammed Chaouki Zine**

(IREMAM, Aix-en-Provence, France)

## **GUERRE ET PAIX INTÉRIEURE CHEZ IBN ‘ARABÎ**

«Guerre» et «paix» sont deux notions antinomiques comme le mouvement et le repos: il n’y a pas de *guerre paisible*, comme il n’y a pas de *paix conflictuelle*. Nous ne pouvons pas les traiter comme un “oxymore”, bien que les mystiques aient été friands de cette figure de style qu’ils maniaient avec brio dans la poésie comme dans les œuvres de systématisation doctrinale. Le passage d’une situation à l’autre se fait en fonction des conditions objectives et des conjonctures. Dans le langage mystique, ce sont les états spirituels (*aḥwâl*, pl. de *ḥâl*) qui déterminent la situation dans laquelle se trouve l’adepte: situation de guerre (combat–*mujâhada*, ascèse–*riyâda*, observation des préceptes–*ibâda*, extase–*wajd*, etc.) ou situation de paix (quiétude–*sakîna*, stabilité–*tamkîn*, intimité–*uns*, etc.).

Cependant, guerre et paix ne vont pas l’une sans l’autre: la guerre comme effort physique et épreuve morale finit par s’estomper et aboutir à la trêve. La tradition mystique met en scène le combat que la raison (*al-‘aql*) doit mener contre la passion (*al-hawâ*), une description classique que la plupart des soufis ont développé dans leurs manuels<sup>1</sup>. La conception canonique ou jurisprudentielle de la guerre, qu’on appelle habituellement *jihâd*, a été modifiée par la tradition mystique et orientée vers l’expérience intérieure. En s’appuyant sur les textes coraniques et prophétiques, cette tradition a fait sienne la conception ésotérique de la guerre, reléguant le *jihâd* armé au rang de combat mineur n’ayant pas les mêmes vertus que la lutte de l’âme contre ses passions.

### **1. *Jihâd* mineur et *jihâd* majeur**

Nous savons que la référence scripturaire qui fait valoir le *jihâd* intérieur est la parole du prophète qui, rentrant d’une expédition militaire, déclara: «Nous voici revenus de la lutte mineure (*jihâd asghar*) pour nous livrer à la lutte majeure (*jihâd akbar*)». Un de ses compagnons lui demanda ce qu’il entendit par

---

<sup>1</sup> En particulier chez *al-Ḥakîm al-Tirmidhî*. Kitâb al-‘aql wa al-hawâ. Alexandrie: Dâr al-Ma‘rifâ al-Jâmi‘iyya 1991; *Idem*. Riyâḍat al-nafs. Beyrouth: Dâr al-kutub al-‘ilmiyya 2005, comme nous le découvrirons plus loin.



«lutte majeure», il répondit: «la guerre du cœur», ou «la lutte contre les passions». D'autres traditions prophétiques attestent de la valeur spirituelle du combat contre soi-même, et non pas contre l'autre. Ce combat "réflexif" (qui vise le *soi*) et "introspectif" (dont la direction se tend vers l'intérieur) revêt une grande valeur morale chez la plupart des soufis. Parmi ces traditions prophétiques, on retiendra le discours du prophète lors de son dernier pèlerinage (*hajjat al-wadâ'*) qui fait état de la guerre contre soi-même à laquelle le combattant doit se livrer.

Il dit: «Le croyant (*mu'min*) est celui dont les gens n'ont pas à se défier en ce qui concerne leurs biens et leur personne; le musulman (*muslim*) est celui dont les gens n'ont pas à redouter la langue ni la main; le combattant (*mujâhid*) est celui qui mène le combat contre lui-même dans l'obéissance à Dieu; et l'exilé (*muhâjir*), celui qui a quitté son foyer, est celui qui renonce à ses péchés»<sup>2</sup>.

Ce *hadith* est autant une description de la nature de ces personnages (le croyant, le musulman, le combattant et l'exilé) qu'une véritable définition du rôle que chacun joue, tour à tour, dans la pratique religieuse. Les personnages portent les significations à même leurs noms respectifs:

1. Le croyant (*mu'min*) n'est pas uniquement celui qui atteste sa foi, mais aussi celui qui est digne de confiance (*amîn*).

2. Le musulman (*muslim*) n'est pas seulement celui qui prouve son appartenance à l'islam, mais aussi celui qui s'abstient de faire du mal à autrui, et par rapport auquel les autres se sentent à l'abri (du verbe *salima*, être sain et sauf).

3. Le combattant (*mujâhid*) n'est pas celui qui désire triompher sur l'autre, mais celui qui a l'art et la manière de maîtriser son ego.

4. Enfin, l'exilé (*muhâjir*) n'est pas celui qui délaisse ses obligations envers les siens, mais celui qui abandonne ses vices (du verbe *hajara*, abandonner, renoncer, etc.).

Ce texte est une leçon magistrale, herméneutique de surcroît (car il nous renvoie (*ta'wil*) à la racine étymologique des mots employés, à la fois comme significations et comme fonctions), qui éclaire notre conception de la foi, de l'islam, du *jihâd*, et de la vertu. Nous savons pourquoi dans la mystique musulmane, la quête de la quiétude, de la beauté et de l'indulgence prévaut sur le ressentiment, l'antagonisme et la rétorsion, autant de volontés négatives attribuées au *jihâd* au sens militaire, devenues la proie des lectures étriquées.

Nous verrons ci-après qu'une fouille terminologique dans le mot *jihâd* permet de faire apparaître d'autres significations, autres que celles établies, légalisées et imposées par l'orthodoxie.

<sup>2</sup> *Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Musnad. T. VI. P. 21.

## 2. *Jihâd*: analyse grammaticale et herméneutique

La racine *JHD* renvoie à des mots qui désignent l'effort et la peine. C'est ce qu'on lit en substance dans un vocabulaire de base comme *Lisân al-'Arab* d'Ibn Manẓûr. Le verbe *jahada* signifie «effectuer un effort avec assiduité et application». Ce qui est caractéristique dans cette description langagière, c'est que la racine *JHD* partage avec les autres racines (où les lettres apparaissent dans un autre ordre comme *HJD* ou *HDJ*) une signification commune. Cette inversion (*qalb*) est fréquente dans la langue des Arabes comme l'a remarqué Jalâl al-Dîn al-Suyûtî dans son *al-Muzhir fî 'ulûm al-lughâ*. Si on applique la règle de l'inversion, dans la racine *HJD*, il y a le verbe *tahajjada* qui signifie «faire la prière toute la nuit», une situation qui implique nécessairement l'éveil, rendu possible par l'effort fourni dans cette circonstance. De même dans la racine *HDJ*, on trouve le verbe *hadaja* qui veut dire «marcher d'un pas tremblant», un acte qui évoque une situation difficile due à une infirmité, et implique assurément l'idée de l'effort pour assurer l'acte de marcher.

Dans le vocabulaire soufi, on emploie très peu le mot *jihâd*, mais plutôt *mujâhada*. Le chapitre 76 des *Futûhât* est entièrement dédié à la *mujâhada*. Fin connaisseur de la science des lettres, Ibn 'Arabî n'hésite pas à appliquer leur secret et leur alchimie dans la description de cette notion. Il commence dans ce chapitre par définir, sur le plan grammatical, les voyelles désignées comme lettres faibles (*hurûf al-'illa*, mot à mot les lettres de la maladie), à savoir le *wâw* (و), le *alif* (أ) et le *yâ'* (ي).

Le mot 'illa désigne la cause (*sabab*), mais aussi la douleur, symptôme de la maladie. D'ailleurs, la composition du *wâw*, du *alif* et du *yâ'* donne le mot *wây* (وأي), sous forme d'onomatopée, qui est l'expression de la douleur. Ces lettres faibles sont engendrées par les trois désinences ou les signes désinentiels (*harakât*)<sup>3</sup> que sont la *ḍamma* (ُ), la *fatha* (َ) et la *kasra* (ِ).

1. La *ḍamma* a engendré le *wâw* et recèle l'idée de regroupement ou d'incorporation (*ḍamm*) des bataillons d'une armée pour se préparer à la guerre.

2. La *fatha* a généré le *alif* et dérive du terme *fath* qui est la victoire d'un vainqueur.

3. La *kasra* a produit le *yâ'* et implique l'idée de l'*inkisâr*, c'est-à-dire la défaite d'un vaincu.

Si Ibn 'Arabî évoque ici ces lettres faibles, c'est pour les rapporter au vocable 'illa qui définit, d'une part, la cause, parce que ces désinences sont la cause génératrice des lettres faibles; et, d'autre part, l'idée d'un effort, voire d'un essoufflement.

La *mujâhada* serait donc cet état de labeur, voire de tribulation qui affecte l'âme par des peines corporelles. Ibn 'Arabî met la destruction des âmes (*itlâf*

<sup>3</sup> Il est à noter que le mot *haraka* signifie le mouvement, et donc l'effort actualisé.

*al-muhajj*) à l'apogée de la *mujâhada*, que ce soit par le martyr ou, dans la tradition mystique, par la mortification. Notre auteur associe la signification même du *jihâd* à cette destruction, par le fait qu'il y ait la perte du corps et effacement de l'âme. Deux sortes d'âmes éprouvent cette frayeur de perdre le corps: d'une part une âme attachée à la vie d'ici-bas et dont l'idée de se séparer provoque chez elle le désarroi et, d'autre part, une âme attachée à la vie éternelle et dont l'idée de quitter la vie d'ici-bas signifierait l'interruption des œuvres pieuses<sup>4</sup>.

### 3. La *mujâhada* comme «capital symbolique»

Dans ce même chapitre 76, Ibn 'Arabî commente le verset «Dieu a acheté (*ishtarâ*) des croyants leurs personnes et leurs biens en échange du paradis»

(إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ) (Cor. 9/111).

C'est une sorte d'échange ou de commerce qui s'effectue entre l'homme et Dieu. Le premier vend son âme au second tout en sachant que ce qu'il trouve chez ce dernier (c'est-à-dire le paradis) est plus attrayant. Le rapport entre l'homme et son âme est décrit par Ibn 'Arabî comme étant métaphorique (*musta'âr*), une description qui n'existe pas chez ses prédécesseurs, et que nous allons examiner par la suite.

Dans son *Ḥaqâ'iq al-tafsîr*, Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî<sup>5</sup> (m. 412/1021) opte pour une explication de ce verset qui présente l'apport divin, à savoir le paradis, comme une monnaie d'échange, comme un rachat ou une rédemption. Les deux éléments concernés sont les biens matériels (*al-amwâl*) et l'âme (*al-nafs*), c'est-à-dire deux éléments qui sont, par nature, aimables, et l'idée de les perdre suscite la crainte et le désarroi. Donner de son bien matériel et vendre son âme à Dieu sont, d'après cette conception, l'expression de la *mujâhada*, parce que le don en aumône de ses biens matériels (*zakât*) et la purification de l'âme (*tazkiyya*) sont deux démarches qui nécessitent application et abnégation.

C'est ce que semble admettre aussi 'Abd al-Karîm al-Qushayrî<sup>6</sup> (m. 465/1072) dans son *Laṭâ'if al-ishârât*, lorsqu'il évoque l'âme comme une denrée ayant une valeur: l'âme doit être débarrassée des vices qui l'obscurcissent et amoindrissent sa qualité au regard de l'acquéreur qui est Dieu. Ibn 'Arabî, quand à lui, évoque, par le biais d'un rapport métaphorique<sup>7</sup> (*isti'âra*), l'âme comme prêt ou emprunt, ce qui n'est pas sans lien avec l'idée de l'échange (ou le commerce). L'âme est ce que le corps emprunte pour assurer son fonctionnement

<sup>4</sup> *Ibn 'Arabî*. Futûḥât [dorénavant: Fut.]. Vol. II. P. 146–147.

<sup>5</sup> *Sulamî*. *Ḥaqâ'iq al-tafsîr*. T. I–II. Ed. Sayyid 'Imrân. Beyrouth: Dâr al-kutub al-'ilmiyya 2001. T. I. P. 286–287.

<sup>6</sup> *Qushayrî*. *Laṭâ'if al-ishârât*. T. II. Le Caire: 1981<sup>2</sup>. P. 63–65.

<sup>7</sup> Métaphore signifie déjà, sur le plan étymologique, *transport*: le corps comme moyen de transport (*markab*) de l'âme humaine.

vital, et le corps est un habitacle que l'âme emprunte pour se donner une forme visible pouvant parler, voir, agir, pâtre, et communiquer. Ainsi, aucun n'est la propriété légale et tangible de l'autre. Chacun est le locataire de l'autre avec la conviction de le quitter un jour.

Selon l'auteur des *Futûḥât*, l'âme que Dieu achète, d'après le verset 111 de la sourate *al-tawba*, précédemment cité, est l'âme animale (*al-nafs al-hayawâniya*) que lui vend l'âme raisonnable (*al-nafs al-nâṭiqa*). L'âme animale sujette aux vices est vouée à la destruction sous la double forme du martyr et de la mortification, tandis que l'âme raisonnable est destinée à occuper le paradis en accomplissant ce que le Coran appelle «le commerce lucratif» (*tijâra râbiḥa*) dans la sourate 61 (*al-ṣaff*), verset 10: «Ô vous qui avez cru! Vous indiquerai-je un commerce qui vous sauvera d'un châtimeut douloureux?». Le commerce, bien qu'il ait une connotation marchande voire mercantile, est, de surcroît, un lien entre des sujets. Il est, de ce fait, la rencontre de deux êtres.

Le commerce connote donc l'échange lucratif auquel l'âme raisonnable procède en sacrifiant l'âme animale, et la rencontre béate entre Dieu et le serviteur. Il s'agit, dans cette perspective, d'un "capital" que le serviteur détient en l'entourant d'attaches fort cruciales (biens matériels, âme) et de "transactions" auxquelles il doit procéder pour gagner le paradis dans un moindre degré, et l'amour de Dieu dans un degré plus éminent. Il s'agit donc d'un rapport symbolique, si par "symbole" on entend un signe présent pouvant évoquer une chose absente avec laquelle il entretient un rapport de corrélation: «Un symbole ne signifie pas: il évoque et focalise, assemble et concentre, de façon analogiquement polyvalente, une multiplicité de sens qui ne se réduisent pas à une seule signification ni à quelques-unes seulement»<sup>8</sup>.

Comme son étymologie l'indique, le symbole (*symbolon*) implique toujours le rassemblement de deux moitiés: une face visible et une face invisible telle la lune durant sa phase bimensuelle. Le *symbolon* est le signe de reconnaissance de cette lune sous sa phase initiale (croissant de lune) pour identifier le début du mois de jeûne (*ramaḍân*): «Mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue, pour vous, le fil blanc de l'aube du fil noir de la nuit. Puis accomplissez le jeûne jusqu'à la nuit» (*Cor.* 2/187). Le symbole est indice de la distinction entre deux aspects de la même réalité: le jour et la nuit (pour la journée), le visible (*shahâda*) et le caché (*ghayb*) pour l'existence, etc. Cet aspect double de la réalité est caractérisé plus par la corrélation que par l'antinomie. Il est le fruit d'une unité intrinsèque que les soufis ont su identifier par le terme *waḥdat al-wujûd*, lorsque Dieu devient l'être en soi du serviteur, non pas son essence, en vertu de cette limite distinctive (*symbolon*) entre divinité et humanité, mais en fonction d'un rapport qui se trame au niveau des formes épiphoniques comme nous le découvrirons par la suite.

<sup>8</sup> *Alleau R.* La science des symboles. Paris: Payot 1976. P. 12–13.

#### 4. Le combat sous le signe de la *waḥdat al-wujûd*

Ainsi, Ibn ‘Arabî donne à la *mujâhada* une dimension universelle (*jihâd ‘âmm*), parce qu’il pense que tout être qui fournit un effort et subit les infortunes du destin est un combattant. Dans ce champ de bataille, l’homme s’efforce de faire basculer l’ordre des choses en sa faveur, par le biais du négoce. Le fait de dire qu’il subit les adversités fait penser qu’il y a des actes qui dépendent du combattant, et que d’autres actes ne dépendent pas de lui, puisqu’il est assujéti à l’ordre des choses qui dépend du décret divin et du destin (*ḥukm al-qaḍâ’ wa l-qaḍar*). La question de ce décret divin, c’est-à-dire la relation entre la liberté et le déterminisme, a été, maintes fois, discutée dans l’histoire doctrinale de l’islam, le plus souvent avec véhémence, notamment dans les débats théologiques.

L’explication d’Ibn ‘Arabî s’inscrit dans ce débat théologique, tout en se démarquant de ses méthodes dialectiques et spéculatives. Il place son explication sous le signe de ce que les soufis appellent communément «l’unicité de l’être» (*waḥdat al-wujûd*), même si Ibn ‘Arabî n’est pas le fondateur ou le promoteur de cette théorie, apparue vraisemblablement après lui, dans les commentaires de ses disciples, en particulier Ṣadr al-Dîn al-Qûnawî (m. 673/1274). L’idée principale de cette “théorie”<sup>9</sup> est que Dieu est l’être en soi de l’existence. Celle-ci est caractérisée par l’unicité, à l’image de l’unicité de Dieu. Tous les êtres qui composent cette existence ont le statut des êtres possibles siégeant dans la science de Dieu. Ils n’ont donc pas une existence réelle et nécessaire, mais uniquement une existence éphémère ou métaphorique. Nous venons de voir le recours d’Ibn ‘Arabî à l’explication métaphorique en ce qui concerne le rapport entre l’âme et le corps.

La *waḥdat al-wujûd* n’est rien d’autre que l’extension du dogme de l’unicité (*al-tawḥîd*), tel qu’il a été institué par la religion musulmane. Cette unicité prend une dimension ontologique<sup>10</sup> plus large et devient dans le *taṣawwuf* (le soufisme) l’expression de l’unité absolue. Ainsi, Ibn ‘Arabî lit le verset 17 de la sourate 8 (*al-anfâl*): «Et lorsque tu lançais, ce n’est pas toi qui lançais, mais c’est Dieu qui lançait» (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى), à la lumière de cette théorie. Dans cette sourate est évoquée la bataille de Badr pendant laquelle le prophète Muḥammad a lancé une poignée de terre en direction de l’ennemi.

La règle que l’auteur établit dans son explication du verset est la concomitance de la négation (*wa mâ ramayta*) et de l’affirmation (*idh ramayta*). Elle

<sup>9</sup> Nous employons ici “théorie” avec plus de circonspection, car la *waḥdat al-wujûd*, telle qu’elle est impliquée dans les textes d’Ibn ‘Arabî et telle qu’elle a été thématifiée chez ses disciples, n’est pas le résultat d’une «vision spéculative» que connote toute théorie (*theōria* est essentiellement une vision, un *spectaculum*, et par extension, une idée, une doctrine, un système de pensée, etc.). Elle est plutôt une “contemplation” si par celle-ci on entend «vision contemplative du témoin (*shuhûd al-shâhid*) qui demeure dans le cœur, par Dieu» (Fut. T. II. P. 495/ Chapitre 209). Il s’agit d’un témoignage enraciné dans le cœur et n’émane pas de vision spéculative.

<sup>10</sup> L’ontologie concerne l’existence et ses degrés de manifestation.

exprime l'identité entre l'acte et son contraire par l'intervention de Dieu qui est le véritable acteur, le vrai lanceur derrière l'apparence humaine du prophète ou à travers cette apparence humaine<sup>11</sup>. D'autant plus que la structure du verset est une sorte d'asyndète qui efface les conjonctions (*wa mâ ramayta idh ramayta*). Ibn 'Arabi l'explique ailleurs par le fait que les combattants ('*asâkir*) n'ont pas d'existence réelle, tout comme les êtres demeurant dans la science divine, et qu'ils sont des apparences (*mazâhir*) pour la manifestation réelle de la divinité (*tajallî*)<sup>12</sup>.

Ibn 'Arabi tire de cette règle un principe défiant toute logique et aboutissant à la perplexité (*al-ḥayra*). Le lanceur est, à la fois, Dieu et n'est pas Dieu. Ce qui provoque ce qu'il appelle *shubha*, une sorte de "confusion" entre deux choses en apparence semblables, mais en réalité différentes. Le verset a été expliqué autrement par Abû Ja'far Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî<sup>13</sup> (m. 310/923) dans *Jâmi' al-bayân*, selon qui les actes humains sont acquis (*muktasaba*) par Dieu, c'est-à-dire que les hommes agissent grâce à l'assistance (*al-tawfiq*) et à la providence (*al-'inâya*) divines. Nous trouvons une explication similaire chez Sulamî<sup>14</sup> qui considère la volonté divine comme moteur réel des actes humains. D'après Qushayrî,<sup>15</sup> l'acte du prophète qui lance la poignée de terre lors de la bataille de Badr trouve son principe unificateur chez Dieu.

Il apparaît indéniable que la signification du verset repose sur l'unité transcendante des actes humains: l'acteur est divin, mais l'apparence est humaine. La suite du verset [«et ce pour éprouver les croyants d'une belle épreuve de sa part» (وَلِيْلِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا)] met aussi en jeu le destin qui enveloppe la totalité du monde. Il s'agit d'une épreuve (*balâ'*) qui justifie, selon Ibn 'Arabi, l'appellation de combattant (*mujâhid*) pour tout être soumis à ce destin. Un autre verset le démontre, le verset 31 de la sourate 47 (Muḥammad): «Et certes nous vous éprouverons jusqu'à ce que nous sachions ceux d'entre vous qui combattent et ceux qui sont patients, et nous éprouverons ce que vous aurez fait» (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ (نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ).

Ibn 'Arabi a longuement commenté ce verset pour expliquer la prééminence de la science divine et montrer qu'elle contient la totalité des êtres et des actes<sup>16</sup>. Il fait également allusion à l'épreuve qui est une forme d'expérience (*khibra*) par le biais de laquelle l'être acquiert des connaissances, par goût initiatique (*dhawq*). L'épreuve lui permet de se forger un caractère vigoureux et de tenir tête aux vicissitudes du destin.

<sup>11</sup> Cf. Fut. T. II. P. 69/ Ch. 73; P. 216/ Ch. 131; P. 343/ Ch. 178; P. 379/ Ch. 188; T. III. P. 525/ Ch. 384; P. 549/ Ch. 391, etc.

<sup>12</sup> Fut. T. II. P. 42.

<sup>13</sup> Ṭabarî. *Jâmi' al-bayân*. Le Caire: 1968<sup>3</sup>. P. 204–205.

<sup>14</sup> Sulamî. *Ḥaqa'iq al-tafsîr*. T. I. P. 262.

<sup>15</sup> Qushayrî. *Laṭâ'if al-ishârât*. T. I. P. 610.

<sup>16</sup> Cf., par exemple, Fut. T. III. P. 319/ Ch. 364; T. IV. P. 239–240/ Ch. 558; Kitâb al-'abâdila. P. 179, etc.

Nous n'allons pas nous attarder sur l'aspect épistémologique et exégétique de l'interprétation de ce verset. Nous retenons seulement que le combat (*al-jihâd*) dont il s'agit dans ce verset excède la définition restreinte et canonique transmise par le droit musulman (*fiqh*). Ce *jihâd* acquiert une signification universelle de lutte contre les adversités venant de l'extérieur (le monde) et les vices se retrouvant à l'intérieur (l'âme). Ce *jihâd* est inscrit dans une unité totale qui est l'action de Dieu dans le monde. Ibn 'Arabî dit, en substance, que le vrai combattant est Dieu sous la forme humaine des adversaires.

Nous voici donc en face d'une conception tempérée du *jihâd*, non seulement parce qu'elle minimise sa signification relayée par l'orthodoxie, mais parce qu'elle effectue aussi un écart sémantique et herméneutique majeur dans le vocable même du mot *jihâd*. Ainsi, on passe de la lutte armée à l'effort moral et physique qui se manifeste dans le moindre acte louable. La tradition mystique n'a gardé de la guerre que sa forme stratégique et tactique pour déjouer les plans rusés du vice. Ainsi, nous pouvons voir chez de nombreux mystiques musulmans toute une littérature polémologique dont les acteurs sont le cœur (*al-qalb*), l'intellect (*al-'aql*), l'âme (*al-nafs*), la passion (*al-hawâ*), les membres corporels (*al-jawârih*), les idées fugaces (*al-khawâtir*), etc. Cette littérature attribue aussi à ces forces et facultés une connotation humaine, dans la mesure où le cœur est assimilé au roi, l'intellect au conseiller du roi, les membres corporels aux soldats, etc. S'agit-il d'une extrapolation humaine pour tirer un quelconque enseignement?

### 5. La guerre chez Ibn 'Arabî: une «technique ascétique»

En réalité, les soufis ont su garder l'art de la guerre tel qu'il a été élaboré et mis en œuvre dans les expéditions militaires. Ce sont les mêmes techniques, mais ce ne sont pas les mêmes cibles, ni les mêmes objectifs. Comme nous l'avons écrit précédemment, le *jihâd* se focalise, dans la tradition mystique, sur l'intériorité de l'âme. On notera d'ailleurs que le chapitre 76 des *Futûhât* est suivi par le chapitre 77 sur l'abandon du combat (*tark al-mujâhada*), un abandon qui signifie plutôt dépassement. Dans ce chapitre, Ibn 'Arabî rappelle l'idée principale que le véritable combattant est Dieu qui apparaît par sa théophanie (*yatajallâ*) sous la forme humaine des antagonistes. Il y a là comme une sorte de sympathie universelle qui déborde les individualités adverses pour les fondre dans l'unité transcendantale de Dieu. La référence d'Ibn 'Arabî est le verset «Et c'est à lui que revient l'ordre tout entier» (وَاللَّهُ يُرْجِعُ الْأُمُورَ كُلَّهَا). Dieu est pour ainsi dire l'ultime refuge vers lequel tous les êtres, si disparates qu'ils soient, reviennent. L'âme figure parmi ces êtres et son retour à Dieu serait heureux si c'est une âme apaisée (*nafs muṭma'inna*) d'après les versets 27 et 28 de la sourate 89 (*al-Fajr*):

«Ô toi, âme apaisée, retourne vers ton seigneur, satisfaite et agréée»

(يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرَضِيَةً).

Dans le *Jâmi' al-bayân*<sup>17</sup>, al-Ṭabarî dit que l'âme apaisée est celle qui croit et adhère à la parole de Dieu (*al-muṣaddiqa*), et donne son assentiment à tout ce qui provient de lui par le biais du destin. C'est ce que Sulamî admet aussi dans *Ḥaqâ'iq al-tafsîr*<sup>18</sup>: l'âme apaisée est comme une parcelle de Dieu qui revient à son origine.

Parler de l'âme apaisée, c'est évoquer les parcours douloureux qu'elle traverse pour aboutir à l'apaisement. Ces parcours sont jalonnés d'épreuves et de combats, au moyen de techniques ascétiques dûment observées. Quand on parle d'art de la guerre, on invoque les techniques pour la mener à bien (une *tecknè*) entraînant l'idée de moyens qui doivent être mis en œuvre pour se lancer dans la bataille.

Parmi les soufis qui furent les plus attentifs à cet aspect polémologique, on trouve al-Ḥakîm al-Tirmidhî (m. 318/930), natif de Tirmidh (Termez) au nord du Khorassan (l'actuel Ouzbékistan). Dans la plus grande partie de ses œuvres<sup>19</sup>, on rencontre une description psychologique mettant en scène la mise en ordre de bataille de deux armées, celle du cœur et celle de l'âme. Il écrit dans *Al-masâ'il al-maknûna*: «Nous avons trouvé que la passion déchaîne les concupiscences, et que l'intellect est à l'origine des sciences et de la connaissance»<sup>20</sup>. Et un peu plus loin: «Le cœur gouverne les membres corporels. Il en est le prince. S'il est guidé par la connaissance et l'intellect, il est alors droit; et s'il est envahi par la passion et l'âme, il s'écarte de la voie de Dieu»<sup>21</sup>.

Dans la plupart des textes de Tirmidhî, on trouve les figures du roi, du prince, du sultan, du gouvernement pour décrire la configuration du corps humain et ses facultés cognitives. En d'autres termes, la description de Tirmidhî met en évidence une gestion du corps semblable à celle pratiquée par un gouvernement dans l'administration d'un peuple. Cette conception a été reprise par de nombreux auteurs comme Abû Ḥâmid al-Ghazâlî (m. 505/1111) dans l'*Iḥyâ' ulûm al-dîn* (cf. en particulier *Kitâb sharḥ 'ajâ'ib al-qalb*/ Livre sur le commentaire des merveilles du cœur) et Ibn 'Arabî dans *al-Tadbîrât al-ilâhiyya*.

Le livre d'Ibn 'Arabî est, à cet égard, caractéristique. Le sommaire de ce livre met nettement en évidence l'alliance entre le corps humain et l'administration de

<sup>17</sup> Ṭabarî. *Jâmi' al-bayân*. T. XXX. P. 238–240.

<sup>18</sup> Sulamî. *Ḥaqâ'iq al-tafsîr*. T. II. P. 395.

<sup>19</sup> Cf., par exemple: *Kitâb al-riyâda wa adab al-nafs* (le Livre de l'ascèse et de l'éducation de l'âme), *Bayân al-farq bayna al-ṣadr wa l-qalb wa l-fu'âd wa l-lubb* (Discours sur la différence entre la poitrine, le cœur, le cœur apparent, et le noyau), *Al-masâ'il al-maknûna* (les Choses cachées), *Risâlat makr al-nafs* (Épître sur la ruse de l'âme), *Kitâb asrâr mujâhadat al-nafs* (le Livre sur les secrets de combattre l'âme), *Kitâb al-'aql wa l-hawâ* (le Livre de l'intellect et de la passion), etc.

<sup>20</sup> Tirmidhî. *Kitâb al-masâ'il al-maknûna*. P. 65.

<sup>21</sup> Ibid. P. 153.



la cité. On y trouve une description de la «cité du corps» (*madînat al-jism*), la guerre entre l'intellect et la passion, la gestion du commandement militaire, des soldats et la supervision de l'armée. C'est dire à quel point le modèle militaire a fasciné les soufis jusqu'à son application dans leur approche morale et spirituelle de la *mujâhada*.

Dans les *Tadbîrât al-ilâhiyya*, Ibn 'Arabî écrit que le corps est comme une cité cosmopolite dont le roi serait le cœur (*al-qalb*). Il est appuyé par l'intellect qui réside dans le cerveau (*al-dimâgh*), et dont la tâche est de guider les membres corporels vers l'appréhension du bien, à l'instar du chef militaire qui veille sur l'ordre de ses subordonnés. Une vraie machine à penser, l'intellect procède par calcul et veille en luttant contre les intrusions malsaines. Mais au sein de cette cité corporelle réside la passion (*al-hawâ*) qui dirige un groupe de pirates, et tente de corrompre l'âme. Celle-ci est tiraillée entre les suggestions "angéliques" provenant de l'intellect (qui les reçoit à son tour du cœur, lequel les reçoit de l'Esprit Saint) et les suggestions "diaboliques" émanant de la passion d'après le verset 8 de la sourate 91 (*al-Shams*): «Et lui a alors inspiré son immoralité de même que sa piété» (أَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا). Si l'âme répond à l'appel de l'intellect, elle est alors une âme apaisée (*nafs muṭma'inna*), et si elle succombe aux tentations de la passion, elle est une âme incitatrice au mal (*ammâra bi l-sû'*) d'après le verset 53 de la sourate 12 (*Yûsuf*).

C'est ainsi qu'Ibn 'Arabî explique la guerre intestine dans le royaume corporel et les étapes de mortification que l'âme doit franchir pour être apaisée, et rejoindre son origine d'après les versets 27 et 28 de la sourate 89. Dans plusieurs textes de son œuvre, Ibn 'Arabî commente ces versets en disant que l'âme qui triomphe des vices de la passion rejoint son Seigneur qui se manifeste sous son apparence corporelle, mais reste néanmoins caché (*mastûr*) comme l'énonce le verset 30 «Et entre dans mon paradis» (وَادْخُلِي جَنَّتِي). Le mot *janna* a pour signification "l'écran protecteur" (*al-satr*). L'âme devient ainsi protégée, et protectrice du Seigneur qui se manifeste derrière sa forme humaine. Elle obtient la quiétude (*al-sakîna*) qui est l'adhésion (*al-îmân*) ou l'assentiment, une explication rapportée par Abû Naşr al-Sarrâj (m. 378/988) dans *al-Luma*<sup>22</sup>.

Les soufis définissent cette croyance en recourant à la requête d'Abraham qui demanda à Dieu comment ressusciter les morts. Dieu dit: «Ne crois-tu pas encore?». Il répondit: «Si, mais que mon cœur soit rassuré». Ibn 'Arabî explique cela dans ses réponses au questionnaire de Tirmidhî<sup>23</sup> en disant que l'âme est naturellement anxieuse face aux incertitudes du combat contre ses vices. Une fois qu'elle réussit à dompter son ego, elle est alors apaisée et atteint la béatitude. Ainsi, la paix intérieure de l'âme n'est possible qu'après un mouvement laborieux, conformément au schéma universel de mouvement et de repos.

<sup>22</sup> Sarrâj. *Al-Luma*. Le Caire. 1960. P. 98.

<sup>23</sup> Fut. T. II. P. 59/ Ch. 73, réponse 27.

### Conclusion

Guerre et paix chez Ibn 'Arabi sont conjointement liées, la première menant nécessairement à l'autre. L'accent a été mis sur le déplacement sémantique et herméneutique que les soufis (dont notre auteur) ont opéré au niveau du mot *jihād* allant de la guerre (au sens habituel) au combat intérieur. Certains soufis étaient aussi des guerriers et assumaient une tâche à la fois mystique et politique, comme ce fut le cas de Cheikh Arslân<sup>24</sup> (XIIe siècle) ou de l'Emir Abdelkader (m. 1301/1883) en Algérie. Le souci de fonder une *politique de l'âme* a vraisemblablement prédominé dans leur vision du monde comme dans leur pratique morale. La preuve en est l'extrapolation du modèle guerrier et cosmopolitique sur la configuration du corps humain et le gouvernement de l'âme. En définitive, cette conception a un atout majeur, celui de conjuguer l'ascèse psychologique (ou la maîtrise de soi) et l'engagement politique, deux entreprises qui sont l'actualisation effective du *jihād*.

The *walāyah* of all preceding prophets also prospers in the community of Muhammad (on whom be the peace and benedictions of God!). There are *awliyā'* on the footsteps of Jesus or Moses. There are *awliyā'* realizing *walāyah* on the heart of Abraham and so on; there are even seals (the summits of perfection) of certain *walāyah* in the community of Muhammad, like Jesus who will appear as both a prophet and *walī* in the Muhammadan community at the end of the times.

---

<sup>24</sup> Cf. *Geoffroy E. Jihād et contemplation. Beyrouth : Al-Bouraq 2003*².

## Закарийа Бахарнажад

(Университет Шахида Бихишти, Тегеран, Иран)

### ИБН АЛ-‘АРАБИ И ТЕОРИЯ ЕДИНСТВА БЫТИЯ<sup>1</sup>

Некоторые исследователи Ибн ал-‘Араби утверждали, что термин «единство бытия» (*ваҳдат ал-вуджӯд*) не встречается в его произведениях и что сам он не являлся сторонником этого воззрения. В данной статье мы подвергаем критике это мнение и доказываем, что данный термин присутствует в работах Ибн ал-‘Араби, а сам он является мистиком, исповедующим единство бытия. Способы, которые мы используем, чтобы доказать это, следующие:

1) приведение недвусмысленных высказываний самого Ибн ал-‘Араби, употребившего выражение «единство бытия» в двух своих произведениях — «*Китāб ал-ма‘рифат*» и «*Рисāла фӣ ‘т-таҗаввуф*», а в ряде других работ — синонимическое с ним выражение *тавҳид вуджӯдӣ* («бытийное единение»);

2) исследование смысла и понятия «единства бытия» в произведениях Ибн ал-‘Араби: в них присутствует много высказываний, которые его комментаторы и даже его оппоненты толковали как утверждения единства бытия.

## Вступление

Исследователи расходятся во мнениях о том, кто является автором теории «единства бытия». Приведем здесь некоторые из этих мнений.

1) Египетский ученый Ибрахим Мадкур полагает, что Ибн ал-‘Араби придал теории единства бытия законченный вид, однако при этом не использовал сам этот термин, авторство которого, по его мнению, принадлежит ханбалиту Ибн Таймийи<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: *Закарийа Бахārнажад*. Ибн ‘Араби ва назарийи-и ваҳдат-и вуджӯд // *Аина-и ма‘рифат*. Фаслнāма-и фалсафа ва калām-и исламӣ дāнишгāх-и Шахӣд Бихиштӣ. Весна 1386 с.х. С. 43–65. Статья публикуется с сокращениями.

<sup>2</sup> *Мухсин Джахангири*. Мухӣ ад-Дин Ибн ‘Араби — чехра-и бардҗаста-и ‘ирфан-и исламӣ. Техрāн: Интишārāt-и дāнишгāх-и Техрāн, 1383 с.х. С. 263.

2) Альфред фон Кремер считает основоположником теории единства бытия Хусейна бен Мансура Халладжа<sup>3</sup>.

3) Рейнольд Николсон, возражая Кремеру, пишет:

«С моей точки зрения, теория единства бытия не связана ни с Халладжем, ни с начальным периодом суфизма в целом. Школа единства бытия возникла в суфизме намного позднее Халладжа и ключевую роль в ее становлении сыграл Мухй ад-Дин Ибн ал-'Араби»<sup>4</sup>.

4) Некоторые другие исследователи полагают, что термин «единство бытия» был создан комментаторами Ибн ал-'Араби, тогда как он сам никогда не использовал это выражение<sup>5</sup>.

Как нам представляется, здесь перепутаны два разных вопроса, которые, по недоразумению, принимаются за один: во-первых, является ли Ибн ал-'Араби автором теории единства бытия; во-вторых, является ли он мистиком и философом, исповедующим единство бытия, а если да, то в каком смысле? Первый вопрос, разумеется, представляет чисто исторический интерес и относится к истории суфизма. Второй же вопрос касается нашего понимания Ибн ал-'Араби и его взглядов и составить определенное мнение по нему можно только после внимательного изучения его произведений.

С чисто исторической точки зрения нельзя однозначно приписать авторство теории единства бытия какому-либо одному определенному человеку. Эта теория развивалась постепенно и на протяжении некоторого времени. Доподлинно известно, что отдельные мистики размышляли о ней, употребляя выражения, которые позднее были истолкованы как намеки на единство бытия (например, «Пресвят я! Как велик чин мой!», «в моем халате нет никого, кроме Бога», «я есмь Истинный», «был Бог, и не было никого вместе с Ним — и сейчас все [осталось] как прежде», «нет [другого] сущего, кроме Него», «не существует ничего, кроме Его самости, атрибутов и действий», и тому подобных). Однако, очевидно, они, опасаясь обвинений в неверии и ереси, не говорили о нем ясно и не разъяснили основы и начала этой теории — или же, возможно, сами представляли их смутно.

Значение Ибн ал-'Араби заключается не в том, что он является автором теории единства бытия, а в том, что он является величайшим ее толкователем. Величие и ценность Ибн ал-'Араби и его важная роль в исламском мистицизме заключается в том, что благодаря своему огромному таланту он смог систематизировать рассматриваемые мистицизмом проблемы и обновить его структуру, вследствие чего многие стали называть его осно-

<sup>3</sup> *Ибн ал-'Араби*. Фуṣūṣ ал-ḥикам. Ред. А. 'Афифй. Техрāн: аз-Захрā, 1370 с.х. С. 25.

<sup>4</sup> *Nicholson R.A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1921. P. 60.*

<sup>5</sup> *Kākā'ī Г. Вахдат-и вуджūd ба ривāйат-и Ибн 'Араби ва Майстер Эххарт. Техрāн: Хирмис, 1382 с.х. С. 203–204.*

вателем теоретического мистицизма (*‘ирфан-и назари*). Созданная Ибн ал-‘Араби система сохранилась до наших дней, и последующие поколения мистиков пошли по проторенной им тропе.

В этой статье, особо не задаваясь вопросом о том, является ли Ибн ал-‘Араби автором теории единства бытия или нет, мы попытаемся показать, что он является философом и мистиком, исповедующим единство бытия. Однако, прежде, чем привести доказательства этому утверждению, мы должны вкратце объяснить, что именно мистики подразумевают под единством бытия. Существует несколько различных и порой противоречащих друг другу толкований этого понятия. По мнению некоторых, таких толкований — семь<sup>6</sup>. Здесь мы кратко рассмотрим три главных из них.

### *Философское толкование единства бытия*

Под философским толкованием единства бытия следует понимать соучастие разных бытий в общем смысле бытия. С точки зрения философов и в особенности мутакаллимов (за исключением Абу ‘л-Хасана ал-Аш‘ари и Абу ‘л-Хусейна ал-Басри)<sup>7</sup>, понятие бытия является собирательной величиной, охватывающей всех сущих, и предикатом, который во всех экзистенциальных высказываниях употребляется в одном и том же смысле. Например, в трех следующих утверждениях — «человек существует», «ангел существует» и «Бог существует» — бытие предцировано трем разным субъектам, но имеет один и тот же смысл. Некоторые называют такую сопричастность бытию «единством бытия»; другие же полагают, что речь идет о сопричастности силе единства бытия<sup>8</sup>; третьи отрицают и то и другое, опасаясь, что утверждение о сопричастности одному и тому же смыслу волей-неволей приведет к вере в единство бытия. В частности, последнего мнения придерживался Абу ‘л-Хасан ал-Аш‘ари, основатель ашаритской школы калама. Мулла Хади Сабзавари в связи с этим пишет:

«Абу ‘л-Хасан ал-Аш‘ари и Абу ‘л-Хусейн ал-Басри, а также многие из наших современников, неспособные иметь свое собственное мнение, опасаясь уподобить [тварь Творцу] и признать однокоренность причины и следствия, отрицали сопричастность [сущих] общему смыслу бытия»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Аитийāни С.Дж.* Мунтахабати аз āсар-и хукамā-и илахй-и Ирāн. Қум: Дафт-ар-и таблиғāt-и исламй, 1371 с.х. Т. 4. С. 601.

<sup>7</sup> *Са‘д ад-Дин ат-Тафтāзāни.* Шарх ал-мақāсид. Қум: Маншўрāt аш-Шарйф ар-Радй, 1409/1989. Т. 1. С. 307; *Мйр Саййид аш-Шарйф.* Шарх ал-мавақиф. Қум: Маншўрāt аш-Шарйф ар-Радй, 1412 с.х. Т. 2. С. 112–113; *‘Абд ар-Раззāқ ал-Лāхиджй.* Шавāриқ ал-илхām. [Б.г., б.м.] (литогр. изд.). С. 29; *Сабзавāри Х.М.Х.* Шарх-и манзўма. [Б.г., б.м.] (литогр. изд.). С. 15.

<sup>8</sup> *Сабзавāри Х.М.Х.* Шарх-и манзўма. Т. 2. Ред. Х. Ҳасанзāда Амулй. Техрāн: Нāб, 1374 с.х. С. 78, примеч. 1.

<sup>9</sup> *Сабзавāри.* Шарх-и манзўма. Ред. Х. Ҳасанзāда, с. 83.

В «*Шарх-и манзӯма*», в разделе о «делании» (*джа'л*), в глоссе, содержащей ответ ал-Аш'ари, Сабзавари пишет:

«Знай, что смысл проливания милости заключается в том, что ущедрение приходит от истинно обладающего, таким образом, что в нем ничто не убавляется, а при возвращении ничто к нему не добавляется. Следовательно, следствие относится к причине не так, как роса относится к морю, а так, как тень относится к тому, что отбрасывает ее.

О тень! Твое бытие является  
Местом подобия твари»<sup>10</sup>.

Что касается западных мыслителей, то известно, что Фома Аквинский также отрицал сопричастность вещей общему смыслу бытия, опасаясь попасть в ловушку «единства бытия»<sup>11</sup>.

Представляется, что страх и опасение этих выдающихся мыслителей были неуместными: сопричастность смыслу бытия есть чисто теоретический вопрос, касающийся только бытия как абстрактного понятия, тогда как утверждения сторонников единства бытия относятся к внешнему референту бытия. Мистики, исповедующие единство бытия, недвусмысленно утверждают, что понятие бытия есть нечто, представляемое только в уме и принадлежащее к числу вторичных умопостигаемых (*ма'қӯлāt-и с̄анӣййа*), тогда как то, что под единством бытия подразумевают они сами, есть индивидуация бытия или индивидуальное бытие.

### ***Единство бытия как однокоренность (синхӣййат) или аналогическая градация (ташкӣк)***

Мулла Садра учит о другом виде единства бытия, основанном на аналогической градации. Он полагает, что сама истина бытия — а не понятие — имеет единый корень и общую основу, но при этом у нее есть разные уровни и ступени. Как философ Садра признает принцип причинности и цепь ступеней бытия, однако он утверждает, что эти ступени имеют отношение только к вертикали бытия, но не к горизонтали. Иными словами, Садра полагает, что сущие многочисленны и множественны, однако при этом их многочисленность и множественность не свидетельствует о их различии и разнообразии, как полагают перипатетики, ибо множественность бытия зиждется на аналогической градации, и разные бытия соотносятся друг с другом по вертикали, в том смысле, что они являются разными ступенями и уровнями одной и той же истины. Он сравнивает ступени бытия со ступенями числа или света и говорит: подобно тому как основа света и числа

<sup>10</sup> Там же, с. 233.

<sup>11</sup> *Муҳаммад Илҳанӣ*. Та'риҳ-и фалсафа дар қурун-и вуста ва ренессанс. Техран: Сазман-и му'алли'а ва тадвӣн-и кутуб-и 'улӯм-и инсāнӣ, 1382 с.х. С. 330–422.

едина, но при этом тот и другой имеют много ступеней, наличие которых не противоречит единству основы света и числа, ибо эти ступени — внутри света и числа, а не вне их, так едина и истина бытия, таким образом, что ее единство есть не что иное, как ее множественность, а ее множественность — не что иное, как ее единство.

Мулла Садра связывает единство бытия с сопричастностью смыслу бытия следующим образом: поскольку понятие бытия едино, то и то, из чего оно абстрагировано, то есть истина и внешний референт бытия, также должно быть единым — в противном случае, получится, что понятие бытия абстрагировано от отличающихся друг от друга истин, в аспекте их отличия друг от друга, что абсурдно. Однако в другом месте Садра рассматривает следствие как один из аспектов причины, тем самым пытаясь согласовать господствующую в философии идею причинности с доминирующим в мистицизме принципом самораскрытия, а также остаться верным перипатетической теории о цепи ступеней бытия, с тем нюансом, что он полагает, что разные бытия продолжают друг друга по вертикали (перипатетики же учат, что сущие отличаются друг от друга по своей истине, откуда с необходимостью следует, что они соотносятся друг с другом по горизонтали)<sup>12</sup>. Садра не готов отказаться от положений о «сопричастности смыслу бытия» и «цепи ступеней бытия», вследствие чего волей-неволей вынужден говорить об аналогической градации ступеней бытия. Однако когда он обращается к интуитивному и мистическому толкованию бытия, то говорит как мистик, исповедующий единство бытия, и утверждает индивидуальное единство бытия. Такой переход от умозаключения к озарению и свидетельствованию имеет место, в частности, в «Странствиях» (*Асфāр*), в конце раздела о причине и следствии, а также в комментарии к «Основам достаточного».

Представляется, что садринская интерпретация единства бытия несколько отличается от воззрений сторонников единства бытия [в строгом смысле, из числа последователей Ибн ал-‘Араби], ибо единство, зиждущееся на однокоренности (*синхйийат*) и аналогической градации (*ташкйк*), есть общее единство в том смысле, что оно утверждает истину бытия как нечто всеобщее, охватывающее все ступени бытия, тогда как единство, подразумеваемое сторонниками единства бытия, есть индивидуальное единство. Кроме того, с точки зрения Садры, возможность множественности заключена в самой основе единства, тогда как, по мнению исповедующих единство бытия мистиков, множественность есть не что иное, как тень единства,

<sup>12</sup> *Ṣadr ad-Dīn au-Šīrāzī*. Ал-хикма ‘л-мута‘āлиййа фй ‘л-асфār ‘л-‘аклиййа ‘л-арба‘а. Ред. Р. Лутфи и др. В 9-ти тт. 3-е изд. Байрūt: Dār iḥйā’ ал-турās ал-‘арабī, 1982. Т. 1. С. 186; Т. 2. С. 291 и далее; *Ṣadr ad-Dīn au-Šīrāzī*. Шарḥ Усūл ал-Кāфī. Ред. М. Хаджави. Пажухишгāх-и ‘улūм-и инсанī ва мугāли‘āt-и фархангī, 1383 с.х. Т. 4. С. 134, 327.

вследствие чего точку зрения Садры можно описать как «множественность ступеней бытия», а точку зрения исповедников единства бытия — как «множественность мест проявления и самораскрытия». Как утверждает Джанди, ступени проявления и объективации относятся к самости Истинного как соотношения и сопряжения и считаются несуществующими и лишенными всякого осуществления (или: всякой истинности. — *Пер.*) (*тахаккуж*) вовне, тогда как настоящим бытием обладает только Истинный.

### *Индивидуальное единство бытия*

Из всего сказанного выше явствует, что мистики, исповедующие единство бытия, имеют в виду самостное и индивидуальное бытие. Они не признают ни философское устройство мира, зиждущееся на причинно-следственной связи, ни последовательность и цепь ступеней бытия, и, вследствие этого, отрицают всякую множественность, будь то множественностью различения (*таб'айн*), которую имеют в виду некоторые перипатетики, или вертикальной и аналогически градирующей, о которой учит Садра. Их подход зиждется на идее проявления и самораскрытия Бога в сущих и вещах. Они приводят множество доказательств в пользу своего утверждения [индивидуального единства]<sup>13</sup>. Упомянем здесь в качестве примера два из них.

С точки зрения мистика, исповедующего единство бытия, это единство есть единство индивидуальное, в том смысле, что бытие сводится к особи необходимо сущего посредством своей самости, а бытие тождественно самостной необходимости. Это доказательство можно выразить в виде силлогизма следующим образом:

- а) бытие неотделимо от самостной необходимости;
- б) самостная необходимость неотделима от единства;
- в) следовательно, бытие неотделимо от единства.

Как видим, вышеприведенный силлогизм является силлогизмом первой фигуры, в котором заключение следует из посылок как нечто очевидное (*бадихи ал-инт'адж*). Самостная необходимость является в нем средним термином и частью категорических модусов, ибо она соответствует как условиям первой фигуры, так и условиям среднего термина.

С точки зрения философов и мистиков, атрибуты Истинного тождественны друг другу, то есть имеют общего референта. Подобным образом атрибуты Бога неотделимы от Его самости, а, с другой стороны, вещи и сущие этого мира являются местами явления имен и атрибутов Истинного,

<sup>13</sup> *Али ибн Хамза ал-Фан'ари*. Мисбах ал-унс. Ред. М. Хаджави. Техран: Мавла, 1374 с.х. С. 153, 155, 157; *Са'и ад-Дин Ибн Турка*. Тамхид ал-кава'ид. Ред. С.Дж. Аштийани. Анджуман-и исламй хикмат ва фалсафа-и Ир'ан, 1360 с.х. С. 60-63; *Шараф ад-Дин Да'вуд ал-Кайсарй*. Ма'тла' хусус ал-калим фй ма'ани фурус ал-хикам. Қум: Маншурат ал-Худ'а, 1423 с.х. С. 19-25.



посредством разостланного проливания (*файд-и мунбасит*). Поскольку же явленное неотделимо от места явления, мы можем заключить, что на стоянке Своего проявления Истинный неотделим от мира. Следовательно, слова Ибн ал-'Араби: «Пречист Тот, Кто проявил вещи, тогда как Он есть не что иное, как они сами»<sup>14</sup> следует понимать в том смысле, что Истинный тождествен вещам на стоянке проявления, то есть на стоянке Своего действия — но не на стоянке Своей самости, и что разница между проявленным и местом проявления заключается в неограниченности и ограниченности, и необходимости и возможности.

Теперь, после того, как мы разъяснили три основных воззрения на единство бытия, приведем наши доводы в пользу того, что Ибн ал-'Араби исповедует единство бытия.

В некоторых дошедших до нас сочинениях Ибн ал-'Араби ясно указывает на проблему единства бытия.

1) В своей книге «Истинная сущность поклонения согласно Мухй ад-Дину Ибн ал-'Араби» доктор Абу Карам пишет: «В приписываемой Ибн ал-'Араби рукописи, хранящейся в городской библиотеке Александрии и озаглавленной „*Рисāла фи 'т-таṣаввуф*“, употреблено выражение „единство бытия“»<sup>15</sup>.

2) Сам Ибн ал-'Араби в «Книге познания» (*Китāб ал-ма'рифa*) ясно указывает на единство бытия в следующих словах: «Знай, что истина бытия едина и в ней нет множественности и многочисленности, однако она становится множественной и многочисленной в своих объективациях и самораскрытиях»<sup>16</sup>. «Книга познания» является важным произведением Ибн ал-'Араби, и он ссылается на нее в ряде мест «Мекканских откровений»<sup>17</sup>. Из его слов можно заключить, что он написал две книги с этим названием. Предположительно, одна из них была отдельным произведением, а другая — приложением к «Мекканским откровениям».

3) Сеййид Хейдар Амули утверждает, что в своей книге «Божественное управление» (*ат-Тадбīрāt ал-илахиййa*) делит единение (*тавхīд*) на две части — единение единственности (*аḥадиййa*) и единение нечетности (*фар-дāниййa*), и вслед за этим поясняет, что под «единением нечетности» Ибн ал-'Араби имеет в виду не что иное, как единение бытия (*тавхīд вуд-жудй*)<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккиййa. Ред. 'У. Йахйā. Байрūt: Дар ал-фикр, 1423/2002. Т. 4. С. 159.

<sup>15</sup> *Йусуф Абу Карам*. Ḥaқйқат ал-'ибада 'инда Мухй ад-Дин ибн ал-'Араби. Ал-Қаҳира: Дар ал-Амин, 1997. С. 47.

<sup>16</sup> *Ибн ал-'Араби*. Китāб ал-ма'рифa. Димашқ: Дар ат-тавкйн ли 'н-нашр ва 'т-тавзй', 2003. С. 128, 179.

<sup>17</sup> *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккиййa, т. 1, с. 191, 248–249.

<sup>18</sup> *Саййид Хайдар Амули*. Джāми' ал-асрār ва манба' ал-анвār. Байрūt: Му'ассасат ат-та'рих ал-'араби, 1426/2005. С. 82; *Саййид Хайдар Амули*. Ал-муқаддамāt мин китāб наṣс ан-нуṣṣ. Байрūt: Му'ассасат ат-та'рих ал-'араби, 1426/2005. С. 352, 354.

4) В свою очередь, 'Усман Йахйа в своем предисловии к «Божественным самораскрытиям» (*ат-Таджаллиййāt ал-илахиййа*) Ибн ал-'Араби с уверенностью пишет, что в сочинениях последнего выражение «бытийное единение» (*тавхїд вуджудї*) употребляется как эквивалент «единства бытия»:

«Вместе с этим здесь имеет место особый вид единства, о котором часто упоминают поздние суфии и который вошел в историю исламской мысли под именем „бытийного единения“... И под „бытийным единением“ имеется в виду не что иное, как утверждение единства бытия»<sup>19</sup>.

***Перечень некоторых мест из произведений Ибн ал-'Араби, в которых употреблено выражение «бытийное единение» (тавхїд вуджудї)***

Для подтверждения вышеизложенных утверждений приведем сейчас некоторые места из произведений Ибн ал-'Араби, в которых выражение *тавхїд вуджудї* употреблено в смысле *вахдат ал-вуджуд*.

1) В семьдесят второй главе «Мекканских откровений», которая посвящена познанию стоянки единения, Ибн ал-'Араби говорит, что, с точки зрения мистиков, утвердить единение невозможно, ибо его утверждение влечет двойственность и соучастие. Утверждение единства Истинного подразумевает, что самость Истинного лишена единства и что оно появляется у нее посредством утверждения, тогда как единство Истинного есть самоотное единство, то есть единство есть не что иное, как само бытие Истинного, и Его единство утверждается самим утверждением Его бытия. Таким образом, когда единяющий утверждает единство Истинного, это утверждение влечет два вида Его единства — самоотное единство и единство, утверждаемое единяющим, а это — двойственность и соучастие<sup>20</sup>.

Изложенное здесь мнение Ибн ал-'Араби указывает на одно из важных положений исламского мистицизма — «утверждение единения есть опорочение единения»<sup>21</sup>, или, в другом варианте, «единение есть вычет сопряженный»<sup>22</sup>. Эти и подобные им высказывания мистиков обращены к мутакаллинам и философам, которые утверждают единство Истинного посредством доводов и доказательств.

<sup>19</sup> *Ибн ал-'Араби*. *Ат-таджаллиййāt ал-илахиййа*. Техрāн: Марказ-и нашр-и дāнишгāхї, 1368 с.х. С. 79. 'Усман Йахйа поясняет, что под «поздними суфиями» он имеет в виду Ибн ал-'Араби и его последователей.

<sup>20</sup> *Ибн ал-'Араби*. *Ал-Футухāt ал-маккиййа*, т. 3, с. 527.

<sup>21</sup> *Фарїд ад-Дїн 'Аттар*. *Тазкират ал-авлиййā*. Ред. М. Исти'лāмї. Техрāн: Зуввār, 1383 с.х. С. 641.

<sup>22</sup> *Махмуд Шабистарї*. Гулшан-и рāз. Ред. К. Дизфулийāн. Техрāн: Тїлāйа, 1382 с.х. С. 525.

Вслед за этим Ибн ал-'Араби пишет:

«Таким образом, по отношению к Истинному может иметь место только бытийное единение, и соучастие не может проникнуть в Его единство иначе, как только путем создания Им твари, ибо сотворенные вещи, ввиду того, что они имеют разные чуждоности и самости, требуют разные соотношения и определяющие воздействия, которые, в свою очередь, требуют множественность в определяющем воздействии, хотя истина бытия едина. Таким образом, напасть, которая постигает единение, постигает его с точки зрения создания»<sup>23</sup>.

В приведенной выше цитате Ибн ал-'Араби недвусмысленно утверждает, что истина бытия едина, и в ней не имеет места множественность и многочисленность. Если в единстве и созерцается некоторая множественность, то это есть множественность соотношений и определяющих воздействий, которая лишена реального бытия. Следовательно, истиной бытия обладает только Истинный<sup>24</sup>. Исповедующие единство бытия мистики не утверждают ничего другого помимо этого, ибо они утверждают индивидуальное единство Истинного и интерпретируют присутствующую в мире множественность как множественность мест проявления, а не как множественность ступеней бытия, и между этими двумя интерпретациями есть принципиальная разница, ибо множественность ступеней является следствием аналогической градации бытия, тогда как множественность мест проявления является естественным следствием теории индивидуального единства бытия.

2) В девятом разделе сто девяносто восьмой главы «Мекканских откровений», посвященной познанию дыхания, Ибн ал-'Араби рассматривает тридцать четыре вида единения. Разбирая седьмой вид единения, он пишет: «На седьмой вид единения, [проистекающего] от дыхания Милостивого, указывается в слове Божьем: «Таков ваш Бог, ваш Господь, нет Бога, кроме Него; Он есть Творец всего, поэтому поклоняйтесь Ему» (6:102). Это есть единение Господа в Имени Творец, и это есть единение ононости, которое есть единение бытийное, а не единение предопределения (*тақдир*)»<sup>25</sup>.

Как видим, Ибн ал-'Араби называет истинное единение Бога «бытийным единением» и противопоставляет его «единению предопределения». Разница между этими двумя видами единения заключается в том, что бытийное единение имеет экзистенциальный характер, в том смысле, что поскольку только Истинный является истинным сущим, то тварь и творение также сводятся к нему, тогда как единение предопределения лишено экзи-

<sup>23</sup> *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футуḫāt ал-маккийя, т. 3, с. 527.

<sup>24</sup> Там же, т. 4, с. 268; т. 5, с. 585.

<sup>25</sup> Там же, т. 4, с. 66.

стенциального характера, и с точки зрения его творения описаны единством в предопределении, то есть они лишены бытия, ибо они есть соотношения, сопряжения и определяющие воздействия, и, как было указано выше, с точки зрения Ибн ал-'Араби, соотношения и определяющие воздействия лишены бытия, поэтому не могут играть никакой роли в сотворении мира и сотворении себя самих<sup>26</sup>.

С исторической точки зрения, первым, кто после Ибн ал-'Араби употребил термин «единство бытия», был его ученик Садр ад-Дин ал-Кунави<sup>27</sup>. В ряде мест, однако, он вместо «единства бытия» использовал термин «бытийное единение»<sup>28</sup>.

Сеййид Хайдар Амули, являющийся одним из важных комментаторов Ибн ал-'Араби, открыто говорит, что под «бытийным единением» последний имеет в виду единство бытия, и, поясняя свои слова, говорит, что все виды единения можно свести к двум основным видам — единению божественности (*тавхид улухи*) и бытийному единению. Первый вид единения представляет собой внешнее единение [религиозного] закона, к которому призывают людей пророки; второе единение есть единение людей внутреннего и является особым уделом людей Божьих<sup>29</sup>.

Затем он определяет бытийное единение следующим образом:

«Бытийное единение есть отрицание многих бытий и утверждение единого бытия»<sup>30</sup>.

Как представляется, это определение зиждется на индивидуальном единстве бытия. Кроме того, Сеййид Хайдар подчеркивает, что под единением избранных и избранных из избранных мистики имеют в виду именно бытийное единение<sup>31</sup>.

Ибн ал-'Араби во Введении к «Мекканским откровениям» замечает, что он не излагает ясно воззрения избранных о единении, ограничиваясь рассеянными по всей книге намеками и символическими указаниями на них<sup>32</sup>. Абу 'л-'Ала' 'Афифи также полагает, что под единением избранных или избранных из избранных Ибн ал-'Араби в действительности имеет в виду не что иное, как единство бытия.

<sup>26</sup> Там же, т. 1, с. 269; т. 4, с. 106.

<sup>27</sup> *Садр ал-Дин ал-Кунави*. Мифтаҳ ғайб ал-джам' ва 'л-вуджуд // *Муҳаммад бен Ҳамза ал-Фанарӣ*. Миқбāх ал-унс байна 'л-ма'қул ва 'л-машхӯд. Ред. М. Хаджавӣ. Техран: Мавлә, 1374/1995. С. 20.

<sup>28</sup> *Садр ал-Дин ал-Кунави*. И'джāз ал-байāн фӣ тафсир умм ал-қур'āн. Ред. С.Дж. Аштийāнӣ. Қум: Бӯстāн-и китāб, 1381 с.х. С. 428.

<sup>29</sup> *Саййид Хайдар Амули*. Джāми' ал-асрār, с. 76 и 105; *он же*. Ал-муқаддамāt, с. 354–355.

<sup>30</sup> *Саййид Хайдар Амули*. Ал-муқаддамāt, с. 354–355.

<sup>31</sup> Там же, с. 354.

<sup>32</sup> *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 1, с. 176.

Сеййид Джалал ад-Дин Аштийани также толкует выражение «бытийное единение» в смысле единства бытия и сам использует его в этом смысле<sup>33</sup>.

### *Смысл и понятие единства бытия в произведениях Ибн ал-'Араби*

Если предположим, что кто-то не признает Ибн ал-'Араби ни автором теории единства бытия, ни ее сторонником, все же он не сможет отрицать, что в своих произведениях тот употребляет выражения, которые, вне сомнения, подразумевают единство бытия. Как мы уже отметили, Ибн ал-'Араби излагает воззрения избранных из избранных на единство бытия посредством намеков и метафор — но, по сего слову, тот, кто внимательно исследует их, поймет, какой смысл скрывается под ними<sup>34</sup>.

Уильям Читтик пишет:

«Хотя Ибн ал-'Араби никогда не употребляет термин „единство бытия“, он часто употребляет подобные ему выражения, и мы вправе называть его сторонником единства бытия в буквальном смысле этого выражения. Однако нельзя утверждать, что выражение „единство бытия“ выражает суть его онтологии исчерпывающим образом, ибо он утверждает множественность объективированной истины с не меньшей решительностью»<sup>35</sup>.

Высказанное в конце цитаты утверждение спорно и не согласуется с воззрениями самого Ибн ал-'Араби, ибо всякий, кто будет серьезно исследовать его мысль и углубится в нее, поймет, что он никоим образом не утверждает множественность объективированной истины. В «Геммах мудрости» и «Мекканских откровениях» содержатся десятки, если не сотни, высказываний, отрицающие ее множественность и утверждающие ее единство. Думается, что Читтик путает множественность мест проявления с множественностью ступеней. Ранее мы указали на то, что следствием веры в индивидуальное единство бытия является признание множественности мест проявления. Последние, однако, есть кажимость (*намūd*), напроочь лишенная бытия. Далее Читтик пишет:

«С точки зрения Ибн ал-'Араби, множественность почти столь же реальна, как единство, поскольку она тоже зиждется в Боге, Истинном. Однако, утверждая истинность множественности, он не имеет в виду, что множественность существует в том же смысле, в котором существует Бог, ибо есть только одно бытие, одно истинное существование»<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> С.Дж. Аштийāни. Предисловие // *Сā'ин ад-Дйн Ибн Турка*. Тамхид ал-қавā'ид. С. 17, 31, 110; С.Дж. Аштийāни. Шарҳ-и муқаддима-и Қайсарӣ бар Фуқӯс ал-ҳикам. Техрāн: Амӣр Кабӣр, 1370 с.х. С. 145.

<sup>34</sup> *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футӯҳāt ал-маккийя, т. 1, с. 17.

<sup>35</sup> Chittick W.C. *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany, NY: SUNY, 1994. P. 15.

<sup>36</sup> Там же, р. 16.

Спрашивается, как можно утверждать, что множественность столь же реальна, как единство, и при этом говорить, что имеет место только одно истинное бытие? Если под единым истинным бытием имеется в виду индивидуальное единство бытия, то ведь последнее отрицает всякую множественность и лишает ее всякой истинности<sup>37</sup>. Если же имеется в виду единство аналогической градации, то ведь истинность последнего не признается ни самим Ибн ал-'Араби, ни его комментаторами. Со слов Читтика явствует, что он считает бытие и единство чем-то аналогически градуированным, вследствие чего он ошибочно толкует мнение Ибн ал-'Араби в этом вопросе.

### Заключение

Из всего сказанного выше можно с уверенностью заключить, что Ибн ал-'Араби является исповедующим единство бытия мистиком и философом, и, более того, величайшим толкователем и интерпретатором этой идеи. Вне сомнения, он является основоположником теоретического мистицизма в исламе. В теоретическом мистицизме есть два ключевых вопроса, а именно:

1) появление множественности из Истинного Единого, то есть появление и проявление мира;

2) направленность множественности, или возведение и сведение множественности к единству<sup>38</sup>.

Разъяснение этих двух вопросов составляет основу теории единства бытия. Иными словами, если мы установим, что множественные вещи (мир, человек и так далее) есть не что иное, как места проявления и явления Истинного Единого, и подобны волнам, вздымающимся в море и исчезающим в нем, тогда будет установлено и то, что в мире нет никакого другого сущего, кроме единого истинного сущего. Вне сомнения, в мире имеет место множественность, и Ибн ал-'Араби признает ее наличие<sup>39</sup> — и, следовательно, вещи и сущие не есть простая иллюзия и полагание, и в этот смысле исповедующий единство бытия мистик согласен с признающим истинность объективной действительности философом, однако они расходятся во мнениях о том, как интерпретировать эту множественность. Философ (даже если философ-садрианец, исповедующий аналогическую градацию бытия), признавая, что единство истинно и действительно, одновременно считает, что и множественность в некотором смысле реальна. В свою оче-

<sup>37</sup> *'Абдаллах Джавадӣ Амӯли*. Тахрир тамхид ал-қавā'ид Ибн Турка. Техрāн: аз-Захрā, 1372 с.х. С. 20–21.

<sup>38</sup> *Шараф ад-Дин Дāvуд ал-Қайсарӣ*. Маджмӯ'а-йи расā'ил. Техрāн: Му'ассиса-и паҷӯиши ҳикмат ва фалсафа, 1381 с.х. С. 6.

<sup>39</sup> *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футӯҳāt ал-маккийя, т. 4, с. 235.

редь, исповедующий единство бытия мистик, поскольку он утверждает индивидуальное единство бытия, считает единство действительностью и бытием, а множественность — проявлением или кажимостью. Поэтому он интерпретирует отношение множественности к единству как отношение отражения к обладателю отражения и тени к ее хозяину, таким образом отрицая за нею всякую действительность. Удел множественности в действительности ограничивается тем, что она являет свою основу, подобно тому как действительность отражения и тени заключается в том, что они проявляют своего хозяина<sup>40</sup>.

С другой стороны, мировоззрение философов зиждется на положении о причинности, и принятие этого положения влечет признание действительности как множественности, так и единства, и приписывание определяющего воздействия первому из них, поскольку принцип причинности требует, чтобы причина отличалась от следствия<sup>41</sup>, итогом чего является множественность, а не единство. В свою очередь, мистическое мировоззрение зиждется на положении о самораскрытии и проявлении Истинного (разостланном проливании = *файд мунбасит*). Согласно этому мировоззрению, цепь ступеней бытия отсутствует и есть только одно истинное и действительное бытие и истинное и действительное сущее. Это мировоззрение не рассматривает Бога как начало цепи бытия, что наделило бы бытием — пусть менее интенсивным — и последующие ступени — напротив, согласно нему, бытие ограничено одним индивидуумом, то есть Богом. Это известная нам теория индивидуального единства бытия, лежащая в основе учения о единстве бытия. Единство, которое имеет в виду мистик, исповедующий единство бытия, есть чистое единство и истинное единство истины, лишенное противоположности. Иными словами, это единство не является противоположностью множественности: имей оно противоположность, то получилось бы, что есть и некое другое сущее (или сущие), помимо индивидуально единого бытия. Однако, согласно предположению об индивидуальном единстве бытия и ограничении бытия Истинным, нет никакого другого сущего, которое могло бы стать противоположностью бытия и единства Истинного.

Кроме того, с точки зрения исповедующего единство бытия мистика, единство не является атрибутом, который появляется у единого как нечто случайное — напротив, единство есть не что иное, как само единое. Иными словами, единство есть нечто истинное, а не просто понятие, которым описано единое, как это утверждают философы<sup>42</sup>. Ибн ал-'Араби признает как индивидуальное единство бытия, так и проявление и самораскрытие Ис-

<sup>40</sup> *Джавāдӣ Амӯлӣ*. Таҳрӣр, с. 452–453.

<sup>41</sup> *Садр ад-Дин аш-Ширāзӣ*. Шарҳ Усӯл ал-Кāфӣ, т. 3, с. 227–237.

<sup>42</sup> *Муҳаммад Тақӣ Амӯлӣ*. Та'лиқа-и бар шарҳ-и манзума-и Сабзавāрӣ. Қум: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, [б.г.]. С. 64, 332. *Садр ал-Дин ал-Кӯнāвӣ*. Мифтаҳ ал-ғайб, с. 175.

тинного. Он полагает, что если бы не имело места проявление и самораскрытие Истинного, то ни одно сущее не облеклось бы в наряд бытия<sup>43</sup>. Однако бытие мира есть бытие сопряженное и акцидентальное и принадлежит к соотношениям и определяющим воздействиям, которые рассматриваются как нечто не-сущее, как говорилось об этом выше. Изучу определяет роль теории самораскрытия в учении Ибн ал-'Араби следующим образом:

«Самораскрытие (*таджалли*) является центральной точкой мысли Ибн ал-'Араби. Воистину, понятие самораскрытия лежит в основе его мировоззрения. Его понимание онтологической структуры мира вращается вокруг этой оси, и, благодаря этому, оно развивается в грандиозную космическую систему. Ничто в его мировоззрении не может быть правильно понято без оглядки на это центральное понятие. Вся его философия, в определенном смысле, представляет собой теорию самораскрытия»<sup>44</sup>.

*Перевод с персидского Я. Эшотса*

---

<sup>43</sup> *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футүхāt ал-маккийя, т. 1, с. 454.

<sup>44</sup> *Izutsu T. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. 2<sup>nd</sup> edition. Los Angeles, CA: University of California Press, 1984. P. 152.



**Juan Antonio Pacheco**  
(University of Seville, Spain)

## **IBN ‘ARABĪ AND ARISTOTELIAN LOGIC**

### **Abstract**

An inquiry into the works of Ibn ‘Arabī reveals them to be like a web with indefinite frontiers between reason and faith, because his thought is primarily a *thought* and it must be linguistic or symbolic in character; that is, it must presuppose communication, and above all, understanding. In the vast and fecund wealth of ideas which was the intellectual background of Ibn ‘Arabī, the originality of his rational thought grows from a broad and solid logical foundation as a product of his conviction that rational and mathematical elements must provide proof of spiritual achievements. The aim of this paper is to demonstrate the presence of logic in two of his works, *The Book of Alif* and *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, as a paradigm of truth values that by means of its evident and rational principles can aid the Sufis’ efforts to gain a correct understanding of the Truth.

### **Logic as a subject of debate**

In an earlier article, we had tried to show the elements of Aristotelian logic and rational elements in some of the works of Ibn ‘Arabī.<sup>1</sup> To get a full theory of this subject, we should read and analyse all the works of the Andalusian Sufi, and this exploration requires considerable further discussion of the purposes implicit in his text taken as a whole. In the following pages, our aim is to see how the Shaykh al-Akbar adopted the premises of Aristotelian logic to demonstrate spiritual experiences despite his general denial of rational knowledge which he considered, as many Sufis do, to be a kind of lesser truth. Having this in mind, we will be limited to two of Ibn ‘Arabī’s Epistles: the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and *The Book of Alif*. In both, we can find a preliminary explanation of the presence of Aristotelian logic in the mind of Ibn ‘Arabī as a study preparatory to access to a vast dominion.

As we know, in the first half of the fourth/tenth century there arrived in Baghdad the tradition of the Alexandrian school centered on the study and com-

---

<sup>1</sup> Pacheco J.A. “Ibn ‘Arabī. Número y Razón” // Actes du Colloque *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ‘Arabī*. Damas: IFPO, 2007. P. 99–113.

mentary of the Aristotelian corpus that had already been translated into Arabic many years before. The members of the new school came to be known as the “logicians” (*mantiqiyyūn*), to distinguish them from thinkers who were called “physicists” or “naturalists” (*tabī'iyūn*). The claims they made about the new logic stressed its importance as the only way to scientific knowledge, and the learned dialectical theologians, jurists and philologists became aware of the possibilities of the new method of reasoning.

In 320/932, a celebrated debate on the respective values of language and logic took place in Baghdad, in the salon of the Abbasid caliph al-Muqtadir's vizier, al-Faḍl ibn Ja'far ibn al-Furāt, whose vizierate extended through the year 932. The defender of logic in this debate was Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (d. ca. 940) and his opponent, a dialectical theologian, philologist and jurist, Abū Sa'īd al-Sīrāfī (280–368/893–979). The debate was a major literary event and accounts of it continued to circulate among learned men in the following generations due to the interest in the relationship between language and logic.<sup>2</sup>

In the text of the debate that Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī has preserved for us in his *On Pleasure and Conviviality*,<sup>3</sup> we read that al-Sīrāfī's critique of Mattā's logic was based on a non-Aristotelian doctrine of knowledge, which rested on the distinction between the natural and the conventional given to a thing in a particular language. This doctrine and its development is the same as was developed by Ibn Kullāb in the middle of the third/ninth century as an effort to harmonize the Mu'tazilite doctrine of the conventional character of names. Ibn al-Furāt asserted that Mattā's view of logic is contrary to religion as well as to the truth and requested his guests to come forward and defend both religion and the truth rather than religion as opposed to the truth, or the truth of religion as opposed to the truth of reason or that which claims to be the truth of reason. In the debate, al-Sīrāfī presents himself as a champion of the truth of reason against Mattā, who is accused of being a champion of convention and blind acceptance of Aristotle's authority.<sup>4</sup>

In fact, in the debate, al-Sīrāfī defends religion indirectly by defending the truth that is confirmed by religion and he substantiates his charge against the logicians by listing some of the terms used by them with the observation that they are all borrowed from the Arabic language. At the end of the debate, al-Sīrāfī turns to expose the logicians' aim and intention saying that they want to waste an ignorant man's time and to humble the powerful. Their aim is to impress people with big words, then sit back and pretend that their operations in

<sup>2</sup> *Muhsin Mahdi*. “Language and Logic in Classical Islam” // *Grunebaum G.E.* (ed.). *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.

<sup>3</sup> *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*. *Al-Imtā' wa'l-Mu'ānasah*. Ed. Aḥmad Amīn and Aḥmad al-Zain. 3 vols. Cairo, 1939–1944. *Pacheco J.A.* “Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī aw al-'ālamī al-fard” // *Fuṣūl*, jarīf n., 3. Cairo, 1995. P. 48–56.

<sup>4</sup> *Muhsin Mahdi*. *Op. cit.* P. 60.

formal syllogistic reasoning are a kind of magic or supernatural creation, when they are nothing but myth and sophistry.

Based on that purpose, al-Sīrāfī says that the art of logic and its technical language, as well its formal operations, are not indispensable. They can be dispensed with by a man of sound reasoning, good discrimination, keen judgment and enlightened soul, which are divine favours “that Allah bestows on those of His servants whom He wills.” Those who pursue the art of logic have no ground for priding themselves on it and are wrong in claiming that it is the best way to knowledge.<sup>5</sup> Rejection of logic, in the sense of Aristotelian logic or Hellenistic logic, versus its acceptance seems to be the basis of a controversy or dilemma among the theologians for a long time after the famous debate held in Baghdad.

Contemporaries of Ibn ‘Arabī (d. 638/1240) were two important scientists and logicians: ‘Abdallaṭīf al-Baghdādī (d. 629/1232), physician and scientist of early Ayyubid times, and the Persian philosopher Athīr al-Dīn al-Abharī (d. 1265) who in his *Revealing Thoughts* developed a theory of several different logics of propositions containing complex terms.<sup>6</sup> The former observes that nobody among the older *fuqahā’* had shown any interest in logic.<sup>7</sup> But this assertion seems somewhat doubtful, for no Islamic jurist or, in a sense, any theologian, could do without logic because they had to use subtle hermeneutic methods to interpret the Qur’an. In Islamic theology, the use of logic seems to be necessary because theology is by definition nothing more than a logical demonstration of the believed truth.

However, as van Ess says, we must be careful not to construct a problem that does not exist and we should take into account the ambiguity of the term “logic.” The Islamic theologians and jurists used logical methods, but did not like the Aristotelian logic, that is the kind of logic al-Baghdādī had in mind. Theologians avoided the word *manṭiq* and they preferred to speak of *ādāb al-kalām* or *ādāb al-jadal*.<sup>8</sup> We must have in mind that, from the beginning, Muslim theology had to think in terms of defence and attack and in this struggle there was no time for profound reflections about eternal truths.

The dialectical debates in the field of Islamic theology made it necessary to have a proof, *dalīl*, of the opinions, but this *dalīl* is not a proof in the Aristotelian sense, the *burhān* used by the *falāsifa*. *Dalīl* is neither a demonstration scheme nor a methodical set of argumentation like a syllogism or an induction. However, Muslim theologians usually differentiated between *dalīl*, proof in the sense of a

<sup>5</sup> Ibid. P. 80.

<sup>6</sup> Tom P. “Abhārī on the Logic of Conjunctive Terms”// *Arabic Sciences and Philosophy*. Vol. 20 (2010). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 105–119.

<sup>7</sup> Stern S.M. “A Collection of Treatises by ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī”// *Islamic Studies* (Karachi). Vol. I, No. 1 (1962). P. 65.

<sup>8</sup> van Ess J. “The Logical Structure of Islamic Theology”// Grunebaum G.E. (ed). Op. cit. P. 22.

“sign,” and *dalāla*, proof in the sense of a scheme with its proper structure. In the Stoic logic, we can find similarities, not only in the system as a whole but also in vocabulary. Although we cannot say that the logic of *kalām* is identical with Stoic logic, it is possible to make clear the fact that it is built on a Stoic basis.

Stoicism emerged in its time, we know, as the most powerful intellectual expression of Hellenistic culture, from the beginning of the Hellenistic age c. 300 B.C. to the decline of the Roman Empire in 300 A.D., and had an impact on the politics, ethics and religion of Islamic civilization and, of course, on Islamic logicians. The Stoic doctrine of *logos* played an important role in the Islamic *Umma* and Muslim scholars such as Ibn 'Arabī seem to accept the *logos* doctrine as the creative, animating and rational principle and, as such, as the Reality of realities. To Ibn 'Arabī, as well as to other Sufis, the reality of Muhammad came to be identified with *logos* whose manifestation is to be found in the Perfect Man. According to it, von Grunebaum portrayed this Perfect Man as an Islamic *logos* in whom all the attributes or macrocosm are reflected and maintained that the Perfect Man is an outward manifestation of the essence of Muhammad.<sup>9</sup>

In this brief introductory general explanation of the field concerning the relation between logic and spirituality as viewed by the Sufis, it can be useful to say, as a general principle, that for the Islamic philosophers, especially those of the later period, traditional philosophy has always been a way in which the truths of religion were expressed in terms of intellectual and rational discourse. The truth reached by traditional philosophy is for the *ḥukamā'* an aspect of the truth itself, of *al-Ḥaqq*, which is a Divine Name as well as the source of all revealed truth.

If we think of philosophy and rational discourse in this general sense, several traditional Islamic disciplines can be related to it, these disciplines being *kalām*, jurisprudence and Sufism, in particular its intellectual expression which is also known as *al-'irfān* or gnosis. In the later period of Islamic history, in most of the Islamic world *falsafah* became a distinct school, which later disappeared, supplanted by *kalām* and Sufism that started to fulfil its intellectual functions. In fact, many authors contemporary to Ibn Khaldūn emphasized the importance of both disciplines as forms of Islamic philosophy.

Besides, the Peripatetic philosophy after Ibn Rushd, the School of Illumination founded by Suhrawardī and metaphysical and Gnostic forms of Sufism, closely identified with the school of Ibn 'Arabī (not to speak of philosophies related to specific religious forms such as Ismā'īlī philosophy), can be labelled with a general form or rationale, in which the thought of al-Shaykh al-Akbar can be found as an emerging point in the vastness of the subject. Despite this implicit acceptance of rational philosophy, we can detect an opposition to *falsafah* and its rational tools, such as syllogism, that came mainly from three groups, clearly

<sup>9</sup> von Grunebaum G.E. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago–London, 1966. P. 133.

differentiated in their purposes: the purely religious scholars concerned with *fiqh*, the theologians, especially of the Ash‘arite school, and certain Sufis, among whom we find Ibn ‘Arabī.

The opposition of the Ash‘arites to *falsafah* was much greater than that of the Mu‘tazilites. The well-known attack of al-Ghazzālī (d. 1111) against *falsafah* is aimed only at Peripatetic philosophy, especially the rationalistic tendencies within it. But this criticism was of such a positive nature that it changed the flow of Islamic intellectual life instead of putting an end to it; and the background which made possible the spread of the sapiential teachings of Suhrawardī and Ibn ‘Arabī owes much to al-Ghazzālī. However, al-Ghazzālī himself, despite his refutation of them, made considerable efforts to keep alive the fields of logical speculation, which he considered to be a valid way to give new life to certain points of the Muslim credo.

Ibn Khaldūn said that the early theologians vehemently disapproved of the study of logic and considered it innovation or unbelief. However, says Ibn Khaldūn, recent theologians since al-Ghazzālī decided that logic is not in contradiction with articles of faith, even though it is in contradiction with some of the arguments for them. We know that al-Ghazzālī is famous for writing a number of works dealing with logic. Among these works, we find the text entitled *Qistās al-mustaqīm* (*The Correct Balance*) in which the author seeks to demonstrate that syllogistic logic is found in the Qur’an and is therefore a legitimate tool for use by Muslim theologians.

The criticism of *falsafah* on the part of Muslim theologians was, more than anything else, a creative interplay between *falsafah* and *kalām*, which left an indelible mark upon both of them and later forced the *falsafah*, as well the Peripatetic school, to deal with certain specifically religious issues, while *falsafah* influenced ever more the formulation and argumentation of *kalām* itself. So, the so-called opposition of *kalām* to *falsafah*, far from destroying *falsafah*, influenced its later course. Moreover, in much of the Sunni world, *kalām* absorbed *falsafah* after the 7th/13th century, with the result that, as already mentioned, such a figure as Ibn Khaldūn was to call this late *kalām* a form of philosophy.

In considering these premises, we find in the *Qistās* of al-Ghazzālī how the philosopher seeks to show that revelation and reason do not conflict, because revelation incorporates reason. By taking the title of his book from the Qur’an itself,<sup>10</sup> he wishes to emphasise that the subject matter is indeed Qur’anic. The logic to be found in the Book comprises variations on the basic form “All A is B; all B is C; therefore all A is C,” and for each type of syllogism he discusses, he summarises the logical principle behind it which, in this case, is that a judgment applying to the more general also applies to the more particular.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Qur’an, 17:35: “Give full measure, when you measure, and weigh with even scales.”

<sup>11</sup> *Whittingham M.* “Al-Ghazzālī and the Qur’an: One Book, Many Meanings.” Chapter 5, “Syllogisms as the Steps to Heaven”. London: Routledge, 2007. P. 81–101.

Although al-Ghazzālī seems to have drawn out the basic way by which the Muslim theologian can unerringly seek out the appropriate tool to interpret and demonstrate the faith, and considering that the Sufis are the most accurate followers of this faith by means of their *iḥsān*, the criticism that some of them levelled at *falsafah* must be viewed in the light of the nature of Islamic esotericism. Sufi metaphysics could not become associated with the lesser truth of Aristotelianism against whose inherent limitations it reacted with criticism.

Sufi spirituality tends to take the human intellect as a ladder to the light of the Spirit, as we can see in Ibn ʿArabī, ʿAbd al-Karīm al-Jillī, Ṣadr al-Dīn Qūnawī and the like. However, the final result, which is union with God, can only be reached by means of divine Illumination or *tajallī*. From this point of view and with this spiritual path in mind, we can read in Ibn ʿArabī’s *Fuṣūṣ al-Ḥikam* that:

“The intellect cannot perceive (the fact of spiritual illumination) by means of logical investigation, for this sort of perception only exists through divine unveiling, by which one recognises the basis of the forms of the Universe, which receive the spirits.”<sup>12</sup>

For Ibn ʿArabī, the intellect shows a kind of weakness since it passes judgement on cause, and that cause is not an effect of the one who is the cause (*ʿilla*):

“This is the judgement of the intellect, which is evident. There is only this in the knowledge of *tajallī*, and it is that the cause is an effect of whatever it is the cause. The ruling of the intellect is sound when discernment is clarified. Its limit in that is that, when it sees the matter to be different from what the logical proof provides, it says that the source ... is not an effect of its effect, so that its effect would become a cause to it. This is his limit when he sees the matter as it is, and does not stick to his logical discernment.”<sup>13</sup>

### Ibn ʿArabī: the thought of a Sufi

Sufism’s criticism of the goals of intellect implies two assumptions: the first is that in the Islamic revealed tradition itself one can find all that intellect requires since none are more reasonable than the Messengers, and they brought what they brought in transmission from the Divine Presence. As we read in the Word of Ilyas of the *Fuṣuṣ*, “they confirmed what intellect confirmed.” In addition to this, the Messengers gave more in that which the intellect alone does not possess by its perception and which the intellect does not imagine directly.

Secondly, the acknowledgement of intellect’s weakness regarding intellectual aims implies a high level of knowledge of the rational tradition, of its premises as well as of its more representative figures, and Ibn ʿArabī is well aware of it

<sup>12</sup> *Ibn ʿArabī. Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Abū al-ʿAlā ʿAfīfī. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, n.d. P. 23.

<sup>13</sup> *Ibid.* The *Faṣṣ* of Ilyās.

and of the distinction between the two kinds of knowledge. However, the Andalusian Sufi adds another kind of knowledge to his vision of the ways to access the truth. Having this in mind, we can observe that Ibn 'Arabī's purposes are more universal than the purposes assumed by the Sufis of his time.

In dealing with knowledge, Ibn 'Arabī starts from three points, in which revealed science, as the cornerstone of the building of human thinking, is superior to any other kind of knowledge. On a secondary level, he poses human intellectual experience and the tools that are employed in it. This level is followed by the last one — the degree of the common believer who does not need any form of proof or argumentation, and whose precedent we find in the Mu'tazili 'Abd al-Jabbār (b. 320/932), who in his *Mughnī* asserts that man finds himself reflecting and does not need an indication (*dalīl*) to arrive at this knowledge.<sup>14</sup>

Henry Corbin says that these diverse ways from which Ibn 'Arabī starts can be found in the revealed verse of the Qur'an (50:37): "Surely in this there is a reminder in that for every man who has a heart (*qalb*) or gives an ear (*sam'*) and is aware (*shahīd*),"<sup>15</sup> The man who has the science of the heart is a Sufi and, among them, the most perfect in the Path. The pupils of the intellectual reasoning, those who possess an accurate and ideal sense of hearing, are the followers of the *kalām*, *al-mutakallimūn*. For them, knowledge based upon the data of divine revelation is not direct knowledge and is not self-evident, since it must always be based on reflection and inference. At least, one has to show that his sources are trustworthy, and, in many cases, one needs to employ argumentation to deduce the real meaning of the data of divine revelation.

The words of Ibn 'Arabī referring to the correct use of logical argumentation are addressed to the *mutakallimūn*, in light of the above explanation. In the *Fuṣūṣ*, he says:

"When it is said that *There is a reminder in that for every one who has a heart*, it is said because the heart is transformed (*taqallaba*) into various forms and attributes. He did not say 'to him who has an intellect,' because the intellect limits and confines the matter to a single description, but reality refuses to be confined. It is not a reminder for those who have intellect, and they are those who have creeds, some of which deny others, and some curse others, and they do not have helpers. The god of the one with a creed does not have jurisdiction over the god of someone with another creed. The one who has a creed defends it; he defends what he believes about his god, and supports it. But what he believes in, does not support him."<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 'Abd al-Jabbār. *Al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa 'l-'adl*. 14 vols. Cairo: Al-Dār al-miṣriyya li 'l-ta'līf wa 'l-tarjama, 1958–1965. Vol. XII. P. 5.

<sup>15</sup> Corbin H. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. Paris: Flammarion, 1993. P. 177.

<sup>16</sup> *Ibn 'Arabī*. *Fuṣūṣ*. The *Faṣṣ* of Shu'ayb.

The Gnostic is the one who has a heart, since he knows the transformation of Allah in forms by the transformation in shape and it is His word, “*anyone who has a heart,*” which transforms the shapes by His transforming. As for the people of belief, in Ibn ʿArabi’s view,

“They are the imitators who imitate the Prophets and Messengers in what they transmitted from Allah. They are not those who imitate the people of thoughts and those who interpret the transmissions received by tracing them to their logical proofs. The ones who imitate the Messengers, may Allah bless them and grant them peace, are the ones meant by His words ‘*who have given ear with a present mind*’ to what divine transmissions relate of the *sunna* of the prophets.”<sup>17</sup>

The arguments of Ibn ʿArabi, given in the Word of Shuʿayb, manifest a knowledge of the logical arguments and rational concepts of the *falāsifa* and the Muʿtazilites and show how these concepts and the relevant terminology undergo the appropriate modifications in the explanations of the Andalusian Sufi. After saying that the Muʿtazilites believe that Allah will inflict the punishment on the rebel should he die without repentance, Ibn ʿArabi transforms the Aristotelian concept of substance into a concept that was suitable for the doctrine of *wahdat al-wujūd* and its related themes in a manner similar to that employed in the texts of al-Tūsī, due to the fact that this Sufi doctrine deals with a process that cannot be explained in the traditional Aristotelian terms of substance. For Ibn ʿArabi, there is One Source but it is an intelligible multiplicity in the source of One and

“In the *tajallī*, it is multiplicity witnessed in the one source, like matter, which you obtain in the definition of each form. Regardless of the multiplicity of forms and their variety, in fact, it comes down to one substance (*jawhar*), which is their matter (*hayūla*). Whoever recognises himself with this recognition, recognises his Lord.”<sup>18</sup>

The main purpose of this argument consists in the reconstruction of a philosophical scheme in which the notion of substance and the set of conceptual terms associated with it can be formulated in a new shape that differs from the Aristotelian view only in its final goals. It is only against this background that we can understand the refusal of Ibn ʿArabi to endorse the validity of rational proofs and argumentations. So says Ibn ʿArabi to the philosophers and masters of reflective thought,

“And among the ancients and the *mutakallimūn* in their discourse on the self and its whatness, none of them stumbled on its reality, and logical speculation

<sup>17</sup> Ibn ʿArabi. Fuṣūṣ. The *Faṣṣ* of Shuʿayb.

<sup>18</sup> Ibid.



can never provide it. He who seeks knowledge of it by means of logical speculation, mistakes tumour for fat and boasts without vigour or substance.”<sup>19</sup>

This refutation is based on Ibn 'Arabī's conviction that the Divine address comes according to what agrees with the addressees and what logical reflection accords it. It does not come according to what unveiling gives. For that reason, says the Sufi, there are many believers, but the Gnostics who possess unveiling are few and only they can correctly interpret philosophical assumptions, although it would imply the use of Aristotelian concepts:

“How excellent is what Allah said about the universe and its changes with breaths in the new creation in one entity. He said in respect to some, rather to most of the world, ‘*Yet they are dubious about the new creation.*’ This means that they do not know the renewal of the affair with breaths. However, the Ash‘arites have hit on it in some existent things, namely, the accidents. The *Ḥisbāniya* hit on it regarding the entire universe. The logical philosophers consider them ignorant on it. However, the groups erred. As for the error of the *Ḥisbāniya*, in spite of what they said regarding the change in the entire universe, they did not notice the oneness of the entity of the substance (*jawhar*), which receives this form ... As for the Ash‘arites, they did not know that the entire universe consists of a collection of accidents (*a'rāq*). It changes in every moment, since accidents do not last for two moments.”<sup>20</sup>

A profound reflection on the question of the peculiar use by Ibn 'Arabī of Aristotelian terminology in his arguments against the Ash‘arites needs, obviously, certain qualifications and clarifications, which are impossible to make in this paper, since our aim here is only to show the use of a philosophical nature without any significant implications, and because Ibn 'Arabī only handles Aristotelian concepts as a useful tool in his exegesis. However, in some of complex passages, he is forced to deal with the key terms of Aristotelian thought:

“So when the Ash‘arites define the thing, from their definition follows that it is [nothing else but] accidents. The accidents mentioned in its definition are its very substance and its independent reality. Inasmuch as it is a non-essential, it is not independent. But the sum of what is not independent turns out to be something independent, like the occupation of space and the receipt of accidents in the essential definition of an independent essential substance.”<sup>21</sup>

### The acceptance of logical proofs in the *Fuṣūṣ*

In the Word of Ibrahim in the *Fuṣūṣ* we find the similarities described by Ibn 'Arabī between the two discourses, apparently divergent, but confluent in their

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> *Ibn 'Arabī. Fuṣūṣ. The Faṣṣ of Shu'ayb.*

goal as mentioned: "Divine address came according to what agrees with the addressed ones and what logical reflection accords. It does not come according to what unveiling gives. For that reason, there are many believers, but the Gnostics who possess unveiling are few."<sup>22</sup> In this assertion, Ibn 'Arabi seems to be aware of the fact that logical reflection, and especially the tools of logic, can play a positive role in preparing the mind for illumination and contemplation. Al-Kindi asserted that the truth was one and that the instrument of knowledge for both *falāsifa* and Gnostics was the same; with this premise in mind, the Shaykh al-Akbar opened the door to logic regarded as a tool with many benefits for the correct understanding of the Sufi discourse, this tool being expressed by means of syllogism.

Ibn Sīnā defined a syllogism in his works on logic, following the teachings of the Aristotelian school, as a type of proof in which, if its premises are accepted, a conclusion necessarily follows from them. In order to demonstrate the evidence of the origin of Creation, and having previously admitted that bringing the world into existence is based on uniqueness (*fardiyya*), Ibn 'Arabi says that uniqueness has triplicity, which is from three and upwards, because three is the first singular taken as a whole. From this assertion, we can proceed to the syllogistic argument:

"Thus engendering is based on triplication, i.e. on three, on both sides: the side of Allah and the side of creation. That applies to bringing meanings into existence by proofs. The proof must consist of three parts according to a special structure and a special condition, and then it will inevitably give a result. Namely, the thinker constructs his proof from two propositions. Each proposition contains two terms, and so it makes four. One of the four is repeated in both propositions, in order to link one to the other as in marriage. So, it is three and not anything else, because one is repeated in both of them. Thus, what is sought is achieved if they are arranged in this specific way, namely, that these two propositions are connected to each other by the repetition of that term, through which triplication takes place. The special condition is that the ruling (*ḥukm*) must be more general than the explanatory principle (*'illa*) or equal to is, in order to validate the conclusion. If it is not like that, then it will give a result which is not true."<sup>23</sup>

In this text Ibn 'Arabi seems to expound the "theory" of syllogistic structure, following closely the explanation given in Aristotle and his commentators on logic and the description made by Ibn Sīnā in his *Ishārāt*, which distinguishes the three figures of the categorical syllogism according to the role of the middle term related to the first figure (known in mediaeval Latin logic as having several modes named *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*. The vowels in these words refer

<sup>22</sup> Ibid. The *Faṣṣ* of Ibrahim.

<sup>23</sup> Ibid. The *Faṣṣ* of Ṣāliḥ.

to the extension of the premise: universal or particular and negative or positive in each of the propositions).

Syllogistic structure contains three propositions, two of which are premises, the third being the conclusion. Each proposition comprises two terms, the subject and predicate. The terms have a quantitative relation, as already said, to each other. The predicate of the conclusion is the major term and the subject of the conclusion is the minor term. The term repeated in the premises does not appear in the conclusion.

After the “academic” explanation made by Ibn ‘Arabī, he proceeds to demonstrate the reality of the revealed facts and the truth of the conclusion by means of the syllogistic schema previously explained:

“This is found in the world, like the ascription of actions to the slave, without ascribing them to Allah or the ascription of engendering, the object of our discussion, to Allah absolutely. But Allah only ascribed it to the thing which was told, ‘Be!’ Thus, for example, if we wish to prove that the universe exists from a cause, we say that every temporally originated (*hādith*) thing has a cause. Thus we have the temporally originated being and the cause. Then, in the other proposition, we say that the universe is temporally originated. Thus, ‘temporally originated’ is repeated in both propositions. The third term is ‘the universe.’ Hence, it follows that the universe has a cause, and in the conclusion appears what was mentioned in the first proposition, that is, the cause. The special aspect is the repetition of the term ‘temporally originated,’ and the special condition is the universality of the explanatory principle, because it is what is universal in the temporal origination of the world from God, that is, the ruling. We therefore make the judgement that every being which is temporally originated has a cause, regardless of whether that cause is equal to the ruling or the ruling is more general than the cause, so that the latter comes under its ruling. Thus, the result is true.”<sup>24</sup>

It is not our aim now to discuss the correctness of Ibn ‘Arabī’s use of syllogism, because the central argument of *Fuṣūṣ* is beyond this purpose. This logical tool is present in the work only in order to present logic to the reader, using an argumentation which is both graphic and familiar to him, and which surely will help in the acceptance of the revealed truth. Although there is no specific information about the original syllogistic reference to Ibn ‘Arabī, it is best to accept the conviction that, for him, syllogistic logic is the best way and superior to other forms of reasoning in order to grasp Muhammad’s wisdom related to Allah’s wisdom itself:

“The first odd number is three, and what exceeds this firstness, of the odds, comes from three. The Prophet, may Allah bless him and grant him

<sup>24</sup> *Ibn ‘Arabī*. *Fuṣūṣ*. The *Faṣṣ* of Ṣāliḥ.

peace, is the surest proof of his Lord, so he was given all the words, which are the names of the Adam's names. He resembles the proof in its trinity, and the proof is a proof of itself. His reality grants the first oddity, which is three-fold in structure."<sup>25</sup>

The same can be said about other mathematical references in the two works of Ibn 'Arabī here analyzed:

“So things are mixed and numbers appear by the one in the known ranks. Thus, ‘one’ brought number into existence, and number divides the One. The ruling of number only appears through the numbered. A part of the numbered is non-existent and a part of it exists. The thing may be non-existent in relation to the senses but existent in relation to the intellect. There must, of necessity, be the number and the numbered. It must grow from one, which grows because of it. Every rank of numbers has one reality, like nine, for example, and ten, and down, and up, without end, and this reality is not a sum, but the name of the sum of ones is inseparable from it. Two is one reality, and three is one reality, and so on until the end of these ranks. Even though the entity of numbers is one, the entity of one of them is not the entity of the others. ...Whoever recognises what we have related of the numbers, and that negation is the same as their affirmation, knows that the Real purified from the creature is the Real assimilated to it, even though the creature is distinct from the Creator. The affair is the creature/Creator and it is the Creator/creature. All this is from one entity — or, rather it is one entity and many entities.”<sup>26</sup>

In this passage, we can see again the same aim demonstrated by means of arithmetical procedure. However, concerning this discourse, one thinks not only of the purposes but of the manner in which these purposes are assumed and written. And, consequently, one can seek an opportunity to mix in the same text two different levels of knowledge: the human and the divine. Perhaps the answer is in the text itself: “The thing is non-existent in relation to the senses, while it is existent in relation to the intellect,” or, “Whoever recognises what we have related of the numbers, and that negation is the same as their affirmation, knows that the Real purified from the creature is the Real assimilated to it, even though the creature is distinct from the Creator.” This subject requires a very brief discussion, which follows.

In al-Fārābī's œuvre, there is a central concept that constitutes a valid keystone in understanding the transition from the level of spiritual truth to the level of mathematical and logical concepts. The concept presented by al-Fārābī is that of *naqla*, which in terms of transmission and translation can be generically ren-

---

<sup>25</sup> *Ibn 'Arabī*. Fuṣūṣ. The *Faṣṣ* of Muḥammad.

<sup>26</sup> *Ibid*. The *Faṣṣ* of Idrīs.

dered as *transfer*.<sup>27</sup> The description of the essential character of the transfer can be found in the text of *Kitāb al-‘Ibāra*. In this regard, De Vault writes,

“L’entité transférée est l’objet de l’étude, c’est ici le nom. Il est transféré d’un support-source à un support-sortie dont les propriétés doivent être plus ou moins adéquates à l’entité transférée ou, pour reprendre le vocabulaire du rapport entre la forme et la matière, ‘congruents’ à elle. Ainsi, la notion commune du langage courant et la notion spécifique à un art sont dites ici ressemblantes.”<sup>28</sup>

So, the *naqla* is a notion that pertains to a high degree to rupture in linguistic, logical or temporal continuities, and hints at confusing contiguities in the use of words as well as in demonstrations.<sup>29</sup> Surely, Ibn ‘Arabī is well aware of this fact, and his integration of the modes of reasoning pertaining to Aristotelian logic and to the arithmetic tradition becomes a kind of mechanism of logical transference from the level of theology to the level of rational argumentation. For this reason, Ibn ‘Arabī explains clearly at the beginning of his arguments the “canonical” form or scheme, as he does in the theory of syllogism and in the mathematical concepts of number, avoiding any kind of misinterpretation and, surely, possible attacks not only from the theologians but, first of all, from the philosophers and mathematicians.

### Mathematics and Logic in the *Book of Alif*

In this treatise, also known as *The Book of Unity*, Ibn ‘Arabī tries to explain the concept of One which accepts no relationship whatsoever but which implies, nonetheless, the infinity of the possibilities of existence. But the notion of Oneness is a very complex one and has other related concepts which need explanation and clarification. For this reason, the treatise begins with an introductory discourse, in which we can see a chain of reasoning in the form of sentences that can be related to modal logic:

“Unity is the praise of the Unique One for its own Uniqueness.  
Uniqueness is the praise of the One for its own Unity.  
Singularity is the praise of the Odd for its Oddness.  
Oddness is the praise of the Singular for its Singularity.”<sup>30</sup>

<sup>27</sup> De Vault d’Arcy G. “La *naqla*. Étude du concept de transfert dans l’œuvre d’al-Fârâbî” // *Arabic Sciences and Philosophy*. Vol. 20 (2010). P. 125–176.

<sup>28</sup> Ibid. P. 136.

<sup>29</sup> De Vault. “La *naqla*.” P. 125.

<sup>30</sup> Ibn ‘Arabī. *The Book of Alif or The Book of Unity*. Translated by Abraham Abadi // *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society*. Vol. II (1984). P. 16.

The conclusion of these related premises is manifested in another set of reasoning in the same manner of modal explanation:

“Uniqueness is the praise of the Unique One for its polarity. Singularity is the praise of the Singular for its evenness. Oddness is the praise of the odd for its counterpart. However, the praise of the One subsists only for Its own Unity.”<sup>31</sup>

Rescher says that, according to the available information, it would seem that the theory of temporal modalities represents the most significant addition made by the medieval Arabic logicians to the body of logical material that they received from the Greeks, although much work remains to be done before our feet can be set on firm ground.<sup>32</sup> We do not know the origin of the theory of logical modalities in the philosophical background of Ibn 'Arabī, but it is clearly demonstrated by the historians of Arabic logic that the first author to treat the subject profoundly was al-Shirwānī, a late medieval Persian scholar presumably of the early fifteenth century, which obviously makes access to his work impossible for the Andalusian Sufi.

It is much more probable that he had access to the arithmetical theory of numbers developed before the age of Ibn 'Arabī, in which the science of logic, the problem of the classification of the sciences, the methodology of the sciences and their interaction with the rest of Islamic culture were all deeply influenced by the *falāsifa* and its particular modification in Islam. During this early period, most of the great scientists and mathematicians were also philosophers, so that in these centuries and even later, we can speak of a simple type of the Muslim savant who was at the same time philosopher, mathematician and scientist. From this point of view, we can say that Ibn 'Arabī benefits from the climate of rational thought and from the instrument of logical and mathematical reasoning of Aristotelian and Greek origin which, once developed, were adopted by the various Islamic arts and sciences for their own ends and in accordance with the nature of Islam and its teachings.

In order to develop logically the concept of divine Oneness and its proper essence, the masters of Sufism integrated in their explanations mathematical concepts. In al-Andalus, we find Ibn al-Sīd al-Batalyawī (b. 444/1052) who adopted the theory of numbers to explain clearly the emanation of creatures from the One and in whose philosophy we can detect the influence of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*. According to the thought of Ibn al-Sīd, the transition from the Divine *Aḥadiyya* to the multiplicity of the creatures is explained by the Plotinian theory of emanation. The entities derive from Allah in the same manner as numbers derive from the first of them, that is to say, from one. Number three does not derive directly from one, nor does five from two. The case is the same concern-

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Rescher *N. Temporal Modalities in Arabic Logic*. Dordrecht, 1966.

ing the emanation of the creatures, which are linked in a continual order, the most perfect of them being nearest to its origin.

In the *Book of Alif*, Ibn 'Arabī shows again the demonstrative arithmetical chain that we have seen in the *Fuṣūṣ*, and his proposal is close to what Ibn al-Sīd had previously exposed:

“There is nothing but the Unique One ... And the number two is none but the number one, and so are the three, the four, the ten, the hundred, the thousand and to infinity. Nothing exists beside the number one, not even in the case of multiplicity, since (all that the multiplicity implies is that) the number one appears in two conceptual degrees, wherefore it is referred to as two; rather like this: II. Then it appears in three degrees, like this III, wherefore it is referred to as three. Thereupon, by the addition of one it becomes four, and then five in the same manner exactly.”<sup>33</sup>

In making the conceptual transfer, Shaykh al-Akbar says that in the same way we can understand the nature of the Uniqueness of Allah and the multiplicity of His creatures:

“So then, this is the nature of the Uniqueness of Allah. We are manifested by His existence; if He were not, we could not be; yet if we were not, it would not necessitate that He, glory to Him, is not, in the same way that the non-existence of the five does not necessitate the non-existence of the one. Since numbers are derived from the one, while the number one is not derived from them, they are manifested by it, but it does not cease due to their ceasing. This appertains, on the other hand, to the realisation of the Unique One from the side of the degrees.”<sup>34</sup>

In the thought of Ibn 'Arabī, all the structures of the universe are manifest to us, and no special cognitive procedures seem to be necessary. However, there are some structures that remain occult or latent and can be known through mathematical tools. The method employed to get this knowledge is referred to as finding “balance” and “correspondence,” and, for this reason, numeric structures are used by the Great Master in search of mutual structural correspondences. By using this method, Ibn 'Arabī describes, in as detailed a way as possible, the metaphysical and spiritual world, as well as the natural world. The structural correspondence between the chain of natural numbers and the chain of the created existents is also a criterion for the verification of existing knowledge:

“That is why the duplicating of the Unique One by the Unique One does not yield either a multiplicity or a plurality, for they (the two uniquenesses)

<sup>33</sup> *Ibn 'Arabī*. The Book of Alif. Op. cit. P. 21.

<sup>34</sup> *Ibid*. P. 22.

are that which It is in Itself. That is to say, the duplicating of a thing by its own self does not manifest anything other than itself.”<sup>35</sup>

The arithmetical method serves well in the exposition and structuring of already acquired knowledge but not in the search for new knowledge. The help of the theory of natural numbers is a criterion for the verification of existing knowledge in matters related to Allah's world. So, in cognitive spiritual procedures the structure of this world is taken as an immutable paradigm to be verified by numerical correspondence:

“Let us consider then as an example of that which we have mentioned above concerning the integers, the multiplication of four by four which results in sixteen. By posing sixteen, one is actually saying: I have moved the one four as a whole through each of the units of the other four, or through its own units. Obviously, the four is a unique reality, and the sixteen is a unique reality, therefore nothing has stemmed from the Unique One except the Unique One (and inasmuch as the result is the sum total of all the ‘reflections’), of necessity it must be sixteen. In the same way, when we consider the multiplication of seven by eight, which is a case of the multiplication of different (integers), the sum total which results from them is fifty six. (Again by positing fifty six) one is actually saying: When I move the seven through the units of the eight, or the eight through the units of the seven, how many degrees will appear from the units?, and the inevitable answer can only be fifty six, which is none but the movement of the Unique One through fifty six stages and so on, and it is thus that the Unique One is known.”<sup>36</sup>

Ibn Sīnā and Suhrawardī had spoken about two kinds of true knowledge — immediate intuitive knowledge and logical knowledge or, in other terms, “truthful witnessing” and “research.” Awareness of the Unique One by intuitive knowledge serves, for Ibn ‘Arabī, as an archetype of the direct cognition of the truth but, bearing in mind that the majority of people are unable to experience this kind of knowledge, he has to resort to indirect logical cognition, which starts with basic and unquestionable premises taken from a “lesser” truth delivered by mathematical and logical procedures.

The importance that Ibn ‘Arabī attaches to the syllogistic method is due to the fact that, for him, it is a necessary propaedeutic for the correct understanding of metaphysical and mystical discourse. The doctrines of Ibn Sīnā and Suhrawardī demonstrated that logic may be regarded as an incomplete version of the Real truth, and Ibn ‘Arabī adopts the same position. So, the knowledge obtained through syllogism is true because it has been demonstrated that there can be no doubt about its scientific results. The highest stage of truth is to see things

---

<sup>35</sup> Ibid. P. 23.

<sup>36</sup> Ibid.



in Allah and this is an ability of the heart. The intellect, inner sight and the heart form an ascending hierarchy of organs with their corresponding methods of cognition. Then, knowledge is acquired by moving from premises to a conclusion under the condition that we may assume the three as a paradigm, because three is the number of propositions constituent of the syllogistic schema: "The three is the first of the singular numbers. Accordingly, the singularity which is associated with the human spirituality contradicts its own uniqueness, because its singularity is established for the Unique One through the progression of the polarity."<sup>37</sup>

Ibn 'Arabī clearly determines the possibility or impossibility for the human intellect to answer the central question: does any production ever result from a unique one as such? Ibn 'Arabī's answer is that the intellect cannot grasp the vastness of the problem unless it uses the rational procedures of syllogistic grounds, since "The majority of the people, who are of those who do not know, imagine that the production is derived from two existents, and that the singularity of the Unique One is irrelevant, since in their opinion it results from an existential ternary (as opposed to a latent ternary), which consists of the two and the singular itself (wherein the singular is perceived as an independent entity, and not as the place of manifestation of the Unique One)."<sup>38</sup>

The intuitive "witnessing" first brings into sight the thing, and then, once inside it, discovers the Uniqueness of Allah. By going along the "narrow path," that is to say, the path determined by syllogistic method, one can reach the supreme goal:

"The same applies to the philosophical premises whose purpose is the formulation of speculative knowledge by proofs. No proof can be ever formulated except from two premises, where each premise consists of two particles, of which one of the particles is a predicate of the other. Yet this in itself does not ascertain a result, for it is similar to our saying, for example, that: 'The Sultan is a tyrant and Khalid is a man'; even though these are four particles, as they include no common denominator, there is no conclusion which may be derived from them. That is to say, when these four cannot be reduced to three in every respect, due to the Uniqueness (which requires the preservation of the unique individuation of each particle), they cannot yield a result, except if one of these four is repeated in the two premises, for then they will be three and the conclusion possible."<sup>39</sup>

The first aim of Ibn 'Arabī in this proposal is to prevent the reader from making any mistake in the correct formulation of the syllogistic procedure, because the goal is the correctness of the conclusion and so, "It is necessary, if the yielding of a result is to occur, for the formulation to be according to a 'special face'

<sup>37</sup> *Ibn 'Arabī*. Ibid. P. 24.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

(*wajh khāṣṣ*), which is that one of the four terms should be repeated in both premises, so that there will be three and not four terms altogether, as well as according to a ‘special condition’ (*shart makhṣūṣ*), which requires that the determination (ruling) should be more general than the cause, or at least equal to it, that is (this latter condition is necessary) if you wish for a result of some advantage, for otherwise the conclusion will be of no consequence.”<sup>40</sup>

Despite the efforts and strategies deployed by Ibn ʿArabī in order to manifest the importance of syllogistic tools, he fears “that you will not comprehend our explanation until I present you with an example of this principle, which will demonstrate our exposition as legitimate, so that it will be made easier for your understanding owing to your familiarity with the laws of religion.”<sup>41</sup> Accordingly, the Sufi master goes down to the field of *sharīʿa*, being the common source of understanding in Muslim daily life and to this statement he applies the syllogistic scheme. So he says: “If you wish the edict ‘wine is forbidden’ to be brought into existence, then you should state that ‘wine is an intoxicant,’ thus obtaining these two terms, intoxicant and forbidden (from which another premise is formed). Next you should restate (the first premise which differentiated the desired conclusion so that the latter appeared in the image of the two premises) ‘wine in an intoxicant,’ and thereby these are (now the two premises which provide) two terms and (a common denominator which is the term) ‘intoxicant.’ Accordingly, it necessarily follows, and without any contradiction, that wine is forbidden, that is (with any contradiction) with regard to the (desired) conclusion only.”<sup>42</sup>

In an accurate observation of the manner, in which the syllogisms have been explained, Ibn ʿArabī repeats and analyzes the formulation, to avoid any doubt about the canonical structure of the formula and, according to this purpose, he, like a teacher of the logical art, says to his pupil that “When you examine these two premises, you will find them composed of three particles in four degrees, which are the terms ‘intoxicant,’ ‘forbidden’ and ‘wine.’ Now, as there is no fourth (particle) except for the repetition of the term ‘intoxicant,’ it is the required common denominator by which the yielding is effected, because its particularity is its repetition. As for the ruling of the special condition which appertains to this (mode of) coupling, it is that in this case the determination is more general than the cause, and this is due to the fact that the cause is the intoxication while the determination is the prohibition, where prohibition is more general than intoxication, since prohibitions are more numerous than (those which apply to) either intoxicants or non-intoxicants.”<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Ibid. P. 36.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

The question of whether the edict is valid or not is a matter which Ibn 'Arabī does not enter to elucidate, because "it is a matter which requires another gnosis," since his subject is solely the production which is "the particularised manifestation of existence through the being of the Singular Unique One." Well assured that the result of his explanations have been understood by the student, Ibn 'Arabī can proceed along with his discourse, since "it has been clarified to you that all matters and affairs are effects of the Unique One and that it is only He who is sought."

### Conclusion

We finish our paper by stating that, as it is known, the crowning glory of Aristotelian logic is the syllogistic theory, outlined in the *Prior and Posterior Analytics*, especially in the latter. The purpose of this cognitive tool is to provide the means whereby knowledge is to be acquired, as we learn from al-Fārābī, who said that it is the strongest and pre-eminent in dignity and authority. Religious Muslim scholars and theologians generally used rhetorical and poetical syllogisms to persuade the populace, since religion is viewed as an image or reflection of philosophical demonstrative truth, propounded in language and argumentative forms that can be easily understood by believers.

Ibn 'Arabī, who was known as "the Plato of his time," seems to go beyond this premise despite his manifest criticism of intellectual and rational discourse. However, having in mind that the luminous skies of illumination and gnosis can only be reached by *tajallī*, it is always possible for the Sufi scholars and believers in general to grasp the Truth with the aid provided by certain logical devices such as the syllogistic procedure.

According to Ibn 'Arabī, if our language is to possess cognitive meaning, it must be defined by the ways in which it is used communicatively. His explanations become, in certain of his works, like *The Book of Alif* and *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, not a mere metaphysical theory, but a logical rule. Perhaps the Andalusian Sufi was aware that few persons, Sufis or common believers, care to study logic, because everybody conceives himself to be proficient enough in the art of reasoning. For this reason, Ibn 'Arabī also teaches logic in its Aristotelian version and explains difficult concepts, which can become properly familiar by means of *dhawq*. By so doing, he shows that he is both a Sufi and an attentive student of the history of philosophy. His effort to place rational thought in a correct context is an attitude that rests on his conviction that rational elements of Aristotelian origin are branches of progressive inquiry and that logical proofs make this progressive inquiry possible.

**Recep Alpygil**

*(Istanbul University, Turkey)*

**TRYING TO UNDERSTAND WHITEHEAD  
IN THE CONTEXT OF IBN ‘ARABI**

**Abstract**

This paper proposes that it is too early to say “process philosophy is dead.” The dipolar and holistic character of this philosophy makes it a promising trend now and the future—there are still/always potentialities for every philosophical tradition. Thus, I am trying to show how Whitehead’s legacy could be appropriated within an entirely different context, that of a Muslim mystic, Ibn ‘Arabi (1165–1239).

“Along the south of the Mediterranean the Mahometan conquerors carried Hellenistic thought, as colored by the mentalities of Arabs, Jews, and Persians, through Africa into Spain. From Spain, the Mahometan and Jewish versions made contact with the Christian version of Alexandrian culture. This fusion produced the brilliant culmination of Christian Scholasticism in the thirteenth century; and, in the seventeenth century, Spinoza.”

Alfred North Whitehead<sup>1</sup>

“The issue is not wholly new with quantum physics or Whitehead but was suggested by some Islamic as well as all Buddhist thinkers long ago, and by Hume more recently.”

Charles Hartshorne<sup>2</sup>

“The originality or novelty of Process theism lies not in its overcoming of older views but in its synthesis of diverse traditional views.”

Muhammad Iqbal<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Whitehead A.N.* *Adventures of Ideas*. New York: Macmillan, 1933. P. 133–134. Cf. “There was a great and wealthy civilisation, Pagan, Christian, Mahometan. In that period a great deal was added to science”: *Whitehead A.N.* *Science and the Modern World*. Simon & Schuster Adult, 1997. P. 6.

<sup>2</sup> *Hartshorne Ch.* *Creativity in American Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1984. P. 262.

<sup>3</sup> *Iqbal M.* *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Javid Iqbal, 1944. P. 34.

## 1. Understanding Whitehead Today

The *reality* is that the *process* eliminates the philosophers and their texts from the scene of the history of philosophy. In this paper, I am going to examine the case of *Process and Reality*.<sup>4</sup> Is it still alive academically, then? At the AAR meeting, William J. Wainwright declared that “One thing which does seem to me dead, and this may be regrettable, is process philosophy.”<sup>5</sup> In our age, it is very common to declare something’s end or death. However, in this case, it seems too early for the “declaration of death of process philosophy.”

Nowadays, discussions of “open theism” and the revival of pantheism between scholars are signs that the *potentialities* of process philosophy have not been exhausted yet. Process philosophy, even if it succeeds in transforming the dominant philosophical-theological tradition, will not bring the process to a conclusion. On the contrary, *it looks forward to its own creative transformation into something else*.<sup>6</sup> If process philosophy is *still* part of the philosophical process, among many other things, the main reason is its *dipolar* and *holistic* character. This point makes this philosophy a promising philosophy now and in the future. Alongside many different philosophical traditions, this philosophy is accessible in the so-called *postmodern conditions*.<sup>7</sup> For example, the main poststructuralist French philosopher, Giles Deleuze, re-appropriates Whitehead’s legacy in a different context.<sup>8</sup> There are also some other studies linking Derrida with Whitehead.<sup>9</sup> In this context, it is not surprising to see a Muslim philosopher trying to understand Whitehead within an Islamic context.

## 2. Understanding Whitehead in Islamic Thought

In the *Adventures of Ideas*, Whitehead refers to Muslim thinkers as the *Mahometans*, representing the re-created civilization, and writes,

The Byzantines and the Mahometans were themselves the civilization. Thus their culture retained its intrinsic energies, sustained by physical and

<sup>4</sup> Whitehead A.N. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978.

<sup>5</sup> “Rethinking Philosophy of Religion: A Dialogue” // *American Journal of Theology and Philosophy*. Vol. 28. No. 2 (2007). P. 230.

<sup>6</sup> Cobb J.B. and D.R. Griffin. *Process Theology: An Introductory*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976. P. 137.

<sup>7</sup> In this context, the title of D.R. Griffin’s last book is really challenging: *Whitehead’s Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for Its Contemporary Relevance*. Albany: State University of New York Press, 2007.

<sup>8</sup> Deleuze G. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. Chapter ‘What is an event?’, Robinson K. (ed.). *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

<sup>9</sup> Keller C. and A. Daniell (eds.). *Process and Difference: Between Cosmological and Post-structuralist Postmodernisms*. Albany: State University of New York Press, 2002.

spiritual adventure. They traded with the far East: they expanded westward: they codified law: they developed new forms of art: they elaborated theologies: they transformed mathematics: they developed medicine. In this final period of Near Eastern greatness the Jews played the same part as did the Greeks during the Persian epoch.<sup>10</sup>

According to Whitehead, *fusion* within Islamic philosophy produced the brilliant culmination of Christian Scholasticism in the thirteenth century; and, in the seventeenth century, Spinoza.<sup>11</sup> These remarks by Whitehead seem challenging, even today, for the historiography of philosophy:

The records of the Middle Ages, during the brilliant period of Mahometan ascendancy, afford evidence of joint association of Mahometan and Jewish activity in the promotion of civilization. The culmination of the Middle Ages even in Christian lands was largely dependent upon this association. Thomas Aquinas received Aristotle from it; Roger Bacon received the foundation of modern science from it. The commercial system of the Italian seaports was a copy of the activities throughout the preceding Dark Ages, carried on by Syrians and Jews. The association of Jews with the Mahometan world is one of the great facts of history from which modern civilization is derived.<sup>12</sup>

If we want to pursue Whitehead's philosophical gesture, we should ask whether there is any figure or any tradition in the *Mahometan*, i.e. Islamic, tradition, which corresponds to Whitehead's insights? Certainly, there could be many answers; but, to mention Muhammad Iqbal (1877–1938), Whitehead's contemporary Muslim philosopher, seems a sound beginning.

Muhammad Iqbal did not see any difficulty in linking Whitehead's ideas with the Qur'an. It might be a surprise that Iqbal finds some of the main Whiteheadian themes in the Qur'an itself.

We have seen that Professor Whitehead describes the universe, not as something static, but as a structure of events possessing the character of a continuous creative flow. This quality of Nature's passage in time is perhaps the most significant aspect of experience which the Quran especially emphasizes and (...) offers the best clue to the ultimate nature of Reality. To some other verses (3: 190–91; 2: 160; 24: 44) bearing on the point I have already drawn your attention.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> *Whitehead*. *Adventures of Ideas*. P. 104.

<sup>11</sup> *Ibid*. P. 134; Whitehead cannot help himself to confess that Bagdad, at the height of its prosperity, exhibited forms of human life in many ways more gracious than our own, was a great civilization: *Whitehead*. *Adventures of Ideas*. P. 99–100.

<sup>12</sup> *Whitehead A.N.* *Essays in Science and Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1947. P. 70–71.

<sup>13</sup> *Iqbal*. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. P. 45.

So, how did Iqbal use Whitehead’s philosophy in an Islamic context and, also, why did Whitehead fit in so well in the Islamic world? In some sense, the answer is simple: to overcome the crisis which haunts the Islamic thought, Iqbal needed a method to unite the Islamic disciplines that are seen as fragmented.

Thus, the originality or novelty of Process theism lies not in its overcoming of older views but in its synthesis of diverse traditional views.<sup>14</sup>

Iqbal, as a poet-thinker, wanted to link all Islamic sciences such as philosophy, Sufism, theology, etc. Whitehead seemed to him a wonderful medium for achieving this aim. In *The Reconstruction of Religious Thought*, not only Whitehead, but also Einstein, Bergson, Nietzsche, ‘Iraqi, Beyazid, the Qur’an, etc. ... appear together in the same paragraph, sometimes on the same line. We might ask whether Iqbal’s gesture was pragmatic/figurative or authentic; but his gesture seems really authentic. Against all delicacy, it is far from an artificial synthesis; on the contrary it is creative.

In this context, I am going to concentrate on Ibn ‘Arabi (1165–1239), known as the greatest master (*Shaykh al-akbar*) in the Muslim world. I am going to propose that Iqbal’s philosophical gesture is very closely connected with Ibn ‘Arabi. And also, their texts have some insights which would allow us to read Whitehead and Ibn ‘Arabi together.

### 3. Trying to Understand Whitehead through Ibn ‘Arabi for the Future of Philosophy

It might be helpful beginning to discuss the issue with Charles Hartshorne, well known Whiteheadian scholar. Within the legacy of Hartshorne, there is an uncanny reference to Muslim philosophy. Hartshorne cites Omar Khayyam’s poems,<sup>15</sup> and comments on them.<sup>16</sup> Without any context, he says that:

<sup>14</sup> Ibid. P. 34.

<sup>15</sup> We are ...

But Helpless pieces of the Game He Plays  
Upon this Checker-board of Nights and Days;  
Hither and thither moves, and checks, and slays,  
And one by one back in the Closet lays. (Verse 69)  
Oh Thou, who didst with pitfall and with gin  
Beset the Road I was to wander in,  
Thou wilt not with Predestined Evil round

Enmesh, and then impute my Fall to Sin. (Verse 80) // *Hartshorne Ch. Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: State University of New York Press, 1984. P. 19.

<sup>16</sup> “The theology Omar knew was Islamic; but Christianity at the time (eleventh century) was at best ambiguous on the issue of creaturely freedom that Omar was discussing. No theologian was ever more committed to the concept of omnipotence than I, like Omar, am criticiz-

The medieval doctrine of God's power was in fact virtually refuted in its own time, by an Islamic scientist, philosopher, and poet Omar Khayyam, freely but—as an Arabic scholar has shown—essentially correctly translated by the superb English scholar and poet Edward Fitzgerald. As so often happens, the world did not fully grasp what had happened in the publication of his poem. It could be only a question of time until a new effort would have to be made to find a better way of interpreting the divine power.<sup>17</sup>

The most essential sentence in this quote is this: *the world did not fully grasp what had happened in the publication of his poem*. So, we have to ask whether there are more examples in Islamic philosophy regarding which *the world did not fully grasp what had happened?!?*" This is a challenging question for Western philosophy. In this context, the example of Omar Khayyam in Hartshorne's text seems relevant in the case of Ibn 'Arabi.

These passages from *The Bezels of Wisdom (Fusus al hikam)*, Ibn 'Arabi's famous book, contain a lot of ideas that continue to exert their influence to this day:

Thus, in a certain sense, it may be said that He is not He and you are not you. (...) "God cannot be known except as uniting the opposites," in determining them through them. He is the First and the Last, the Manifest and the un-manifest, the Essence of all that is manifest and all that is not yet manifest, even as He is manifesting Himself. Thus, only He sees Him and only He is hidden from Him, for He is manifest to Himself and hidden from Himself.<sup>18</sup>

(...) So, O friend, do not know Him in one context and be ignorant of Him in another, nor affirm Him in one situation and deny Him in another, unless you affirm Him in an aspect in which He affirms Himself and deny Him in an aspect in which He denies Himself, as in the verse in which denial and affirmation of Himself are brought together. He says, *There is nothing like unto Him*, which is a denial, *And He is the Hearer, the Seer*, which is an affirmation of Himself with attributes attributable to all living creatures that hear and see.<sup>19</sup>

The final passage of *Process and Reality*, it seems, could be read with above quotation in mind:

It is as true to say that God is permanent and the World fluent, as that the World is permanent and God is fluent.

---

ing than the Christian Jonathan Edwards. And he thought, with considerable justification, that he represented the tradition." *Hartshorne*. Omnipotence and Other Theological Mistakes. P. 19.

<sup>17</sup> *Hartshorne*. Omnipotence and Other Theological Mistakes. P. 18–19.

<sup>18</sup> *Ibn 'Arabi*. *The Bezels of Wisdom*. Trans. Ralph Austin. New Jersey: Paulist Press, 1980. P. 85–86.

<sup>19</sup> *Ibid*. P. 191.



It is as true to say that God is one and the World many, as that the World is one and God many.

It is as true to say that, in comparison with the World, God is actual eminently, as that, in comparison with God, the World is actual eminently.

It is as true to say that the World is immanent in God, as that God is immanent in the World.

It is as true to say that God transcends the World, as that the World transcends God.

It is as true to say that God creates the World, as that the World creates God.

God and the World are the contrasted opposites in terms of which Creativity achieves its supreme task of transforming disjoined multiplicity, with its diversities in opposition, into concrescent unity, with its diversities in contrast. In each actuality there are two concrescent poles of realization—"enjoyment" and "appetition," that is, the "physical" and the "conceptual." For God the conceptual is prior to the physical, for the World the physical poles are prior to the conceptual poles.<sup>20</sup>

In these quotations, *similarities come up and disappear, a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing*. "Family resemblance of thought" might be a good expression to characterize the similarities between Whitehead and Ibn 'Arabi.<sup>21</sup>

If we look into the issue more closely, there are two concepts that could make a bridge between them: panentheism and the principle of dipolarity. Hartshorne includes Iqbal in the panentheist tradition.<sup>22</sup> He says "it is a pleasure to be able to include a modern Mohammedan, a Moslem panentheist, among our panentheists."<sup>23</sup> In any case, for him, it is inspiring to see the motifs of dipolarity emerg-

<sup>20</sup> Whitehead. *Process and Reality*. P. 348.

<sup>21</sup> I borrow the term, same thought of family, from Wittgenstein. Cf. *Wittgenstein L*. Philosophical Investigation. Trans. G.E.M. Anscombe. Oxford-Cambridge: Blackwell, 1996. P. 66-67.

<sup>22</sup> Hartshorne *Ch. and W.L. Reese*. *Philosophers Speak of God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953. P. 17. Hartshorne also begins one of his books with a quotation from Iqbal: *Hartshorne Ch. The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. La Salle: Open Court Pub. Co., 1962.

<sup>23</sup> *Hartshorne and Reese*. *Philosophers Speak of God*. P. 294. Cf. "Infinite, not with the concrete, definite, actual, finite, is the truth missed by Bergson, Peirce, and Dewey, but seen by James and Whitehead (anticipated by Buddhists and some Islamic thinkers)," *Hartshorne Ch. Creative Synthesis and Philosophic Method*. La Salle: Open Court Pub. Co., 1970. P. 122; "They (like the Jews and Christians) did produce some eloquent exponents of mysticism. But they seem to have created no philosophical solutions of radical importance for the modern age," *Hartshorne Ch. Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1983. P. 74.

ing so vividly in this tradition.<sup>24</sup> On the other hand, at the beginning of the twentieth century, R.A. Nicholson (1868–1945), the translator of Rumi's *Mathnawi* into English, sees Islamic mysticism as pantheistic:

as regards the pantheistic character attributed by Von Kremer to the Sufism of which he takes Hallaj as the prototype, I hope to convince you that such a description is not applicable either to Hallaj himself or to Sufism in general. (...) so long as transcendence is recognized, the most emphatic assertion of immanence is not pantheism but panentheism.<sup>25</sup>

Although Iqbal never used the concept "panentheism," his philosophical system seems to be pantheistic. One of the most explicit references to panentheism in his writings is this:

If time is real, and not a mere repetition of homogeneous moments which make conscious experience a delusion, then every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and unforeseeable. "Every day doth some new work employ Him," says the Quran.<sup>26</sup>

Our main aim is not to discuss panentheism; but, this concept shows how Ibn 'Arabi (and his successor, Iqbal) could be linked with Whitehead.

The second concept connected with panentheism is the principle of dipolarity. As already shown by David Ray Griffin, the process dipolar notion of deity, has some affinity with Islamic philosophy.<sup>27</sup> Dipolar theism, accordingly, is the view that God is to be conceived as having an Alpha aspect or nature which is included within Omega states.<sup>28</sup> For, in dipolar process theism God is to be understood as categorically superior to both the Alpha and the Omega side. That is, God is the union of categorically supreme independence and categorically supreme dependence, of categorically supreme activity and categorically supreme passivity, of categorically Supreme Being and categorically supreme becoming.<sup>29</sup> The dipolar theism can be understood as a way of incorporating a diversity of otherwise incompatible traditional views within a single coherent conception of God.<sup>30</sup> The operating principle which makes this synthesis possible is the dipolar concept of God Dipolar; and it stands in some contrast to both classical theism and classical pantheism. But its real virtue lies not so much in that contrast as in

<sup>24</sup> Hartshorne and Reese. *Philosophers Speak of God*. P. 297.

<sup>25</sup> Nicholson R.A. *The Idea of Personality in Sufism: Three Lectures Delivered in the University of London*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970. P. 36–37.

<sup>26</sup> Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. P. 50.

<sup>27</sup> Cobb and Griffin. *Ibid.* P. 62.

<sup>28</sup> Reeves G. "God as Alpha and Omega: Dipolar Process Theism" // Clarke B.L. and E.T. Longe (eds.). *God and Temporality*. New York: New Era Publications, 1984. P. 163.

<sup>29</sup> Reeves. *Ibid.* P. 164.

<sup>30</sup> *Ibid.* P. 155.

its ability to make sense of classical views by incorporating them with a larger, more complex conception of God.<sup>31</sup>

In *The Bezels of Wisdom*, Ibn 'Arabi writes,

If you insist only on His transcendence, you restrict Him, / And if you insist only on His immanence you limit Him. If you maintain both aspects you are right, / An Imam and a master in the spiritual sciences. Whoso would say He is two things is a polytheist, / While the one who isolates Him tries to regulate Him. Beware of comparing Him if you profess duality, / And, if unity, beware of making Him transcendent. *You are not He and you are He...*<sup>32</sup> (the emphasis is mine).

The Shaykh often quotes this verse, "Nothing is like Him, and He is the Seeing, the Hearing" (42:11), as a Quranic proof that God combines the attributes of incomparability and similarity. The rational faculty has come with one-half of the knowledge of God, that is, the declaration of incomparability and the negation of multiple properties in Him. But the revelation brought news of God by affirming what the rational faculty's proofs have negated in Him and establishing what the rational faculty has stripped from Him.<sup>33</sup> The right attitude is that which combines in itself incomparability (*tanzih*) and similarity (*tashbih*); in short, to see the One in the Many and the Many in the One, or rather to see the Many as One and the One as Many. "Where can I find God?" asks Ibn 'Arabi and replies:

Wherever He is present, which is everywhere, since all things are His acts. But no act is identical with God, who encompasses all things and all acts, all worlds and all presences. Though He can be found everywhere, He is also nowhere to be found. He/not He.<sup>34</sup>

Ibn 'Arabi is not unique in the Islamic tradition, on the contrary, after him follows a long tradition in which God could be understood as *He/not He*, or, in

<sup>31</sup> Ibid. P. 167.

<sup>32</sup> *Ibn 'Arabi*. Ibid. P. 75.

<sup>33</sup> *Chittick W.C.* The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989. P. 73–74 // *Ibn 'Arabi*. Futūḥāt al-makkiyya. Cairo: Bulaq, n.d. Vol. II. P. 407, line 3.

<sup>34</sup> *Chittick W.C.* The Sufi Path of Knowledge. P. 115. The concept of He/not He is connected with the verse in the Qur'an. It says "You did not throw when you threw, but God threw" (8:17). For Ibn 'Arabi, "If you say concerning it, 'It is God,' you have spoken the truth, for God says, 'but God threw.' If you say concerning it, 'It is creation,' you have spoken the truth, for He says, 'when you threw.'" So He clothed and bared, affirmed and negated: He/not He, unknown/known. 'To God belong the most beautiful names' (7:180), and to the cosmos belongs becoming manifest through them by assuming their traits." *Chittick*. The Sufi Path of Knowledge. P. 114 // *Ibn 'Arabi*. Futūḥāt. Vol. II. P. 438, line 20 (reference to the Futūḥāt given in W.C. Chittick's book).

Hartshorne's words, as God Dipolar. As an example, I will just mention Fakhruddin ʿIraqi, one of the commentators of Ibn ʿArabi, who often refers to him. ʿIraqi writes:

How can You be manifest?  
for you are occult always.  
Yet how can You be hidden  
when You are eternally seen?  
Hidden, manifest,  
Both at once:  
You are not this, nor that—  
Yet both at once<sup>35</sup>

The concept of *He/not He* has deeply epistemological insights. In the passage below, Ibn ʿArabi shows how the concept of *He/not He* could be an epistemological gesture:

beware lest you restrict yourself to a particular tenet [concerning the Reality] and so deny any other tenet (...) Therefore, be completely and utterly receptive to all doctrinal forms, for God, Most High, is too All-embracing and Great to be confined within one creed rather than another, for He has said, Wheresoever you turn, there is the face of God, without mentioning any particular direction. He states that there is the face of God, the face of a thing being its reality.<sup>36</sup>

This philosophical gesture could be called “generalized apophaticism,” that is, one that is sensitive to all kind of otherness and accepts all kinds of epistemologies in order to solve the problem of humanity.

#### **4. Toward a Conclusion: *Dipolar Philosophy***

This article does not reduce Ibn ʿArabi to Whitehead (or vice versa); however, it tries to visualize these thinkers *together*, without reducing one to the other. Their philosophical heritage seem to entail this reading: Process philosophy needs other philosophical traditions to carry on with its legacy; and it is also true that Islamic philosophy needs another engagement to express itself in the contemporary philosophical scene. Whitehead himself brought many points together which seem to other philosophers to be contradictory. His trend takes its power from the “double aspect/dipolar”; that is, he succeeded in creating a phi-

---

<sup>35</sup> *Fakhruddin ʿIraqi*. *Divine Flashes*. Trans. W.C. Chittick. Lahore: Suhail Academy, 2001. P. 97–98.

<sup>36</sup> *Ibn ʿArabi*. *The Bezels of Wisdom*. P. 137.

osophy which could *always* be in a process. This process gives us permission to make inter-textual study at any time. In the past, we could see almost the exact philosophical gesture in the wisdom of Ibn 'Arabi. He seems to endorse this kind of multivalent readings. While they are still read and mutually contrasted, the process of their inspiration and influence for the future will never end.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> I'd like to thank the Scientific Research Projects Coordination Unit of Istanbul University for their supporting this project (n. 2967); and also, I'd like to thank Oliver Leaman for his comments and inspirations.

**Abulfadhl Kiashemshaki**

*(Al-Mustafa University, Qum, Iran)*

**THE UNIVERSAL DEGREES,  
MANIFESTATIONS AND PRESENCES  
OF EXISTENCE IN IBN ‘ARABI’S SCHOOL  
OF MYSTICISM**

One of the most basic discussions in *‘irfān nazarī* (theoretical mysticism), in the section where its adherents discuss ontology, is the debate surrounding the degrees of God’s manifestation. The reason for this is that, in the mystic’s view, real existence, or the reality of existence, is the existence of the Truth (i.e., God) who manifests Himself in the degrees and mirrors that are the manifold creatures of the world.

In any case, the Truth, from the point of view of its reality and essential self, is hidden within the veil of its honor and awesomeness. This magnanimity and loftiness prevent it from being revealed. In the words of the famous mystic of Neyshabur, ‘Attar, there is no relation between Him and anything other than Him:

He always is and always will be the Absolute King;  
He is drowned in the perfection of His honor.  
He does not display Himself, in that state in which He essentially is.  
When will the intellect reach the pinnacle of absolute existence,  
where He resides?

It is for this very reason that it is pointless for anyone to spiritually aspire to attain Him and seeking His presence is to pursue a goal which is impossible to achieve. The only thing which we can confess is that behind all the limited beings and possible existences there is a Reality that is unlimited and unconditional, that has been manifested in the mirrors that these limited beings are. Behind the curtain and veils of these conditions and conditional beings, there is the Absolute Truth that has shown its face from behind the Curtains of the Unseen. It is for this reason that the Being has affectionately said the following, guiding us:

“And God warns you of Himself and God is compassionate to the servants” (Qur’an, 3/30).

In this way, with His infinite compassion God has denied creatures permission to seek that which is impossible to attain.

But this absolute and hidden being reveals itself from the point of view of His manifestation and descent into the various degrees and levels of His Names and Attributes that serve as mirrors reflecting His infinite exquisiteness. These [names and attributes] are the archetypes of the possible beings. In the wake of this manifestation, the Truth acquires certain properties that lay the ground for knowledge of Him. Everything that is said about the reality of the Truth must eventually go back to these limitations. It explains that which is unlimited and unconditional in the guise and behind the veils of that which is limited. The reason for this is that we cannot find a language that can adequately convey the reality of the hidden persona of the Truth. Nor can we find speech that properly expands on what is found there. Rather, speaking about that station and level only increases its ambiguity and elusiveness.

### **I. The Explanation of the Degrees and Levels of Existence in the Words of the Great Master, Sadr ad-Din Qunawi**

In his book *Nafahāt*, the Great Master, Sadr ad-Din Qunawi, states that there are five general levels or mirrors of existence which he describes with the term, “the Five Divine Presences.” He states that the Truth in an Honorable Mystic Vision made him realize that the principal degrees of existence can be summed up in the “Five Divine Presences”:

“The first is the Presence of the Absolute Hiddenness which comprises the Names and Attributes of God, the Archetypes of Possible Beings, immaterial meanings and Manifestations of His Knowledge.

The Second, which stands exactly opposite to the Presence of the Absolute Hiddenness, is the Presence of Absolute Witnessing and that of sense perception, manifestation and revelation.

The Third is the Middle Presence that is a combination and isthmus between the two sides that are the Absolute Hiddenness and the Absolute Witnessing. This Presence is solely relegated to the All-Encompassing Being, that is, the Perfect Man.

The Fourth is the Presence of the Spirits, the Greatest Spirit and the Words of the High Pen. This stands between the Absolute Hiddenness and the All-Encompassing Being.

The Fifth is the Presence of the Imaginal Realm that is the place of the Divine Scriptures that stem from the Universal Book of the Lord.”<sup>1</sup>

The words of this perfect mystic are explained as follows: even though in existence there cannot be found more than one being, which is nothing other than the existence of the Truth, and even though it is only He who is pure existence, this existence still has manifestations in the levels, degrees and stations of existence. The particulars and extensions of these manifestations are unlimited and uncountable but at the same time they are limited to five Universal Presences. As a result, the universal realms will also be five in number. The word “Presence” implies the presence and manifestation of the Truth in its receptacles and the term “world” (*'ālam*) means a manifestation and specific degree of the reality of the Truth's existence which is present and apparent. Imam Khomeini says the following in his marginal notes on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*:

“The Five Divine Presences have been named ‘Presences’ since they are present in the manifestations of God and because the manifestations are reciprocally in their presence. This is because the worlds are in the presence of the Lord and it is for this very reason that the Essence of the Truth, from the point of view of itself, is not named a Presence, since it does not manifest itself or make itself present in a presence or a manifestation.”<sup>2</sup>

We can conclude from this explanation that counting the Essence, “the Most Hidden of the Hidden,” “the Eastern Phoenix,” and the station of “That which has no name or sign” as one of the Presences is not correct. This is a matter that has also been mentioned by the commentator on the Introduction of Qaysari to the *Fuṣūṣ*.<sup>3</sup> The reason for this is that, in the view of Imam Khomeini, the level of the Essence is absolutely hidden and cannot be truly regarded as a Presence.

Therefore, the realm of the Kingdom or *Nāsūt* (the Corporeal Realm) is a manifestation of the Realm of *Malakūt* and the World of Absolute Imagination. This realm, in turn, is a manifestation of the Realm of *Jabarūt* (the Kingdom of Spiritual Power) which is the realm of immaterial beings. Now, this realm is the manifestation of the Archetypes, which, in a way, are the manifestations of the Divine Names existing in the Presence that is unity. The Presence that is Unity is the manifestation of the Presence of Singularity.<sup>4</sup>

Keeping in mind what Qaysari has stated in his commentary on the *Fuṣūṣ*, we can conclude that the term “Presence,” according to him, is, in reality, exactly

<sup>1</sup> *Ṣadr al-Dīn al-Qānawī*. “Miftāḥ ḡhayb al-jam' wa 'l-wujūd,” in Shams al-Dīn Ibn Ḥamza al-Fanāri. *Miṣbāḥ al-uns bayna 'l-ma'qūl wa 'l-mashhūd*. Ed. M. Khājavi. Tehrān: Intishārāt-i Mawlā, 1374/1995. P. 98.

<sup>2</sup> *Imām Khumaynī*. *At-Ta'liqāt 'alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns*. Tehrān: Mu'assisa-i pāsdār-i islām, 1410 L.H. P. 31.

<sup>3</sup> *Dāwūd al-Qayṣarī*. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed., with the introduction by Seyyid Jalāl ad-Dīn Āshtiyānī. Tehrān: Intishārāt-i 'ilmī wa farhangī, 1375 S.H. P. 450.

<sup>4</sup> *Ibid*. P. 38.



what Qunawi has stated in his *Nafahāt*. There is, however, a divergence between the two. That difference is that, according to Qunawi, “the Presence of Absolute Hiddenness” is “the Presence of Unity” that encompasses the Names, Attributes and Archetypes of Beings. On the other hand, according to Qaysari, this station only comprises within itself the Archetypes, without enveloping the Names and Attributes. Sometimes this station is referred to by the term “the World of Meanings” or “the World of Depiction.”

## II. The Five Divine Presences in the Words of the Perfect Saint, Sa‘id ad-Din Farghani

The Perfect Saint, Farghani, in his Persian commentary on the *Tā’iyyah* of Ibn Farid, has also walked along the same lines with the difference that he considers the Presence of the Absolute Hiddenness to comprise the two stations of Unity and Oneness, or the First and Second Individuations. This great mystic writes the following in *Mashāriq ad-Darārī*:

“The first (of the Divine Presences) is called the ‘Presence and Station of Hiddenness and Meanings.’ This is the Presence of the Essence [, considered together] with the first and second manifestation and individuation and whatever is encompassed by those two, first, of the aspects and viewpoints of the first [manifestation ?], and, second, of the realities of the Divine and the world.

The second Presence, which stands opposite the first, is the station of Witnessing and sensible beings. This spreads from the Throne of the Merciful to the World of Dust and encompasses everything that lies between the two. It comprises the forms of every genus, species and individual of this Universe.

The third, which comes after the station of the Hidden, in descending order, is the station of Spirits.

The fourth, which follows the realm of sensible in ascending order, is the Imaginal Realm or the Separated Imagination.

The fifth, which encompasses all these stations, if considered in detail, is the reality of this world and, if taken concisely, the elemental form of the human being.”<sup>5</sup>

The aforementioned saint, in his Arabic commentary on the *Tā’iyyah*, entitled *Muntahā al-Madārik*, has limited the Universal Degrees to five and has made the Perfect Man the sixth of these, which is “the Presence of Encompassment.” He states:

“The Universal Presences are five. Two of these are related to the Truth. The other three degrees are related to the world and existence. The sixth of these comprises all of them.

---

<sup>5</sup> *Sa‘id al-Dīn Farghānī*. *Mashāriq al-darārī*. Ed. S.J. Āshtiyānī. 2<sup>nd</sup> edition. Qum: Markaz-i intishārāt-i daftar-i tablighāt-i islāmī ḥawza-i ‘ilmī-i Qum, 1379/2000. P. 144.

In order to explain, since these aforementioned stations are the manifestations and theophanies of the Truth, they cannot be other than the following: either they are manifestations and theophanies that are only manifest to the Truth itself and not apparent to the possible beings or they are manifestations that are manifest both to the Truth and to the possible beings...<sup>6</sup>

We can conclude from everything that this great mystic has stated that the Five Divine Presences are the following:

1) The first is the primary level of the Hidden. This is nothing other than the First Individuation and the Presence of the All-Encompassing Simplicity.

2) The second is the second station of the Hidden, which is nothing other than the Second Individuation and the World of Meanings (the Archetypes). This is called "the Presence of Unity." Together, these two stations of the Hidden are called "the Presence of *Lāhūt*."

3) The third is the station of the Spirits which is called "the Presence of the *Jabarūt*" (the Presence of Spiritual Power) or the World of Intellects.

4) The fourth is the station of the Imaginal Realm, which is known as "the Presence of the *Malakūt*" and the World of Souls.

5) The fifth is the station of sensible beings and the Realm of Absolute Witnessing, that is, the world of bodies. This is known as the realm of *Nāsūt* (the Corporeal World).

6) The sixth is the existence that encompasses all the other realms. It is the Perfect Man who holds within his being all other Divine Presences. Of course, he possesses in a concise manner what they possess in detail. It is for this very reason that he is also called "the Great Universe."

It could be said that what Farghani has stated in the *Mashāriq* is exactly what he says in the *Muntahā al-madārik*, with the difference that in the former the two stations of the Hidden were combined in one station. It is for this reason that the universal and general degrees of existence are five.

### **III. The Five Divine Presences in the View of the Perfect Saint, 'Abd ar-Razzaq Kashani**

The Perfect Saint, Kamal ad-Din Kashani, states in his book on Sufi Terminology that there are five universal Appearances (*majālī*) or Dawns (*maṭāli*'), in which the Sun of God's existence rises, whereas there are six general Stations. It

---

<sup>6</sup> *Sa'īd al-Dīn Farghānī*. *Muntahā al-madārik*. Ed. Wisām al-Khiṭāwī. 2 vols. Qum: Eshraq, 1386 S.H. Vol. I. P. 70. Cf. *'Abd al-Raḥmān Jāmī*. *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-fuṣūṣ*. Ed. W.C. Chittick. 2<sup>nd</sup> edition. Tehrān: Mu'assisa-i pzhūhishī ḥikmat wa falsafa-i Irān, 1381 S.H. P. 30–31.

is for this reason that he has placed a difference between what he terms Appearance and what he calls Station. He believes that Station is a term that is more general than Appearance. The apparent meaning of this is that the term Appearance is the very thing that has been named Presence in the Five Divine Presences. This Presence signifies and necessitates the presence, manifestation and theophany of the Truth. This is different from the term “station,” which encompasses both that and the station of existence that is not apparent and not manifest.

While explaining the terms<sup>7</sup> “The Universal Appearances” (*majālī*), “Dawns” (*maṭāli*) and “Seats” (*munaṣṣāt*), he says the following:

“These are the manifestations of the Keys of the Unseen. It is for these ‘keys’ that the locks of the closed doors of existence, in between the two names of the Hidden and the Apparent, have been opened. These appearances are of five kinds:

The first is the appearance of the Unitary Essence and the Reality of Encompassment and the station of ‘or even closer’ and the ‘Major Disaster’ (*tāmmat al-kubrā*) and the Reality of Realities. This is the goal of the goals of spiritual ascent.

The second is the appearance of the first Isthmus that is the border between the two seas and the station of ‘the Two Bows,’ and is the Presence which encompasses all Divine Names.

The third is the appearance of the world of *Jabarūt* (the Realm of Spiritual Power) and the unveiling and revelation of the Pure Spirits.

The fourth is the appearance of the *Malakūt* (the Spiritual Kingdom) and the Heavenly Leaders and the *Ūlu ’l-Amr* (‘Those who carry out the Divine Command’). These are the beings that exist in the realm of Divine Lordship.

The fifth is the appearance of the *Mulk* (the World, that is, the Kingdom). This is manifest through sensible forms and also the wonderful beings of the *‘Ālam al-Mithāl* (Imaginal World). These are the beings who govern the realm of material existence in the lowest world.”<sup>8</sup>

In our view, we can interpret what has just been stated about the Appearances and Presences to mean exactly what the first commentator said in his Arabic commentary on the *Tā’iyyah*. This is because the Appearance of the Divine Essence is the First Individuation, while the station of ‘the two bows’ is the Second Individuation.

The Perfect Master, Kashani, in his *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, has stated the following in his explanation of the term “the Universal Degrees” (*marātib kullīyya*):

“There are six degrees: The first is the degree of the One Essence. The second is the station of the Divine Presence or Presence of Oneness. The

<sup>7</sup> Note that this is a compound but single term (*the editor’s note*).

<sup>8</sup> *‘Abd al-Razzāq al-Kāshānī. Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya. Ed. M. Hādīzāde. Tehrān: Ḥikmat, 1381 S.H. P. 53.*

third is the station of the immaterial spirits. The fourth is the station of the operative souls. This is the Imaginal Realm or the *Malakūt* (the Realm of Spiritual Kingdom). The fifth is the Kingdom and the Station of Witnessing. The sixth is the station of the All-Encompassing Being and the Perfect Man that is the Theophany of all of these various levels and the form in which they all come together ... the rest of the stations are manifestations of Man, whether those be stations that are hidden or those that are apparent. And there is no being in which the Unity of the Essence is manifest other than the Perfect Man.”<sup>9</sup>

Kashani also says the following in this book:

“The word *Aḥad* (‘the One’) is a name designated to refer to the Essence in the aspect that negates the multiplicity of the Names and Attributes, as well as [the multiplicity of] the relations that these Names and Attributes have with the creatures and also the conditions that limit them. Also, the term ‘Oneness’ (*aḥadiyya*) is used to refer to the Essence when the aforementioned multiplicity is subtracted from it. What is more, the term ‘the Oneness that Encompasses’ (*aḥadiyyat al-jam’*) means the Essence ‘qua essence’ without taking into consideration whether or not multiplicity has been subtracted from it or has been affirmed for it. Taken in this way, it comprises the relations that the Presence of the One has with the world.”<sup>10</sup>

In this very book, he interprets “the Reality of Realities” (*ḥaqīqat al-ḥaqā’iq*) as meaning the Essence of the One that comprises all other Realities. This is also called “the Presence of Encompassment” (*ḥaḍrat al-jam’*) and “the Presence of Existence” (*ḥaḍrat al-wujūd*).<sup>11</sup> He also states:

“The Most Comprehensive Isthmus (*al-barzakh al-jāmi’*) is the Presence of Oneness and the First Individuation, which is the root of all Isthmuses. It is for this reason that it is called the first Isthmus and the greatest and grandest of them all.”<sup>12</sup>

Of course, it is clear that the Presence of Oneness, according to the popular meaning of this term, is the second Individuation, not the first.

In any case, from the above quotations from the *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, we can conclude that the Universal Degrees of Existence are the following:

1) The One Essence or the Most Hidden of the Hidden, which has also been named the Hidden Person or the Eastern Phoenix. In some cases, it is also called “that which has no attribute or description.”

<sup>9</sup> Ibid. P. 59.

<sup>10</sup> Ibid. P. 6–7.

<sup>11</sup> Ibid. P. 37–38.

<sup>12</sup> Ibid. P. 17–18.

2) The All-Encompassing Unity. In this station, the multiplicity and diversity of the names and attributes are negated and therefore from one point of view this can be considered the Essence Itself. On the other hand, it comprises within itself all Divine Names, in a simple way, so that their individualities are lost. This station has also been referred to as the station of “or even closer” and “the Reality of all Realities.”

3) The Presence of Singularity: This is the degree in which the multiplicity of the Names, Attributes and the Archetypes of Creatures are manifested. This station has been called “[the station of] the two bows.”

4) The level of Spirits and immaterial intellects, which is known as the Realm of *Jabarūt* (the Divine Power).

5) The station of the Absolute and Separated Imaginal World, which has been named the Realm of *Malakūt* (the Spiritual Kingdom).

6) The level of sensible and material beings that is the Realm of Absolute Witnessing and that has been named the *Nasūt* (the Corporeal World).

7) The station of the Perfect Man known as the all-encompassing being.

Therefore, in our view, the reason why the aforementioned mystic stated that the Stations are six is that he regarded two of these stations as one. These two are the Presence of “the All-Encompassing Unity” and the Presence of “Singularity.” This is because the Presence of Singularity is an expansion and manifestation of the Presence of the All-Encompassing Unity. The difference between these two Presences is simply a matter that lies in the hands of the mystic witnessing them. This has been reconfirmed in the book *Mashāriq al-Darārī*.

The *Majāli* are limited to five, first of all, because the first station, which is the station of the Unseen of the Unseen, cannot be considered a *Majla* at all, since it is not manifested in the least. Second, since the last station comprises all of the stations, it also cannot be considered a *Majla*. It is for this reason that there are only five *Majāli*, while there are six stations. However, if we do not accept this difficult explanation, then the stations will be five and the *Majāli* will be six.

In any case, when we speak of the *Ḥaḍarāt* (Divine Presences), we are in reality speaking about stations that are manifested in some way. It is for this very reason that the station of *Ghayb al-Ghuyūb* (the Most Hidden of the Hidden) is not considered one of the *Ḥaḍarāt* (Divine Presences). The other *Marātib* (Stations) are not like this, however, and therefore they can be considered amongst the *Ḥaḍarāt* (Divine Presences). Of course, if we say that the station of *Aḥadiyyat al-jam‘* (the All-Encompassing Unity) and the station of *Wāḥidiyyah* (Divine Oneness) are two distinct stations, then the number of *Ḥaḍarāt* will reach six, as it was previously related in the *Muntahā al-madārik*. If we do not take this into consideration, then there will only be five *Ḥaḍarāt*. The latter viewpoint has been related in the *Mashāriq al-darārī* and in Qaysari’s commentary on the *Fuṣūṣ*.

#### IV. The Ḥaḍarāt (Divine Presences) in the View of Imam Khomeini

Imam Khomeini in his marginal notes on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* ("The Bezels of Wisdom") has mentioned some interesting points that deserve to be taken into consideration.<sup>13</sup> There, in brief, he says the following:

1) He mentions that there is a difference between the *Ḥaḍarāt* (Divine Presences) and the *'Awālim* (Worlds). The difference is that the *Ḥaḍarāt* have a relation with the Divine dimension of the Universe, while the *'Awālim* have a relation with its earthly dimension. Or, to put it in other words, he relates the former to the dimension of the Truth, but the latter to the dimension of the cosmos. The reason for this is that being present is a quality that is the sole prerogative of the Truth, while the quality of manifesting something and being in the presence of something is the quality of creation. As a result, there will be five *Ḥaḍarāt*, in the same way that there are five *'Awālim*.

2) Since the word *'Ālam* (World) means that via which something else is known, each one of the *'Awālim* is a locus, in which one of the *Ḥaḍarāt* (Divine Presences) is manifested. In this way, a correspondence is achieved between them.

3) Keeping in mind what has been stated above, the *Ḥaḍarāt* come back to the *Dhāt* (Essence) and the *Asmā'* (Names) of the Truth, while the *'Awālim* go back to the *A'yān Thābita 'Ilmiyyah wa 'Ayniyyah* (the Archetypes in the Knowledge of God and the External World).

4) The *Ḥaḍarāt* can be arranged in this way:

A. *Ḥaḍrat al-Ghayb al-Muṭlaq* (the Presence of the Absolute Hiddenness) or *Aḥadiyyah al-Dhātiyyah* (the Oneness of the Essence), which is the hidden dimension of the *Ism-i A'zam* (God's Greatest Name).

B. *Ḥaḍrat Aḥadiyyat al-Jam'*, which is the manifested dimension of the Greatest Name.

C. *Ḥaḍrat al-Ghayb al-Muḍāf* (the Presence of the Relative Hiddenness), which is the hidden dimension of the Names of God. It can also be called the station of the *Wāḥidiyyah al-Ghaybiyyah*.

D. *Ḥaḍrat al-Shahādah al-Muḍāfah* (the Relatively Apparent Divine Presence) that is the manifested dimension of the Names of God. It can also be called the station of the *Wāḥidiyyah aẓ-Zuhūriyyah*.

E. *Ḥaḍrat al-Shahādah al-Muṭlaqah* (the Absolutely Apparent Divine Presence) that is the apparent aspect of the *Fayḍ al-Aqdas* (the Most Holy Emanation) and the *Fayḍ al-Muqaddas* (the Holy Emanation).

<sup>13</sup> *Imām Khumaynī. At-Ta'liqāt 'alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns. Tehrān: Mu'assisa-i pāsdār-i islām, 1410 L.H. P. 32.*

In this way, the Five *Ḥaḍarāt* (Five Divine Presences) are the following: *Aḥadiyyah al-Ghaybiyyah* (the Hidden Oneness), *Aḥadiyyah az-Zuhūriyyah* (the Manifested Oneness), *Wāḥidiyyah al-Ghaybiyyah*, *Wāḥidiyyah az-Zuhūriyyah*, the *Fayḍ al-Aqdas* (the Most Holy Emanation) and the *Fayḍ al-Muqaddas* (the Holy Emanation). The five 'Awālim (Worlds) will be the following: the *Wajhat al-Khāṣṣ* (Specific Dimension) or *Sirr al-Wujūdī* (the Existential Secret), the *Kawn al-Jāmi'* (the All-Encompassing Being) or *Insān al-Kāmil* (the Perfect Man), the hidden dimension of the *A'yān al-Thābitah* (the Archetypes), the apparent dimension of the *A'yān al-Thābitah*, or the *A'yān al-Thābitah al-'Ilmiyyah* (the Archetypes Present in the Knowledge of God) and the *A'yān Mawjūdiyyah al-'Ayniyyah* (the Archetypes Existing in the External World). In this case, the first world will be a manifestation of the first *Ḥaḍra* (Divine Presence) and the second world will be a manifestation of the second *Ḥaḍra*, and so on, until the last of the Presences and the last of the Worlds.

In our opinion, the basis of Imam Khomeini's view regarding the Worlds and the Divine Presences is that the meaning of Divine Presence is *Ḥuḍūr* (presence of the Divine). This is an attribute of the Truth, not of its creatures. It is for this reason that all of the *Ḥaḍarāt* must return to the *Ḥaḍrāt-i Lāhūtī* or the station of Divinity (*ulūhiyyah*).

On the other hand, Divine Presence, in the opinion of other well-known mystics whom we have previously mentioned, means the same as *Mazhar/Maḥḍar* (Manifestation). The reason for this is that, according to what can be gathered from the sayings of experts on theoretical mysticism (such as Qunawi, Farghani, Fanari, Kashani, Jami and Seyed Haydar Amuli), the meaning of *Ḥaḍra* (Divine Presence) is *Maḥḍar* or *Mazhar*, not *Ḥuḍūr* (Presence) or *Zuhūr* (Manifestation, Appearance). In other words, the meaning of this word *Ḥaḍarāt* is the *Ta'ayyunāt* (Individuations, Determinations) of Existence that are sometimes referred to as *Marātib* (Stations, Degrees) and sometimes as *Mazāhir* (Manifestations). Here, by way of example, we will quote one of the sayings of the famous mystic Sa'id ad-Din Farghani from his *Mashāriq ad-Darārī*:

“Some of the Universal Realities serve as Loci for the manifestation of other Universal Realities, and their Particulars and Corollaries (*lawāzim*), so that every Reality, be it universal or particular, follower or followed, is related to one of such Loci, in such a way that if its manifestation is taken into consideration that Reality would be under the ruling (*ḥukm*) of that locus and its manifestation would occur according to it. These universal realities are called Degrees (*marātib*), Worlds ('*awālim*) and Presences (*ḥaḍarāt*).”<sup>14</sup>

This is an explanation of the five Divine Presences in the view of Imam Khomeini, and it is based mainly upon his marginal notes to the Qaysari's com-

<sup>14</sup> *Farghānī*. *Mashāriq al-darārī*. P. 143.

mentary upon the *Fuṣūṣ al-Hikam*. On the other hand, from certain passages in the Imam's *Miṣbāḥ al-Hidāyah*, it can be concluded that the universal Degrees of existence, apart from the degree of the Hidden Persona (*huwiyyah al-ghaybiyyah*), the Hidden of the Hidden (*Ghayb al-Ghuyūb*) and the level of "That which has no name or sign or attribute," are six in number. These are the same six Degrees that were mentioned in the text regarding the five Divine Presences, quoted from Farghani's Arabic commentary upon the *Tā'iyyah*. Of course, here we are discussing Degrees, not Appearances. Therefore, the Degrees, according to Imam, will be the following:

- 1) The Degree of the Essential Oneness (*martabat al-aḥadiyyah al-dhātīyyah*) or the Hidden Persona (*al-huwiyyah al-ghaybiyyah*);
- 2) The Degree of the Station of All-Encompassing Unity (*martabat aḥadiyyat al-jam'*), or the Greatest Name of God, or the First Individuation;
- 3) The Degree of the Unity (*martabat al-wāḥidiyyah*) or the Second Individuation and the Presence of Knowledge and the Archetypes;
- 4) The Degree of Power (*martabat al-Jabarūt*) and the Commanding Lights of the Intellects;
- 5) the Degree of the Spiritual Kingdom (*martabat al-Malakūt*) and the Dominant Lights of the Soul (*anwār al-isfahbudiyyah an-naḥsiyyah*) and the Imaginal Forms;
- 6) The Degree of the Kingdom (*martabat al-mulk*) and the *Nāsūt* (the Corporeal World of the Material Beings that have time and place);
- 7) 7) The Degree of the All-Encompassing Existence or the Perfect Man.

### **V. The Manner in which the Truth is Manifested in Degrees and Presences of Existence in the View of Imam Khomeini**

Imam Khomeini in his famous book *Miṣbāḥ al-Hidāyah*, after mentioning the Hidden Persona, which is also referred to as the '*Anqā'* *al-Maghrīb* (the Western Phoenix) and the Station of "That which has no name or sign" (*Lā ism lahu wa lā rasm lahu*), points towards the fact that the aforementioned station was not fathomed by any of the prophets and apostles. This was even so for the Seal of the Absolute Muhammadan Sainthood or the Seal of Prophecy. Keeping this in mind, the Prophet said: "We have not known You as You deserved to be known and we have not worshipped You as You deserved to be worshipped." Rather, the Friends of God and the Possessors of Knowledge have admitted that the pinnacle of wisdom of the Possessors of Mystical Witnessing, not to mention those predisposed to purely intellectual discussions, is simply the admission that they cannot know the Truth as it deserves to be known.



Imam Khomeini says that the first Manifestation of the Truth is the Most Holy Effusion.<sup>15</sup> This is so even though the first Individuation of the Truth is the Presence of the Oneness. In the same way, the Holy Emanation is a Manifestation, not an Individuation.

Therefore, according to his special terminology, there is a difference between Manifestation (*tajallī*), which implies becoming apparent (*zuhūr*) and Individuation, which presupposes the Locus of Manifestation and Self-Disclosure. It is for this very reason that Manifestation is Emanation (*fayḍ*), while Individuation is the Receiver of Grace (*mustafīḍ*). Because of this we read in the *Misbāḥ al-Hidāyah* that the first *Mustafīḍ* (Receiver of Grace from the Most Holy Emanation) is the *Ism al-A'zam* (the Greatest Name of God) or Allah.<sup>16</sup>

According to what we learn from Qaysari's commentary upon the *Fuṣūṣ* and even from the *Fuṣūṣ* itself, the Holy Emanation is a medium between the Divine Presence of the Unity of the Divine Names and the Presence of Divine Knowledge or the World of Meanings and Forms (*'Ālam al-Ma'ānī wa 'l-Irtisām*).<sup>17</sup> On the other hand, from the words of Imam Khomeini, it follows that the Most Holy Emanation is a medium between the Hidden Dimension of the Divine Person, or the Hidden Persona, on the one hand, and all Individuations of Essence, Names and Archetypes, on the other. It begins with the Hidden Oneness (*al-Aḥadiyyah al-Ghaybiyyah*) and ends with the World of Meanings and Archetypes. In the same way, the Holy Emanation (*Al-Fayḍ al-Aqdas*) is a medium between the Station of Divinity, or the Presence of Divine Unity, on the one hand, and the Individuations of the Possible Beings in the External World, on the other. It begins with the Enraptured Angels (*al-malā'ika al-muhayyamūn*) and ends with the Material World.

It is for this reason that, according to the most renowned mystics, Emanation (*fayḍ*) is a medium between the Truth and Its creation, meaning thereby the Archetypes Present in God's Knowledge and the Archetypes of the Beings in the External World. This has been named *'Ālam* ("The World"), *Siwā* ("[What is] Other than God") and *Khalq* ("Creation"). On the other hand, in the parlance of Imam Khomeini, Emanation has a more general meaning. This is because, according to him, *Fayḍ* implies *Muṭlaq al-Wisāta* (Absolute Intermediacy) and *Tajallī* (Manifestation) between the Truth in the most specific meaning of this term (*al-ḥaqq bi 'l-ma'nā al-akhaṣṣ*), that is the Hidden of the Hidden, and the Creation, that is the Absolute Individuation (*muṭlaq al-ta'ayyun*). This includes the Individuations of the Names of God, which, in the view of most mystics, lie at the Threshold of the Truth, not at doorsill of the Creation. Therefore, all Individuations and Presences, from the Oneness (*aḥadiyyah*) and Unity (*wāḥidiyyah*)

<sup>15</sup> *Imām Khumaynī*. *Misbāḥ al-Hidāya ilā Khilāfah wa 'l-Wilāyah*. Tehrān: Mu'assisa-i nashr wa tanzīm āthār-i Imām Khumaynī, 1376 S.H. P. 16.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 17.

<sup>17</sup> *Qaysarī*. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. P. 65.

to *Jabarūt*, *Malakūt* and *Nāsūt*, are both Recipients of the Divine Grace and Bestowers of it. It is for this reason that Imam also considers the Degree of the First Individuation of Hidden Unity, which is the same as the the Station of the Greatest Name, to be both a Granter and a Recipient. In any case, the first Individuation of the Most Holy Emanation is the Presence of Divine Oneness conditioned with Absoluteness, that is, the Greatest Name that includes within itself all the Beautiful and Powerful Names of God.<sup>18</sup>

After the aforementioned Individuation, which is also the first Individuation of the Most Holy Emanation, Imam Khomeini mentions the second Individuation of this Emanation. This is none other than the Presence of All-Encompassing Unity or the Presence of Divine Knowledge. This is also the first instance, in which Multiplicity manifests itself. This will also be the source of all other multiplicity that manifests itself in the subsequent degrees.<sup>19</sup> Sometimes he refers to this Degree as the Degree of Divinity (*martabat al-ulūhiyyah*).<sup>20</sup>

Imam Khomeini also believes other Individuations of the Reality of Existence to be Individuations created through the Forms of the Divine Names or the Archetypes (*ta'ayyunāt al-kawniyyah bi 'ṣ-ṣuwar al-asmā' al-ilahiyyah aw al-a'yān al-thābitah*). This Degree is referred to as the Presence of Knowledge, the Station of Inscription and the World of Meanings. According to his explanation, God's Names and Attributes possess effects that are the Realities of the External Beings. They exist through the Existence of the Truth, not through that of Its creation. For this very reason, it has been said that the Archetypes "have never felt the fragrance of existence." Therefore, their uncreatedness must be viewed as the uncreatedness of the Divine Essence.<sup>21</sup>

God's Names differ in the aspect of their Comprehensiveness and Being Comprehended, Universality and Particularity, Priority and Posteriority. It is for this reason that their Individuations in the Presence of Knowledge are also different. Therefore, the same relations that exist between the Names of God, also exist between their Individuations. For this reason, Imam Khomeini states in the *Miṣbāḥ al-Hidāyah* that the first Individuation in the World of Archetypes or Individuations (*a'yān*) is the Greatest Name, that is *Allāh*, which is also the most Comprehensive of His Names. This is because this Name is the most Inclusive of all the Names. The Archetype that is derived from the Manifestation and Individuation of this Name is the Archetype of the Perfect Man. Now, all other Archetypes fall under the Sovereignty of this one and accept the Divine Emanation through it.<sup>22</sup> In conclusion, the relation between the Archetype of the Perfect

<sup>18</sup> *Imām Khumaynī*. *Miṣbāḥ al-Hidāyah*. P. 17.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 18.

<sup>20</sup> *Ibid.* P. 22.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 30.

Man and other Archetypes is the same as the relation between the God's Greatest Name and His other Names in the Presence of Divine Unity.

Hitherto, we have been discussing the Individuations and the Universal Degrees of the Existence of the Truth in light of the Degrees of His Essence. After that, Imam attempts to explain the Contingent Individual Individuations (*al-ta'ayyunāt al-imkāniyyah al-'ayniyyah*) that are related to the beings of the external world. These, in turn, can be divided into the World of Command (*'ālam al-amr*) and the World of Creation (*'ālam al-khalq*).<sup>23</sup>

The first Manifestation of the Presence of the Truth in the Presence of the Archetypes is the Absolute Will and the Universal Existence that is referred to as the Holy Emanation, the Existence that is spread upon the Archetypes, the Breath of the Merciful, the Lordly Breath, the Closest Veil, the Prime Matter, the Greatest Isthmus, the Station of Coming Near, the Station "or even closer," the Muhammadan and Alian Station and in other terms.<sup>24</sup>

The first Individuation from the Holy Emanation in the External World is called by the philosophers "the Reality of the Intellect" and by the mystics, the Reality of the Spirit. Its World is the Presence of the Spirits and the World of Power that comprises the Latitudinal Commanding Intellects and the Longitudinal Illuminating ones. In order to prove the existence of this degree (the Intellectual Reality), Imam Khomeini presents a special demonstration that one can find in the *Miṣbāḥ al-Hidāyah*.<sup>25</sup> I have extensively discussed this matter in my treatise "Spiritual Sovereignty in the Islamic Mysticism."<sup>26</sup>

After the Station of the Intellect and the Power, comes the Imaginal World and the Angelic Kingdom. Imam Khomeini refers to them briefly, without going into detail. One can find valuable discussions regarding this matter in such books as *Miṣbāḥ al-Uns*,<sup>27</sup> Qaysari's commentary on the *Fuṣūṣ*<sup>28</sup> and also in the introduction to Jami's *Naqd al-Nuṣūṣ*.<sup>29</sup>

Regarding the Perfect Man or the All-Encompassing Being, Imam Khomeini presents an insightful discussion in a certain passage in the *Miṣbāḥ al-Hidāyah*. In his marginal notes to the chapter on Idris (Enoch) in the *Fuṣūṣ*, he admits that there is a correspondence between God's Greatest Name and His other Names. Such a correspondence also exists between the Archetype of Perfect Man and the rest of the Archetypes Present in God's Knowledge. In fact, the same correspondence exists between the Holy Emanation and the External Created Individua-

<sup>23</sup> Ibid. P. 44.

<sup>24</sup> Ibid. P. 45.

<sup>25</sup> Ibid. P. 59.

<sup>26</sup> *Abū 'l-Faḍl Kiyāshimshakī*. Wilāyat dar 'irfān. P. 285.

<sup>27</sup> Shams al-Dīn Ibn Ḥamza al-Fanārī. *Miṣbāḥ al-uns bayna 'l-ma'qūl wa 'l-mashhūd*. Ed. M. Khājavī. Tehrān: Intishārāt-i Mawlā, 1374/1995. P. 179.

<sup>28</sup> *Qaysarī*. Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam. Chapter 6 of the Introduction.

<sup>29</sup> *Jāmī*. Naqd al-nuṣūṣ. P. 52.

tions, which begin with the Throne of the Intellect and terminate at the Earth of the Matter. This is because all three realities possess the True Real Oneness (*al-wahdah al-haqqah al-haqiqiyah*). One of them is Principal and Hidden, while the other is Principal and Manifest. Finally, the third is Shadowy (*zillī*).<sup>30</sup>

Therefore, the Universal Degrees of Being (that are referred to as the Five, Six or Seven Presences) and also the ways of the Manifestation and Appearance of the Truth (which is the principle and basis of Existence) in the aforementioned Degrees, according to Imam Khomeini, can be listed as follows:

The Hidden Persona (*al-huwiyyah al-ghaybiyyah*) — the Most Holy Emanation (the first Self-Disclosure or Appearance) — the Presence of Oneness (*ḥaḍrat al-aḥadiyyah*: the first Individuation) — the Presence of Unity — the Archetype of the Perfect Man — the World of Archetypes — the Holy Emanation — the World of Intellect or the *Jabarūt* — the Imaginal World or the *Malakūt* (the Spiritual Kingdom) — the World of Nature or the *Nāsūt* — the Perfect Man (in the Ascending Arc).

In the view of Mirza Mehdi Ashtiyani (which, in reality, is a summary of the viewpoints of the greatest mystics and sages of all times), the Degrees of Existence can be understood as Books that are the manifestations of the Divine Knowledge and Speech. According to him, the first Station of the Divine Scriptures is that of the Divine Quran (which is the basis of all Universal Scriptures, and the source of all Books of God, and the cause of the entire Tablets of the Truth and Creation), which is the Presence of Essential Oneness and the Station of the First Individuation, which is [also] called the Station of Encompassment, the Reality of Realities, the Muhammadan Reality, the Station of “or even closer,” and the Highest Horizon.

The second of the Stations of the Divine Scriptures is the Presence of Divine Unity and the Second Individuation, which lies before the subsequent Stations and is the Station of Encompassment, the Presence of the Cloud, the Second Isthmus, the Station of the Two Bows, the Wide Mercy and the Radiant Muhammadan Reality. In the parlance of the Quran, it is called *Umm al-Kitāb* (the Mother of Books).

The third Station from amongst the Stations of the Divine Scriptures is the Station of the Existentiating Self-Disclosure (*al-tajallī al-ījādī*) of the Truth, and the Holy Emanation, and the Universal Providential Existential Mercy (*al-raḥmah al-‘āmah al-‘ināiyah al-wujūdiyyah*). This is also referred to as the Existentiating Word, the All-Permeating Divine Will, the Comprehensive Mercy, the Breath of the Merciful and the Truth Through Which Creation Takes Place (*al-ḥaqq al-makhlūq bihi*). The fruit of this Self-Disclosure is the manifestation of what is hidden in the Hiddenness of the Persona of the Truth and what

<sup>30</sup> *Imām Khumaynī. Miṣbāḥ al-Hidāya. P. 148.*

is hidden in God's Knowledge. This Station is also called the Engendered Book (*al-kitāb al-takwīnī*) of the Truth, because it is the fruit of the Engendering Existential Word (*kalimah al-wujūdīyyah al-takwīniyyah*) "Be!" (*kun*). In other words, it is the first word that the Contingent Beings heard and that encouraged them to come into existence. This Scripture and Station can be divided into two types of Books — the Book of the Horizons and the Book of the Soul. The Book of the [Human] Soul itself can be divided into four types and stations: 1) the Divine Intellectual Book of Power (*al-kitāb al-jabarūtī al-'aqlī al-ilahī*); 2) the Book of the Souls of the Highest Angelic Kingdom (*al-kitāb al-malakūtī al-a'lā'ī al-anfusī*); 3) the Angelic Book of Imagination and Soul (*al-kitāb al-malakūtī al-naḥsī al-khayālī*); 4) the Book Written in the Spread-Out Scroll (*al-kitāb al-masṭūr fī 'l-riqq al-manshūr*), that is, the Prime Matter. The Book of the Soul can, in turn, be divided in two kinds: the *'Illiyīn* and the *Sijjīn*. The *'Illiyīn* has two sub-categories: the Highest *'Illiyīn* and the *'Illiyīn*.

Now, the text that comprises within itself all of the principal Scriptures of God is the Most Comprehensive Quran, Which is the Human Being. This is the Clear Imam (*imām al-mubīn*) and the Clear Scripture (*kitāb al-mubīn*). Since the all-encompassing existence of Man corresponds to the degrees and stations of the Quran, the inner layers of the Scripture, that is the Quran, are equal in number to the Quranic existence of the Perfect Man (in other words, to his seven Inner Layers — or, according to one interpretation, seventy layers).

It is for this reason that the Seven Subtleties (or Subtle Levels) (*laṭā'if*) of Man's being correspond to the seven Levels of the Book of Existence. Thus, the Subtlety of Nature in the Presence of Man resembles the Book Written in the Spread-Out Scroll (i.e., the Material World). Next, the Subtlety of the Soul resembles the Book of Predestination and the Tablet of Erasure and Inscription. The Subtlety of the Heart corresponds to the Protected Tablet and the Manifest Book. The Subtlety of the Intellect resembles the Book of the Power (*Jabarūt*) and the Highest Pen. The Subtlety of the Secret resembles the Book of Divinity and the Presence of Unity. The Subtlety of the Hidden corresponds to the Presence of the Essential Oneness, and the Book of He-ness, and the Station of "or even closer." Finally, the Subtlety of the Most Hidden resembles the Most Hidden of the Hidden.

In this way, the Seven Subtleties of the Perfect Man (which are also called the Seven Cities of Divine Love) correspond to the Seven Inner Meanings of the Quranic Existential Scripture.

Hence, it can be concluded that the number of the Divine Scriptures equals the five or six Presences, or the Seven Great Surahs (*sab' al-mathānī*). In addition, the Presence of the Perfect Man constitutes the sixth or seventh of them and comprises within itself the spiritual words and letters of all other Presences. This Divine Scripture is the last of the Stations of Existence, taken in the aspect of its Form and its Particular Created Appearance. On the other hand, in the aspect of

its Spiritual Meaning, Reality, and All-Encompassing Appearance of the Divine Command, it precedes them all. In fact, it is the principle and source of the perfection of all the other books.

### **Conclusion**

In conclusion, we can say that when we scrutinize the writings of Imam Khomeini it becomes clear that, even though he benefited greatly from the writings of such great representatives of Islamic Mysticism as Muhy ad-Din Ibn al-'Arabi, he was able to present and explain certain subtleties regarding problems of the Pure *'Irfān* that we are unable to find in the works left behind by other scholars. He was able to do this in light of the traditions of the *Ahl al-Bayt* (the Blessed Family of the Prophet), in particular, regarding the reality of the Cloud, the Hidden Persona, the Most Holy Emanation, the Muhamaddan Reality, the Alawian Reality, the Archetype of the Perfect Man and other profound matters in the field of Theoretical Mysticism.

May God resurrect him with the Divine Prophets and help us comprehend the lofty teachings of *'Irfān* and the Quran.

**Зейн ал-‘Абидин Ибрахими**

(Кирман, Иран)

**ПРИЧИНЫ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВА  
РАЗНОГЛАСИЙ АХМАДА АХСА’И  
С ВОЗЗРЕНИЯМИ МУХЙЙ АД-ДИНА ИБН АЛ-‘АРАБИ**

В этой краткой статье я постараюсь изложить основные причины разногласий между выдающимся шиитским мыслителем шейхом Ахмадом Ахса’и и Мухйй ад-Дином Ибн ал-‘Араби.

Разумеется, всякий, кто читал труды шейха Ахса’и — например, «Рештское послание» или «Комментарий к „*Машā’ир*“ Садры», или им подобные произведения — заметил его открыто выраженное и упорное несогласие с Ибн ал-‘Араби, Газали и теми мыслителями, которые в том или ином аспекте и в той или иной мере разделяют их воззрения. Шейх Ахса’и, можно сказать, встречает их во всеоружии, видя в них явную угрозу исповедуемым им ценностям, и при помощи оружия доказательств пытается устранить опасность, которую те, по его мнению, представляют. Если для того, чтобы лучше постичь основу мировоззрения Ахса’и, мы станем прилежно изучать его работу «Толкование великого совокупающего странствия» (*Шарх аз-зийāра ал-джāми‘а ал-кабīра*), то вскоре поймем, что суть его воззрений и взглядов заключается в неукоснительном следовании пророку Мухаммаду и в подражании всем членам его рода. Истина для Ахса’и заключается в согласии с ними, а ложь — в несогласии с четырнадцатью святыми душами. Шейх считает, что его учение и мировоззрение находятся в полном согласии с Кораном и преданиями людей из рода Мухаммада. Он неоднократно сверял свои мистические переживания и видения с Кораном и преданием и убеждался в их полном согласии с последними. С его точки зрения, всякая мысль и всякое толкование истин ислама и творения Творца, которое сбилось с пути имамов или находится с ним в явном несогласии, является попыткой подменить или исказить действительность и истинную сущность мира, или даже богоборчеством. Иными словами, по мнению Ахса’и, смысл правильного постижения истинной сущности мира и мудрости, в которой, по слову Бога, таится большое благо, заключается в том, чтобы блюсти чистоту шиизма. Мерилом и весами последней, по мнению

шейха, должны служить Коран и предание, передаваемое от рода Пророка. Шейх Ахса’и критиковал Ибн ал-‘Араби, учившего о единстве бытия и сущего и считавшего себя «печатью святых», руководствуясь именно этими критериями. Кроме того, из некоторых намеков последнего можно заключить, что тот, в некотором смысле, ставил себя выше печати пророков, а также причислял Фараона к числу спасенных. Похоже, что он также верил в свою способность вознестись в высшие миры. Помимо этого, он утверждал, что видит некоторых шиитов в облике свиней.

Если бы подобным образом высказывался человек, к словам которого не прислушиваются другие, возможно, это осталось бы без последствий. Однако под его воздействие попали как отдельные суфии и суннитские ученые, например Ша‘рани<sup>1</sup>, так и некоторые шиитские ученые, склонные к мистицизму, например Кади Нураллах Шуштари<sup>2</sup>, которые также защищали его, аллегорически толкуя его высказывания, находившиеся в явном противоречии с шариатом. Шейх Баха’и, невзирая на некоторые свои разногласия с суфиями, также иногда хвалил его. Мулла Садра Ширази, испытавший влияние Ибн ал-‘Араби во многих областях своей мысли, с похвалой отзывался о его мнении о конечном спасении Фараона, говоря, что от этих слов веет духом истины (однако, в отличие от Ибн ал-‘Араби, он остерегался открыто высказать свое мнение по этому вопросу, чтобы не перечить явно Корану и преданию). Мирза Мухаммад Ахбари, используя аллерию при разборе его высказываний, также пытался представить его в качестве великого ученого, мистика и чудотворца. Кроме того, он, так же как и другие ученые, пытался выдать Ибн ал-‘Араби за шиита-двунадесятника (невзирая на то, что последний причислял ‘Умара бен Хаттаба к числу непорочных, при том, что ничего подобного не утверждал ни сам ‘Умар, ни кто-либо из суннитов), а также считал его, наравне с Абу Бакром, ‘Усманом и аббасидским халифом Мутаваккилем, другом Божьим и обладателем внешнего и внутреннего наместничества (тогда как Мутаваккиль преградил доступ воды к гробу имама Хусейна, чтобы разрушить его, а о том, как относились к шиитам другие «полюсы», хорошо известно из истории).

Шейх Ахса’и полагал, что попытки выдать за шиита человека, исповедовавшего подобные воззрения, свидетельствуют о забвении совершившими их людьми всякого шиитского знания. Многие из воззрений Ибн ал-‘Араби не согласуются даже с ключевыми положениями ислама. Например,

<sup>1</sup> ‘Абд ал-Ваххāб б. Ахмад аш-Ша‘рāнī (897/1492–973/1565) — египетский суфий умеренного толка, известный как популяризатор идей Ибн ал-‘Араби (*примеч. пер.*).

<sup>2</sup> Қадї Сайїид Нураллах Шуштарї (956/1549–1019/1610) — шиитский суфий-нурбахшит из рода мар’ашитских саййидов, автор известного биографического труда «Собрания верующих» (*Маджāлис ал-му’минїн*). В молодости эмигрировал из Ирана в Индию, был судьей в Лахоре. По приказу императора Джахангира был избит до смерти за отказ отречься от своих шиитских воззрений (*примеч. пер.*).



все сунниты полагают, что никто из людей не стоит выше Пророка и не занимает более высокой стоянки, чем он. Если же верить сообщаемому Ибн ал-'Араби преданию, Пророк якобы спрашивал у Билала Хабаши: «Благодаря какому поступку ты опередил меня и достиг рая прежде меня, так что, где бы я ни ступал в раю, я слышал шум твоих удаляющихся шагов?». Билал ответил: «О пророк Божий! Я никогда не испражнялся, не совершив после этого малого омовения, и я никогда не совершал омовения, не совершив вслед за этим два рак'ата молитвы и не подтвердив, что признаю тебя Пророком». Тогда Пророк сказал: «Ты опередил меня этими двумя рак'атами». Затем Ибн ал-'Араби пересказывает свой сон и толкует его таким образом, который позволяет ему утверждать, что он является печатью святых, при этом намекая на то, что его стоянка выше стоянки печати пророков. Он рассматривает этот вопрос в своей книге «Геммы мудрости» (*Фуṣṣ al-ḥикам*). Он утверждает, что, с точки зрения своей святости, печать пророков относится к печати святых так же, как, с точки зрения пророчества, пророки относятся к нему самому. Тем самым он ставит печать пророков ниже печати святых. Он добавляет, что следы этой святости уже явлены в нем и он надеется, что они достигнут своей полноты.

Ввиду подобных утверждений, явно противоречащих основным положениям ислама в целом и шиизма в частности, шейх Ахса'и считал, что следует называть Ибн ал-'Араби «умертвителем религии» (*мумйт ад-дйн*), а не «оживителем ее» (*мухйй ад-дйн*).

Следует, однако, признать, что Ибн ал-'Араби обладал глубокими познаниями во многих науках. Отвергнуть его наследие целиком — проще простого, но невозможно отрицать тот факт, что, разъясняя свои философские воззрения, он демонстрирует глубокую эрудицию. Иногда он излагает свою точку зрения таким способом, который является особо привлекательным для любителей мудрости и философии (в том числе, современных). Шейх Ахса'и, как последователь учения Мухаммада и его рода, приложил много усилий, чтобы показать, что Ибн ал-'Араби представляет истинную сущность вещей в превратном виде. Ахса'и был уверен в том, что божественная самость непознаваема, ибо познающий и познаваемое должны быть однокоренными вещами, тогда как между Богом и тварью нет ничего общего и они не соучаствуют даже в бытии: бытие Бога отличается от бытия твари тем, что противоположность второго — т.е. небытие твари — возможно представить, тогда как небытие Бога не представимо. Следовательно, бытие Бога есть бытие, не имеющее ничего общего с бытием твари, и разницу между этими двумя бытиями нельзя свести к силе и слабости (т.е. к различии в интенсивности. — *Пер.*). Таким образом, Бог и тварь не соучаствуют ни в чем, и утверждение о единстве бытия Бога и твари — ложно. Познание Бога сводится к познанию Его атрибутов, которые сотворены и не принадлежат к Его самости. Эти атрибуты проявляются на разных

стоянках Мухаммада и его рода, как свидетельствуют об этом передаваемые от них предания и стихи Корана. Поэтому мы должны пересмотреть свое мнение об этих великих людях и должны перестать считать, что они — таковы же, как все остальные люди, с тем лишь отличием, что они более богобоязненные, более стойкие в вере и обладают большим знанием, чем другие.

Правильный взгляд на них заключается в том, чтобы признать, что они занимают особое место и положение в устройстве мира, предположить отсутствие которого невозможно. Иными словами, они являются необходимым звеном в цепочке нисхождения милости со стоянки божественного желания (*mauī'a*) на остальную тварь. Всякая милость, будь то бытие твари или что-либо другое, творится и оказывается Богом посредством Мухаммада и его рода. Наиболее совершенными местами проявления Бога в форме человеческого существа в этом мире и местом проявления тех внутренних стоянок, на которые указывают имена и атрибуты Творца, являются четырнадцать чистых душ, то есть Пророк, его дочь Фатима и двенадцать имамов.

Разумеется, из-за ограничений, действующих в месте проявления, то есть в этом дольнем мире, не все стоянки могут быть воплощены в человеческих существах. Однако эти четырнадцать являются окнами в иные миры, и все, что может проявиться из тех миров в этом мире, проявляется через них. В наше же время всякое божественное предопределение нисходит в этот дольний мир при посредничестве скрытого от людских глаз Господина времени.

Ахмад Ахса'и считает, что скрытые сущности и стоянки чистых имамов являются неотъемлемой частью устройства мира и связующим звеном между Творцом и тварью. Ссылаясь на передаваемые от непорочных предания, он утверждает, что постичь мир таким, каков он есть на самом деле, можно только посредством позаимствованного у них знания, ибо в действительности постичь мир означает постичь некоторые из стоянок. Поэтому для него неприемлемы притязания Ибн ал-'Араби на то, что он достиг ступени, на которой может самостоятельно постигать сущность мира, и поэтому уже не нуждается в посредничестве имамов, заимствовании от них и дружбе с ними. Даже когда он выказывает признательность к некоторым из них, она сочетается с враждебностью к их последователям (например, в утверждении, что Божьи друзья видят их в образе свиней). Восхваляя врагов имамов и клянясь в дружбе с ними, он тем самым волей-неволей проявляет внутреннюю враждебность к самим имамам.

В силу распространенности подобного рода воззрений и сопутствующих им мнений, однозначно свидетельствующих о том, что исповедующий их сбился с просторного пути истины, шейх Ахса'и ополчился против этих взглядов, настаивая на том, что принесенную Мухаммадом и его родом

религию нельзя получить от другого, и что устройство мира, сотворение человека, начало его бытия и его восстановление и определение его конечной судьбы, а также истинное познание (в частности, познание того, что полезно, а что вредно для человека) не может совершиться иначе, как через посредничество четырнадцати чистых душ.

*Перевод с персидского Я. Эиотса*

**А.А. Лукашев**

*(Институт философии РАН)*

**ИБН АРАБИ И МАХМУД ШАБИСТАРИ:  
ДВА ПОДХОДА К РЕШЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ  
СООТНОШЕНИЯ ЕДИНОГО И МНОЖЕСТВЕННОГО**

Вопрос о соотношении единого и множественного на первый взгляд кажется исключительно логической проблемой: как выстраивается соотношение категорий единого и множественного? В античности этот вопрос был тесно связан с онтологической проблематикой соотношения единого и множественного бытия, но уже вопрос о том, что есть единое, рождал многочисленные споры, о чем свидетельствует следующий отрывок из *Метафизики Аристотеля*:

«Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное (logos), а Мелисс — как материальное. Поэтому первый говорит, что оно ограничено, второй — что оно беспредельно; а Ксенофан, который раньше их (ибо говорят, что Парменид был его учеником) провозглашал единство, ничего не разъяснял и, кажется, не касался природы единого ни в том, ни в другом смысле, а, обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое — это бог»<sup>1</sup>.

Не меньше споров вызывал и вопрос об онтологическом статусе множественного мира (теория идей Платона и дискурс о сущности Аристотеля).

Впоследствии, с развитием монотеистических религий, проблема приобрела теологическое измерение: как множественный мир мог быть порожден Единым Богом и каковы взаимоотношения между первым и вторым. Может ли Бог сотворить множественный мир и не нарушить тем самым своего единства? В исламе, где идея единобожия занимает центральное место как в религиозной, так и в философской мысли указанная проблема также стала одной из наиболее важных. Ни один из мусульманских философов-метафизиков не обошел ее в своих построениях. Суфизм же стал течением, давшим новое, мистическое развитие концепции абсолютного

---

<sup>1</sup> *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1. М., 1976. С. 77.*

единства, выступив с идеей одновременной трансцендентности и имманентности единого первоначала. Наиболее детальную проработку этот вопрос получил в трудах величайшего представителя философского суфизма — Ибн Араби. Тем не менее видение проблемы Великим Шейхом не стало универсальным для суфийской метафизики. Наглядным примером тому служит творчество одного из наиболее значительных авторов персидского философско-дидактического эпоса — Махмуда Шабистари. Фигуры Ибн Араби и Шабистари выбраны нами не случайно: философы принадлежали к одной духовной традиции — суфизму. Оба являются значительными фигурами в истории этого течения. Они пользовались одной терминологией, а Шабистари называл Ибн Араби в числе авторов, по чьим работам он изучал философию суфизма. Однако в их философских построениях обнаруживаются существенные различия. Мы предполагаем, что они могут быть связаны с тем, что авторы на уровне категориальных отношений в своих размышлениях руководствовались различными интуициями, уходящими корнями еще в доисламское прошлое (Ибн Араби является одним из наиболее значительных арабских философов, Шабистари же иранец, известный своими персоязычными философскими поэмами).

Творя на рубеже XIII–XIV вв., Шабистари располагал решениями проблемы соотношения единого и множественного, предложенными в лоне сложившихся философских школ калама, *фальсафы*<sup>2</sup>, ишракизма, исмаилизма, суфизма, не говоря уже о богатой античной традиции. Средневековый поэт-философ был прекрасно знаком с трудами Ибн Араби и нашел в себе силы, отдавая дань его таланту, не стать эпигоном великого Шейха, а, напротив, предложить своеобразное решение указанной проблемы, продолжая во многом философско-дидактическую традицию Санаи и Аттара.

Закономерен вопрос: что в учении Ибн Араби было неприемлемо для Шабистари?

При страивании своей онтологической системы Ибн Араби основывался на тех же интуициях, что и его предшественники, а именно на представлении о внутреннем единстве Истинного, а также концепции «знание-бытие» как гносеологической стратегии, обнаруживаемой на протяжении всей истории суфизма и определяющей его специфику<sup>3</sup>. Проблему соотношения множественного и единого бытия Ибн Араби решает в рамках концепции «единства бытия». Бог и мир трансцендентны друг другу и вместе с тем едины. Их единство обеспечивается Совершенным Человеком, который, подобно перешейку (*барзах*), находится между двумя полюсами бы-

<sup>2</sup> *Фальсафа* — направление мусульманской философии, развивавшееся под сильным влиянием античной философии. Это направление также называют арабским или восточным перипатетизмом.

<sup>3</sup> *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009. С. 293, 399; *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 76.

тия, не включая их в себя, но является «третьей вещью», которая их объединяет<sup>4</sup>. Бог только логически предшествует множественному миру как Абсолют, а у самого процесса Его проявления в формах множественного мира не было начала и не будет конца, этот процесс есть также и [еже]мгновенное проявление Бога в конкретных вещах посредством «вселения» «утвержденных воплощенностей»<sup>5</sup>, отличных от сущности Бога: «Мир есть не что иное, как Его проявление в формах их „упроченных воплощенностей“, бытие коих невозможно без Него»<sup>6</sup>.

Здесь важно определить, чем являются «утвержденные воплощенности» с точки зрения соотношения единого и множественного. «Утвержденные воплощенности» суть те же вещи множественного мира, находящиеся в Боге<sup>7</sup> и лишенные взаимной инаковости, т.е. ни одна из этих вещей — не иная по отношению к любой другой утвержденной вещи. В силу последнего, они не являются в полной мере ни едиными, ни множественными. Множественными они не являются, поскольку находятся в едином Боге и не нарушают его внутреннее единство. Едиными они не являются, поскольку в точности соответствуют вещам множественного мира, за исключением их взаимной инаковости.

Причиной появления специфической философской категории «утвержденная воплощенность» стало стремление средневековых арабских философов говорить о вещи как таковой. В античной философии подобное стремление привело к появлению теории идей Платона. Однако Платон увидел в «вещи как таковой» архетип, а арабо-мусульманские философы — ту же вещь<sup>8</sup>, но без атрибутов существования или несуществования. Тер-

<sup>4</sup> См. в наст. изд.: *Ибн 'Араби. Геммы мудрости*, с. 62–76; *Смирнов А.В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн 'Араби*, с. 41–61.

<sup>5</sup> Применимость термина «утвержденные воплощенности» в настоящее время находится под вопросом. Содержание термина говорит о том, что он не должен указывать ни на существование предмета, ни на его несуществование. В силу указанной причины он также не должен иметь значения «плотского». На настоящий момент существуют два перевода этого термина на русский язык: «утвержденные воплощенности» и «перманентные сущности». Очевидно, что ни один из них не удовлетворяет вполне обозначенным требованиям. Однако пока в русском языке не найдено достаточно точное соответствие термину, мы будем пользоваться переводом «утвержденные воплощенности», абстрагируясь при этом от коннотаций «плотского». Пояснения также требует и термин «утвержденный». Это слово употребляется в первом значении глагола «утверждать», приводимом в словаре Даля, — «укреплять».

<sup>6</sup> *Ибн 'Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма*, с. 173.

<sup>7</sup> Таким образом, они трансцендентны множественному миру и являются своеобразным аналогом мира идей Платона. Однако важно видеть различие: платоновские идеи соответствуют классу вещей, «утвержденные воплощенности» суть те же самые вещи, но неиные друг другу.

<sup>8</sup> Говоря об «утвержденной воплощенности» как о вещи, мы имеем дело с условностью, ибо вещь уже есть нечто существующее. В арабской философии различие между понятием «вещь» как сущий предмет и «вещь» как предмет с переменным онтологиче-

минологически это понятие оформлялось в средневековой мусульманской философии в зависимости от контекста рассмотрения как «утвержденная воплощенность» (عين ثابت) или как возможное (ممکن). Отрицание же атрибутов бытия и небытия для «утвержденных воплощенностей» неизбежно влекло за собой отрицание и всех остальных атрибутов, так как все они предполагают бытийность или небытийность. Вместе с тем, как бы парадоксально это ни выглядело, присутствуя в Боге в таком неопределенном состоянии, будучи неинными друг другу, каждая из них все же соответствует отдельной вещи множественного мира. Однако, поскольку утвержденные воплощенности не характеризуются взаимной инаковостью, пребывая в божественной самости<sup>9</sup>, они не закрепляются за отдельными вещами: каждая «утвержденная воплощенность», явившись во множественном мире в момент «А» как вещь «а», в момент «Б» может явиться и как вещь «а», и как вещь «б», и как любая другая вещь<sup>10</sup>. В контексте философии Ибн Араби это называется «Новым творением» или «Дыханием Милостивого». При этом утвержденные воплощенности характеризуются им как небытийные (ма'дүма), но важно помнить, что это — не указание на их онтологический статус (в противном случае мы получили бы противоречие: в Абсолютном бытии Бога находилась бы область небытийных утвержденных воплощенностей). Термин «небытийный» (ма'дүма) употребляется для их противопоставления «бытийным воплощенностям» (а'йән мавджүда) множественного мира. Характеристика утвержденных воплощенностей как небытийных является, очевидно, нововведением Ибн Араби. Можно предположить, что это было сделано для того, чтобы подчеркнуть весьма важную для великого Шейха и революционную для его времени<sup>11</sup> идею о двойственности (ثنائية) Бога и мира<sup>12</sup>. Вместе с тем, «разделив» Бога и мир, Ибн Араби объединил их в систему единства бытия, где скрепляющим фактором стала так называемая «третья вещь», или Истина истин, отождествляемая философом с Совершенным Человеком<sup>13</sup>.

Итак, в соответствии с философскими взглядами Ибн Араби, небытийные утвержденные воплощенности утверждены в Боге. Бытие вещей мно-

---

ским статусом выражалось терминологически: сущей вещи соответствовало слово *шай'*, а тому, что мы называем «воплощенность», — слово *'айн*, дословно — «экземпляр». И *шай'*, и *'айн* сами по себе соответствуют одной реальности — сущей вещи, но лишь *'айн* может быть «утвержденным в Боге».

<sup>9</sup> Salman H. Bashier. Ibn al-Arabi's Barzakh. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World. N.Y., 2004. P. 61, 131.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Смирнов А.В. «Терпимость» или «вседозволенность»: дополнителность содержания и логики построения понятия // Одиссей. Человек в истории. 2004. М., 2004. С. 205–225; Смирнов А.В. Сущность в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. М., 2000.

<sup>11</sup> См. наст. изд.: Смирнов А.В. Бог-и-мир и Истина истин, с. 49–50.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

жественного мира несамодостаточно, оно зависимо от абсолютного бытия Бога. Единство же мироздания обеспечивается третьей по отношению к миру и Богу вещью — Совершенным Человеком.

При этом в дискурсе о «бытии — небытии» и «множественном — едином» Ибн Араби не отвергает и перипатетической терминологии, соотнося, в частности, «утвержденность» с «возможностью»<sup>14</sup>:

«Некоторые теоретики дошли до отрицания возможности, утверждая лишь необходимость благодаря самости или благодаря иному. Познавший же истину утверждает возможность и знает уготованность ее; знает также о возможном, что такое возможное и почему оно возможно, если само же оно необходимо посредством иного, и отчего правильно называть сие «иным», обусловившим необходимость его. Все эти подробности знают лишь избранные из знающих Бога»<sup>15</sup>.

Для нас здесь важно не столько использование великим Шейхом терминологии *фалясифа*<sup>16</sup>, сколько то, что он соглашается с представителями *фальсафы* в утверждении о двойственности бытия (бытие возможное и бытие необходимое).

При этом и для *фалясифа*, и для Ибн Араби бытие Творца и творения различны. У Ибн Араби, как, например, и у Ибн Сины, Бог признается единственным необходимо сущим самим-по-себе, в то время как творение — необходимо сущее благодаря другому. Однако есть и различие: у Ибн Сины вещи множественного мира связаны друг с другом каузальностью, сама же эта цепь причин восходит к Первопричине, а у Ибн Араби каждая вещь становится необходимой благодаря Первопричине и связана каузальностью со своей воплощенностью, утвержденной (عين ثابت) в Боге. Существование Единого, Бога для обоих философов первично и автономно, в то время как существование творения вторично и обусловлено первопричиной. Свое существование вещи множественного мира получают от Бога, необходимо сущего благодаря самому себе. Таким образом, тот факт, что вещи существуют благодаря внешней причине, а не сами по себе, не делает их не-сущими или ирреальными.

При внимательном прочтении текстов Шабистари становится видно, что в отдельных вопросах он дистанцируется от Ибн Араби, хотя и не подвергает его такой резкой критике, как восточных перипатетиков<sup>17</sup>. В качестве примера скептического отношения Шабистари к отдельным идеям

<sup>14</sup> *Salman H. Bashier. Ibn al-Arabi's Barzakh*, p. 61.

<sup>15</sup> Цит. по: *Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры*. М., 2001. С. 350.

<sup>16</sup> *Фалясифа* — представители *фальсафы*.

<sup>17</sup> *Лукашев А.А. Первые главы философской поэмы «Цветник тайны» (Гулиан-и рāз)* Махмуда Шабистари // *Ишрак*. № 2. М., 2011. С. 616–645.



Ибн Араби можно привести следующие строки из его поэмы *Са'ādāt-nāme*:

Думается, что Шейх (Ибн Араби. — *А.Л.*) старался

Описать все то, что он увидел [воочию] (دید نظر)<sup>18</sup>.

Поскольку [его] калам не догонял его (قلم او در قدم نرسید),

Были нетвердыми<sup>19</sup> по этой причине ноги его писания (تحریر)<sup>20</sup>.

Этот отрывок позволяет нам предположить, что не все в учении Ибн Араби было приемлемо для Шабистари. Для него, как и для Ибн Араби, Истинным бытием, необходимым благодаря-самому-себе, является Бог. Однако Ибн Араби далек от того, чтобы считать эмпирическую реальность иллюзорной. Также реальна для него разделенность мира и Бога. Шабистари же часто акцентирует внимание на том, что Единое, Бог является единственным носителем бытия:

484. *В мире нет бытия, кроме как в переносном смысле (مجازی)<sup>21</sup>:*

*Все его дела — [лишь] игра и забава<sup>22</sup>!*

Для персидского философа Бог — единственное, что обладает бытием в полном смысле слова. Бытие всего остального как существующего наряду с Единым «иллюзорно»:

469. *Существование двух миров подобно иллюзии (خیال)<sup>23</sup>,*

*Являющееся в момент Пребывания (در وقت بقاء)*

*воплощением тленности (عین زوال).*

<sup>18</sup> Видел [воочию] — зримая, эмпирическая реальность.

<sup>19</sup> Были нетвердыми — в ориг. *ларзид*, букв. «дрожали».

<sup>20</sup> *Лотнард Лоуизин*. *Фра سوی امان و کفر*. تهران: نشر مرکز ۱۳۷۹ ه.ش. ص ۲۰۵

<sup>21</sup> *В переносном смысле (маджазӣ)* — один из видов персидской поэтической метафоры (Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии. Пер. Н.Ю. Чалисовой. М., 1997. С. 239). Противопоставляется прямому смыслу слова (حق) (<http://www.loghatnaameh.com/dekhodaworddetail-4cbb838d42644a8b262e3cb03e1351e-fa.html>. 30.01.2011).

<sup>22</sup> Здесь и далее цитаты из «Цветника тайны» Шабистари приводятся по изданию: *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. با مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد. تهران: ۱۳۶۵ ه.ش. Здесь аллюзия на Коран: «Ведь ближайшая жизнь — только игра и забава» (Коран, пер. И.Ю. Крачковского 47:38(36)).

<sup>23</sup> В толковом словаре «Деххода» *хай'аль* соотносится с *вахм* — «фантазия» (<http://www.loghatnaameh.com/dekhodaworddetail-1badccd72a1d4613a5a035b7eb4fb495-fa.html>. 30.01.2011).

Лахиджи, комментируя данный бейт, ссылается на «Геммы Мудрости» Ибн Араби: «Если миропорядок таков, то знай, что ты сам — видимость-воображение (*хай'аль*), и все тобой постигаемое и высказываемое есть лишь видимость-воображение. Итак, все бытие — видимость в видимости (*хай'аль фи хай'аль*), истинное же бытие — это Бог» (<http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicatn/bezels/g9.htm>. 30.01.2011). В данном бейте Шабистари характеризует как «видимость», «фантазийность» саму двойственность миров, что показательно, поскольку для Ибн Араби эта двойственность является важной составляющей системы онтологических взглядов (см. в наст. изд.: *Смирнов А.В.* Бог-и-мир и Истина истин, с. 45–47).

Таким образом, если нет ничего, существующего наряду с Богом, то вся «история мироздания» является динамикой внутренней жизни Абсолюта, творящего «из себя» и «внутри себя». Однако это не делает мир ирреальным. Бог не творил иллюзию мира. Сам мир бытийствует в Боге, а иллюзорна их разделенность.

Вещи эмпирического мира и утвержденные воплощенности соотносятся как внешний и внутренний аспекты Единого Бога. Истина (Бог) заключает в себе весь универсум. Однако это приводит к противоречию: внутренне единое бытие включает в себя множественные вещи и, более того, вещи, небытийные в своей самости<sup>24</sup> (вспомним, что у Ибн Араби проблема небытийности «утвержденных воплощенностей» также является сложным вопросом). Шабистари решает эту проблему за счет утверждения того, что Истина не только заключает в себе весь универсум, но и проявляется в полноте в каждой его вещи. Из этого следует, что иллюзорность бытия отдельных вещей заключается не в том, что их на самом деле нет, а в том, что их бытие как нечто отдельное от Истины, нечто самостоятельное есть иллюзия. Их бытие и есть Истина:

*464. Воистину, нет другого бытия, кроме Истины!*

*Скажи, он — Истина, а, если хочешь, — я — Истина.*

Познание Истины, таким образом, для Шабистари — во многом познание единства бытия в его множественности:

*71. Размышление — движение от ложного к Истине,*

*К видению неограниченного целого (كل مطلق)<sup>25</sup> в части.*

*308. Ты — то множество, что стало воплощением единства,*

*Ты — то единство, что стало воплощением множества.*

*309. [Лишь] тот знает этот путь<sup>26</sup>, кто прошел его —*

*Совершил путешествие от частного к целому.*

В качестве иллюстрации того, как это возможно, Шабистари приводит метафору чисел, представляющих в своей совокупности бесконечное множество и вместе с тем состоящих из единиц (1+1+1...), а также метафоры точки и линии. Эти образы активно использовались в античности, а впоследствии были восприняты исламской философией. Плотин в своих «Эннеадах» активно критикует эти метафоры как искажающие принцип трансцендентности первоначала: «Единое полагается единым в куда большей

<sup>24</sup> *Вещи, небытийные в своей самости* — вещи, не существующие сами по себе. Источником и причиной их существования является абсолютное бытие Бога.

<sup>25</sup> Важно отметить, что в этом емком определении автор акцентирует внимание на трех вопросах: размышление — духовная практика; Истина — единственный объект, достойный познания; Истина заключается в особом видении соотношения общего и частного.

<sup>26</sup> Лахиджи дает вариант: «[Лишь] тот знает эту тайну, кто прошел [путь]».

мере, нежели едины числовое единство и единство точки... оно больше всех вещей, но не величиной, а силой, так что оно невеличинно и в своей силе... Оно (единство Единого) должно быть понято как беспредельное не из-за неизмеримости и неисчерпаемости своих величины и числа, но благодаря непостижимости (= необъятности) своей силы» и далее: «каждое [многое, а многое составлено из многих,] не существует в себе, но вместе с иными и, значит, нуждается в иных, так что эта нужда касается как каждой из частей [сложного существа], так и всего его в целом»<sup>27</sup>. Сам же Плотин пользуется образом линии (окружности) и точки для описания соотношения Единого и множественного мира, но точка, символизирующая единство, находится у него не на окружности, а в ее центре. Таким образом, она является источником окружности, сохраняя свою трансцендентность<sup>28</sup>. Аль-Кинди применяет метафору соотношения единицы и множества чисел для иллюстрации неразрывности единства и множественности в эмпирической реальности<sup>29</sup>. Однако далее он последовательно доказывает, что это — не истинное Единство. Последнее абсолютно трансцендентно и связано с множественным миром лишь как его первоначало и первопричина<sup>30</sup>.

Метафоры линии и точки мы находим и у суфия Ибрахима ибн 'Имрана ан-Нили, который слышал от ал-Халладжа<sup>31</sup> следующее высказывание: «Точка — основа (*асл*) каждой линии, а вся линия — это совокупность точек. Линия не может обойтись без точки, а точка — без линии. 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 Бога 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“»<sup>32</sup>.

У Шабистари мы обнаруживаем сочетание описанных подходов:

155. *Из каждой точки этой сложной окружности  
Тысячи форм обретают фигуру (مشکل).*

156. *При вращении из каждой точки образовалась окружность,  
Она (каждая точка. — А.Л.) есть и центр, и та [точка, что]  
вращается по кругу»<sup>33</sup>.*

<sup>27</sup> Плотин. Шестая энеада. Трактаты VI–IX. Пер. Т.Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 306.

<sup>28</sup> Там же, с. 310–311.

<sup>29</sup> Аль-Кинди. О первой философии (пер. А.В. Сагадеева) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 88.

<sup>30</sup> Там же, с. 104.

<sup>31</sup> Ал-Халладж — один из первых суфиев, начавший популяризацию суфийского учения, за что и получил прозвище «Халладж аль-Асрар», т.е. «трепальщик тайн». Знаменит своим высказыванием «Я — Истина!».

<sup>32</sup> Цит. по: *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма, с. 246–247.

<sup>33</sup> Данные бейты подробно рассмотрены в статье: *Лукашев А.А.* Первые главы философской поэмы «Цветник тайны», с. 626.

С помощью образа окружности и точки Шабистари пытается показать одновременную трансцендентность и имманентность единого божества множественному миру. Бог есть Абсолютное Единство, которому ничто не рядоположно. Поэтому, подобно Единому Плотина, ему соответствует центральная точка окружности в разбираемых бейтах. Вместе с тем каждая вещь множественного мира есть проявление Бога: «Сердце, которое благодаря познанию увидело свет и чистоту, // В каждой вещи, которую узрело, сначала увидело Бога» (бейт 83), а потому, оставаясь той же точкой, Бог формирует линию окружности, являясь каждой точкой на ней.

Ту же метафору точки и окружности активно использует Ибн Араби, излагая свои онтологические взгляды. Например, он пишет:

«Миропорядок в самом себе — как [центральная точка] относительно окружности и то, что между ними. Эта точка — Истинный, пустота вне окружности — несуществование (или скажи: тьма), а то, что между этой точкой и пустотой вне окружности, — возможное, как мы то нарисовали на полях. Мы взяли точку потому, что она — основа существования окружности круга: он появился благодаря точке. Так же и возможное появилось только благодаря Истинному. Если предположить, что из центральной Точки проведены линии к окружности круга, то они закончатся [каждая] в [некоторой] точке. И вся окружность таким же образом — из [центральной] Точки»<sup>34</sup>.

Основное различие между данными построениями Ибн Араби и Шабистари заключается в том, что у Ибн Араби нет прямого отождествления центральной точки (Истины) с точками окружности. Для Шабистари же точки, составляющие окружность, суть та же центральная точка (Истина). Таким образом, из слов Шабистари следует, что каждая отдельная вещь множественного мира — Единое, Бог. Множественность же вещей эмпирического мира — иллюзия. Позиция Ибн Араби иная: предметы тварного мира имеют Творца своим источником, но не тождественны ему (вспомним, насколько важна для Ибн Араби «двойственность» мира и Бога<sup>35</sup>).

Таким образом, здесь обнаруживается различие в выстраивании категориальных отношений между Единым и множественным. В обеих системах философских взглядов обнаруживается стремление к объединению этих противоположностей. Однако для Ибн Араби процедура объединения происходит в «отождествлении внеположного»<sup>36</sup>, т.е. в таком объединении, где общее не включает в себя частное, а единство противоположностей осуществляется без их (противоположностей) слияния. Описывается это чрез

<sup>34</sup> *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Цит. по: *Смирнов А.В.* Логика смысла, с. 383–384.

<sup>35</sup> См. наст. изд.: *Смирнов А.В.* Бог-и-мир и Истина истин, с. 43–47.

<sup>36</sup> *Смирнов А.В.* Логика смысла, с. 384.

понятие перешейка (*барзах*), рассмотренное нами применительно к Ибн Араби в начале данной статьи. Для Шабистари же это объединение — инкорпорирующее, включающее в себя противоположности без остатка и лишённое инаковости внутри себя<sup>37</sup>. В результате для Шабистари нет ничего, кроме Бога, а в системе Ибн Араби мир, будучи самоманифестацией божества, все же является по отношению к Нему внеположной реальностью.

Различие между системами Ибн Араби и Шабистари особенно сильно обращает на себя внимание, если сравнить уже приведенную цитату из «Гемм мудрости», где великий Шейх критикует отдельных философов за отрицание «возможности», и следующие бейты из поэмы *Гулиан-и раз*:

102. *Оттого, что в глазах у философа двоилось*<sup>38</sup>,  
*Недоумевал он о единстве видения Истины.*

Таким образом, мы становимся свидетелями непреднамеренной заочной «полемики» между двумя классиками. Ибн Араби критикует отрицание возможности как онтологической категории, Шабистари же называет «косоглазыми» тех, кто признает разделенность бытия на возможное и необходимое.

Абсолютное бытие (Бог) в системе взглядов Шабистари представляет единство своего внутреннего и внешнего аспектов: множественного мира и утвержденных воплощенностей. Их разделенность, двойственность — иллюзия (*хйал*). В действительности они суть аспекты единого божественного бытия, которому ничто не рядоположно. Более того, даже заключая

<sup>37</sup> Онтологически само понятие «объединение» здесь — условность, ибо в контексте системы взглядов Шабистари нечего объединять: в действительности нет ни двойственности, ни множественности. Мир есть неотъемлемая часть божественной целокупности, причем такая часть, которая не нарушает внутреннего единства божества. Мы говорим об объединении как о процедуре смыслоположения, т.е. от способа, благодаря которому Шабистари выстраивает описанную систему категориальных отношений. Логически единое здесь противопоставлено множественному, но, если мы посмотрим, что объединяет единое и множественное как общее, то увидим, что это также — единое. Более всего эта троичная структура, где одно из частных занимает также и место общего, напоминает отношения между понятиями «man» и «woman» в английском и др. европейских языках, где «man» обозначает и мужчину, и человека (т.е. то общее, что должно объединять понятия «мужчина» и «женщина»). Данное наблюдение позволяет предположить общность интуиций иранцев и значительной части носителей западноевропейских языков, повлиявших на выстраивание сходных категориальных отношений.

<sup>38</sup> *Двоилось* — досл. «косось». Двоение не всегда сопровождает косоглазие, однако комментаторы (Лахиджи, Сарватиян [شمس الدين محمد لاهيجي، مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز. تهران: زوار، 1371. ص. 68. دکتر بهروز ثروتیان. شرح ساده گلشن راز. تهران ۱۳۸۴ هـ. ش. ص. ۸۱]) делают акцент именно на этом симптоме офтальмологического недуга. Эта метафора используется для того, чтобы подчеркнуть, что субъект видит два образа вместо одного. Шабистари этим указывает на разделение необходимого и возможного бытия в арабском перипатетизме, в то время как Истина едина и неделима.

в себе бесконечное множество вещей, Абсолют не теряет своего внутреннего единства, проявляясь в полноте в каждой вещи, подобно единице во множестве чисел. Данная онтологическая система представляет собой, таким образом, предельно обостренную интерпретацию *шахады* — «Нет бога, кроме Бога...». В контексте данной системы она могла бы звучать как «нет ничего, кроме Бога».

Шабистари излагает систему своих философских взглядов в категориях и образах арабской философии. Вместе с тем он выстраивает принципиально иные категориальные отношения, чем те, что обнаруживаются в работах одного из наиболее ярких представителей средневековой арабской философской мысли — Ибн Араби. Если последний объединяет противоположности (единое и множественное) посредством «третьей вещи», не включающей в себя первые две, то первый — выстраивает такую систему, где единое, образно говоря, «поглощает» множественное, заключая его в себе без остатка. По этой причине множественность как таковая признается иллюзией. Однако тот мир, который привычно считать множественным — реален. Для иллюстрации того, как это возможно, Шабистари приводит уже разобранный метафору точки и окружности, утверждая таким образом, что единое не только включает в себя отдельные частные вещи, но и в полноте присутствует в каждой из них. Таким образом, Шабистари выстраивает модель универсума, бесконечно делимого, но сохраняющего свое внутреннее единство благодаря полному проявлению Единого в каждой своей части. Поэтому двойственность миров и множество вещей оказываются иллюзией, хотя сами они сущи и вполне реальны.

Описанный подход позволил Шабистари избежать ряда философских проблем, с которыми сталкивались его предшественники. Например, в контексте его системы концепция извечности мира, за которую подвергались критике арабские перипатетики, не противоречит идее единобожия, а, напротив, вытекает из нее.

Подводя итог, отметим, что проблема соотношения единого и множественного была едва ли не основной в философском дискурсе еще со времен античности, когда были сформулированы теоретические основания этого соотношения. Ранние мусульманские философы воспринимали связь между единым и множественным как взаимную зависимость<sup>39</sup>. Несомненной была и идея трансцендентности истинного Единства множественному миру<sup>40</sup>. Суфизм же произвел революцию в этих, казалось, устоявшихся взглядах, начав выстраивать отношения предельной близости между множественным миром и трансцендентным ему, прежде «чужим» Единым:

---

<sup>39</sup> Аль-Кинди. О первой философии, с. 88.

<sup>40</sup> Там же, с. 104.

465. *Отдели свою явленность*<sup>41</sup> *от Бытия,*  
*Ты не являешься чужим [по отношению к Истине] —*  
*сделай себя знакомым!*

Философы, пытавшиеся описать эти отношения, сталкивались с объективными трудностями непротиворечивого описания мистического опыта. В итоге мы имеем различные варианты решения проблемы соотношения единого и множественного в средневековом исламском мистицизме. Наибольший интерес для нас здесь представляли системы взглядов Ибн Араби и Шабистари как представителей арабской и иранской культур. В своих философских построениях они исходили из разных интуиций, первая из которых связана с представлениями о внеположности единого и множественного начал, вторая — с представлениями об инкорпорирующем объединении частных в общем, что привело в случае Шабистари к отрицанию множественности как таковой. Столь разные решения данного фундаментального вопроса позволяют предположить в арабской и иранской культурах наличие различных логико-смысловых оснований<sup>42</sup>, обусловивших формирование описанных категориальных отношений.

---

<sup>41</sup> *Свою явленность* — в изданиях Лахиджи и Сарватияна — «воображаемую явленность»

دکتر بهروز ثروتیان. شرح ساده گلشن راز. تهران ۱۳۸۴ ه. ش؛ شمس الدین محمد لامیجی. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: ۱۳۷۱ ه. ش.

<sup>42</sup> Подробнее о «логике смысла» см.: Смирнов А.В. Логика смысла.

## II ФИЛОСОФСКИЙ СУФИЗМ: ДРУГИЕ ШКОЛЫ

\*

### SUFISM AND 'IRFAN: NON-AKBARIAN SCHOOLS

Ан-Ниффари  
КИТАБ АЛ-МАВАКИФ\*  
(фрагменты)

#### Вступление

В предыдущем номере «Ишрака» был опубликован перевод ряда фрагментов «Китаб ал-мавакиф» («Книги духовных предстояний») средневекового иракского суфия Мухаммада Абд ал-Джаббара ан-Ниффари (ум. во второй пол. IV/X в.). Эта работа, наряду с «Китаб ал-мухатабат» («Книгой духовных наставлений»), составляет основную часть письменного наследия ан-Ниффари. Практически во всех очерках по суфизму, впрочем, как и в исследованиях, ан-Ниффари описывается как автор двух упомянутых произведений, хотя в данном случае «авторство» ан-Ниффари остается проблематичным, поскольку структура данных произведений была создана не им<sup>1</sup>. Однако есть ряд текстов, которые приписываются ан-Ниффари. Так, один из исследователей его творчества, Арберри (1905–1969), обнаружил

---

\* Перевод с арабского, вступительная статья и комментарий Р.В. Псху.

<sup>1</sup> Известно, что после смерти ан-Ниффари отрывки его текстов были собраны и упорядочены кем-то из его потомков. Поэтому мы должны понимать, что, несмотря на кажущуюся цельность текста, перед нами собрание фрагментов, отражающих мистический опыт человека, обретенный им в результате некоего транса в разное время и при различных обстоятельствах. В этом смысле исследование ан-Ниффари, под которым может пониматься реконструкция его взглядов, невозможно в классическом смысле этого слова: исследователь постоянно сталкивается с неуловимостью этого текста и уж тем более самого автора. Фактически он, проверяя на себе воздействие текста ан-Ниффари, должен вместо изучения ан-Ниффари проводить некий самоанализ: каким образом и что именно в тексте вызывает тот или иной эффект, что может вызвать ту или иную реакцию у читателя и т.п.



в библиотеке Честер Бетти манускрипт с автографом ан-Ниффари, который и был им опубликован в 1953 г.<sup>2</sup>. Помимо этого существует ряд стоянок, которые не вошли в первое издание «Китаб ал-мавакиф» 1953 г., осуществленное Арберри, но встречаются в некоторых манускриптах и описаниях этого произведения. П. Нвийа (1925–1980) в одной из своих работ<sup>3</sup> попытался дать полное описание всех текстов, предположительно принадлежащих перу ан-Ниффари, к коим он причисляет и ряд небольших отрывков, по форме и содержанию отличающихся от двух упомянутых сочинений суфия: «Бабу-л-хаватир ва-ахкамиха», небольшой отрывок о тайных помыслах сердца; «Ва-хадис макала фи-л-калб алийату-л-хукм», трактат о сердце; «Вамин хасаис каламихи фи-л-махабба», маленький трактат о взаимной любви между Богом и человеком. Данный трактат был подробно описан Нвийа в статье «Ниффари и любовь-видение»<sup>4</sup>, которая только демонстрирует необходимость полного и тщательного изучения наследия ан-Ниффари<sup>5</sup>.

В настоящем выпуске «Ишрака» продолжается публикация фрагментов «Китаб ал-мавакиф» ан-Ниффари, никогда ранее не переведившихся на русский язык. Среди представленных стоянок особо интересна стоянка «Не оставляй Моего имени», в которой ан-Ниффари приводит своеобразные «рассуждения», представляющие веру как «обличение вещей невидимых». Важно отметить, что в каждом диалоге, который ведется от лица Бога, уже явлена некая данность в лице главного участника — Бога, и потому все содержимое этого диалога уже заранее обладает некоторой степенью истинности, а значит и убедительности: другими словами, если что-то читателю непонятно или он с чем-то не согласен, сама мысль о том, что это сказано от лица Бога, вынуждает его «выстраивать» свое мышление, свое видение и отношение к миру в соответствии с этим текстом, ища способы обретения согласия с той истиной, которая изречена самим Богом. Такое рассуждение, полностью базирующееся на вере человека, строится таким образом, что оно как бы раскрывает в нем содержимое диалога. Подобный «прием» (убедительность текста зависит от полноты веры реципиента), который используется ан-Ниффари во всех его текстах, сравним со знаменитым онтологическим доказательством Ансельма Кентерберийского (1033–1109), базирующимся на самом понятии Бога и Его совершенства.

<sup>2</sup> *Arberry A. More Niffari // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 15, L., 1953. P. 29–42.*

<sup>3</sup> *Nwyia P. Exegese coranique et langage mystique. Beyrouth, 1970, p. 354–357.*

<sup>4</sup> *Nwyia P. Niffari et l'amour-nazar // Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Wiesbaden, 1974. P. 191–197.*

<sup>5</sup> Для того чтобы раскрыть богатый мистический потенциал этого суфия, явленный практически в каждой фразе любого из доступных нам сочинений, методология исследования должна включать в себя методы, разработанные в разных дисциплинах. Подобный междисциплинарный подход связан со смысловой «многослойностью» его текстов и, учитывая отсутствие информации о личности автора, является единственно адекватным способом изучения творчества ан-Ниффари.

В случае с ан-Ниффари убедительность текста, его смысловая связность зависят от полноты веры читателя, его способности выстраивать внутреннюю логику внешне противоречивых фраз, его открытости и восприимчивости. В противном случае текст «закрывается» от читателя, не обладающего способностью или желанием «подключиться» к тексту.

В начале упомянутой стоянки говорится о двух пределах мироздания, его начале и конце, у которых стоит Создатель и о которых Бог напоминает человеку. Примечательно, что ими же и завершается стоянка, образуя, таким образом, некую тематическую рамку для диалога. Основное повеление этой стоянки — память имени Божьего, а дальнейший текст — развертывание условий, объяснение того, как это сделать, не видя Его, всегда о Нем помнить. Основное условие, выдвигаемое в данном отрывке, — это сосредоточивание на Боге, требующее от человека полного отстранения от всех желаний, надежд, знания, другими словами, от всего, что связывает его с миром, ибо в противном случае человек лжет, т.е. связывает свое сердце с тем, что отлично от Бога. Такая ложь приводит к тому, что каждый объект его устремлений обращается в некую враждебную в отношении человека силу, препятствующую ему видеть Бога. В этом причина появления страха как признака того, что человек допустил в свое сердце то, что не должно быть допущено, т.е. как признака наличия лжи в человеческом сердце. Из текста становится ясно, что преодолеть этот страх и ложь возможно при мысли о начале и конечности сотворенного мира, содержащей и соблазн: искушение от чего-либо сотворенного преодолевается памятью о его Создателе, а также осознанием его конечности. Причем первое предпочтительнее второго, так как возводит мысль к Богу, а второе всего-навсего указывает на конечность его творения. Преодоление искушения первым способом свидетельствует о силе любви к Богу, в то время как второй способ — свидетельство слабости человека, отвращающего свои взоры от соблазна только тогда, когда своей мыслью постигает его несовершенство, т.е. принудительно, а не из-за любви к Богу. Таким парадоксальным способом ан-Ниффари показывает, что, даже если человек не видит своего Создателя, он способен и должен всегда помнить о Нем.

Перевод с арабского выполнен по изданию: Китāб ал-мавāқиф ва йа-лйхи Китāб ал-Мухāтабāt ли Мухаммад бен ‘Абд ал-Джаббар ан-Ниффārй. Под ред. А. Арберри. Кёльн: Маншūrāt ал-Джамал, 1996.

## Перевод

### 13. Напоминание

Он остановил меня перед напоминанием и сказал мне: Утверждайся только послушанием повелению, будь правильным только послушанием запрещению.

Если ты не подчинишься [повелению], то склонись, если ты не подчинишься [запрещению], то собьешься.

Не выходи из дома своего только как ко Мне, и ты будешь под Моим прикрытием, и Я буду твоим доводом. Не входи никуда, кроме как ко Мне. Если войдешь, то будешь под Моим прикрытием, и Я буду твоим помощником.

Я — Бог, к которому не входят с помощью тел, и которого не познают с помощью воображения.

Если ты поручаешь Мне в своем знании то, чего не ведаешь, то ты в этом Мой друг.

Все, что ты видишь глазами своими и сердцем, принадлежит явному и скрытому царствию Моему. И Я вынуждаю тебя засвидетельствовать его покорность Мне и его подчинение великолепию Моего величия на основе познания, которое Я утвердил для тебя, и ты познаешь его путем свидетельства, а не путем выражения. Я позволил тебе [преодолеть] его и то, что не выводится знаниями, кроме него, и языками, выражающими его. И открыл Я тебе в нем (т.е. в познании. — *Р.П.*) свои двери, через которые не войдет ко Мне тот, чье познание Я усилил перенесением познания его, и оно перенесло его, но не тебя, когда Я заставил тебя свидетельствовать о нем, и когда Я не заставил его свидетельствовать о тебе. Ты достиг границы присутствия и до того, как передо Мной [оказался] некто. И тогда Я смотрю, кто ты и откуда ты вошел и что ты познал, чтобы войти и почему ты можешь нести.

Если Я заставлю тебя свидетельствовать о всяком бытии одним свидетельством в одном видении, то у Меня в этой стоянке [есть] имя, которым, если ты его познал, воззови ко Мне с его помощью, а если ты не познал его, то воззови ко Мне экстазом этого видения в своих бедствиях.

Качество этого видения в том, чтобы ты видел высоту и низость, длину и широту, и все, что есть в этом, и все то, что с его помощью [существует] в том, что возникло и пребывает, и в том, что подчинено и длится. Ты свидетельствуешь лица всего этого, возвращая их взорами к самим себе, если он сможет принять каждую частичку его только как части его. И ты свидетельствуешь позиции взора, утверждающего в нем присутствие, прославление его как поворота ко Мне прославлениями его восхваления как пристально смотрящего на Меня путем возвеличивания, поражающим его всем, кроме трудолюбивого в воспоминании его. Если ты свидетельствуешь его, возвращающим лица, то скажи: О Всемогущий проявлением своей власти! О Владелец всего силой своего могущества! Ты великий, неопределимый. Если ты увидишь его устремленным для возвеличивания, то скажи: О Милосердный, о Милостивый! Я молю Тебя о милосердии Твоем, которым я утверждаюсь в познании Тебя, и укрепил им поминание Тебя, воз-

вышая с его помощью ум до тоски по Тебе и возвышая стоянку, которую Ты пожелаешь для Своего творения перед Собой.

Если вручишь Мне то, чего ты не знаешь, то тогда ты из тех, кто обладает властью над ним, когда Я покажу тебе знание этого. Если ты вручишь Мне то, что познал, то пропишу тебя среди тех, кого Я стыжусь.

Познание — это то, что ты нашел. Достоверность в познании — это то, о чем ты свидетельствовал.

Знающий (*'ālim*) ищет доказательства Меня, но каждое доказательство указывает только на него [самого], но не на Меня. Познающий (*'ārif*) ищет доказательства посредством Меня.

Знание (*'ilm*) — это Мое доказательство для каждого ума, и оно в нем утверждено и ум не забывает его, даже если забыло самое себя, и не покидает он знания его, даже если отстранилось.

У каждой вещи есть деревья. Деревья букв — имена. Оставь имена, и ты оставишь смыслы.

Если ты оставишь смыслы, ты — пригоден для Моего познания.

#### 24. Не оставляй Моего имени

Он остановил меня между первичностью Своего проявления и конечностью Своего созидания и сказал мне: Если ты не видишь Меня, то не покидай Моего имени.

Если ты стоишь передо Мной, всякая вещь позовет тебя. Остерегись слушать ее сердцем своим, ибо если ты послушаешь ее, то это значит, что как будто ты ей ответил.

Если позовет тебя знание своим содержанием во время твоей молитвы и ты ответишь ему, то ты отделился от Меня.

Если Я смотрю на твое сердце, то ему ничто не угрожает.

Если ты видишь Меня в своем сердце, ты в состоянии терпения.

Мои возлюбленные — это те, у кого нет мнения.

Тело твое после смерти — это место твоего сердца до смерти.

Когда ты очутишься передо Мной, да не будет рядом с тобой ничего иного.

Когда иное станет порицаемой мыслью, рай и ад станут недействительными.

Честность (*siddq*) — это когда язык не лжет, а правдивость (*siddīkīya*) — это когда не лжет сердце.

Язык лжет, когда утверждает то, что не было сказано, и утверждает то, что не было сделано. Сердце лжет, когда верит, но не действует.

Ложь [также] сердца — слушание лжи.

Всякая ложь — язык иного, а действительная Истина — это Мой язык. Если Я возжелаю, то на нем заговорит [все, будь то] камень или человек.

Все, что связывает тебя со Мной, — это речь Моего языка.

Желание — это ложь сердца.

Желания — это воздвигание врага в каждой вещи.

Надежда — соседство с желаниями, а соседство — постижение.

Для всех [пар] соседствующих — общение.

Реальность надежды в том, что Я привязываю тебя к Себе, но не к значению и не посредством значения. Ты не достигнешь его до тех пор, пока страх не сожжет то, что отлично от него.

Я сделал непригодным тебя для всякой вещи, и сотворил преграду между тобой и нею, и не ты устранишь преграду посредством сопротивления ей, и нашла Я на тебя ее позор.

Если ты годишься для какой-либо вещи, то Я не покажу тебе лица Своего.

Когда иное препятствует тебе своим соблазном, посмотри на первичность его созидания, и ты увидишь то, что отгоняет его (т.е. искушение) от тебя. Если не увидишь в первичности его созидания, то посмотри на конечность его проявления, и ты увидишь воздержанность в нем (т.е. соблазне), но не смотри на это.

Первое — сила, последнее — слабость. Попроси прощения у Меня за слабость, которую ты превозмог.

Если ты не видишь Меня, то не покидай Моего имени.

## **25. Я предел дорогих Моих**

Он остановил меня и сказал мне: Знание для того, кто Меня видел, вредоноснее, чем неведение.

Доброе дело — близость для того, кто не видел Меня, а для того, кто видел Меня, доброе дело — это зло.

Когда ты увидел Меня, то твое благополучие в бездействии больше, чем в поклонении. Когда ты не видел Меня, то твое благополучие в деянии больше, чем в бездействии.

Когда ты увидел Меня, то тебя отделяет от Меня все то, что ты видишь иным, чем Я своими глазами и сердцем.

Попроси у Меня прощения за деяние сердца своего, и Я удержу тебя от его изменчивости.

Деяние сердца — корень для деяния тела. Посему смотри, что ты сажаешь, и смотри на саженец, чем он плодоносит.

Рука Моя — на сердце. Если ты удержишь его от него самого, не будешь им ни брать, ни давать, то посадишь Мое познание с его помощью, плод которого — видение Меня.

Бойся хорошего дела, которое разрушит твои благодеяния. И бойся греха, который соорудит твои грехи.

Если ты увидишь Меня, то получишь от Меня то, посредством чего ты свободно действуешь, и Я [при этом] не отсутствую для тебя.

Испытание (*балā'*) — это испытание для того, кто видел Меня: он не сможет выдержать Мое длительное присутствие и не сможет выдержать разлуку с ним. Я — тот, кто свертывает и развертывает, и в свертывании — смерть его, а в развертывании — его жизнь.

Я — предел дорогих Моих: если они увидят Меня, то этим успокоятся.

Тот, кто не видел Меня, — предел самого себя.

С тем, кто не видел Меня, советуйся по своим [вопросам] этого мира, и потустороннего, но следуй за тем, кто видел Меня, и не советуйся с ним.

Обращение за советом [проистекает] из заблуждения, а совет — нападение. Тот, кто видел Меня, куда поведет наступление, тот, кто не видел Меня, откуда он не сможет быть атакован?

Дружи с тем, кто не видел Меня: он вынесет тебя, а ты вынесешь его. Не сопровождай того, кто видел Меня: он посредством тебя отрежет веру в то, чем ты был с его помощью.

Когда ты увидишь Меня и увидишь того, кто Меня не видит, то спрячь Меня от него посредством мудрости, ибо если ты не сделаешь этого, он погибнет и Я призову тебя [к ответу] за него. Если ты не видишь Меня и видишь того, кто видит Меня, то сохрани свою границу, ибо ты не [должен] видеть Меня его видением.

Если ты увидишь Меня и увидишь того, кто видел Меня, то Я — между вами, внимаю и отвечаю.

«Те, кто упорен ради нас» — это те, которые видят Меня: но когда Меня нет, они покрывают свои глаза ревностью, чтобы не придать Мне соучастника в своем видении.

Ревность не истинна, пока не уничтожит деление, а деление неуничтожимо, пока Меня нет.

«Воистину, мы направляем их по нашим путям» — воистину, мы раскрываем им во всякой вещи следы наших взоров в ней.

Мы всего лишь приказали ей, когда захотели ее с помощью нашего желания, мы заставили ее свидетельствовать познание. Если она познала, то мы скажем ей «Будь!» и она будет в ответ [на наш приказ].

## 26. Я почти не наказал его

Он остановил меня и сказал мне: Самое скорое на наказание — сердце.

Я почти не простил его и почти не наказал его.

Если ты просишь у иного, чем Я, то ты придаешь соучастника Мне. Тогда беги дважды: беги от кредитора и беги от Моей руки.

Если ты просишь у себя вместе со Мной, то ты равняешься со Мной.

Я — ясный, но не для обнаружения и не для его отрицания, не для того, чтобы Меня было видно, но и не для того, чтобы Меня не было видно, не для того, что склоняет каузативный лам (*лām* 'илла). Ясный, и нет в нем ничего, кроме [того, что он] ясный.

Я — скрытый, но не от чего, не от, не от, не был, и не потому, что, и не в, и не в том, что, и не посредством чего, и не вверенный, и не противоположный.

Я — во всякой вещи без «где», без «там», без «местности», разделенной и соединенной. Я не нахожусь в этом, и ни одна вещь не [находится] во Мне. Я являю тебе и уничтожаю от тебя то, с чем ты связан из познания, и оставляю тебе то, с чем ты связан из знания. Я — стоящий между тобой и этим светом Своим, и обнаружишь власть его над собой посредством его или себя.

Сердце, которое видит Меня, — место для испытания.

Когда ты вручишь Мне что-нибудь, ты [тем самым] покоряешь его этой вещи.

Все иное — путь иного.

Если ты видишь Меня, то испытание твое — в числе каждой вещи и каждая вещь — твое испытание.

О тот, чье испытание — каждая вещь, Я отвел испытание от тебя посредством жизненной силы. Жизненная сила внутренне присуща предметности. Предметность — это испытание. Испытание и жизненная сила, если ты видишь Меня, для тебя равны. Что из них Я отвожу? Отвод — испытание.

Если ты видишь Меня, то нет жизненной силы, кроме как во взоре твоём, обращенном на Меня, и он — испытание, так как взор твой — противоположность опусканию [глаз]. Противоположность — испытание.

Завеса Моя — испытание, твоя завеса — испытание. Моя завеса устранила твою завесу. Его уничтожило снятие, и ты вышел из своего испытания к Моему.

Закройся посредством Меня, как Я закрываюсь посредством тебя. Каждый взгляд обращен ко Мне, и он не увидит у Меня ничего, кроме тебя, и будет обращен на тебя. Если он будет обращен, то пусть не увидит у тебя ничего, кроме Меня.

## 28. Что ты делаешь с просьбой

Он остановил меня и сказал мне: Если ты поклоняешься Мне ради чего-либо, то ты придаешь Мне соучастника.

Всякий раз, как расширяется видение, сужается выражение.

Выражение — покрывало, как бы ты ни призывал к нему.

Если Я выравниваю твое качество и твое сердце только на [основе] Моего видения. И что ты сделаешь с просьбой? Разве не попросишь Меня открыться, а когда Я откроюсь, или попросишь Меня скрыться? Воистину, Я переполняю [тебя].

Когда ты увидишь Меня, то у тебя будет всего две просьбы: ты попросишь Меня в Мое отсутствие сохранить тебя для Моего видения, а при

Моем видении ты попросишь Меня, чтобы ты сказал чему-либо «будь!» и это стало.

Третья [просьба] помимо этих двух — от врага.

В Свое отсутствие Я позволяю тебе иметь намерение Моей просьбы, но при Моем видении Я запрещаю тебе просить Меня наряду с Моим видением.

Если ты будешь считать, то считай видение вместо отсутствия. Суждение которого из них преобладает при просьбе?

Если Я не отсутствую при пище твоей, Я отсекаю тебя от стремления к ней. Если Я не отсутствую при сне твоём, то Я не отсутствую и при бодрствовании твоём.

Решимость твоя к молчанию при Моем видении — преграда, как же [определить твою решимость к] разговору?

Решимость случается только при отсутствии.

Посмотри на Меня в Моем благоденствии, познай Меня [в том, что] Я даю тебе [возможность] познать Меня.

Тот, кто не познал Моего благоденствия, как он [сможет] благодарить Меня?

Я являюсь глазу и сердцу только, когда уничтожу их.

Ты видишь Меня в том, что ты говоришь: как ты говоришь? Ты видишь Меня в своем беспокойстве: как ты беспокоен? Ты видишь Меня в искушении: как унижение охватывает тебя?

Познай свое состояние из источника.

Сказал Он мне: Если этот источник — память обо Мне, он вернет тебя ко Мне.

## 29. Покрывало видения

Он остановил Меня и сказал мне: Невежество — покрывало видения, и знание — покрывало видения. Я явный — нет покрывала [для Меня], и Я сокрытый — нет обнаружения [Меня].

Кто познал покрывало, тот близок к раскрытию.

Покрывало одно, а причины его различны, и они — многообразные покрывала.

Самое главное, чтобы ты узнал, кто ты, избранный или из массы.

Если избранный не поступает как избранный, то он погибает.

Знание того, кто из массы, почти привело его к спасению.

Избранному является Мое проявление, которое заботится об ином, чем он, но не заботится о нем. Между Мной и тем, кто из массы, только установление.

Избранный возвращается ко Мне посредством своей заботы.

Оба они нуждаются в хозяине, как капитал и прибыль.

В Мое отсутствие ты между ними.



При Моем видении нет ни денег, ни прибыли.

В Мое отсутствие капитал — Мое видение, а прибыль его — поиск убежища в сохранении.

Если ты будешь иметь деньги, то Я — не от тебя, а ты — не от Меня.

Просьба — идол, поклонение которого в том, что ты поминаешь Меня его языком.

Враг хочет только поминать Меня своими воспоминаниями.

Отсутствие — родина поминания, видение не имеет ни родины, ни памяти.

Если буду отсутствовать, то воззови ко Мне, позови и спроси Меня, но не спрашивай обо Мне. Воистину, если спросишь обо Мне отсутствующего, он не приведет тебя [ко Мне], а если спросишь обо Мне видящего, то он не сообщит [обо Мне ничего].

Видение свидетельствует видение и отсутствует для всего иного.

Знание и все то, что в нем, — при отсутствии, не при видении.

Неведение — предел в знании, а у знания есть границы, между каждыми двумя границами — неведение.

Неведение — плод полезного знания, а удовлетворение от него — плод правдивой чистосердечности.

Если ты смотришь на отсутствие оком видения, то увидишь союз недуга и лекарства, и Моя истина погибла, и ты отошел от Моего поклонения.

Мое видение не повелевает и не запрещает, Мое отсутствие повелевает и запрещает.

### 34. Непередаваемое

Он остановил меня перед непередаваемым и сказал мне: То, чем ты сосредоточиваешься, передаваемо.

Если ты не свидетельствуешь то, что непередаваемо, то ты разбрасываешься посредством того, что передаваемо.

То, что передаваемо, склоняет тебя к высказыванию, а высказывание — это слово, а слово — это харф, а харф — это склонение. То, что непередаваемо, свидетельствует тебе в каждой вещи Мое познание ей и свидетельствует тебе места своего познания.

Выражение — это склонность, если ты засвидетельствуешь то, что не изменится, ты не будешь склоняться.

Слово склоняется к нахождению, а сосуществование посредством слова склоняется к душевным движениям посредством изречений.

Душевные движения [, вызываемые] посредством изречений, — неверие согласно определению.

Не слушай во Мне то, что [связано] с харфом, не бери знание обо Мне из харфа.

Харф бессилен сообщить о самом себе, как же он сообщит обо Мне?

Я делаю харф, и Я сообщаю о нем.

Я сообщаю о самом себе тому, кому пожелаю сообщить.

У Моего сообщения — отметка свидетельствованием<sup>6</sup>, которой нет равной, а сообщение Мое проявляется исключительно в нем.

Ты не прекращаешь писать, пока считаешь, но если ты не считаешь, то ты и не пишешь.

Если ты не будешь считать и писать, то Я наделю тебя долей в неграмотности, так как неграмотный Пророк не пишет и не считает.

Не пиши и не беспокойся. Не считай и не изучай.

Забота описывает истинное и ложное. Изучение считает взятие и оставление.

Не от Меня и не Моего происхождения тот, кто описывает истинное и ложное и считает взятие и оставление.

Каждый, кто пишет, читает написанное им, а каждый читающий оценивает<sup>7</sup> прочитанное им.

### 59. Истина познания

Он остановил меня перед истиной познания и сказал мне: Что касается настоящего времени, то под и над и все, что явлено — это мир. И весь он, и все, что в нем, ожидает Часа. И я предписал всему ему и тому, что в нем, веру [в Бога] и истину веры [в том, что] «нет ничего подобного Ему».

Возьми в свидетели Джабраила и Михаила, возьми в свидетели трон и носителей трона, возьми в свидетели всех ангелов и всех обладающих познанием, и ты увидишь истины его веры, которая говорит и свидетельствует, что «нет ничего подобного Ему», и увидишь его знание об этом, которое есть его любовь, а его любовь к этому — его знание. И ты увидишь, что это предел его познания, и это истина Реальности. И ты увидишь, что это знание истинного видения, но не само видение. Посмотри, как каждый из них ожидает Часа, он ждет лишь раскрытия завесы с Того, он ждет лишь снятия покрывала с Того, а Тот не несет суждений истины вне завесы, только посредством нее. И что же будет, если разорвать завесу.

Завеса порвется, а для разрыва [нужна] сила, у которой нет врожденных качеств тварных.

Если бы завеса была снята и не было бы разорвано жилище под ним, лишь разорвется, и если разорвется, то познание знающих будет забыто и оденется оно в растерянности в свет, который несет то, что проявляется после разрыва завесы, так как не несет познания завесы то, что проявилось при разрыве завесы.

<sup>6</sup> В тексте используется масдар от 4-й породы, выражающей каузативность: «брать в свидетели».

<sup>7</sup> Игра слов, т.е. считает.

## 61. Его завет

Он остановил меня перед своим заветом и сказал мне: Сохрани за собой свое место, иначе всякая вещь колеблется посредством тебя.

Не покинет тебя, когда ты напишешь это, чтобы исполнить, если исполнишь посредством этого, и чтобы медлить, если медлить посредством этого.

Твое место — это видение, а оно — это то, что ты видишь по мере прихода ночи и дня, то, что ты видишь из того, как приходит ночь и день. Воистину, Я посылаю это в качестве предвестника Моего присутствия, Я посылаю это в качестве предвестника Моего присутствия. И каким образом Я продлеваю вечность, и каким образом Я посылаю с помощью дня, и каким образом Я посылаю с помощью ночи. Ты видишь вечность, но не выражение в вечности.

Меня прославляет вечность, и она одна из характеристик Моих. Я сотворил из ее прославления ночь и день и превратил их в два покрывала, простирающихся на взоры и мысли, на умы и сердца.

Ночь и день — это два покрывала, распростертые на всех, кого Я сотворил. Я избрал тебя и поднял над двумя покрывалами, чтобы ты видел Меня. И если ты увидишь Меня, то стой на своем месте предо Мною, стой перед Моим видением, а иначе всякое бытие похитит тебя.

Воистину, Я подниму два покрывала, чтобы ты увидел Меня. Я укреплю тебя в видении неба, как оно раскалывается, в видении того, что нисходит с неба, как оно нисходит. И чтобы ты видел, как идет от Меня, как идет ночь и день, стой, оставь Мне все, что Я явил тебе.

Если ты избрал брата, будь с ним в том, что явлено, и не будь с ним в том, что сокрыто, ибо у него, помимо тебя, есть тайна. Если он намекает на нее, и ты намекни, но если он разглашает ее, то и ты ее разгласи.

Имя Мое и мои имена — у тебя мои вклады, не изгоняй их, а то Я покину твое сердце.

Если Я покину твое сердце, сердце твое будет рабом иного, чем Я.

Если Я покину твое сердце, оно не признает Меня после познания, и отринет Меня после признания.

Не упоминай Моего имени, ни разговором об имени Моем, ни знаниями об имени Моем, ни разговором с тем, кто знает имя Мое, ни тем, что ты увидел того, кто знает имя Мое. Если с тобой кто говорит об имени Моем, слушай его, но не сообщай ему.

Если Я возжелаю, чтобы ты [был] с другом, как Я возжелаю, чтобы отличное от тебя [было] с тобой, Я обяжу тебя в душе твоей во время сна твоего, во время бодрствования твоего обязанностью, которую ты познаешь и не отрицаешь, и ты увидишь Меня в ней, и Я не скроюсь в ней от тебя, чтобы ты не говорил ей — «я совершаю ради тебя», очищая пространство сердца своего.

Возможно, ты увидишь Меня. Вопрос между Мной и тобой не [имеет отношения к тому], что между тобой и знанием, или тобой и познанием, или тобой и Джабраилом, или между тобой и Исрафилом, между тобой и буквами, или между тобой и именами, или между тобой и чем-либо [еще].

Если ты возжелаешь Меня, отбрось свою плотскую душу, ибо нет в Моих именах плотской души, нет царства плотской души, нет знаний плотской души.

### 65. Рабство

Он остановил меня перед рабством и сказал мне: Знаешь ли ты, когда ты являешься Моим рабом? Тогда, когда Я вижу, что ты — Мой раб, определяемый у Меня Мною, но не определяемый ни тем, что [принадлежит] Мне, ни тем, что [исходит] от Меня. Тогда ты будешь Моим рабом. Если ты будешь таким, ты будешь рабом Бога. А если ты будешь рабом Бога, Бог не скроется от тебя. А если же ты будешь определяем иным, чем Бог, то скроется от тебя Бог, но когда ты выйдешь из этого определения, тогда ты увидишь Бога. Если же ты будешь пребывать в этом определении, то ты не узришь Бога.

Рабство [значит], что ты раб без определения. Если же ты [связан] с определением, то ты связал свое рабство со своим определением, не со Мной. А если ты связал свое рабство со своим определением, не со Мной, то ты раб своего определения, но не Мой раб.

Рабство страшася раба ищет содействие от его страха. Рабство надеяса раба ищет поддержку от его надежды. Рабство любяса раба ищет поддержку от его любви. Рабство искреннаго раба ищет поддержку от его искренности.

Если раб ищет содействие не от своего повелителя, то искомое им — его повелитель вне его повелителя. Если он не ищет содействие у своего повелителя, то он убегае от своего повелителя. Если же он ищет содействие у своего повелителя, он приближае к своему повелителю. Стой передо Мной, чтобы искать у Меня содействия, а не чтобы искать содействия у Моего знания, или у себя. Тогда ты будешь Моим рабом, будешь у Меня, поймешь Меня.

Я не требую от тебя рабства владения — рабство владения [принадлежит] Мне. Я требую от тебя всего лишь рабства предстояния передо Мной.

Скажи своей сокровенной мысли: стой предо Мной без [всякой связи] с чем-либо, не ради чего-либо. И Я сделаю за тобой крупнейшее царство, а под ногами твоими величайшее владение.

Не отказывайся от этой стоянки, ибо к ней прибегае тварная природа при несчастьях этого мира и потустороннаго мира, к ней прибегае и тот, кто видел Меня, и тот, кто Меня не видел, и тот, кто познал Меня, и тот, кто Меня не познал. Тех, кто предстоит на ней в миру, знает сокровищница

дверей ее (т.е. стоянки. — *Р.П.*). И если они пришли к ней и не развязали ее и себя, то только потому, что они предстояли на ней в миру, сокровищница ее дверей остановит их без нее.

И придет к тебе буква и все, что она [содержит] в себе, и все, [содержащееся] в ней, станет явным. И придет к тебе от нее Мое имя и Мои имена, а в Моем имени и Моих именах — Моя великая тайна и тайна Моего проявления. И придет к тебе от нее знание, а в знании — Мои обеты и Мои заветы. И придет к тебе от нее Тайна, а в Тайне беседа, [обращенная] к тебе, и Мой намек. Они оттолкнут тебя от нее, но ты оттолкни их от себя.

Я посылаю их к тебе как испытание (наказание. — *Р.П.*), и Я даю тебе знать, что Я послал их как дар, и Я учу тебя, как тебе поступать, когда они придут к тебе как избрание.

Не отталкивай их беседой, ибо ты не сможешь говорить Истину. Ты только оттолкнешь их ответом им и ответом на то, с чем они пришли ко Мне. И ты вырвешь сердце свое от них и от того, с чем они пришли. Но отрывай того, с чем они пришли, от своего сердца, пока не будешь Моим, но не их. Тогда ты будешь содержать их, и они не будут содержать тебя. Тогда ты будешь вмещать их, и они не будут вмещать тебя.

Господь присутствующий, сердце пустое, бытие сокрытое — это характеристика того, кого Я стыжусь.

Пусть возрадуются твои глаза тем, что Я дал узреть тебе [части] ада: Я показал тебе их, чтобы ты мог восхвалить Меня, Я показал тебе их, чтобы ты мог поминать Меня, Я показал тебе их, чтобы ты мог познать Меня и бояться Меня. Но Я не показал тебе [часть] ада, пока Я не покажу ему [часть] тебя. Я покажу тебе те [части] ада, [которые являются] местами Моего поминания, а ему покажу те [части] тебя, [которые являются] местами Моего взора. В своем мщении Я не таков, чтобы совместить Свое поминание и Свой взор.

## 68. Увещание

Он остановил меня перед увещанием и сказал мне: Я предостерегаю от познания, которое требует от тебя вернуть Мои познания и изменяет твое чувство, ибо Я запечатаю посредством их твое сердце.

Я предостерегаю тебя от познания, которое аргументирует и не позволяет, вменяет в обязанность и не обременяет, обявляет и не облегчает. Посредством его Судия возьмет тебя, а он справедлив. Посредством его реально будет Слово, а оно окончательно.

Познание не требует вернуть познание, так как оно не имеет силы вернуть назад: оно только укрепляет для того, в ком пребывает, движение в неверии и раздоре.

Покайся Мне, но ты не раскаешься, пока не откроешься Мне [публично]. Откройся Мне [публично], но ты не откроешься [публично], пока не будешь терпелив. Будь терпелив, но ты не будешь терпеть, пока не станешь чтить.

Возвести открыто каждой вещи о своем раскаянии, и каждая вещь попросит за тебя прощение.

Покайся Мне совокупностью всего твоего знания и сосредоточь на Мне все свои предельные заботы.

Помести увещание Мое между своей кожей и своей костью, между своим сном и своим бодрствованием.

Помести напоминание Мое в болезнях своих недомоганий.

В дневное время возвести открыто о своем покаянии постом, а в ночное время — [молитвенным] бдением.

Встань, о кающийся, чтобы явить себя, и Я открою тебе дверь твоей радости. Встань, о кающийся, чтобы рецитировать, и Я открою тебе дверь твоей защиты. Встань, о кающийся, чтобы воззвать, и Я открою тебе дверь снятия покрова.

Встань, о кающийся, перед своим убежищем, и Я открою тебе дверь установления твоей защиты.

Яви Меня на своем языке, как Я проявился в твоем сердце, а иначе Я скроюсь от тебя посредством тебя же.

Если я сокроюсь от тебя посредством тебя, то ты восстанешь против Меня в любом случае и будешь отрицать Меня в каждом хорошем предзнаменовании.

Если ты не проявишь Меня на своем языке, то Я не дам тебе победы над твоим врагом.

Не вспоминай извинения, иначе будешь помнить то, что [исходит] от него. Не вспоминай того, что [исходит] от него, иначе ответишь посредством его и выйдешь из него.

**Mojtaba Shahsavari**  
(Tehran University, Iran)

**ABŪ NAṢR AL-QUSHAYRĪ**  
**AND HIS KITĀB AL-SHAWĀHID WA-L-AMTHĀL**

Gerhard Böwering  
zum zweiundsiebzigsten Geburtstag

**Introduction**

With the Mongol invasion of the Muslim lands in the thirteenth century, the task of writing intellectual history of the affected regions has become especially challenging for the scholars who look beyond the socio-political reality of the regions. When it comes to the reconstruction of the intellectual climate of the eastern province of Irān, Khurāsān, it is particularly difficult to gather the necessary details for its pre-Mongol period, and almost impossible for the pre-Ghaznavid era. Yet, it is still worthwhile (and even necessary) to attempt to consider the theological, literary, and common intellectual background of the works written in this period, for a better grasp of them. Fortunately, in a rare case of textual survival, we may be able to reconstruct some aspects of the general intellectual climate of the eleventh to twelfth century Khurāsān, which was then home to a great number of prominent Muslim intellectuals.

The *Risāla* of Abū al-Qāsim al-Qushayrī (d. 465/1072)<sup>1</sup> is undoubtedly one of the most widely read texts in the history of Sufism. Already during the life-

---

<sup>1</sup> Some of the important introductions to the life of al-Qushayrī may be found in the following: *Badī' al-Zamān Furūzānfar*. Introduction to the Persian translation of al-Qushayrī's *al-Risāla* by Abū 'Alī Hasan b. Aḥmad-i 'Uthmānī. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī, 1381/2002; *Ibrāhīm Basyūnī*. Al-Imām al-Qushayrī: Sīratuhu, āthāruhu, madhhabuhu fī al-taṣawwuf. Cairo: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyya, 1972; *Idem*. Al-Imām al-Qushayrī, Ḥayatuḥu wa-taṣawwufuḥu wa-thiqāfatuh. Cairo: Maktabat al-Ādāb, 1413/1992; *Idem*. "Madkhal" // *Laṭā'if al-Ishārāt*. Ed. Ibrāhīm Basyūnī. Cairo: Dār al-Kātib al-'Arabī, 1968; *Frank R.M.* Two Short Dogmatic Works of Abū l-Qāsim al-Qushayrī. P. 2. Edition and Translation of "al-Fuṣūl fī l-uṣūl" // *Mélanges* 16 (1983): P. 59–94. *Pīr Muḥammad Ḥasan*. Al-Rasā'il al-Qushayriyya. Karachi: al-Ma'had al-Markazī li-l-Abḥāth al-Islāmiyya, 1964; *Imām Hanafī Sayyid 'Abd Allāh*. Al-Ārā' al-Kalāmiyya wa-l-Ṣūfiyya 'ind al-Qushayrī. Cairo: Maktabat al-Thiqāfa al-Dīniyya, 1426/2006; *Nguyen M.T.* "The Confluence and Construction of Traditions: Al-Qushayrī (d. 465/1072) and the Intersection of Qur'ānic Exegesis, Theology, and Sufism (Ph.D. Dissertation). Harvard University: May 2009.

time of its author, copies of this treatise had reached faraway lands. During the eleventh to twelfth centuries (the fifth to sixth centuries A.H.), his *Risāla* served as one of the chief sources for practical instruction in Sufi circles. However, little is still known of the author's literary, theological, and even Sufi background. For instance, one wonders: what texts did al-Qushayrī have access to while composing his works, and what were his attitudes toward the divergent currents of thought existing in the eleventh-century Khurāsān?

Fortunately, through the discovery of a manuscript of a hitherto unknown work, which I would like to call "The Qushayrī Family's Private Treasury," we now have access to reliable information on additional details of al-Qushayrī's intellectual background, including the kinds of sources he may have utilized in composing his Sufi works, first of all his *Risāla* and *Laṭā'if al-ishārāt*. The manuscript under discussion in the present article is entitled *al-Shawāhid wa-l-amthāl* and written by al-Qushayrī's fourth son, Abū Naṣr 'Abd al-Raḥīm al-Qushayrī (d. 514/1120).<sup>2</sup>

*Al-Shawāhid* appears to be a collection of Abū Naṣr's personal notes regarding things he has heard from his father, Abū al-Qāsim al-Qushayrī.<sup>3</sup> In this work, one can find rich material on some of the key theological issues that were of particular concern to his father, with whom Abū Naṣr shared most of his own views. At first sight, the work seems to lack any formal structure in terms of chapter divisions, and no specific arrangement of the various subjects covered in this text seems to exist.

*Al-Shawāhid*, which thus appears to be a sort of miscellanea, consists of various texts—poems, stories, anecdotes, Qur'anic verses, Hadiths, etc.—that were in wide circulation among the Sufis until about the fifth/eleventh century. Aside from gathering these external materials in this work, Abū Naṣr also expresses his own views on certain issues that show him to be more inclined toward dogmatic theology (*kalām*) than to Sufism. His adherence to Ash'arī doctrines is clear from this work, in complete agreement with the theological stance of both his father and his teachers.

In this article, I will discuss some of Abū Naṣr's inclinations toward Ash'arī *kalām*, on the one hand, and his simultaneous predispositions toward the Sufism of his father, on the other. This will be done by examining some of the key passages from the *Shawāhid* and comparing them with the writings of Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, Ibn Fūrak, Ibn Khaffīf, and Abū al-Qāsim al-Qushayrī.

<sup>2</sup> *Al-Shawāhid wa-l-Amthāl*. Ayasofia Library, Mss. No. 4128.

<sup>3</sup> *Ibid.*, folio 1a: "Kitāb al-shawāhid wa-l-amthāl mim mā sami'ahu al-Imām Abū Naṣr 'Abd al-Raḥīm min wālidihī...".



### The Qushayrī Family<sup>4</sup>

Many scholars have long spoken about the significance of Abū al-Qāsim al-Qushayrī as a Qur'an commentator,<sup>5</sup> Hadith scholar,<sup>6</sup> and prominent Sufi.<sup>7</sup> However, much less has been said about him as an Ash'arī theologian and about his stance toward the Ash'arism of Khurāsān, which gradually came to prevail over much of later Iranian Sufism. An assessment of the impact of Ash'arism on broader Islamic thought and culture in subsequent times is a task of great scholarly import to us still today,<sup>8</sup> and this must be made on the basis of the earliest available sources.

We know that the most influential teacher of Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Abū 'Alī al-Daqqāq (d. 406/1015),<sup>9</sup> had a great inclination toward Ash'arism. Clearly, this could have had a deep impact on Abū al-Qāsim's attitude toward the Ash'arīs of Khurāsān. One of the key strategies that Abū al-Qāsim took for reinforcing and disseminating his thought in the broader Islamic world was a simultaneous advancement on two fronts: building a close relationship with the Ash'arīs on the one hand and associating with the ruling family of his time on the other.

<sup>4</sup> The name Qushayrī comes from the family's ancestor, Qushayr b. Ka'b. See: *Ibn Imād al-Ḥanbalī*. Shadharāt al-Dhahab fī akhbār man dhahab. Ed. 'Abd al-Qādir al-ʿArna'ūt. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1406 L.H. Vol. 3. P. 321.

<sup>5</sup> Cf. *Basyūnī*. Madkhal // *Laṭā'if al-Ishārāt*. Vol. 1. P. 15–49; 'Abd Allāh b. 'Alī al-Maymūnī al-Maṭīrī. Al-Taysīr fī 'Ilm al-Tafsīr. (n. p.): Jāmi'at Umm al-Qurā, 1427/2006; Arnaldez R. Quelques remarques sur le commentaire mystique de Qushayrī: Laṭā'if al-Ishārāt // *Annales du Département des Lettres Arabes* 6-B (1991–1992). P. 99–106; Arnaldez R. Quelques remarques sur le commentaire mystique de Qushayrī: Laṭā'if al-Ishārāt // *Annales du Département des Lettres Arabes* 6 (1995). P. 99–106; Keeler A. Šūfī tafsīr as a Mirror: Al-Qushayrī the Murshid in His *Laṭā'if al-ishārāt* // *Journal of Qur'anic Studies* 8.1 (2006). Edinburgh: Edinburgh University Press. P. 1–21; Rashid Ahmad. Qur'anic Exegesis in Classical Literature with Particular Reference to Abu Al-Qāsim Al-Qushayrī: A Critique of His Age and His Work on the Quranic Exegesis. Lahore: Institute of Islamic Culture, 2006.

<sup>6</sup> Cf. *Arberry A.J.* Al-Qushayrī as Traditionist // *Studia orientalia Ioanni Pedersen, septuagenario A.D. VII id. nov. anno MCMLIII a collegis discipulis amicis dicata*. Copenhagen: Munksgaard, 1953; *Nguyen*. The Confluence and Construction of Traditions. P. 324–358.

<sup>7</sup> Faqīr b. 'Abd al-Raḥmān Ḥanaṭī (d. 1195/1780), the author of *Kitāb Qutb al-Irshād* (Bombay) states (P. 673) that he has five *isnāds* for *dhiḥr* that go back to al-Qushayrī, but he transmits through only one of them, i.e., via al-Qushayrī's grandson, Abū al-As'ad Hibat al-Raḥmān b. Abī Sa'īd 'Abd al-Wāḥid (1076–1151/460–546), from al-Qushayrī's second son, Abū Sa'īd 'Abd al-Wāḥid (1027–1100/418–494) (cited in *Furūzānfar*. Introduction. P. 47–48). For further information on al-Qushayrī's reputation in India, see Rizvī S.A.A. *A History of Sufism in India*. New Delhi: Munshiran, 1986.

<sup>8</sup> *Shafī'ī Kadkanī M.-R.* Shi'r-i Jadwalī // *Zamīna-yi Ijtima'i-yi Shi'r-i Fārsī*. Tehran: Nashr-i Akhtarān and Nashr-i Zamāna, 1386 S.H. P. 412–413. On the continuance of its impact on modern Iranian society, see *Newman A.J.* *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. London–New York: I. B. Tauris, 2006.

<sup>9</sup> Cf. *Chabbi J.* Abū 'Alī Daqqāq // *Encyclopaedia Iranica* [www.iranica.com].

As for indications of Abū al-Qāsim's close relationship with the Ash'arīs, we must first note his discipleship under Abū 'Alī al-Daqqāq, a staunch Ash'arī, and second, his studies with a major Ash'arī theologian, Ibn Fūrak, the author of *Mujarrad Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*,<sup>10</sup> which is one of the most important sources we have today for understanding Ash'arī theology of this period. Moreover, Abū al-Qāsim's letter to Sunnis in defense of al-Ash'arī, entitled "The Complaint of the Sunnis,"<sup>11</sup> also shows his predilection for Ash'arism. Abū al-Qāsim's constant references to Ash'arī thought throughout his works<sup>12</sup> even suggest his strong agenda in propagating Ash'arism.

With regard to Abū al-Qāsim's relationship with the rulers of his time, we see that even during the decline of the Mu'tazili rationalism in Khurāsān<sup>13</sup> and the power of al-Kundurī (d. 456/1064),<sup>14</sup> al-Qushayrī was able to maintain a good relationship with the Abbasid caliphs in Baghdad on the one hand and with the local Iranian rulers on the other. He preached from the *minbar*, or the pulpit, in the presence of caliph al-Qā'im bi-Amr Allāh and found the general public's acceptance.<sup>15</sup> Moreover, he even traveled in the company of the Seljuk sultan Tughril Beg (385–455/995–1063),<sup>16</sup> which shows his close relationship with the Seljuks, the local Iranian rulers.<sup>17</sup> Also, the respect that al-Qushayrī shows to-

<sup>10</sup> *Muḥammad b. al-Ḥasan b. Fūrak*. *Mujarrad Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*. Ed. D. Gimaret. Beirut: Dar el-Machreq, 1987; *idem*. *Mujarrad Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*. Ed. Aḥmad 'Abd al-Raḥīm al-Sā'ih. Cairo: Maktaba al-Thiqāfa al-Dīniyya, 1425/2005.

<sup>11</sup> *Shikāyat Ahl al-Sunna*. Ed. Pīr Muḥammad Ḥasan // *Al-Rasā'il al-Qushayriyya*. P. 1–49.

<sup>12</sup> Aside from *al-Risāla* and *Laṭā'if al-Ishārāt*, his two dogmatic works entitled *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* and *Luma' fī al-I'tiqād* are in complete accordance with Ash'arī thought.

<sup>13</sup> Cf. *Gardet L.* 'Ilm al-Kalām // *Encyclopaedia of Islam*. 2<sup>nd</sup> ed. Eds. P. Bearman et al. Vol. 8. P. 1141.

<sup>14</sup> Cf. *Ibn al-Athīr*. *Al-Kāmil fī 'l-Ta'rikh*. Beirut: Dār Ṣādir, 1386/1966. Vol. 9. P. 526; Vol. 10. P. 7; *Ibn Khallikān*. *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*. Ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār al-Thiqāfa, 5:138.

<sup>15</sup> Basyūnī mentions this in his introduction to *Laṭā'if al-Ishārāt* (P. 13), but I could not find any sources in support of his allusion.

<sup>16</sup> For more details on his biography, see *Yaqūt al-Hamawī*. *Mu'jam al-Buldān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1399/1979. Vol. 1. PP. 412, 534; *Ibn Khallikān*. *Wafayāt*. Vol. 7. P. 156; *al-Ṣafādī*. *Al-Wāfi bi-l-Wafayāt*. Ed. Aḥmad al-Arna'ūt. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420/2000. Vol. 13. P. 183; Vol. 17. P. 15; *al-Kutbī*. *Fawāt al-Wafayāt*. Ed. 'Alī Muḥammad b. Ya'uz Allāh. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000. Vol. 1. P. 518–520; *Ibn Khaldūn*. *Al-'Ibar*. Beirut: Mu'assasa al-A'lami, 1391/1971. Vol. 5. PP. 63, 126.

<sup>17</sup> According to *al-Raḥī Ṭ's al-Tadwīn fī Akhbar [Ahl al-'Ilm bi-] Qazwīn*. Ed. A. 'Aṭārūdī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987. Vol. 3. P. 211, al-Qushayrī in 1062/454 was in the company of Tughril Beg in Qazwīn. On account of this historical evidence, it becomes hard to accept W. Madelung's assertion of the contention between the Saldjuq ruler and al-Qushayrī—cf. *The Spread of Maturidism and the Turks // Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos* 1968 (1971). P. 109–168, reprinted in *Madelung W.* *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints, 1985. Chapter 2. In addition, we know that Tughril Beg visited three famous saints of Hamadān: Bābā Ṭāhir, Bābā Ja'far, and Shaykh Hamshā

ward the Seljuk vizier Niẓām al-Mulk (d. 1095/548) is a further indication of his multifaceted loyalty.<sup>18</sup>

At a time when the rulers persecuted and executed thinkers like Ḥallāj and Ibn ‘Aṭā’<sup>19</sup> on the charge of unbelief,<sup>20</sup> al-Qushayrī’s good relations with both the local Seljuk rulers and the Abbasid caliphate in Baghdad were of particular significance. It seems most likely that one of the main causes for the spread of al-Qushayrī’s works<sup>21</sup> well beyond Khurāsān and the greater Persia—even as far as India<sup>22</sup>—was this very alliance he had with the politicians of his day.

With the help of his family in spreading his thought (of Ash‘arī conviction), Abū al-Qāsim was able to commence a new intellectual trend. The descendants of Abū al-Qāsim al-Qushayrī, most of whom were known to be highly learned and well-respected figures, include: Fāṭima Daqqāqiyya (d. 480/1087), his wife and Abū ‘Alī al-Daqqāq’s daughter; and his sons who were also highly learned figures.<sup>23</sup> The entire Qushayrī family seems to have been eager to spread Ash‘arī thought.

---

(sic!), and I surmise that al-Qushayrī was also present at these meetings. Also, see *Muḥammad b. ‘Alī b. Sulaymān al-Rāwandī*. Rāḥat al-Ṣudūr wa Āyat al-Surūr dar Ta’rīkh-i Āl-i Saljūq. Ed. M. Iqbal, with annotations by M. Mīnuwī. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1364/1985. P. 98.

<sup>18</sup> The respect seems to have been mutual, for a historical source indicates that when al-Qushayrī and al-Juwaynī entered Niẓām al-Mulk’s court, the latter stood up from his throne. Cf. *Ibn al-Athīr*. Al-Kāmil. Vol. 10. P. 209.

<sup>19</sup> These incidents were supposedly recorded in one of the lost works of Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (d. 412/1021), entitled *Miḥan al-Sūfiyya*. Parts of this book have survived to this day in *al-Dhahabī*. Siyar A’lām al-Nubalā’. Ed. Shu‘ayb al-Arna’ūt. Beirut: Mu’assasa al-Risāla, 1413/1993. Vol. 11. P. 534; Vol. 12. P. 93; Vol. 14. PP. 489, 525; Vol. 18. P. 54; Vol. 23. PP. 509, 551.

<sup>20</sup> “One day, the former ruler [i.e., Maḥmūd of Ghazna] said: “Just for ‘Abbāsīd pleasure, and in order to patronize them, I am searching for Qarmaṭīs all over the world, and, whomever I find I hang...’” — *Abū al-Faḍl Muḥammad b. Ḥusayn Bayhaqī*. Tarīkh-i Bayhaqī. Ed. M. Yāḥaqī. Tehran: Nashr-i Sukhan, 1382/2009. Vol. 1. P. 172.

<sup>21</sup> Al-Qushayrī’s thought was prevalent, even after Ibn ‘Arabī (1165–1240/560–638) became famous. Al-Qushayrī’s writings were well known and studied for a while in India. Cf. *Munzawī A*. Fihrist-i Mushtarak-i Nuskhahā-yi Fārsī-yi Pākistan. Lahore: Intishārāt-i Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-yi Pākistan 1363 S.H. P. 1779.

<sup>22</sup> Sayyid Muḥammad-i Gīsūdarāz (d. 825/1422), a saint of the Chishtiyya order, well known as “Banda-Nawāz,” wrote a Persian commentary on the first forty chapters of al-Qushayrī’s *Risāla*. Cf. *Sayyid Muḥammad-i Gīsūdarāz Kh‘āja-yi Banda-Nawāz-i Chashṭī*. Sharḥ-i Risāla-yi Qushayriyya. Ed. Mawlawī Sayyid ‘Aṭā Ḥusayn. Ḥaydarābād–Dakan, 1361 L.H.

<sup>23</sup> References to al-Qushayrī’s sons can be found in the following: for Hibat al-Rahmān, see *al-Dhahabī*. Al-Mukhtaṣar min ta’rīkh Ibn al-Dabīthī. Ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qadir ‘Aṭā. N.p., 1417/1997. PP. 261, 384; *al-Dhahabī*. Siyar. Vol. 21. P. 49; Vol. 22. PP. 89, 109. For Abū Sa’īd ‘Abd al-Wāhid, see *al-Sam‘ānī*. Al-Ansāb. Ed. ‘Abd Allāh ‘Umar al-Barūdī. Beirut: Dār al-Jinān, 1408/1988. Vol. 4. P. 539; Vol. 5. P. 34; *al-Ḥamawī*. Mu’jam. Vol. 1. P. 517. Vol. 2. P. 92. Vol. 4. P. 280; *Ibn al-Athīr al-Jazar*. Al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb. Beirut: Dār Ṣādir. Vol. 3. PP. 53, 84; *al-Dhahabī*. Ta’rīkh al-Islām. Ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmūrī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407/1987. Vol. 29. P. 202. For Abū al-Muzaffar ‘Abd al-

### Abū Naṣr 'Abd al-Raḥīm b. 'Abd al-Karīm b. Huwāzin al-Qushayrī: His Life

Among all the descendants of Abū al-Qāsim, the most learned and the most similar to him in various respects seems to have been his fourth son, Abū Naṣr al-Qushayrī (d. 514/1120),<sup>24</sup> or to be exact, Abū Naṣr 'Abd al-Raḥīm b. 'Abd al-Karīm b. Huwāzin al-Qushayrī.<sup>25</sup> He was also known by such epithets as "Pillar of Islam" (*rukn al-islām*),<sup>26</sup> "Chief Imam" (*imām al-a'imma*),<sup>27</sup> and "Incontestable Gatherer of Virtues and Excellence" (*Jāmi' al-maḥāsīn wa-l-faḍā'il bilā manāzi'*).<sup>28</sup> He was also known to have been most similar to his father in his looks as well as in personality<sup>29</sup> and in the way he preached,<sup>30</sup> as it were, his existence was a fragment of his father's.<sup>31</sup>

As already mentioned, he was said to be the most learned descendant in al-Qushayrī's family,<sup>32</sup> and sources show the considerable breadth of his learning. For instance, he was famous for his special mastery of two fields of traditional Islamic learning: commentaries on the Qur'an (*tafsīr*) and the principles of jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*).<sup>33</sup> Moreover, at a time when the study of the Hadith meant the Islamic learning proper and the chief field of Islamic education,<sup>34</sup> Abū

Mun'im, see *al-Sam'ānī*. Al-Ansāb. Vol. 5. P. 400. For Abū Manṣūr 'Abd al-Raḥmān, see *Ibn al-Athīr*. Al-Lubāb. Vol. 1. P. 326.

<sup>24</sup> He is different from Abū Naṣr 'Abd al-Mālik b. 'Abd al-'Azīz al-Qushayrī al-Tammār (d. 228/842), also known as Abū Naṣr al-Qushayrī. For his biography, see *Ibn Hibbān al-Bustī*. Kitāb al-Thiqāt. Ḥaydarābād–Dakan: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1393/1973. Vol. 8. P. 390; *Ibn Ḥajar al-Asqalānī*. Tahdhīb al-Tahdhīb. Beirut: Dār al-Fikr, 1404/1984. Vol. 12. P. 230.

<sup>25</sup> *Al-Dhahabī*. Tadhkirat al-Ḥuffāz. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. Vol. 4. P. 1254; *idem*. Siyar. Vol. 19. P. 430. His *kunya* must be corrected in the following two sources: *Ibn al-Athīr*. Al-Kāmil. Vol. 10. P. 587 (wrongly spelled "Abū Sa'd") and *al-Kutbī*. Fawāt. Vol. 1. P. 651, No. 271 (wrongly spelled as "Abū al-Qāsim").

<sup>26</sup> *Al-Subkī*. Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyāt al-Kubrā. Ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. Dār al-Hijra, 1413/1992. Vol. 1. P. 118.

<sup>27</sup> *Ibn 'Asākir*. Tabyīn Kādhīb al-Muftarī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1404 L.H. P. 308.

<sup>28</sup> *Al-Yāfi'ī*. Mir'āt al-Janān wa-'Ibrat al-Yaqzān fī Ma'rifat Ḥawādith al-Zamān. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1413/1993. Vol. 3. P. 113.

<sup>29</sup> *Ibn 'Imād*. Shadharāt. Vol. 3. P. 321; *al-Ṣarīfīnī*. Al-Muntakhab min al-Siyāq li-Ta'rīkh Nisābūr. Ed. Khālid Ḥaydar. Beirut: Dār al-Fikr, 1414 L.H. P. 354; *Ibn Ṣalāḥ*. Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Shāfi'iyya. Ed. Muḥyī al-Dīn 'Alī Najīb. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1992. No. 204, Vol. 1. P. 546.

<sup>30</sup> *Al-Yāfi'ī*. Mir'āt al-Janān. Vol. 3. P. 113.

<sup>31</sup> *Ibn Ṣalāḥ*. Ṭabaqāt. No. 204. Vol. 1. P. 546; *Ibn 'Asākir*. Tabyīn. P. 308.

<sup>32</sup> *Ibn Ṣalāḥ*. Ṭabaqāt. No. 204. Vol. 1. P. 546.

<sup>33</sup> *Ibn 'Asākir*. Tabyīn. P. 308; *al-Kutbī*. Fawāt. Vol. 1. P. 651; Ibn Ṣalāḥ mentions that he studied *tafsīr* and *uṣūl al-fiqh* with his father. See Ṭabaqāt. No. 204. Vol. 1. P. 546.

<sup>34</sup> From this point of view, anyone who cannot think orthodoxly is a heterodox, and that is why a great scholar like Avicenna "does not have anything of science (= Hadith)" and thereupon "because of his philosophical opinions, May God not forgive him!" Cf. *al-Dhahabī*. Mizān

Naṣr was famous as a *muhaddith*, i.e., a Hadith transmitter,<sup>35</sup> well respected among his numerous teachers and students.

Yet at the same time, he was also referred to as a *mutakallim*,<sup>36</sup> i.e., a dogmatic theologian, due to his frequent recourse to the works of al-Ash‘arī, as well as of Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī and of his own father, Abū al-Qāsim al-Qushayrī, both of whom were prominent Ash‘arī thinkers. Moreover, Abū Naṣr was a first-rate jurisprudent (*faqīh*) in Shāfi‘ī law.<sup>37</sup> In the field of the Arabic language, he was a known grammarian<sup>38</sup> and such a master of the Arabic vocabulary<sup>39</sup> that even after his death his work in this field continued to be quoted. Furthermore, thanks to his poetic gifts and exceptional memory,<sup>40</sup> his name came to be recorded in literary collections as that of an articulate and eloquent<sup>41</sup> litterateur (*adīb*)<sup>42</sup> or even of a poet (*shā‘ir*).<sup>43</sup> Moreover, just as his father did in his youth, Abū Naṣr familiarized himself with the exact sciences and arithmetic.<sup>44</sup> In Nīshāpūr, he was so highly respected that he even led the prayer for the cele-

---

al-I‘tidāl. Ed. ‘Alī Muḥammad al-Bijāwī. Beirut: Dār al-Ma‘rifā. Vol. 1. P. 539; *Ibn Ḥajar al-Asqalānī*. Liṣān al-Mīzān. Beirut: Mu‘assasa al-A‘lami, 1390/1971. Vol. 2. P. 291.

<sup>35</sup> *Ibn Ṣalāh*. Ṭabaqāt. No. 204. Vol. 1. P. 546.

<sup>36</sup> *Ibn ‘Imād*. Shadharāt. Vol. 4. P. 54; *al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭīb min Ghuṣn Andalus al-Raṭīb. Ed. Ihsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1997. Vol. 2. P. 550.

<sup>37</sup> In old Islamic usages, *al-madhhab* may refer to jurisprudence (*fiqh*), and *al-khilāf* to dogmatic theology (*kalām*). Abū Naṣr had studied jurisprudence (or *madhhab*) with Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī.

<sup>38</sup> *al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭīb. Vol. 2. P. 550.

<sup>39</sup> *al-Shawkānī*. Nayl al-Awṭār. Beirut: Dār al-Jīl, 1973. Vol. 7. P. 315, counts Abū Naṣr among the great lexicographers like al-Jawharī and al-Fīrūzābādī (the compiler of *al-Qāmūs*).

<sup>40</sup> *Ibn al-Athīr*. Al-Kāmil. Vol. 10. P. 587 (he recorded 50,000 poems and stories); *al-Sam‘ānī*. Al-Ansāb. Vol. 2. P. 121; *al-Yāfi‘ī*. Mir‘āt al-Janān. Vol. 3. P. 211; *al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 7. P. 163; *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam fī Ta‘rīkh al-Mulūk wa-l-Umam. Beirut: Dār Ṣādir, 1358 L.H. Vol. 9. P. 222.

<sup>41</sup> *al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭīb. Vol. 2. P. 550; *Ibn Imād al-Ḥanbalī*. Shadharāt. Vol. 4. P. 45; *Ibn Ṣalāh*. Ṭabaqāt. No. 204. Vol. 1. P. 546; *al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 7. P. 160; Al-Tadwīn. Vol. 2. P. 259 (Abū Naṣr was corresponding with Aḥmad b. Muḥammad al-Adīb, well-known as Balak al-Quzbūrī).

<sup>42</sup> *Ibn Kathīr*. *Al-Bidāya wa-l-Nihāya*. Ed. ‘Alī Shīrī. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1408/1988. Vol. 12. P. 232.

<sup>43</sup> *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam. Vol. 9. P. 222; *al-Sam‘ānī*. Al-Ansāb. Vol. 1. P. 357 (Abū Naṣr’s poetry about Ayk, Bushtanaqān, and Farakhk, three pleasant locations near Nīshāpūr, has been preserved); *ibid.* Vol. 2. P. 121; *idem*. Adab al-Imlā’ wa-l-Istimplā’. Ed. Sa‘īd Muḥammad al-Laḥḥām. Beirut: Maktabat al-Hilāl, 1409/1989. P. 111; *Ibn al-Athīr*. Al-Lubāb. Vol. 1. P. 310; *Ibn Ṣalāh*. Ṭabaqāt. Vol. 1. PP. 210, 548 (regarding the poem he recited at the funeral of al-Juwaynī’s father); *al-Dhahabī*. Ta‘rīkh. Vol. 36. P. 187 (Abū Naṣr responded to a question by a poem. Another of his poems is recorded there wrongly and should be corrected to “ها قد بسطت يدي اليك فردها / بالفضل لا بشماتة الأعداء”); *al-Ṣafadī*. Al-Wāfi. Vol. 18. P. 200; *al-Kutbī*. Fawāt. Vol. 1. P. 652; *Ibn ‘Asākir*. Tabyīn. P. 167; *al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 6. P. 148; Vol. 7. P. 163 (about his poems in praise of Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī).

<sup>44</sup> *Ibn ‘Asākir*. Tabyīn. P. 167.

brated Hadith scholar and Sufi, Abū al-'Abbās Shaqānī (d. 1112/506)<sup>45</sup> on his death.<sup>46</sup> All this suggests (1) Abū Naṣr's elevated status during his time and (2) that he was better known as a religious scholar-encyclopedist than as a Sufi master.<sup>47</sup> <sup>48</sup> However, there are indications of his personal inclination toward asceticism, as he apparently liked the practice of seclusion (*khalwa*) as well.<sup>49</sup>

Little information remains of Abū Naṣr's childhood, apart from the fact that he was the first among al-Qushayrī's children to become a prominent figure within the family outside the blood line of al-Daqqāq,<sup>50</sup> the father of Abū al-Qāsim's first wife Fāṭima. Apparently, Abū Naṣr was a child of another wife of al-Qushayrī's.<sup>51</sup> Abū Naṣr's mother was not as well known as the famous Fāṭima al-Daqqāqiyya, nor did she have the same intellectual or spiritual capacity as Fāṭima. Hence, there is no mention of her name in the historical sources. We only know that she is a daughter of Aḥmad b. Muḥammad al-Jarfī al-Saladhī<sup>52</sup> (or al-Charkhī al-Baladī<sup>53</sup>). Unfortunately, we do not have any information about the date of her death either. Even though Abū Naṣr was the fourth child,<sup>54</sup> al-Qushayrī the father paid a special personal attention to him while raising and educating him;<sup>55</sup> for instance, he personally taught him the Arabic language,<sup>56</sup> which was one of the most fundamental fields of Islamic learning and the mastery of which was a sign of cultural sophistication. Stenography was another skill that Abū Naṣr acquired in his childhood, and apparently it was thanks to this skill

<sup>45</sup> *al-Dhahabī*. Siyar. Vol. 19. P. 244.

<sup>46</sup> *al-Sam'ānī*. Al-Ansāb. Vol. 3. P. 442.

<sup>47</sup> Muḥammad b. Munawwar, Shaykh Abū Sa'īd's grandson, narrated that Abū al-Ma'ālī al-Qushayrī (i.e., Abū al-Qāsim's grandson) had said: "There was a gathering (*majlis*) in Abū Sa'īd's *khāniqāh* in Nīshāpūr, in 'Adnī Kubān/'Adnī Kuyān alley, and I was there with my two uncles Imām Abū Naṣr and Imām Abū Sa'īd and all prominent Sufis and leaders were there." Cf. *Muḥammad b. Munawwar*. *Asrār al-Tawḥīd fī Maqāmāt Shaykh Abū Sa'īd*. Ed. M.-R. Shaḥīrī Kadkanī. Tehran: Nashr-i Āgāh, 1367/1997. Vol. 1. P. 376. He mentions that among the prominent figures present was Abū Sa'īd al-Qushayrī. Cf. *ibid.* Vol. 1. P. 377.

<sup>48</sup> Al-Qushayrī's principal disciples were Abū al-Qāsim's second son, Abū Sa'īd 'Abd al-Wāḥid al-Qushayrī (418/1027–494/1101), and his own wife Fāṭima al-Daqqāqiyya. Cf. *Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh*. *Mushajjara*, quoted in *Furūzānfar*. Introduction. P. 53.

<sup>49</sup> *Ibn Ṣalāḥ*. Ṭabaqāt. No. 204. Vol. 1. P. 546; *al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 7. P. 163.

<sup>50</sup> *Ibn 'Asākir*. Tabyīn. P. 308.

<sup>51</sup> Al-Subkī wrongly claims that all al-Qushayrī's sons were from Fāṭima al-Daqqāqiyya. Cf. Ṭabaqāt. Vol. 7. P. 163.

<sup>52</sup> *Al-Ṣarīfīnī*. Al-Muntakhab. No. 1093. P. 363. He writes that Abū Sa'īd 'Abd al-Malik b. Aḥmad b. Muḥammad al-Jurfī al-Saladhī is the uncle of al-Qushayrī's children: *wa-huwa khāl awlād Zayn al-Islām*.

<sup>53</sup> Furūzānfar vocalized his name in this way. See *idem*. Introduction. P. 48.

<sup>54</sup> *Al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 7. P. 161.

<sup>55</sup> *Al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭib. Vol. 2. P. 550.

<sup>56</sup> *Ibn 'Asākir*. Tabyīn. P. 308.

that he was able to preserve his father's writings for the next generation, having read these texts in the presence of his father himself.<sup>57</sup>

In his youth, Abū Naṣr went through a carefully structured curriculum of studies under the supervision of his father, and then, after his death, under the guidance of al-Juwaynī. Al-Qushayrī the father had such a great respect for Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (419–478/1028–1085)<sup>58</sup> as to affirm: "If Imām al-Ḥaramayn were to proclaim prophecy today, just because he said so, it would not be necessary for him to display miracles [to prove his prophecy]."<sup>59</sup> Apparently, Abū Naṣr first studied Hadith with his father,<sup>60</sup> and after his death, with al-Juwaynī.<sup>61</sup> There are also some indications that in the year 445/1053<sup>62</sup> or 452/1060,<sup>63</sup> Abū Naṣr studied Hadith under the guidance of Abū Bakr al-Bayhaqī. After his father's death, Abū Naṣr hurriedly attached himself to Imām al-Ḥaramayn and attended the latter's lessons until he learned *madhhab* and *khiḷāf*.<sup>64</sup> Night and day he attended to Imām al-Ḥaramayn, and the latter also allowed himself to spend most of his time with Abū Naṣr.<sup>65</sup> This suggests both the intellectual prominence of Abū Naṣr at the time and his anticipated bright future in the eyes of Imām al-Ḥaramayn. Despite his young age, Abū Naṣr attained such a high degree of learning that even his own teacher, Imām al-Ḥaramayn quoted Abū Naṣr.<sup>66</sup> In continuation of the tradition of his father, Abū Naṣr held gatherings (*majālis*), which were quite well attended.<sup>67</sup> The gatherings for preaching (*wa'z*) are of special interest to us, since Abū Naṣr took Imām al-Ḥaramayn to these gatherings with his own students.<sup>68</sup> After this period of his life, Abū Naṣr becomes more famous. The study of jurisprudence marked the

<sup>57</sup> *Al-Rafi'ī*. Al-Tadwīn. Vol. 2. PP. 165, 442; Vol. 4. P. 101 (Sahl b. 'Abd Allāh al-Sarrāj narrated al-Qushayrī's *al-Taḥbīr fī tadhkīr*—a book on the divine names—through Abū Naṣr).

<sup>58</sup> For his biography, see *al-Dhahabī*. Siyar. Vol. 18. P. 468; *Ibn al-Dimiyāṭī*. Al-Mustafād min Dhayl Tarīkh Baghdād. Ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. N.p., 1414/1997. P. 130; *al-Sam'ānī*. Al-Ansāb. Vol. 2. P. 129; *Ibn al-Athīr*. Al-Kāmil. Vol. 10. P. 145; *Ibn Khallikān*. Wafayāt. Vol. 3. P. 167; *Ibn Kathīr*. Al-Bidāya. Vol. 12. P. 157.

<sup>59</sup> *Ibn al-Najjār al-Baghdādī*. Dhayl Ta'rikh Baghdād. Vol. 1. P. 46.

<sup>60</sup> *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam. Vol. 9. P. 222.

<sup>61</sup> Ibid.; *Ibn al-Kathīr*. Al-Bidāya. Vol. 12. P. 232.

<sup>62</sup> *Abū Bakr al-Bayhaqī*. Ḥayāt al-Anbiyā' ba'da wafātihim. Ed. Aḥmad b. 'Atiyya al-Ghāmīdī. Medina: Maktabat al-'Ulūm wa-l-Ḥikam, 1993. P. 68.

<sup>63</sup> *Idem*. Al-Jāmi' fī'l-Khātām.

<sup>64</sup> *Ibn Imād*. Shadharāt. Vol. 3. P. 321; *al-Yāfi'ī*. Mir'āt al-Janān. Vol. 3. P. 113; *al-Kutbī*. Fawāt. Vol. 1. P. 651; *al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭīb. Vol. 2. P. 550; *Ibn 'Asākir*. Tabyīn. P. 308; *Ibn Qaḍī Shuhba*. Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya. Ed. Al-Ḥāfiz 'Abd al-'Alīm Khān. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1407 L.H. Vol. 1. P. 286 (*uṣūl*, *furū'*, and *khalāf*).

<sup>65</sup> *Ibn al-Ṣalāḥ*. Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Shāfi'iyya. Ed. Muḥyī al-Dīn 'Alī Najīb. Beirut: Dar al-Bashā'ir al-Islamiyya, 1992. 1:547; *al-Ṣuyūṭī*. Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn. Ed. 'Alī Muḥammad 'Umar. Cairo: Maktaba Wahba, 1976/396. P. 55; *Ibn Qaḍī Shuhba*. Ṭabaqāt 1:286.

<sup>66</sup> *Ibn Qaḍī Shuhba*. Ṭabaqāt 1:286; *Al-Subkī*. Ṭabaqāt 7:163.

<sup>67</sup> *Ibn al-Athīr*. al-Kāmil 10:587.

<sup>68</sup> *Al-Yāfi'ī*. Mir'āt al-Janān 3:113.

end of his program of studies in Nīshāpūr, and, having mastered it, he decides to go on a *hajj* to Mecca.<sup>69</sup>

Abū Naṣr's travels after his departure from Nīshāpūr look as follows.<sup>70</sup> On his way to Mecca he first traveled to Baghdad, reaching it sometime in 469/1076.<sup>71</sup> Then he continues on to Mecca, where his youngest brother, Abū al-Muẓaffar 'Abd al-Mun'im b. 'Abd al-Karīm al-Qushayrī (445/1053–532/1137), seems to have joined him.<sup>72</sup> From Mecca he travels back to Baghdad. Thence, he goes on another *hajj* back to Mecca with the noble people that Amīr al-Ḥājj had entrusted to him. For a third time, he makes his trip back to Baghdad. From Baghdad, he is summoned to Isfahan, where Nizām al-Mulk was residing. From Isfahan, he travels to Qazwīn and then finally back to Nīshāpūr.

### *The fitna of the son of al-Qushayrī*

The key events in Abū Naṣr's life were the preaching sessions (*majālis al-wa'z*) that took place during his sojourn in Baghdad. His propagation of Ash'arī doctrines at these gatherings eventually provoked the Ḥanbalīs to revolt against him. Regarding this affair, various superficial speculations have been made, one of these being the view that it was a *fitna*, which suggests a major strife between two parties: (1) the defenders of *tashbīh*, i.e., the Ḥanbalīs and Karrāmīs; and (2) the advocates of *tanzīh*, i.e., the Ash'arīs and the Shāfī'īs.

The Ḥanbalīs, who regarded Baghdad as their home base, viewed the Ash'arīs and the Shāfī'īs as outsiders from Khurāsān.<sup>73</sup> Ibn 'Asākir, who is one of the most important defenders of Ash'arism, describes the behavior of the Ḥanbalīs thus: "Ḥanbalīs have the habit of exaggerating on the *sunna*, and they record things that have nothing to do with the *sunna* out of their fear of entering into a *fitna*."<sup>74</sup> Nizām al-Mulk<sup>75</sup> seems to have invited Abū Naṣr to preach in Baghdad.<sup>76</sup> This propagation of Ash'arī thought in such an important place as the Nizāmiyya was a severe blow to the Ḥanbalīs. While the scholars in Baghdad did not believe Abū Naṣr to be sufficiently erudite,<sup>77</sup> once the general public had

<sup>69</sup> *Ibn al-Ṣalāh*. Ṭabaqāt 1:547; *Ibn al-Najjār*. Dhayl Ta'rīkh Baghdād 1:91.

<sup>70</sup> *Al-Yāfi'ī*. Mir'āt al-Janān 3:210; *al-Subkī*. Ṭabaqāt 7:161; *al-Dhahabī*. Siyar 19:425.

<sup>71</sup> *Ibn al-Athīr*. al-Kāmil 10:104; *al-Dhahabī*. Tā'īkh 31:34; *Ibn al-Jawzī*. al-Muntaḍam 9:222 (without mentioning the date).

<sup>72</sup> *Ibn al-Najjār*. Dhayl Ta'rīkh Baghdād 1:91; *al-Subkī*. Ṭabaqāt 7:193.

<sup>73</sup> *Ibn Abī Ya'īlī*. Ṭabaqāt al-Ḥanābila. Ed. Muḥammad Ḥāmid al-Faqī. N.p., n.d.: Dār al-Ma'rifa. Vol. 2. P. 239; *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam. Vol. 8. P. 305.

<sup>74</sup> *Ibn 'Asākir*. Tabyīn. P. 163.

<sup>75</sup> *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam. Vol. 9. P. 221.

<sup>76</sup> *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam. Vol. 8. P. 305; *Ibn al-Athīr*. Al-Kāmil. Vol. 10. P. 104; *al-Yāfi'ī*. Mir'āt al-Janān. Vol. 3. P. 210; *al-Subkī*. Ṭabaqāt Vol. 7. P. 161; *Ibn Qaḍī Shuhba*. Ṭabaqāt. Vol. 1. P. 286.

<sup>77</sup> *Al-Yāfi'ī*. Mir'āt al-Janān. Vol. 3. P. 210; *Ibn 'Asākir*. Tabyīn. P. 308; *al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 7. P. 161; *Ibn Imād*. Shadharāt. Vol. 3. P. 321.



accepted him, the Ḥanbalīs started to revolt against him out of the fear that they might lose supporters in Baghdad. Among the supporters of Abū Naṣr were two famous individuals. The first was Shaykh al-Shuykh Abū Sa’d Aḥmad b. Muḥammad Dūst-Dādā Nīshābūrī (born in 407 or 409 and died in 477 or 479 A.H.), who showed such complete support for him<sup>78</sup> that Abū Sa’d’s *ribāṭ* in Baghdad came to be attributed to Abū Naṣr.<sup>79</sup> Abū Sa’d saw the revolt to be in a volatile situation.<sup>80</sup> The second famous supporter of Abū Naṣr is Abū Ishāq al-Shīrāzī (d. 476/1083)<sup>81, 82</sup> who was one of the most important advocates of Abū Naṣr.<sup>83</sup> In the end, from the fact that Abū Ja’far al-Hāshimī, a chief Ḥanbalī, died in prison due to his sedition against Abū Naṣr, we can surmise that he was the one who caused the *fitna* in the first place, and this whole affair came to be recorded as “the *fitna* of the son of al-Qushayrī.”<sup>84</sup>

As for the reasons for the Ḥanbalīs’ skirmish with Abū Naṣr in Baghdad, the following observations can be made:

1) Abū Naṣr’s defense of al-Ash’arī: Abū Naṣr showed his clear allegiance to Ash’arism even at all those gatherings.<sup>85</sup> The *fitna* was also because of the Ash’arī beliefs of Abū al-Qāsim al-Qushayrī and Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, his two teachers.<sup>86</sup> The *fitna* among the Ḥanbalīs and the Ash’arīs first broke out in the month of Shawwāl.<sup>87</sup>

2) His defense of Shāfi’ī: a *fitna* also broke out between the Shāfi’īs and the Ḥanbalīs, who denounced Shāfi’ī and his companions.<sup>88</sup>

3) His refutation and denial of *tashbīh*: Abū Naṣr rejected and severely criticized the Ḥanbalī inclination toward *tashbīh*,<sup>89</sup> as the Ḥanbalīs of Baghdad at the time propagated the view that God has legs and teeth, sits on a donkey in the form of a youth with braided hair, with his reins made of gold,<sup>90</sup> while his speech

<sup>78</sup> *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam. Vol. 9. P. 221; *al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭīb. Vol. 2. P. 550.

<sup>79</sup> *Ibn al-Ṣalāḥ*. Ṭabaqāt. Vol. 1. P. 547.

<sup>80</sup> *Al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭīb. Vol. 2. P. 550.

<sup>81</sup> *Ibn al-Athīr*. Al-Kāmil. Vol. 10. P. 104.

<sup>82</sup> One day, when Abū Naṣr was sitting near Abū Ishāq al-Shīrāzī, he noticed that something was in the latter’s mouth. When Abū Naṣr asked, he understood these were two salty tablets that Abū Ishāq was keeping in his mouth for austerity. Cf. *Ibn al-Ṣalāḥ*. Ṭabaqāt. Vol. 1. P. 305; *al-Dhahabī*. Ta’rīkh. Vol. 32. P. 155.

<sup>83</sup> An eminent Shāfi’ī jurist. For his biography, see *al-Dhahabī*. Siyar. Vol. 17. P. 353; *al-Ṣafaḍī*. Al-Wāfi. Vol. 6. P. 69; *Ibn Kathīr*. Al-Bidāya. Vol. 12. P. 30.

<sup>84</sup> *al-Dhahabī*. Ta’rīkh. Vol. 31. P. 326.

<sup>85</sup> *al-Ṣafaḍī*. Al-Wāfi. Vol. 18. P. 200; *al-Yāfi’ī*. Mir’āt al-Janān. Vol. 3. P. 210; *Ibn al-Dimyāṭī*. Al-Mustafād. P. 119; *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam. Vol. 9. P. 222.

<sup>86</sup> *Al-Yāfi’ī*. Mir’āt al-Janān. Vol. 3. P. 210; *al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭīb. Vol. 2. P. 550.

<sup>87</sup> *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam. Vol. 8. P. 305.

<sup>88</sup> *Ibn ‘Asākir*. Tabyīn. P. 309.

<sup>89</sup> *Al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 7. P. 163.

<sup>90</sup> *Ibn ‘Asākir*. Tabyīn. P. 309.

is like the sound of a thunder or a neighing horse.<sup>91</sup> The doctrinal proximity of the Ḥanbalīs with the Karrāmīs in the *tashbīḥ* of God provided a rare occasion for the two groups to work together in their continued and increasing resistance against Abū Naṣr.

On the basis of what was said above, it is clear that the “the *fitna* of al-Qushayrī” must be called “the *fitna* of the Ḥanbalīs” instead.

On his way back to his hometown Nīshāpūr, Abū Naṣr passed through Qazwīn.<sup>92</sup> In Nīshāpūr, he devoted himself to teaching and preaching until the end of his life.<sup>93</sup> He also interacted with prominent figures there, for some of whom he even led the funeral prayer, including Abū al-‘Abbās al-Ḍurayr al-Rāzī (d. 510/1116)<sup>94</sup> and Abū Sa’d ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh al-Naqīb al-Ṣūfī (d. 512/1118).<sup>95</sup> Abū Naṣr continued to teach Hadith until 512/1118, i.e., two years before his death,<sup>96</sup> at his home.<sup>97</sup>

At the end of his life, Abū Naṣr became unable to speak,<sup>98</sup> except for the verses of the Qur’an.<sup>99</sup> On Friday, 22<sup>nd</sup> of Jumādā II, 514 A.H. (December 24, 1120) in Nīshāpūr, at nearly eighty years of age, Abū Naṣr al-Qushayrī passed away.<sup>100</sup> His younger brother, Abū al-Muẓaffar ‘Abd al-Mun‘im (445–532/1053–1137) led the funeral prayer for him. The grandeur of Abū Naṣr was so vast that even those living in distant lands also mourned for him, as far away as in Baghdad, in the *ribāṭ* of Shaykh al-Shuyūkh Abū Sa’d Aḥmad b. Muḥammad Dūst-Dādā.<sup>101</sup> Abū Naṣr’s tomb in Nīshāpūr is located at the family graveyard of the Qushayrīs now known by their family name,<sup>102</sup> and he lies next to the tombs

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ibid.; *al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 7. P. 161.

<sup>93</sup> *Ibn al-Ṣalāh*. Ṭabaqāt. Vol. 1. P. 504; *al-Ṣafadī*. Al-Wāfī. Vol. 18. P. 200; *al-Yāfi’ī*. Mir’āt. Vol. 3. P. 210; *al-Kutbī*. Fawāt. Vol. 1. P. 651; *al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭīb. Vol. 2. P. 550.

<sup>94</sup> *Al-Ṣarīfīnī*. Al-Muntakhab. P. 126.

<sup>95</sup> *Al-Ṣarīfīnī*. Al-Muntakhab. P. 382.

<sup>96</sup> *Al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 1. P. 118.

<sup>97</sup> *Al-Kutbī*. Fawāt. Vol. 1. P. 651.

<sup>98</sup> *Al-Yāfi’ī*. Mir’āt. Vol. 3. P. 210; *al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭīb. Vol. 2. P. 550; *al-Dhahabī*. Al-‘Ibar. Vol. 2. P. 403.

<sup>99</sup> *Al-Tilimsānī*. Naḥḥ al-Ṭīb. Vol. 2. P. 550; *al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 7. P. 163.

<sup>100</sup> *Ibn al-Ṣalāh*. Ṭabaqāt. Vol. 1. P. 504; *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam. Vol. 9. P. 221; *Ibn ‘Imād*. Shadharāt. Vol. 3. P. 321; *Ibn Kathīr*. Al-Bidāya. Vol. 12. P. 232. All sources are unanimous on this date.

<sup>101</sup> *Ibn al-Athīr*. Al-Kāmil. Vol. 10. P. 587; *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaḍam. Vol. 9. P. 221.

<sup>102</sup> *Al-Fārisī*. Al-Mukhtaṣar min Kitāb al-Siyāq li-Ta’rīkh Nīsābūr. Ed. M.K. Maḥmūdī. Tehran: Nashr-i Mīrath-i Maktūb, 1384/2005. No. 1994: “He was interred in their personal tomb, in Bāb al-‘Azrah, which was well-known by them.” Also see: *al-Yāfi’ī*. Mir’āt. Vol. 3. P. 211; *Ibn ‘Imād*. Shadharāt. Vol. 3. P. 322.

of Abū ‘Alī al-Daqqāq and Abū al-Qāsim al-Qushayrī.<sup>103</sup> This graveyard is situated in Bāb-i ‘Azra—one of the old parts of Nīshāpūr.<sup>104</sup>

## His Works

In his works, Abū Naṣr shows great admiration for his father and al-Juwaynī. However, while he has great admiration for al-Juwaynī, as we shall see, he also rejects some of the latter’s views on occasion.<sup>105</sup> Also, Abū Naṣr adds marginal notes on his father’s books, providing additional explanations for his arguments.<sup>106</sup> This is an indication of the independence of Abū Naṣr’s thought from that of his father. Soon after Abū Naṣr’s death came the *fiṭna* of the Ghaznavids (548/1153).<sup>107</sup> Against such a turbulent period of political and theological disputes in Khurāsān and at the same time in the glorious shadow of his famous father, Abū Naṣr and his renown gradually became effaced or went largely unnoticed, rendering his works almost inaccessible. Below is a list of the works he composed.

1) *Al-Taysīr fī-l-Tafsīr*,<sup>108</sup> also called *al-Majmū‘ fī-l-tafsīr wa-l-ta-wīl*,<sup>109</sup> is undoubtedly a work of Abū Naṣr, not of Abū al-Qāsim, his father.<sup>110</sup> This was a commentary on the Qur’an that resembled the typical styles of *uṣūlī* and *kalāmī* commentators more than the allusive Sufī style of his father. This view is further supported by the quotations it contains (see below). We do not have any information about the date or circumstances of the composition of this work, except

<sup>103</sup> *Muḥammad b. Khalīfa-i Neyshābūrī*. Ta’rīkh-i Nayshābūr. Ed. M.-R. Shaftī Kadmānī. Tehran: Nashr-i Āgāh, 1375/1996. No. 2794. He refers to the tombs of these prominent figures in Nīshāpūr and also mentions their names: Shaykh-i ‘Ālam Abū ‘Alī Daqqāq, Ustād Abu ‘l-Qāsim Qushayrī, Imām Aḥmad-i Maydānī (d. 518/1124), Imām ‘Alī-i Wāhidī (468/1076), Shaykh Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār (627?/1230?), Shaykh Maḥmad-i Ṭabasī (sic!), Shaykh Majnūn-i Awliyā’ (sic!), Shaykh Majd al-Dīn Baghdādī (d. 607/1210 or 616/1219).

<sup>104</sup> *Muḥammad b. Khalīfa-i Neyshābūrī*. Ta’rīkh-i Nayshābūr. No. 1071. P. 118; Bāb al-‘Azra is also mentioned elsewhere in this book: No. 961, 976, 1025, 1071, 1124, 1387, 2722, 2780, 2796; *al-Sam‘ānī*. Al-Ansāb. Vol. 1. P. 333; Vol. 2. P. 330; Vol. 3. PP. 176, 373; Vol. 4. P. 187 (al-‘Azrī); *Sarīfīnī*. Al-Muntakhab. P. 53, in which the author refers to al-Suyūrī’s school in Bāb al-‘Azrah; *Ibn al-Athīr*. Al-Lubāb. Vol. 2. P. 338; *al-Suyūrī*. Lubb al-Lubāb fī Taḥrīr al-Ansāb. Beirut: Dār Ṣādir. P. 179. Therefore, “Bāb ‘Arza” cited in Al-Ansāb, Vol. 5. P. 332, should be corrected.

<sup>105</sup> *Al-Zarkashī*. Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh. Ed. Muḥammad Muḥammad Tāmīr. N.p., 1421/2000. Vol. 3. P. 352.

<sup>106</sup> I will synchronize some of these at the end of the article.

<sup>107</sup> Cf. *Ibn Khallikān*. Wafāyāt. Vol. 4. P. 238; *Ibn al-Athīr*. Al-Kāmil. Vol. 11. PP. 184, 378.

<sup>108</sup> Cf. *Nguyen*. The Confluence and Construction of Traditions. P. 245; *Böwering G.* The Light Verse: Qur’ānic Text and Sūfī Interpretation // *Oriens* 36 (2001). P. 137, note 97.

<sup>109</sup> MS Aḥmed III No. 91 (quoted in *Al-Murshid al-Wajīz*. P. 231).

<sup>110</sup> *Nguyen*. Confluence. P. 250–251.

that his daughter's husband, Abū Ḥafṣ 'Umar b. Aḥmad al-Ṣaffār (d. 1158/553) dictated this *tafsīr* in Baghdad in 1147/542, playing a role in its publication.<sup>111</sup>

II) A treatise that was used by Abū Sa'd al-Ṣaffār in composing his *Kitāb al-Arba'īn*.

III) A short work, consisting of ten parts, containing Hadiths that he received (*kharrāja*) from his brother Abū al-Muẓaffar 'Abd al-Mun'im, from his forty teachers in Hadith.

IV) *Al-Muwazzaḥ fī-l-Furū'*. A work on *furū'* *al-fiqh* (this work may be identical with the work called *al-Murshid*).<sup>112</sup>

V) *Al-Murshid*.<sup>113</sup> The title alludes to one of al-Juwaynī's books, *Kitāb al-irshād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, showing Abū Naṣr's clear sympathy towards al-Juwaynī.

VI) *Al-Maqāmāt wa-l-Ādāb*<sup>114</sup> (perhaps another name of *al-Shawāhid wa-l-Amthāl*).

VII) *Al-Shawāhid wa-l-Amthāl*. Some of the passages of this book can also be found in al-Subkī and Ibn 'Asākir, which suggests that this book was available to them. During the next few centuries, there is no mention of this work until the time of Ismā'īl Pāshā al-Baghdādī.<sup>115</sup> However, he mistakenly attributes this work to Abū Naṣr 'Abd al-Raḥīm b. Nafīs b. Wabhān al-Sulamī al-Hadīthī (d. 617/1220)<sup>116</sup> and stores the manuscript in the Aya Sophia. This misattribution is clearly due to the similarity of their personal names and *kunyas*. *Al-Shawāhid* is a collection of stories and sayings that Abū Naṣr heard from his father. There are also indications of the influence of some earlier literary works.<sup>117</sup> As for the Sufī texts written before his time, we know of a book of a slightly similar character, entitled *al-Amthāl wa-l-istishhādāt*, written by Abū 'Abd al-Raḥmān Sulamī (d. 412).<sup>118</sup> In the introduction to the latter work, Sulamī clearly indicates that he wrote this book in order to record the sayings of the Sufis who, when asked about their states, responded by a line of poetry that belonged to someone else.<sup>119</sup> Sulamī's book contains stories and poems, representing a genre of writing that

<sup>111</sup> *Ibn al-Najjār al-Baghdādī*. Dhayl Ta'rīkh Baghdād. Vol. 5. P. 22; *al-Subkī*. Ṭabaqāt. Vol. 7. P. 242.

<sup>112</sup> *Al-Zarkashī*. Al-Baḥr al-Muḥīṭ. Vol. 1. P. 13; Vol. 3. P. 352.

<sup>113</sup> *Ibn Ḥajar al-Haythamī al-Makkī*. Al-Fatāwā al-Ḥadīthīyya. Beirut: Dār al-Fikr, n.d. P. 79; *al-Zarkashī*. Al-Burhān. Vol. 2. P. 177; *al-Suyūfī*. Al-Itqān. Vol. 2. P. 489.

<sup>114</sup> *Al-Ziriklī*. Al-A'lām. Vol. 3. P. 346.

<sup>115</sup> *Ismā'īl Pashā al-Baghdādī*. Īdāḥ al-Maknūn. Vol. 2. P. 59; *idem*. Hadiyyat al-'Ārifīn. Vol. 1. P. 560.

<sup>116</sup> *Al-Dhababī*. Siyar. Vol. 22. P. 148; *Ibn al-Dimyāfī*. Al-Mustafād. P. 120; *al-Ḥamawī*. Mu'jam al-Buldān. Vol. 1. P. 149; *al-Ṣafadī*. Al-Wāfī. Vol. 18. P. 241.

<sup>117</sup> For actual examples of this, see for instance, *Abū Tammām*. Al-Ḥamāsa, and *al-Tha'ālibī*. Al-Tamthīl wa-l-Muḥāḍara.

<sup>118</sup> Published in *Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*. Sufī Treatises. Eds. G. Böwering and B. Orfālī. Beirut: Dar el-Machreq, 2009. P. 87–116.

<sup>119</sup> See *Sulamī*. Al-Amthāl wa-l-'Istishhādāt // *Sufī Treatises*. P. 87, paragraph 421.

can be situated between Sufism and belles-lettres such as one could rather title it *al-Istishhād wa-l-Tamaththul*. It is quite likely that Abū Naṣr based his *al-Shawāhid wa-l-Amthāl* on this work by Sulamī.

*Al-Shawāhid wa-l-Amthāl* lacks chapter divisions. It is not clear whether Abū Naṣr intended to preserve his work in this form, or he was planning to later produce a final version in which the material would be arranged by subjects or divided into chapters. In the unique manuscript of this work we possess, the content has an intricate structure while covering various subjects. There is no apparent logical order in this structure, except that roughly every three to seven paragraphs deal with a single subject, which is mentioned in the opening paragraph of this collection. Such manner of presentation is somewhat reminiscent of the structure of preaching sessions (*majālis al-wa'z*), which is aptly described by the expression, "Speech brings forth another speech" (*al-kalām yajurru al-kalām*).

The tradition of *majālis*, or gatherings, has existed since before the fifth/eleventh century in the everyday culture of people in Khurāsān. No doubt such long tradition has had a great historical and literary impact on the content of *al-Shawāhid*, which for instance contains a line of supplication in an older form of Persian, *Hazār sāl bizī* ("May you live for a thousand years!"),<sup>120</sup> which were later translated into Arabic as *'Ish alf 'ām* ("Live for a Thousand Years"). Furthermore, *al-Shawāhid* also contains expressions that appear to be in the Khurāsānī dialect of Persian and the dialect of western Persia (Fahlawiyāt).

The significance of *al-Shawāhid wa-l-Amthāl* as a Sufi text is also considerable. Aside from complementing the views presented in Abū al-Qāsim al-Qushayrī's *Risāla* and *Laṭā'if al-Ishārāt*, the substantial content of this work allows it to stand on its own, with materials no less significant than those found in his father's *Risāla* or other major Sufi works, such as Sulamī and Khwāja 'Abd Allāh Anṣārī's *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, or Hujwīrī's *Kashf al-Mahjūb*. In fact, *al-Shawāhid* possesses unique literary beauty and elegance that mark much of Iranian Sufism. Thanks to Khwāja Anṣārī, we know, for instance, that "Abū al-Qāsim Qushayrī was Abū 'Alī Daqqāq's son in law and disciple, and he used to attend the latter's gatherings and could quote a lot of his sayings."<sup>121</sup> Many of these quotations are extant in *al-Shawāhid* and can therefore be reconstructed. There are also other materials from Abū al-Qāsim's gatherings that have survived in this work, because Abū Naṣr constantly refers to them throughout this book.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> For example, see *al-Ṭabarī*. Jāmi' al-Bayān. Ed. Khalīl al-Mīṣ. Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1994. Vol. 1. P. 603.

<sup>121</sup> *Al-Anṣārī*. Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya. Ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Tehran: Furūghī, 1380 S.H. (reprint). P.539; *ibid.* Ed. Muḥammad Sarwar Mawlāyī. Tehran: Nashr-i Tūs, 1386/2007. P. 543; *Jāmi*. Nafaḥāt al-Uns. Ed. Maḥmūd 'Ābidī. Tehran: Ittilā'āt, 1370/1991. P. 297 (without the phrase *wa Sukhanan-i way bisyar dāsh*).

<sup>122</sup> Abū Naṣr mentions this as *wa-su'ila raḍiya Allāh 'anhu*.

*Al-Shawāhid* can be regarded as a specimen of the genre of *maqāmat-nāma*, as it was developed by al-Daqqāq and Abū al-Qāsim al-Qushayrī. One of the earliest works in this genre found in Khurāsān is the book devoted to Abū Sa'īd Abū al-Khayr and composed by his grandson Jamāl al-Dīn Abū Rūḥ (fl. ca. 537), who recorded Abū Sa'īd's sayings. We may in fact consider this *maqāmat-nāma* devoted to Abū Sa'īd, as well as the *Asrār al-Tawḥīd* (both books were composed by Abū Sa'īd's grandsons), an internal reaction to Abū Naṣr's *al-Shawāhid* from within the Sufi circles in Khurāsān, testifying to a certain sense of rivalry among them.

In fact, a close investigation of the content of the *Asrār al-Tawḥīd* shows that, among the number of anecdotes that are quoted from Abū Sa'īd in the *Asrār al-Tawḥīd*, more than thirty speak about Abū al-Qāsim al-Qushayrī and his obedience to Abū Sa'īd. This clearly shows the presence of a powerful external motive that drove Abū Sa'īd's grandchildren to make up many of these anecdotes about their master to aggrandize his status, while no historical basis can be found for most of these stories. This implicit rivalry may have to do with the contrasting tendencies of the two parties: strongly Khurāsānī tendencies of the family of Abū Sa'īd and Baghdādī characteristics of the Qushayrī family.

*Al-Shawāhid* also indicates Abū Naṣr's antagonism toward philosophy (in particular, Ibn Sīnā's *al-Shifā'*<sup>123</sup>), while we notice him avoiding the name of Ḥallāj. Ibn Fūrak, an important Ash'arī thinker, speaks about Abū Naṣr favorably. *Al-Shawāhid* clearly shows the Ash'arī perspective of its author, or rather its compiler, Abū Naṣr, while, in turn, he builds his Sufi ideas on the basis of Ash'arism.

## Conclusion

It seems that it was the Qushayrī family's subscription to Ash'arism that increased the acceptability of their books as "orthodox" in the eyes of the Sunni scholars and the broader society. Moreover, Abū al-Qāsim's association with the ruling family of his time undoubtedly helped to publicize and disseminate his work to a much wider degree.

His son, Abū Naṣr, in turn, benefited from his father's prominence as a scholar in his mastery of the esoteric sciences, the classic fields of Islamic learning, including the studies of the Qur'an and Hadīth, and last but not least, Ash'arite theology. The wide learning of Abū Naṣr seems to have allowed him to bring the Sufism of the eastern province closer to the theological discourse of the west (in particular, Baghdad) on a firm basis of the Sharī'a. Likewise, the foregoing investigation also provides enough reasons for us to regard Abū Naṣr al-Qushayrī's

<sup>123</sup> *Ibn Taymīyya*. Al-Nubuwwāt. Ed. 'Abd al-'Aziz al-Ṭawayn. Riyadh: Dār Adhwā' al-Salaf, 1420/2000. P. 392; *idem*. Majmū' al-Fatāwā. Ed. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. Medina: Majma' al-Mālik Fahd, 1416/1995. P. 253.

*al-Shawāhid wa-l-Amthāl* as one of the earliest overviews of Ash‘arī thought. Given the Sufi and literary elements in *al-Shawāhid*, we may even conclude that it is a theological-literary-Sufi miscellanea.

It is clear that, with the entrance of logical structure of the theological discourse and the unshakable dogmas based on the “orthodox” stance, the task of presenting Sufi ideas becomes a more orderly matter, as we can see in the type of works the Qushayrī family have produced. However, it is undeniable that this seems to be exactly where that agitation, intoxication, and excitement which have enlivened much of Sufism—something that we see in Ḥallāj, Bāyazīd, Abū Sa‘īd, Kharaqānī, among others—start to falter.

## Appendix

Below I present a few selected passages from Abū Naṣr’s *al-Shawāhid wa-l-Amthāl* (the Arabic text and its English translation).

### 1) [The content and purpose of the book]

قال الإمام أبو نصر عبد الرحيم: "وقد ظهر لي أن أكتب بعض ما سمعته من الإمام الشهيد والذي رضى الله عنه مع ما قيد به كلامه من «الشواهد والأمثال» فقد كان لسان الصدق وترجمان الحق، على أنه كان البحر الذي لا ينزف والحبر الذي لا يندرك غوره ولا يعرف مكانه).  
 إِنِّي لِأُنْكِرُهُمْ وَأُنْكِرُ وَصْفَهُمْ..... فَأُظِلُّ فِي بَحْرِ الْحَقَائِقِ أُعْرَقُ  
 وأنا أستعين الله على تسهيل ما قصدت وتيسير ما أردت".

Master Abū Naṣr ‘Abd al-Raḥīm said: It occurred to me to write down some of what I have heard from the Grand Master (*al-Imām al-Shahīd*<sup>124</sup>), my father (may God be pleased with him), since his speeches were full of (poetic) examples (*shawāhid*) and parables (*amthāl*). He was a tongue of truthfulness and interpreter of truth, though it is an inexhaustible and unfathomable ocean [whose place] is unknown.

*Indeed, I remember them, and when I remember their characteristics  
 I keep drowning in the ocean of realities.*

I ask God for help in facilitating what I intend and wish to do.

### 2) [On divine preordination and forgiveness]

وقال: «لولا ما سبق من الحكم، لتلاشا ذنوب الأولين والآخرين في أقل جزء من بساط المغفرة».

He said: Were it not for [divine] preordination, the sins of people from the beginning of times until the end of times would vanish in the smallest part of the carpet of forgiveness.

<sup>124</sup> In this context, *al-shahīd* (or *al-shāhid*) should not be translated as “martyr,” or “witness,” or “evidence,” as its usual connotation in the historical works is “a man with great generosity and honor, high in ranking among the scholars of his society.”

**3) [On the vision of God]**

وسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل عليه السلام فقال: هل ترون ربكم؟ فقال: لا بيننا وبينه كذا وكذا حجابا لو دوننا من واحدٍ منها احترقنا وانما هذا الوعد لكم. إذ قيل «وَجُودَةٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (22:75).

The Prophet (peace and blessings be upon him) asked Gabriel (peace be upon him!): “Do you see your Lord?” He replied: “No. Between Him and us there is no such-and-such a veil. If we approach one of these [veils], we will be burnt. This is in fact a good news (*lit. promise*) to you.” For it was said, *On that day, faces shall be beaming, gazing at their Lord* (Q. 22:75).

**4) [On sin and forgiveness]**

وقد قال بعض الانبياء عليهم السلام في مناجاته لو عفوت عن آدم ذنوبه بعد عظيم نعمك عليه فاوحى إليه. ليس الذنب في القرب كالذنب في البعد.

One of the prophets (peace be upon them) said in his supplication: “If You forgave Adam of his sins after [bestowing] such great blessings upon him and revealed [Yourself] to him, a sin in nearness [to You] cannot be the same as a sin in distance.”

**5) [On slander, sin, and repentance]**

وقال: لو قال لمغتابه ابرأتك لا يتم الأمر ولا بضمير القلب وهذا معنى قول ابن سيرين لرجل قال له اغتبتك فاعفُ عني، فقال: قد حرّم الله الغيبة فلا سبيل إلى تحليلها. فلا شك أنّ هذا الذي ظلم غيره جنى على حق العبد وحق الرب فالخصم أن ترك حق نفسه فحق الله باق فلا بدّ من التوبة.

He said: If he said to his slanderer, “I have exonerated you,” the matter has not been settled yet and [certainly] not by the conscience of [his] heart. This is the meaning of Ibn Sīrīn’s words to a man: “I have slandered you, so pardon me.” Then he replied: “God has forbidden slander, so there is no way to excuse that.” So, there is no doubt that the man who has wronged another has committed a sin against the right of the worshipper as well as against the right of God. Hence, [to be] an adversary is to abandon his own right. Yet, since the right of God remains, there is no escape from repentance.

**6)<sup>125</sup>**

وسمعه رضي الله عنه يقول: تعلقت قلوب أقوام بالسابقة إذا لايجرى إلا ما علم واراد واخبر به في ازالة وإلى هذا اشار بقوله: هولاء في الجنة ولا أبالي وهولاء في النار ولا أبالي. وتعلقت قلوب اقوام بالخاتمة بيم يختم وهاهنا فرقه ثالثة لاينفرغون لذكر السابقه والعاقبة لاستيلاء ذكر الله عليهم.

I heard him (may God be pleased with him) say: “The hearts of some people are concerned with the past (*sābiqa*), since nothing happens except what [God] has known, desired, or informed about in eternity-without-beginning.” [God] has alluded to this in the following words: “These are in paradise, and I do not care; these are in hell, and I do not care.” The hearts of some other are concerned with the end—with how it will end. But there is the

<sup>125</sup> Cf. *al-Qushayrī. Laṭā’if al-Ishārāt*. Vol. 2. P. 614.



third group that never ponders on what has come and what will come, due to their being overpowered by the remembrance of God.

### 7) [On the transcendence of God (*tanzīh*)]

هؤلاء اليهود اخلوا بحق عيسى فكفروا، هؤلاء النصارى بالغوا في الاجلال فكفروا فترك ذلك الاجلال قيام بحق الخدمة وترك مجاوزة الحد في الاجلال وتنزيه الرب جلّ وعزّ عن أن تكون له ولد لانه الواحد الاحد قياّم بحق الحرمة.

The Jews violated the right of Jesus, therefore they became unbelievers. The Christians engaged in [excessive] veneration, therefore they became unbelievers. To abandon that [excessive] veneration is to serve [God] properly. To stop transgressing the limits in veneration and to purify the Lord (majestic and mighty is He!) from ascribing to Him children, because He is the Single and the One, is to observe the right of [His] sanctity (*hurma*).

### 8) [On divine benevolence (*lutf*)]

ولطف الله بالغريب واسترجاعه له اضعافاً ما يتصوره في حق المخلوقين فألطفاه نقول قد تطوّحت في كلّ متطوح وطرّحت نفسك كلّ مطرح وجربت الخير والشّر وقاسيت البرد والحر وعرفت فترك عند الخلق. فقد حان أن تتبرّم بهم وترجع إلينا فليس لك قابلٌ مثلاً.

God's benevolence with the stranger and His making him return to Him are many times greater than what is conceivable regarding the creatures. His benevolence says: "You have strayed in every place possible, and you have thrown yourself in every place possible. You have tried out the good and the bad, and you have compared the cold and the hot. You have known your power among people. So the time has come for you to become vexed with people and to return to us, for you have no one who will accept you like Us..."

### 9) [On obedience and good manners (*adab*)]

وسمعه يقول: كان الأستاذ أبو عليّ يقول: العبد يصل بالطاعة إلى الجنة وبالادب في الطاعة إلى الله ومن ذلك الأدب أن تعلم في اثنا تلك الطاعة أنك بفضلته وصلت إلى تلك الطاعة لا بفعلك ومن ترك الأدب أن يتوهم أنه يمكن الوصول إليه اذ ليس صيد الطلب ولا بذلة الوهم.

I heard him say: Teacher Abū 'Alī said: "The servant attains paradise through obedience, and he attains God through good manners (*adab*) in obedience." An [example] of such good manners is that you know during that [state of] obedience that you have attained that obedience through His grace, not through your action. An example of the abandonment of good manners consists in imagining that one can attain God, since there can be no hunting by seeking or by base imagination.

### 10) [It is God who cures]

وقال داود عليه السلام: «الهي أنتيتُ أطباء عبادك ليُداووني فكلمهم ثم عليك دلوني».

David (peace be upon him!) said: "My God, I came to the physicians of Your worshippers so that they may treat me. But then all of them pointed me to You!"

**11) [On God's speech and human hearing]**

وسئل رضى الله عنه: كلام الحق مع موسى أكثر، أم مع محمد — صَلَّواتُ الله عَلَيْهِم أَجْمَعِينَ؟ فقال كلام الله قديم وهو واحد. فلا يقال فيه أكثر وأقل. وإنما أسمع موسى ذلك الكلام القديم في وقت مخصوص وكذا محمد/ صلى الله عليهم اجمعين وذلك الخطاب موجود الان إنما عدمننا الاسماع.

He was asked (may God be pleased with him): “Did God speak more with Moses or with Muhammad (peace be upon them all!)?” He replied: “God’s speech is eternal and one, so it cannot be said to be ‘more’ or ‘less’. Rather, He made Moses hear that eternal speech in a particular moment, and He did the same to Muhammad (peace be upon them all). That [divine] address still continues to exist now except that we are not able to hear it.”

**12) [On witnessing]**

انا لم نحضر تلك المشاهد لايوم الميقات ولا ليلة المعراج وإنما يعلم هذا بورود الخبر.

We were not present in those places of witnessing (*mashāhid*) either on the day of meeting or on the night of ascension. Rather this is known through the report.

**13) [On the vision of God]**

وسئل رضى الله عنه *«عن الرؤية في حال الحساب»*، فقال: *«الرؤية موعودة في الجنة وقبل دخولها. فالأمر موكول إلى المشيئة، ولكن سترى في ذلك الوقت من أهوال الحساب ما لا يفرغ معه إلى هذا.»*

He was asked (may God be pleased with him!) about vision during the Reckoning (*hisāb*). He said: “The vision is promised in paradise and before entering it, and this matter is entrusted to the [divine] will. However, you will see at that time some of the terrors of the Reckoning, and you will not be able to pay attention to it, while you will be overwhelmed with them.”

**14) [Unbelievers and the hearing of God's speech]**

وسئل رضى الله عنه *«هل يسمع الكافر كلامه في وقت الحساب؟»*، فقال: *«خطاب الحق يتعلق بكل مكلف. فالكفار مخاطبون بنفاصيل الشرع لقوله تعالى «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (74:43) بشرط تقديم الإيمان. وقد قال «أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ» (43:5) وحيث قال «لَا يَكْلَمُهُمْ» يريد: لا يسمعهم ما يؤنسهم.*

He was asked (may God be pleased with him): “Does the unbeliever hear His speech at the time of Reckoning?” He replied: “God’s address pertains to everyone who is obliged [to observe the Revealed Law]. Hence, the unbelievers are addressed in accordance with the details of the Revealed Law—*They would say: ‘We were not among those who prayed’* (Q. 74:43)—on the condition of the precedence (*taqdim*) of faith, since [God] said: *Shall We turn away the remembrance from you, for you were a prodigal people?* (Q. 43:5), and because He said, *It does not speak to them* (Q. 7:148), He wanted to say: they do not hear [in it anything] that would appeal to them.”

**15) [Possibility of the vision of God]**

وقال: «سئل الأستاذ *أبوسهل* عن دليل جواز الرؤية، فقال: دليل جوازها تمنى المسلمون أن يروه». فقال السائل: «ومن الذي يتمنى ذلك؟» فقال: «كل مسلم عارف؛ فأما من كان جاحداً مثلك فلا».

He said: Teacher Abū Sahl was asked about a proof for the possibility of vision, and he replied: “The proof for the possibility is the Muslims’ wish to see Him.” Then the questioner said: “Who wishes for that?” He replied: “Every Muslim who knows (*ārif*). As for those who want to deny that—like yourself—this will not be the case.”

**17) [On sin]**

وكان في دعاء بعض الاكابر: «أعوذُ بك من ان ازنى ومن ان اعصى». فقيل: «ما هذا الدعا بعد كبر السن وذهاب القوة؟» فكانوا يقولون مادام التكاليف باقيا فلا امن.

It was in the supplication of one of the great figures: “I take refuge in you from committing adultery and disobedience.” Then it was asked: “What is this supplication after you have grown so old and lost the capacity?” [He answered:] “They were saying that as long as there remains the [religious] obligation, there is no safety.”

**18) [Vision of God]**

وسئل رضى الله عنه «هل يتساوي الناسُ غدا في الرؤية؟»، فقال: «لا يدرك هذا بالفعل وليس فيه نقل مقطوع به وأحوال اهل الجنة مختلفة»؛ وفي الخبر: «انكم لترون اهل عليين كما ترون الكوكب الدرى في افق السماء»... وقد قيل: «رؤية الأَبصار غدا، على حسب رؤية الأسرار اليوم».

He was asked (may God be pleased with him): Will people be equal in [their capacity for] visions in the future? He replied: This is actually not known, nor is there any definitive report about it. The states of the people of paradise differ [from one another]. It has been reported: “Indeed, you will see the people of the highest heaven just as you would see shining stars on the horizon of the heaven.” ... It has been said: “The vision of the eyes tomorrow will occur in proportion with the vision of the secrets today.”

**19) [Anthropomorphism]**

وقد قال الحكماء الخارجون عن الملة: «سببُ دورانِ الأفلاك، عشقُ الباري»؛ فهذا قول الكفار والمسلم يحتشم من إطلاق أمثاله فكان العلم بوجود صانعٍ ضروريٍّ والشأن في التعبير.

The sages from outside [our] religious community have said: The cause of the turning of the spheres is the passionate love of the creator.<sup>126</sup> This is a saying of the unbelievers. Muslims are ashamed of attributing suchlike affairs [to God]. The knowledge of the creating existence is unavoidable, while dignity is in the expression.

<sup>126</sup> Cf. *Aristotle*. *Metaphysics*. Trans. Hugh Tredennick. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. Book 12, 1072b.

**20) [Addressing the commoners]**

قال: «ولا ينبغي أن يخاطب العوام بهذا الكلام».

He said: It is not necessary to address the commoners with this speech.

**21) [On traveling along the path]**

وقال: «الطَّرِيق سلوك طريق البرهان ثم التَّرْقِي منه إلى البيان ثم التَّحَقُّق حتى يصير الأمر كالعيان».

He said: The path is [first] to travel along the path of demonstration (*burhān*), then to advance from it to clear explanation (*bayān*), then to realization (*tahaqquq*), until the affair becomes [evident] as if seen with one's own eyes.

**22) [Obedience and disobedience]**

وقد قال الأكابر: «من كان قصده الخير فوقع بغته في معصية لم تكن في حساب ولم يكن صمّم فيها، فهو من آثار الشقاوة. وعلى الضدّ منه إن من وقع في طاعة لم يكن صمّم عزمه عليها وألزم قصده إليها، فهو من علامات السعادة. ومن علامات السعادة قبول قلوب أوليائه لشخص».

The great ones have said: "If someone whose intention is goodness falls into disobedience suddenly against his will and intention, this is one of the effects of disaster. In turn, if someone shows obedience against his will and intention, this is a sign of bliss. Among the signs of bliss is the acceptance of the hearts of [God's] friends (*awliyā'ihī*) for someone."

**23) [Divine contentment]**

وعلى الجملة ما يصل العبد إليه بجهده فهو فعل من افعال الحق ولطف من الطّافه، وقد قال موسى (ع) في مناجاته: «كيف اصل إلى رضاك؟» فقال: «رضاي عنك في رضاك بقضاي».

In sum, what the worshipper attains through his effort is one of the acts of God and an instance of His benevolence. Moses asked in his supplication: "How can I attain Your contentment?" [God] replied: "My contentment with you is in your contentment with My decree."

**24) [On the vision of God]**

وتكلم العلماء في جواز رؤية الحق اليوم على طريق الكرامة للأولياء وجوّزه المحقّقون... وقالت رابعة العدوية: «أحرق الله قلوب نفاة الرؤية».

The scholars speak about the possibility of the vision of God today<sup>127</sup> through the miracles granted to the saints. The realizers (*muḥaqqiqūn*) have admitted this possibility... Rābi'a al-'Adawiyya said: "May God burn the hearts of those who deny vision."

<sup>127</sup> Ibn Khafif believed the vision of God in this world to be impossible; cf. Al-Mu'taqad. P. 303.

Firoozeh Papan-Matin

‘AYN AL-QUDĀT AL-HAMADHĀNĪ’S PERSECUTION  
IN BAGHDAD OR THE EXILE OF THE SOUL

The exilic state of the soul as a stranger in the material realm of existence is a major discussion in the mystical literature of medieval Iran. This literature argues that the soul remembers its original home in close vicinity to God and yearns to return there. Its longings as an exile is a constant allusion to this homeland. The wayfarers who are sentient of this longing strive to understand their own souls in order to better understand the qualities of the exile, the homeland, and the return journey. This has determined the focus in the writing of the poets and authors of mystical literature through metaphorical, allegorical, or autobiographical accounts of the separation of the soul from its place of origin, its imprisonment in the confines of the body, and the qualities of the spiritual journey. These writers depicted the soul as a migrant bird who could neither settle in its niche nor escape its innate desire for flight toward the next destination. Moreover, these authors described and justified their own feelings of alienation and their inability to contend with the world around them in terms comparable to the condition of the soul. The prominent writers in this genre include Sanā’ī Ghaznawī (d. A.D. 1131) the author of *Sayr al-‘Ibād ilā al-Ma‘ād* (The Journey of the Servants to the Place of Return), Aḥmad Ghazzālī (d. A.D. 1126) the author of *Risālat al-Ṭuyūr* (The Treatise of the Birds), Farīd al-Dīn Aṭṭār (d. A.D. 1220) the author of *Manṭiq al-Ṭayr* (The Conference of Birds), and the celebrated Rūmī (d. A.D. 1273) the author of the *Masnawī* (Couplets). Aṭṭār’s allegorical tale of the journey of a flock of birds in search of the fabulous bird *simurgh* (griffin) comes to an end with the birds’ realization that their destination and goal were never far from them, but rather within their own hearts. The seeking and the traversed distance offer this invaluable knowledge which the wayfarers reach on their own as a consequence of venturing on the journey. Rūmī’s famous *Nay Nāmih* (Tale of the Reed)—the opening thirty-five lines of the great Persian mystical masterpiece, the *Masnawī*—is a metaphorical narrative about the separation of the lover, personified as the reed, from the homeland, the reed-bed, where it had belonged with the divine beloved. Another important work in this category is the treatise *Qiṣṣat al-Ghurba al-Gharbīya* (The Tale of Occidental Exile), a combination of autobiography and allegory by Shihāb al-Dīn al-

Suhrawardī al-Maqtūl (d. A.D. 1191). The works of these accomplished authors were preceded by the contributions of the twelfth-century mystic scholar Aḥmad Ghazzālī whose *Treatise of the Birds* served as the template for Aṭṭār and others. Ghazzālī's disciple 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī (A.D. 1096/98–1131), the subject of the present study, described his famous defense treatises, *Shakwā al-Gharīb 'an al-Awṭān ilā 'Ulamā' al-Buldān* (The Complaint of a Stranger Exiled from Home to the Scholars of the Lands), composed while he was held in prison in Baghdad, to be an example of this genre and an opportunity to contemplate the separation of the soul from its homeland. The following study argues that the actual circumstances of 'Ayn al-Quḍāt's incarceration produced his defense as a legal appeal to the authorities in charge of his release from the Tikrīt prison in Baghdad. These circumstances also served as the inspiration for his brooding on the spiritual and metaphorical qualities of the exile of the soul in the material realm of existence. This dual approach motivates the writing for the defense treatise.

Abū al-Ma'ālī 'Abdallāh ibn Abī Bakr Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥasan ibn 'Alī al-Miyānjī, known as 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī was born in Hamadhān, a city in northwest Iran, in A.D. 1096 or 1098, to an established family of *shāfi'ī* jurists and was executed in the same town in 1131. 'Ayn al-Quḍāt is renowned for his significant contributions to the mystical heritage of Iran. He was a brilliant scholar and an accomplished author who addressed subjects ranging from mysticism to mathematics, natural sciences, grammar and semantics, Arabic literature, commentary on the *Qur'ān*, and the nature of prophecy. The most important work of this prolific author is the *Tamhīdāt* (The Introductions), which captures his visionary perceptions of the unseen worlds and the gnosis that they convey. 'Ayn al-Quḍāt's famous defense treatise *Shakwā al-Gharīb 'an al-Awṭān ilā 'Ulamā' al-Buldān* (The Complaint of a Stranger Exiled from Home to the Scholars of the Lands), stands out as a document that the author was inspired to write as a metaphorical reference on the exilic state of the soul. *Shakwā al-Gharīb* is not an allegory but an intriguing defense narrative that propels the plot forward with metaphors and intimations. It is a court document that 'Ayn al-Quḍāt issued to the judges in charge of his case with the intention of winning their support for his freedom. *Shakwā al-Gharīb* is an extremely well-written work that describes the author's feelings of desolation, loneliness and alienation (*ghurba*) in prison, away from his homeland. 'Ayn al-Quḍāt adorns his prose with selections from his own poetry and the poetry of famous Arab poets whose reflections on separation and captivity give him solace. The initial lines of the defense are as follows:

This is a flash issued to the outstanding scholars and renowned servants—may God perpetuate their shadows outstretched over the dwellers in the farthest horizons, and may all the regions of the earth never cease to be most brilliantly illuminated by their lights—by one in exile from his motherland,

and afflicted by the trials and tribulations of time. His eyelids are ever beset by sleeplessness, and trepidation is the constant companion of his pillow, with prolonged weeping, and sighs and lamentations; anxiety grips the whole of his heart; his soul entire is inflamed with grief, whose repeated onsets his heart’s core can no longer endure. His heart, consumed by the fire of separation, burns with yearning for his friends and brothers; the burning pangs of love blaze in his bowels, and the marks thereof appear ever more clearly with the passing days. His only companions are the stars, to which he whispers with flooding tears:

What, prison bars and iron chains,  
And yearning’s flames, and exile pains,  
And sundering far from those I love?  
What mighty anguish these must prove!<sup>1</sup>

This overture to the text highlights the two narratives that inform ‘Ayn al-Quḍāt’s argument: his appeal to the men in charge of his case by introducing and identifying himself as an exile who is suffering the intolerable pain of separation from his homeland. This is how he beseeches his captors for freedom from the Baghdad prison and for return to the city of his birth, Hamadhān. ‘Ayn al-Quḍāt was granted release and allowed to return home. Afterwards, some of his associates criticized him for writing the defense and pleading his case with his captors. In a personal letter (Letter 98) written to one of his disenchanting critics whose identity remains unknown, ‘Ayn al-Quḍāt categorized the defense as a metaphor for the trials that the soul suffers in its longing for the spiritual homeland.<sup>2</sup> The following study argues that when ‘Ayn al-Quḍāt described his defense treatise as a work that belonged in the genre of exile of the soul, he elaborated on the interpretation of the genre as a medium that could include the details of the author’s persecution and imprisonment at the hands of his rivals and adversaries. Therefore, he rhetorically treated the factual events of his captivity as mere allusions to the deeper reality of the separation that the soul endures. ‘Ayn al-Quḍāt was neither the first nor the only author whose incarceration inspired him to write about the trials and tribulations of the soul. The outstanding distinction in his case is that the rhetorical quality of his writing and the material and style of the defense facilitate his release from prison. They, nevertheless, do not prevent his eventual execution.

<sup>1</sup> ‘*Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*. A Sufi Martyr: The Apology of ‘Ain al-Qudat al-Hamadani. Translated by A.J. Arberry. London: George Allen and Unwin, 1969. P. 21; henceforth cited as *Arberry*. A Sufi Martyr.

<sup>2</sup> ‘*Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*. Nāmihhā-ye ‘Ayn al-Quḍāt Hamadhānī. 2<sup>nd</sup> ed. 2 vols. Edited by ‘Afīf ‘Usayrān and ‘Alīnaqī Munzavī. Tehran: Manūchehī, 1983. “Letter 98.” P. 355–363; henceforth cited as “Letter 98.” English translations of the original texts are mine unless indicated otherwise.

'Ayn al-Quḍāt does not identify his adversaries but in the *Shakwā al-Gharīb* indicates that his enemies are motivated by envy toward him. He outlines the charges against him as follows: (1) his views on God as the all-encompassing Being with limited knowledge of the particulars, (2) his views on prophecy as a stage past the stage of reason and the stage of sainthood, and (3) his views on the role of the spiritual leader (*imām*) in the life of the believer. 'Ayn al-Quḍāt argues that his adversaries have distorted his views and further elaborates his position on these topics by referring to the sayings of the Prophet, Abū Bakr, and 'Alī, as well as prominent scholars of theology and mysticism. He calls attention to the intended meaning of certain terminology that the mystics use in their writings, and asks the reader to pay heed to the specialized use of these technical terms. He explains that scholars, in all branches of knowledge, have communicated their ideas to each other by using technical vocabulary that is specific to their field. Terms such as subsisting (*baqā'*), annihilation (*fanā'*), contraction (*qabḍ*), expansion (*bast*), etc., convey an etymology that belongs to an intellectual history going back to the time of the Prophet.<sup>3</sup> 'Ayn al-Quḍāt explains this specialized discourse is further defined by the specific context of a given argument. He explains that his enemies have taken some of his ideas out of context in order to produce a case against him.<sup>4</sup> 'Ayn al-Quḍāt argues his case, communicates his views on the knowledge of the unseen and the nature of prophethood, dissociates himself from the Ismā'īlīs, and makes an appeal for freedom from prison in Baghdad. The arrangement and orchestration of these arguments produce the complex and rhetorical text of the *Shakwā al-Gharīb*, which can be read on different levels as an apologia and a metaphor for one's longing for the homeland.

'Ayn al-Quḍāt challenged his enemies and insisted on his demand for freedom despite the fact that in his mystical treatises he reiterated his spiritual resolve to die. In fact, he often invoked death for himself and is said to have enthusiastically described the details of his own execution in the following verses:<sup>5</sup>

We ask God for death and martyrdom  
 And that we want by three worthless things.  
 If the friend does what we want  
 We want fire, oil, and straw.

<sup>3</sup> 'Ayn al-Quḍāt. *Shakwā al-Gharīb* 'an al-Awṭān ilā 'Ulamā' al-Buldān. In *Muṣṣanaḳāt*, edited by 'Afīf 'Usayrān. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehrān, 1962. P. 44–50; henceforth cited as *Shakwā al-Gharīb*.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 51. Cf. *Arberry*. A Sufi Martyr. P. 53:

When the intelligent and impartial person hears such expressions, he ought to refer for their meaning to the one using them, saying, "What did you mean by these words?" To pass judgement against the speaker, before seeking from him an explanation of what was intended by these expressions, and to condemn him as an atheist and a heretic, is truly a shot in the dark.

<sup>5</sup> *Rīdā Qulī Khān Hidāyat*. Tadhkarih-yi Riyāḍ al-'Ārifīn. Eds. Mullāh 'Abd al-Ḥussayn and Maḥmūd Khawnsārī. Tehran: Wiṣāl, n.d. P. 109; henceforth cited as *Hidāyat*. Riyāḍ al-'Ārifīn.



According to the author of *Tadhkarih-yi Riyāḍ al-‘Ārifīn*, ‘Ayn al-Quḍāt was killed in a most horrific manner and his execution was turned into a spectacle for everyone to remember.<sup>6</sup>

The envious were not satisfied with sending our philosopher far away from his homeland, Hamadhān, and putting him in the Baghdād prison, but took him back to Hamadhān and skinned him [alive] and crucified him in the courtyard of the school where he used to teach. Then, they took him down on the ground and wrapped him in a straw-mat, poured oil on him, and set him on fire.<sup>7</sup>

His gruesome execution was carried out in the presence of Sultan Maḥmūd ibn Muḥammad ibn Malikshāh (r. A.D. 1118–1131),<sup>8</sup> who at the time was twenty-five years old.<sup>9</sup>

The surviving documents fail to give us definitive answers as to the motivation for his violent death. In his defense treatise, *Shakwā al-Gharīb*, ‘Ayn al-Quḍāt talks about the charge of heresy against him. However, the account is self-censored and avoids referring to some of his writings, including his most important treatise, the *Tamhīdāt*. He was clearly trying to withhold information on those aspects of his life that would further complicate his case. In addition to the defense, the other source that speaks about his trial and untimely end is ‘Imād al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥāmid al-Iṣfahānī al-Kātib (519–97/1125–1201), the acclaimed Saljūq historian of ‘Ayn al-Quḍāt’s era. ‘Imād al-Dīn, best known as the historian of Ṣalāḥ al-Dīn’s Levant conquests and the author of *Barq al-Shāmī*, had firsthand knowledge of court intrigues and the end of many noble men who fell prey to them. His famous text, *Kharīdat al-Qaṣr wa Jarīdat al-‘Aṣr fī Dhikr Fuḍalā’ Ahl Fārs*, contains the earliest account of the execution of ‘Ayn al-Quḍāt. In 623/1226, al-Faṭḥ ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Bandārī al-Iṣfahānī (586–643/1190–1246) provides an abridged version of ‘Imād al-Dīn’s other book, *Nuṣrat al-Fatra wa ‘Uṣrat al-Fiṭra fī Akhbār al-Wūzara’ al-Saljūqīya*.<sup>10</sup> His rendition is called *Ta’rīkh Dawlat Āl Saljūq*. This text also provides valuable information on the personalities and the circumstances that involved ‘Ayn al-Quḍāt. Both medieval and modern scholars who have written

<sup>6</sup> Ibid. P. 108–109.

<sup>7</sup> ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī. “Zubdat al-Ḥaqā’iq” // Muṣannafāt-i ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī. Ed. ‘Afif ‘Usayrān. Tehran: Tehran University Press 1962. P. 1. Cf. *Hidāyat*. Riyāḍ al-‘Ārifīn. P. 108–109.

<sup>8</sup> Maḥmūd, the son of Malik Shāh Saljūq, became the king in 511 A.H. and died of an illness on the way from Baghdād to Iran in 525 A.H. He was twenty eight years old.

<sup>9</sup> *Hidāyat*. Riyāḍ al-‘Ārifīn. P. 108–109. Cf. ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī. *Shakwa-l-Gharīb ‘ani l-‘awṭān ‘ila ‘Ulamā’-l-Buldān*. Edited and translated by Mohammed ben Abd el-Jalil // *Journal Asiatique*. Janvier-Mars 1930. P. 18.

<sup>10</sup> This text is ‘Imād al-Dīn’s Arabic rendition of *Nafīhat al-Maṣḍūr*. Nūshīrwān ibn Khālid al-Kāshānī (d. A.H. 532/A.D. 1138), the vizier to the Saljūq rulers Maḥmūd and Mas‘ūd, wrote this now lost text in Persian.

about ʿAyn al-Quḍāt’s death have relied on ʿImād al-Dīn’s history and ʿAyn al-Quḍāt’s *Shakwā al-Gharīb*. Although a convincing explanation for his execution cannot be definitively ascertained, a careful analysis of the account by ʿImād al-Dīn and ʿAyn al-Quḍāt offer insight on some of the questions that surround his death.

These sources have considered his execution either in a political framework, in his association with the members of the court nobility who were no longer in the position of power, or in the context of his mystical views that were branded as heretical. In the *Shakwā al-Gharīb*, ʿAyn al-Quḍāt explains that his adversaries, who are envious of him, have distorted his words in order to convict him. He justifies his views in the context of the scholarship he has produced. ʿImād al-Dīn’s historiography, on the other hand, points to the court intrigues and liaisons that led to the arrest and execution of many individuals, including ʿAyn al-Quḍāt and the author’s own relatives. His account is focused on the princes, viziers and other influential personalities who characterized that epoch. This discussion involved his own uncle, Abū Naṣr Aḥmad ibn Ḥāmid Nafīs ibn Muḥammad ibn ʿAbdallāh ibn ʿAlī ibn Maḥmūd ibn Hibat Allāh ibn Ālūh, known as ʿAzīz al-Dīn (472–527/1080–1133), and his enemy, Sultan Maḥmūd’s vizier, Qavām al-Dīn Nāṣir ibn ʿAlī Abī al-Qāsim al-Dargazīnī. According to ʿImād al-Dīn, al-Dargazīnī was the one responsible for sending both ʿAyn al-Quḍāt and ʿAzīz al-Dīn to the gallows. Consider ʿImād al-Dīn’s discussion on ʿAyn al-Quḍāt:<sup>11</sup>

Abūʿl-Maʿālī ʿAbdallāh ibn Abī Bakr Muḥammad ibn ʿAlī ibn al-Ḥasan ibn ʿAlī originally from Miyānjī, residing in Hamadhān, was the successful, close companion of my martyred uncle ʿAzīz al-Dīn, may God bless his soul. When misfortune overtook my uncle and he went into hiding, the vizier al-Dargazīnī took charge of ʿAyn al-Quḍāt. He helped fate achieve its aims, and envy got the best of him. Indeed he [ʿAyn al-Quḍāt] was among the most noble of the scholars and one who was referred to as an example of excellence and commitment [to scholarship]. After al-Ghazzālī no one ever shone like him in his excellence. He produced writings in the Arabic language in a style all his own: writings that gave meaning to the Truth. In his interpretations he followed the way of the people of the path [mystics], and he acquired the ability to explain it [meaning of the truth] in the language of mysticism. He spread the scent of his perfume in knowledge, and hearts absorbed the stream of his excellence. His fame spread in both difficult and easy times, and going to him was like a pilgrimage, and visiting him was an opportunity that was taken as an auspicious blessing.

<sup>11</sup> *ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī*. Kharīdat al-Qaṣr wa Jarīdat al-ʿAṣr fī Dhikr Fuḍalāʾ Ahl Iṣfahān, Khurāsān wa Harāt, Fārs. 3 vols. Edited by ʿAdnān Muḥammad Āl-i Ṭuʿma. Tehran: Markaz-i Nashr al-Tarāth al-Makhtūṭ, 1999. Vol. 3. P. 137–138.

He was among the most noble friends of God; indeed, he reached the highest state of spiritual perfection and his miracles flared like the illumination of the comets. The pseudo-scholars envied him and misinterpreted subjects mentioned in his writings that he had not expanded on. They took them out of context and interpreted them at face value; they did not ask him for their meaning. The barbarian vizier arrested ‘Ayn al-Quḍāt and rushed to prosecute him. He was harsh in his judgement and carried ‘Ayn al-Quḍāt in chains to Baghdād in order to find a way to make the shedding of his blood permissible and to punish him for his crime. And when the truth prevailed [he could not prove that ‘Ayn al-Quḍāt was guilty], treachery overtook al-Dargazīnī’s pride. Then he returned him to Hamadhān; and he and his supporters treated him like the Jews in the case of Jesus when they dressed him in the clothes of Moses, but God saved His prophet from the unbelievers. “And they did not kill him or crucify him but it appeared that way.”<sup>12</sup> And He put His friend [friend of God] to trial by means of him. Before his execution, he [‘Ayn al-Quḍāt] paused, reminded them of God, and recited the words of God to them. This was the evening of the 17<sup>th</sup> of the *Jumādā al-Ākhir* in the year 525. Then he walked toward the gallows, he embraced them and read [this verse]: “And soon will the unjust assailants know what vicissitudes their affairs will take!”<sup>13</sup>

‘Imād al-Dīn explains that ‘Ayn al-Quḍāt was executed after the author’s uncle lost his status at the court. He does not explain whether ‘Ayn al-Quḍāt was sent to the gallows because he no longer had a powerful protector who would defend him against the charge of heresy that was brought against him by his own adversaries, or because the enemies of ‘Azīz al-Dīn were trying to give him a warning by killing his friend in a violent manner. The works that evaluate this period do not provide a definitive answer to these questions.

‘Azīz al-Dīn was arrested in the same year (525/1131) soon after ‘Ayn al-Quḍāt’s death and was executed two years later. The reason why Sultan Maḥmūd turned against his once favorite advisor, ‘Azīz al-Dīn, is as perplexing as ‘Ayn al-Quḍāt’s execution. ‘Imād al-Dīn sees Maḥmūd’s vizier, al-Dargazīnī, as the instigator of these executions.<sup>14</sup> Al-Dargazīnī is an enemy of ‘Azīz al-Dīn, and by implication, of ‘Ayn al-Quḍāt and the cause of their executions. ‘Imād al-Dīn explains that Maḥmūd became suspicious of ‘Azīz al-Dīn when he had a finan-

<sup>12</sup> The Meaning of the Holy Qur’ān. Translated by ‘Abdullah Yūsuf ‘Alī. Maryland: Amana Corporation, 1989. Vol. 4. P. 157. English translations of the Qur’ānic verses are from this source unless indicated otherwise; henceforth cited as *Qur’ān*.

<sup>13</sup> Ibid. Vol. 26. P. 227.

<sup>14</sup> ‘Imād al-Dīn’s narrative is the oldest historical account on the circumstances of ‘Ayn al-Quḍāt’s execution, however, his views could be prejudiced by his personal vendettas against al-Dargazīnī.

cial dispute with Sultan Sanjar (d. 552/1131), his own uncle and father-in-law.<sup>15</sup> Maḥmūd's dispute with Sanjar was over the dowry of Sanjar's daughters, Mahmalak Khātūn and Sitī Khātūn, who were both married to Maḥmūd but who had already passed away. Al-Rāwandī describes the dowry of Mahmalak Khātūn as a treasure that was carried on the back of elephants from Khurāsān to Maḥmūd in Iraq.<sup>16</sup> After the death of Mahmalak Khātūn, Sanjar wedded his other daughter, Sitī Khātūn, to his young nephew. When she also passed away, Sanjar requested the return of their gold and jewelry. Maḥmūd did not want to return the jewelry. Al-Dargazīnī, who was looking for an opportunity to remove 'Azīz al-Dīn from the court, told Maḥmūd it was best to imprison 'Azīz al-Dīn, who knew about the jewelry and would tell Sanjar's delegate about it. Maḥmūd agreed and 'Azīz al-Dīn was sent to prison in Tikrīt. Sanjar's delegate arrived and, contrary to their expectations, did not ask for 'Azīz al-Dīn's testimony on this matter. In the meantime, 'Azīz al-Dīn remained in prison in Tikrīt. Maḥmūd wrote to him and promised that he was going to release him from prison, but Maḥmūd became ill and died (525/1131) before he could fulfill his promise. Eventually, al-Dargazīnī, who had obtained a few signed blank decrees from Sanjar, carried out the execution of 'Azīz al-Dīn at Tikrīt in 527/1133. The new ruler, Ṭuḡhrul, who was not interested in the powerful agents of the former ruler, and was already suspicious of al-Dargazīnī's diplomatic relationship with the Shī'is, passed the death sentence on al-Dargazīnī. He was executed only forty days after 'Azīz al-Dīn.<sup>17</sup> Considering the rivalry among the Saljūq princes and the shifting fronts they established in seeking power, it is normal that they were suspicious of everyone around them.<sup>18</sup> For instance, 'Imād al-Dīn's villain, al-Dargazīnī, was one of their loyal servants who was engaged with the Shī'is in order to secure his Saljūq patrons a superior position apropos the Caliph. But the new ruler Ṭuḡhrul sent him to the gallows on suspicion of collaborating with the dissident Shī'is.

In the final analysis, 'Imād al-Dīn's history fails to provide a convincing explanation for 'Ayn al-Quḍāt's execution and his relationship with the purges

<sup>15</sup> *'Imād al-Dīn*. Ta'rīkh Dawlat Āl Saljūq, 2<sup>nd</sup> ed. Edited by al-Bandārī. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1978. P. 142–143.

<sup>16</sup> *Al-Rāwandī*. Rāḥat al-Ṣudūr wa Āyat al-Surūr dar Ta'rīkh Āl Saljūq. Edited by Muḥammad Iqbāl. Tehran: Amīr Kabīr, 1985. P. 305.

<sup>17</sup> *'Imād al-Dīn*. Kharīdat al-Qaṣr. Vol. 1. P. 44.

<sup>18</sup> A number of sources have discussed extensively the political milieu of Saljūq rule, its significant individuals, their relationship with each other and with the Caliph. The political complexities of the Saljūq rule involve two main factors (1) the dispute among Sanjar and his nephews over sovereignty and (2) their desire to break away from the authority of the Caliph in Baghdād. These factors determine their overall political attitude. See: *'Imād al-Dīn*. Ta'rīkh Dawlat Āl Saljūq, and Kharīdat al-Qaṣr, vols. 1–4. *Al-Rāwandī*. Rāḥat al-Ṣudūr wa Āyat al-Surūr dar Ta'rīkh Āl Saljūq; The Cambridge History of Iran. Vols. 5–6. Edited by R.N. Frye and J.A. Boyle. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

that took place between 525/1131 and 527/1133. The *Shakwā al-Gharīb* is composed against this background.

In a personal letter, ‘Ayn al-Quḍāt explains that this treatise bears symbolic meanings, since his imprisonment in Baghdad, where he was in captivity away from his homeland Hamadhān, is the major metaphor for the exile of the soul. Notwithstanding his claim, ‘Ayn al-Quḍāt is addressing the defense to specific readers who are in charge of his case. In fact, the text adopts a discursive narrative structure which is autobiographical and explicates the author’s scholarship as justification for his views. The rhetorical nature of the defense convinces ‘Ayn al-Quḍāt to be selective about presenting and withholding evidence in order to advance his arguments strategically and tactfully. For instance, he does not mention some of his major writings in order to divert the attention from additional sources of objection against him. Consequently, when his personal letter elaborates the metaphorical nature of his defense, he must be specifically recalling the beginning sections of the *Shakwā al-Gharīb* where he laments his imprisonment in Baghdad and beseeches his captors for release. It is logical that the personal tone of the defense in the beginning is extended into a biographical discussion concerning the author’s work on mysticism as a scholarly discipline. In this manner, ‘Ayn al-Quḍāt combines his appeal for freedom with his discussion of his life achievements and his sense of alienation from this world. These subjects, juxtaposed with each other, constitute the plot of the *Shakwā al-Gharīb*.

‘Ayn al-Quḍāt calls attention to his place of origin and recalls Hamadhān as a place of childhood memories:

That land where amulets were hung  
About my neck, when I was young,  
And I was suckled at the breast.

His home, the place of love and security, and his early life is juxtaposed with prison where he finds himself as a mature man contending with the threat of death hovering over his life. Separation and the dangers that it entails are complicated with respect to ‘Ayn al-Quḍāt’s resolve to die, which he often reiterates in his mystical writings. In fact, his keen desire for death as a venue for one’s apperception of the unseen, is a subject that he discusses abundantly. Therefore, when he composed the defense it aroused strong reactions from some of his associates who were unable to excuse or justify his pleas to his captors, which appeared to contradict his mystical determination to embrace death. ‘Ayn al-Quḍāt responded to these objections by explaining that the exile and the captivity that the *Shakwā al-Gharīb* referred to are a metaphoric intimation of the state of the soul as a stranger in the material realm of existence. He turned to the familiar topoi of homeland and exile that appear in mystical literature in order to explain his use of prison as an occasion to contemplate the existential predicaments of man.

‘Ayn al-Quḍāt explains that, in the *Shakwā al-Gharīb*, the mountains and the steppes of Hamadhān—*Alwand* and *Mawashān*—are metaphors for the spiritual

plains where harm and treachery have never set foot. A man who has seen these sites and has partaken of their delights knows that he is a prisoner in the world of matter, which seems like a dungeon or a dark cave that he must escape. In contrast to the dismal pit that we call life, the spiritual quality of the place that he calls home redeems the soul. ʿAyn al-Qudāt imagines that these climes can make anyone, even a man’s foes, rejoice so greatly that hostility is taken out of their minds.

Methinks I see the Iraqi caravan arriving at Hamadhan and setting down their loads on the slopes of Mawashan. The heights and valleys there are verdant green, bedecked by spring in raiment which all other lands would envy. Her flowers waft abroad as it were the scent of musk, her rivers flow with crystal-limpid water. The travelers alight amid elegant gardens, and betake themselves to the shade of leafy trees. They begin to chant over and over again this verse, and they are cooing like doves and warbling like nightingales:

O Hamadhan, may copious rain  
Water abundantly thy plain,  
Nor may fresh showers ever fail,  
O Mawashan, thy fertile vale.<sup>19</sup>

The Iraqi caravan, by implication, takes ʿAyn al-Qudāt’s current jailers from Baghdad to Hamadhān. Through this journey they become strangers in a new place where they discover the magical qualities of a land that ʿAyn al-Qudāt yearns for. The journey to Hamadhān makes them understand the true meaning of prison and freedom. They realize that in Baghdad they were prisoners without knowing it themselves. Arriving at Hamadhān and the spiritual plain that it represents, these travelers jump for joy and astonishment. Their reaction to this locale brings to light their ignorance thus far about the possibility of such happiness. Upon reaching these plains, the Iraqis celebrate their newly found resting station in Hamadhān: a new land to them, but home to ʿAyn al-Qudāt. The caravan feasts on the beauty of Hamadhān and its paradisiac delights. In fact, the exhilaration that these travelers experience so transforms them that their voices echo the sound of the doves and the nightingales in the gardens of paradise. These travelers are free like the birds who praise beautiful gardens in their songs of delight. They are free like the birds in Ghazzālī’s *Treatise of the Birds* who venture their arduous journey in order to arrive at their destination where the mythical bird *sīmurgh* (griffin) is to be met.

In response to a letter from his disapproving friend, ʿAyn al-Qudāt cites the *Qurʾān* in order to make clearer the issue of the homeland and its metaphorical treatment in the *Shakwā al-Gharīb*.

<sup>19</sup> Shakwā al-Gharīb. P. 28. Cf. *Arberry*. A Sufi Martyr. P. 26.

If Moses, peace be upon him, yearned for mount Sinai, his yearning was not for dirt and pebbles. And if in the eternal *Qur’ān* he takes a vow on these two mountains, the Fig and the Olive (*al-tīn wa al-zaytūn*),<sup>20</sup> that vow is not on the earth and stones. Alas, no one except lovers can understand the mysteries of love.<sup>21</sup>

The Qur’ānic verse, *al-tīn*, points to four sacred symbols: the fig, the olive, mount Sinai, and Mecca. (1) The fig represents man who, like the fruit, can be full of delight and sweetness or engrossed with corruption. (2) The olive refers to the Mount of Olives, where the Gospel unfolds. (3) Sinai is the locus for the message of Moses. (4) This city of security, which the Prophet Muḥammad refers to, is Mecca or the site of the revelation. These locations signify the prophetic mission and its validity. They allude to elements that belong to this world and this humanity but extend beyond them and connect with other realms of reality. The fig is a parable for the nature of man. The mountains and the plains stand for places where God has addressed humanity. The Prophet takes a vow on this history in order to attest to the noble creation of man who at the same time is destined to be ensnared by matter and thus be the “lowest of the low.”

‘Ayn al-Quḍāt reiterates that his allusions to Hamadhān express mystical meanings. He wishes to return to his homeland because, on the soul level, he does not belong to the corporeal world and desires to return to his eternal home. He also wishes to be released from the Baghdad prison and go back to Hamadhān, where as a child he was suckled and adored by those who love him. Hamadhān is a place like Mecca, the Mount of Olives, and Sinai, where ‘Ayn al-Quḍāt, another inspired man, hears the call of God and follows the path of mysticism. Pondering his present predicament, he remembers his separation from the homeland and from his home. He suffers the pain of imprisonment in a strange land that reminds him of his double exile as a man and as a spirit.<sup>22</sup>

You ask: What is this longing for Hamadhān? I am attached to Hamadhān. Should I say I am not?

‘Ayn al-Quḍāt’s nostalgia for Hamadhān reflects both the condition of his soul and his desire for return to his home and abode in the city of his birth. Thus, he invites the reader to appreciate the state of the wayfarer who is cast away into this world, and to perceive the true meaning of *Alwand* and *Mawashān* as celestial plains. The stranger (*al-gharīb*) is one who is aware of his state of exile: a condition that he becomes aware of through mystical practice and visionary perception of the unseen. In his characteristically astute style of writing, ‘Ayn al-Quḍāt’s letter of response to his critic undermines the facts of the imprisonment of this exceptional scholar in the dungeons of Baghdad and instead underscores

<sup>20</sup> *Qur’ān*: 95: 1–3.

<sup>21</sup> “Letter 98,” Section 556.

<sup>22</sup> *Ibid.* Section 561.

the role of this unfortunate occasion as the inspiration for composing the *Shakwā al-Gharīb*.

'Ayn al-Quḍāt's letter explains that a man who greets his soul is aware that he is in this world of his own accord in order that his soul gain experience in the corporeal realm of existence. This notwithstanding, he is homesick for his origins where he longs to return.<sup>23</sup>

Indeed I cry because of my exile:  
The eyes of the stranger always cry,  
The day I left my land  
I was wrong.  
I wonder why I left  
My homeland where my love is.

O friend! I cannot talk about how this forced separation is the consequence of my voluntary departure. Can you hear [what I am telling you]?

The one who is cast away from Him is but His kin:  
The one who leaves the land where his beloved is.

The voluntary departure of the soul is motivated by its desire to know God through the creation. This desire finds its genesis in God's intention for manifesting the creation. According to a famous *ḥadīth qudsī*, God told the prophet David that He was a hidden treasure and produced the creation in order to be known through His creation. 'Ayn al-Quḍāt says that the desire to know and to be known is at the root of the creation and involves both God and man.<sup>24</sup>

The journey of the soul takes place against this background. The soul departs from its homeland, the realm of God's command, and comes into this world in order to know God in the material world where the passions reign. During the course of its journey, the soul matures through its dealings with these forces and accosts a higher level of gnosis. The soul sees the creation as a manifestation of God's attributes and observes the creation as a metaphor for the reality of God.<sup>25</sup> Itself part of this creation, the soul's mode of perception is distinct from the reality of seeing. The latter can only occur through the perspective of God, a subject that constitutes the discussion on the nature of reality and illusion. With regard to the wayfarer, this mode of perception can be experienced at junctures when the adept and the path merge with each other at different stages of the journey. These activities comprise the substance of a dramatic, arduous, and wondrous journey.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> *'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*. Zubdat al-ḥaqā'iq. Edited by 'Afif 'Usayrān. Tehran: Tehran University Press, 1961. P. 19.

<sup>25</sup> *'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī. Tamhīdāt*. 4<sup>th</sup> ed. Edited by 'Afif 'Usayrān. Tehran: Manūchehrī, 1991. Section 219. P. 163–164.



---

‘Ayn al-Quḍāt lived at a volatile time when being an original thinker was dangerous. He was a scholar, a visionary mystic, and a brilliant author. He did not find any merit in remaining shackled in the Baghdad prison and thus authored his discursive and emotive defense in order to claim his freedom. He was also a man who transcended his body in approaching his soul. The prison was indeed an apt metaphor for the exile that the soul endures as it observes, experiences, and suffers its estrangement in the dark dungeons of the material world. The exact date of his release from the Tīkrīt prison in Baghdad is not determined. The recorded fact is that this unparalleled mystic and scholar was brutally executed in A.D. 1131, in his homeland, Hamadhān.

Natalia Prigarina

(Institute of Oriental Studies, Russia)

## SARMAD: LIFE AND DEATH OF A SUFI

The poet named Muhammad Sa'id Sarmad Kashani (his *nisba* is also mentioned as Lahori [Tazkira Shu'arā'-i Punjab 1967, p. 178]) was executed during the reign of Aurangzeb in Delhi in 1660/61 at the age of 70. With his execution a new expression "sword and rope" (*tīghu rasan*) would appear in the Persian and Urdu poetry, in addition to a known expression "rope and gallows." While the latter expression referred to Hallaj and his torturous death, the former quite possibly pertained to the torturous death of Aynu'l-Qudat Hamadhani<sup>1</sup> by hanging and Sarmad's death by decapitation, in addition to the Hallaj reference. After his death Sarmad got a nickname "The Second Hallaj" (*Hallāj-i Thānī*). Annemarie Schimmel pointed out that the torturous life story of Sarmad should be compared to that of Hallaj through Aynu'l-Qudat Hamadhani: "He (Sarmad.—*N. P.*) followed the tradition of Hallaj, longing for execution as the final goal of his life... This idea goes back at least to Aynu'l-Qudat Hamadhani" [Schimmel 1978, p. 362]. Reminiscences of his contemporaries serve as the sources of information about Sarmad. Among them are the memoirs of Bernier and Manucci<sup>2</sup> and anthologies — *tazkira* — such as *Dabistān-i mazāhib*, the author of which is considered to have been Sarmad's peer,<sup>3</sup> *Riyāz ash-shu'arā'* of Waleh Daghistani

---

<sup>1</sup> See a very impressive sketch on 'Ayn al-Qudat Hamadhani: Bertels E. Ayn al-Quzzat Hamadhani // Izbrannye trudy. Sufizm i sufiyskaya literatura. Moscow: GRVL, 1965. P. 310–319.

<sup>2</sup> "Neither of them had any acquaintance with Sarmad but both of them were critical of him especially Bernier." Bernier. Travels. P. 317. " [Rai 1978, p. 2; Bernier 1916, p. 317]. Bernier was a French physician at the Court of Shah Jehan. He wrote: "I was for a long time disgusted with a celebrated Fakir, named Sarmet, who walked in the streets of Delhi as naked as he came to the world. He despised equally the threats and persuasions of Aurungzebe and underwent at length the punishment of decapitation for his obstinate refusal to put on his wearing apparel" [Bernier 1936, p. 268].

<sup>3</sup> About the name of the author of *Dabistān*, see: [Rai 1978, p. 2; Asiri 1950, p. ii]. Annemarie Schimmel attributes the authorship to Fani Kashmiri [Schimmel 1978, p. 363]. According to Walter Fischel, "the identity of the author is not yet definitely established, though most of the scholars agree that his name was Mubad Shah born in Patna at the beginning of the seventeenth century, and originally a Parsee of the Sipasi sect" [Fischel 1948–1949, p. 165]. Singer and Gray refer to one Moshan Fani as the author of the

also known as ‘Ali Quli Khan [Rai 1978, p. 3] and several others. Sarmad’s name appears also in biographies, such as *Mir’at al-Khayāl* by Sher Khan Lodi, *Majma’ an-Nafā’is* by Siraj ad-Din Ali Khan Arzu [ibid., pp. 3, 320], *Riyāz al-‘Arifīn* by Riza Quli Khan. It can also be found in historical chronicles, *Mir’at al-‘ālam* by Muhammad Bakhtawar Khan and others. Lakhpat Rai considers *Dabistān-i mazāhib* and *Riyāz ash-shu‘arā’* to be the most valuable ones among the rest.

According to the majority of sources, Sarmad was an Iranian Jew, who converted to Islam. About 300 *rubai* in Persian, belonging to Sarmad, have been preserved. Their number fluctuates between 290 and 334<sup>4</sup> throughout various publications.

There is a small number of texts in the form of *ghazal*, *qit‘a* and a few *she’rs* of the poet. Sarmad’s letters were also found, although their authenticity has not been proven with a certainty [Rai 1978, p. 3].

Sarmad never founded a systematic school of thought, although, without a doubt, his poems contain the philosophy of Divine Love [Rai 1978, p. 2].<sup>5</sup> Dr. Zahurul Hassan Sharib writes: “There can be no denying the fact that he has played a very important part in molding and shaping the spiritual thought and evolution of India” [Sharib 1994, p. 1]. Whether he belonged to any particular *silsila*—one can only guess. However, the matter of Sarmad being a Sufi also calls for a discussion, since several authors have doubts even about that. Especially, since there is a great inclination to surmise that he converted from Islam into Hinduism, which can be seen in the following *rubai*:

سرمد به جهان بسی نکونام شدى \*\*\* از مذهب کفر سوى اسلام شدى  
آخر چه خطا دیدی ز الله و رسول \*\*\* برگشته مرید لچهن و رام شدى

O Sarmad! Thou hast won a great name in the world,  
Since thou hast turned away from infidelity to Islam.  
What wrong was there in God and His Prophet  
That you hast become a disciple of Lacchman and Rama?

[Asiri 1950, No. 334]

---

*Dabistān-i Mazāhib* [Jewish Encyclopedia, Sarmad Mohammad Sa‘id] (<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=257&letter=S#ixzz1IM3GBatf>).

<sup>4</sup> [Asiri 1950] contains 324 *rubai*.

<sup>5</sup> The followers of the Gudri Shahi Order still consider Sarmad a saint. It is a contemporary branch of Chishti order. “The Spiritual Genealogy of the Gudri Shahi Order (by Uwaisi connection from Khawaja Muinuddin Hasan Chishti), Hazrat Seyed Malik Mohammed Alam Moeeni Kanjar Walay, Saenji Gudri Shahi Baba. He also traces his spiritual descent from *Hazrat Abdul Qadir al-Jillani* from his spiritual guide Hazrat Mustafa of Baghdad, Hazrat Abdur Rahim Shah Saheb Moeeni, Qazi Gudri Shahi Baba, Hazrat Mohammed Khadim Hasan Moeeni Gudri Shahi (d. 1970), Nawob Saheb or Nawob Sahib Baba [He also traces his spiritual descent from Hazrat Maqdam Samauddin Suhrewardy], Hazrat Dr Zahurul Hassan Sharib Gudri Shah Baba (d. 1996), Zahur Mian (originator of the Zahuris), Hazrat Inaam Hasan Gudri Shah Baba-Inaam Mian” [see: Zahuri Sufi website].

Poets prior to Sarmad, first of all Hafiz Shirazi (Sarmad confesses to be following him in *ghazal*, as he is following Khayyam in *rubai*<sup>6</sup>), used the word Sufi with a negative connotation. Certainly, one can argue that Oriental poetry and the reality are rather far from each other. Meanwhile, the poetry itself is only a metaphor for the prose of the ordinary life. Further on, the trivial idea of the Sufi discourse lies in the contrast between the real and the metaphoric (*majāzī* and *haqīqī*). For Sufis, life is nothing more but a metaphor for the Supreme Reality (*Haqīqat*). That is why every metaphor is based on a certain reality, which remains as such even in the poetic representation. The imaginativeness of the poetic discourse hides a certain reality; nevertheless, one who wishes to find it, must perform a typical Sufi job, i.e. tear off one veil after another. In other words, one must do what is referred to as *kashf al-mahjūb* or to uncover what is hidden behind a veil. In that sense one should suppose that Sarmad's poetry conceals the mystery of his life and death, and this mystery will be open to those who would tear some veils off.

It is our job to try and get to the most disguised corners of his soul. Canonical and traditional nature of Sarmad's *rubaiyat* is the first obstacle in this task. The image of the hero of *rubais* is conventional rather than possessing individual traits. It is true, however, that, in spite of its conventionality, *rubai* is less conventional than *ghazal* [Schimmel 1992, p. 28–29; Schimmel 1978, p. 362]. So, one should not even hope that the poetic text could be taken at face value and would yield up the desired information without much effort on our part. Here I'd like to mention some well-known facts of Sarmad's biography, or at least regarded as such. There has been a speculation that Sarmad was born in Kashan (Iran) approximately in 1590 during the reign of Shah Abbas the Great (d. 1618). It is believed that the poet's parents came to Iran from Armenia, or even could be *ferengi*, the descendants of Europeans [Asiri 1950, p. ii; Rai 1978, p. 14]. Sarmad first studied the Torah and acquired the right to be called a *rabbi*, then studied religion with the famous Iranian philosopher Sadr ad-Din Shirazi (Mulla Sadra)<sup>7</sup> and

<sup>6</sup> با فکر و خیال کس نباشد کارم \*\*\* در طور غزل طریق حافظ دارم  
اما به رباعی ام مرید خیام \* \* \* نی جرعه کش باده او بسیارم

With the thoughts and ideas of others I have no concern;

Though in style of ghazals I am a follower of Hafiz.

As for quatrains, I am a disciple of Khayyam,

But I have tasted little the wine he offered. [Asiri 1950, p. 39/33, No. 230]

<sup>7</sup> Mulla Sadra Shirazi (1570/71–1640). In the beginning of the 20<sup>th</sup> century Muhammad Iqbal described Mulla Sadra in the following way: "No great thinker, however, appeared in Persia until the 17<sup>th</sup> century, when the acute Mulla Sadra of Shiraz upheld his philosophical system with all the vigour of his powerful logic. With Mulla Sadra Reality is all things yet is none of them, and true knowledge consists in the identity of the subject and the object. De Gobineau thinks that the philosophy of Sadra is the mere revival of the Avicennaism. He, however, ignores the fact that Mulla Sadra's doctrine of the identity of subject and object constitutes the final step which the Persian intellect took towards complete monism" [Iqbal 1908, p. 175]. See the collection of articles: *Mulla Sadra & Comparative Philosophy on Causation*. Edited by Seyed G. Safavi. Inst. of Islamic Studies. London, 2003.

his pupil Mir Abu'l-Qasem,<sup>8</sup> after which he converted to Islam from Judaism [Tazkira Shu'ara-i Punjab 1967, p. 178].<sup>9</sup>

Here the story of Sarmad's life in Iran ends and the events continue in India. Sarmad sailed off for the purposes of trade, bringing expensive goods. In 1042/1634 he appeared in the town of Thatta in Sind. There Sarmad fell in love with a young Hindu, named Abhai Chand. The father of the young man decided to hinder their communications and took him away out of town. The separation shocked Sarmad to such a point that he gave away all of his possessions, took his clothes off and never covered himself up since then. The youth's father was immensely touched by the depth of the poet's suffering and finally allowed his son to accept Sarmad's friendship and patronage. Since then Sarmad never parted with Abhai Chand, while constantly sharing his knowledge with him. Abhai mastered the art of religion and languages, and learned the skill of a translator. Sarmad travelled extensively. He arrived in Lahore (hence his *nisba* in the "Anthology of the Poets of Punjab"), later he took off for Hyderabad (Dekan). His trace gets lost for a few years (it has been suggested that he led a life of a hermit in the forest), and finally he appears in Delhi. Several painted images of Sarmad exist, in which he is shown as a naked old man, rather grand in stature, sometimes against a background of wild nature. On certain paintings Abhai Chand, a young man of extraordinary beauty, accompanies him. In Delhi his reputation for devotion and wisdom reaches the ear of Prince Dara Shikoh (1615–1659), and the poet becomes a frequent guest in the Palace. Only for his visits to the Palace Sarmad agrees to conceal his nudity. In their correspondence Dara calls Sarmad "my master and preceptor" [Fishel 1948–1949, p. 171]. Dara himself was a member of the Qadiri order instead of the Chishti order accepted by the Great Moghuls. Hence comes his pen name Qadiri [Tazkira Shu'arā'-i Punjab 1967, p. 288]. Dara Shikoh was an author of several works about Sufism. Here is what *Tazkira Shu'arā'-i Punjab* says about him: "Despite that fact that he was a sultan and a son of a sultan, Dara studied the *'irfān*. He kept friendship with Sa'id Sarmad and had a genuine liking and friendship with Mulla Shah Badahshani"<sup>10</sup> [ibid., p. 288]. Sarmad actively participated in the discussions concerning reli-

<sup>8</sup> Sayyid Amir Abu'l Qasem Mir Fendereski (1562/3–1640) was one of the most outstanding philosophers of the Safavid period, he was an expert in Indian philosophy and travelled to India; he also participated in translation activities at Akbar's court, and rendered Sanskrit literature into Persian [see: Iranica. Mir Fendereski] (I thank Professor Eshots who provided me with this information).

<sup>9</sup> "His conversion was probably only nominal and superficial, since he himself later warned the Jews not to convert themselves to Mohammed's religion" [Fishel 1948–1949, p. 160]. On the contrary, contemporary followers of Sarmad refer to his Muslim piety even after his death: "After he was beheaded, he was heard reciting the full Kalima three times" [Sharib 1994, p. 12].

<sup>10</sup> Molla Shah Badahshani (d. 1661) was the disciple and successor of the saint Mian Mir, head of the Qadiri order in Lahore; he introduced Dara to the saint [Shimmel 1978, p. 361].

gious matters and, due to his in-depth knowledge of Judaism, Islam and undoubtedly Hinduism, which he acquired in his wanderings, he became a welcome guest of Dara Shikoh and his circle. He was able to contribute his opinion to the discussion of *dīn-i ilahī*, an idea of “Divine Religion,” which Dara was working on. In addition, ideas adopted from Mulla Sadra, which involved a search for absolute monism, corresponded to Dara Shikoh’s understanding of Unity (*waḥdat*). Annemarie Schimmel wrote: “The feeling *hama ūst*, ‘everything is He,’ permeates all his (Dara’s.—*N. P*) work” [Schimmel 1978, p. 362]. Niccolao Manucci in his book writes: “Dara held to no religion, when with Mahommedans, he praised the tenets of Muhammad, when with Jews, the Jewish religion; in the same way, when with Hindus he praised Hinduism. This is why Aurangzeb styled him a kafir (infidel). At the same time, he had great delight in talking to the Jesuit fathers on religion, and making them dispute with his learned Mahommedans, or with Cermad [Sarmad], an atheist much liked by the prince. This man went always naked, except when he appeared in the presence of the prince when he contented himself with a piece of cloth at his waist” [Storia do Mogor, tr. by William Irvine, 1901. Vol. I. P. 223; see: Jacob Seth 1937].

Sarmad was especially popular in Delhi because he often managed to predict the course of events, and his predictions came true. Several anecdotes exist about the magic performed by Sarmad. Once he was sitting in a Jama Masjid when Aurangzeb came in there. Aurangzeb demanded that Sarmad covered himself with a blanket lying next to him. Sarmad asked to pass the blanket to him. “The king then tried to lift the blanket by holding its end and to his utter amazement noticed a dreadful scene underneath the blanket—the severed heads of all his brothers and other relations were lying there and fresh blood was flowing from them” [Rai 1978, p. 46].

However, Sarmad was not able to perform the main magic trick, i.e. Dara Shikoh did not win the battle for the throne as had been predicted by Sarmad. Alamgir Aurangzeb, who executed his brothers, did succeed. Sarmad’s turn followed soon after Dara Shikoh. The pretext for his execution became his nudity, his ambitions for magic and his alleged blasphemous statements. Examples of such are: he claimed to have read only the first half of *kalima*. “The Ecclesiastical Council was summoned <...> Upon being repeatedly asked to recite the whole Kalima, he submitted to the Council; ‘I find myself unable to recite the whole Kalima as I have known only negative part so far. The second stage, where I can understand the positive aspect, I have not entered yet’ ” [Sharib 1994, p. 11].<sup>11</sup>

<sup>11</sup> “The contrast between the two parts of the sentence ‘There is no god—but God’ has from early times, often attracted speculative minds who discovered not only a strictly dogmatic meaning but also a deeper mystical truth in the confrontation of *lā* and the *illā*. The great Persian mystics like Sana’i and ‘Attar have made use of these contrast-pairs <...>. Indian Islam inherited this poetical and mystical use of the formula from its Persian masters. <...> Sarmad was accused of reciting only the first part of the creed *lā ilāh <...>*” [Schimmel 2001, p. 90].

He also questioned the *mi'raj* in one of the *rubais*, stating that the Prophet did not reach the Heaven, but rather Heaven came to him:

هر کس که سرّ حقیقتش باور شد \*\*\* او پهن تر از پهناور شد  
ملا گوید که بر فلک شد احمد \*\*\* سرمد گوید فلک به احمد شد

He who understood the secrets of the Truth  
Became vaster than the vast heaven;  
Mulla says "Ahmad went to heaven";  
Sarmad says "Nay, heaven came down to Ahmad."<sup>12</sup>

[Asiri 1950, No. 126]

He was also accused of having declared that Shaitan was the most devoted God's servant, and that one should "go, learn the method of servanthood from Shaitan."<sup>13</sup> Sarmad was sentenced to death by decapitation and was executed publicly in front of a large gathering of people. He refused to admit his sins and to betray his tradition of nudity. He welcomed death, reading a *rubai*. When he saw the executioner with a bare sword, he cried out:

رسید یار عریان تیغ این دم \*\* به هر رنگی که آیی تورا میشناسم

[Salahi 1991, p. 291]

The sweetheart with the naked sword in hand approached  
In whatever garb Thou mayst come I recognize Thee!<sup>14</sup>

Other sources cite different versions of the last verses allegedly recited by Sarmad at the moment of the executor's advent. For example, *Riyāz ash-shu'arā'* by Waleh Daghistani gives the following lines as the last in Sarmad's life [*Riyāz*, p. 165]:

بیا بیا که به هر صورت که بیایی تورا میشناسم،  
\*\*\* به هر رنگی که خواهی جامه میپوش، من از طرز خرامت میشناسم

O, come come! I'll recognize Thou in all the appearances you'll come;  
put on every sort of garment you want, I'll recognize you by the character  
of your walk.

In *Makhzan al-Gharā'ib* [*Makhzan*, p. 184] and *Natā'ij al-afkār* [*Natā'ij*, pp. 336–337] the same text is cited: "At the time of execution he said the following *bayt*:

<sup>12</sup> About Rumi, Sarmad and Iqbal's view in this connection see: [Schimmel 2001, pp. 121–122].

<sup>13</sup> About Sarmad's Satanology see: [Schimmel 1978, p. 195], and the literature referred to by the author.

<sup>14</sup> I quote the translation of this *bayt* by [Schimmel 1978, p. 362]. Rai refers to the same *bayt* as the last dictum of Sarmad [Rai 1978, p. 56], though neither he nor Asiri whose work he refers to, do not quote it in Persian. It is my pleasure to thank Nahid Pirnazar Oberman (UCLA), who provided me with the Persian text of the *bayt*.

سر جدا کرد از تنم شوخی که با ما یار بود \*\* قصه کوتاه گشت ورنه درد سر بسیار بود

My head has been severed from the body by a flirt who was my companion; the matter was cut short, otherwise it would have been a source of a great headache.” [Asiri 1950, p. xvii]

*Riyāz al-‘arīfīn* gives two different *she’rs* [Riyāz, pp. 131–133].

The first is following:

عمریست که آوازه منصور کهن شد \*\* من از سر نو جلوه دهم دار و رسن را

and the second is:

همچو دورافتاده ای کآخر رسد بر یار خود  
دست تا در گردن من کرد تیغش خون گریست

Like the parted who at last has found his friend,

When his sword touched my neck, he wept with bloody tears.

In *Sham ‘-i gharībān* (pp. 133, 134) the following *bayt* is quoted:

بر سرمد برهنه کرامت تهمت است \*\*\* کشفی که ظاهر است از و کشف عورت است

It’s wrong to ascribe any miracle to the naked Sarmad,

The only revelation he has made is the revelation of his private parts.

[Asiri 1950, p. 10]<sup>15</sup>

Here we come to the main phase of our quest. What else could Sarmad’s life have been but a search for a mystic union? What else was his behavior in the final part of life but to throw a challenge to death? The history of Sufism gives some impressive models of such behavior. After Dara’s death Sarmad pronounced this *she’r*, which probably made the eminent author to conclude that he “followed the tradition of Hallaj, longing for execution”:

عمریست که آوازه منصور کهن شد \*\*\* من از سر نو جلوه دهم دار و رسن را

It is ages since the tale of Mansur has become dated.

I’ll give a new shine to gallows and rope. [Asiri 1950, p. 52]

If to take into consideration the situation when these lines were said, one may only be certain that the poet understood the consequences of his proximity to Dara in Aurangzeb’s time [see: Sharib 1994, pp. 8–9]. So, was he really “longing for execution as the final goal of his life,” as A. Schimmel put it? In short, how did he understand his mystic status?

Let’s start with the last question. Sarmad’s behavior reminds us of a *malāmātī*, who always remained a target for public reprimands and blame. In Sarmad’s *rubaiyat*, there are no words with the Arab root *lwm* (for example, *malāmātī*). In many cases Sarmad behaves like a *malāmātī* but, if he confesses it, he would have to consider his behavior reprehensible. Is it so? May be this ques-

<sup>15</sup> For some other verses imputed to Sarmad as his last lines, see: [Asiri 1950, p. xvii].



tion can be answered if we examine the subject of sin in his poetry, and whether “he was sorry for his sins.”<sup>16</sup> Frequency with which this motif appears in Sarmad’s writings is very high compared to others. It will be enough to say that more than 30 poetic lines (*bayts*) with this theme occur in his 300 *rubai*. However, words meaning sin (*jurm*, *gunāh*, ‘*iṣyān*, *taqṣīr*) are paired up with words, which signify mercy and forgiveness (*lutf*, *karam*, *bakhshāish*, *faḍl*). Therefore, while admitting his sins, Sarmad hopes for the mercy of the Creator, which always exceeds any wrongdoing. Let’s show an example:

هر چند که عصبان مرا میداند \*\*\* بر خوان کرم هر نفسی میخواند  
در خوف و رجا بسی تأمل کردم \*\*\* بیش از همه مانل به کرم ماند

Though He knows about my sins (‘*iṣyān*) well,  
Yet He calls me every moment to the table of His bounties,  
I contemplated much about my hopes and fears,  
And [I found] He is kinder to me than to all others.

[Asiri 1950, No. 125]

Furthermore, Sarmad repeats a peculiar formula several times: *chashm-i karamash ‘āshiq-i ḥusn-i gunāh* — “His merciful eye is the Lover of the beauty of sins” [Asiri 1950, No. 186].<sup>17</sup>

As for Sarmad’s Sufism, we must point out that, most likely, Sarmad did not have a *sheikh*, or a spiritual mentor. Trimmingham’s classification of Sufi, *mala-mati* and *qalandar* is worth mentioning in this connection.<sup>18</sup> According to him, the difference between the two latter consists in the fact that the first one conceals his religion, and the second tries to expose it and even use it to provoke

<sup>16</sup> Asiri discusses this problem and compares the same motif in Khayyam with Sarmad. He writes: “Khayyam believed that for the manifestation of the mercy and kindness of God, commission of sins is necessary, for he thought only the sinner by repentance can move to God’s mercy” [Asiri 1950, p. xxx]. But he discerns the notion of sin in Khayyam and Sarmad. “Sarmad writes for others which is quite befitting his position as a true mystic; Khayyam ... argues like a philosopher ... Khayyam sins but is not sorry for his sins for he believes that the sins are made to be committed, and they move God to mercy. But Sarmad, on the other hand, is sorry for his sins and always ponders over the consequences that might follow in the wake of them.” *Ibid.*, p. xxxi.

<sup>17</sup> Cf. the *ḥadīth*: “Al-Ḥākīm transmitted <...> the following: ‘Adam asked: O God! Didst Thou not create me with Thine own hand? God replied: Yes, I did. Adam asked: Didst Thou not breath into me of Thy spirit? God replied: Yes, I did. Adam asked: O Lord! Didst Thou not settle me in Thy Paradise? God replied: Yes, I did. Adam asked: *Does Thy kindness not exceed Thy wrath? God replied: Yes, it does.* Adam asked: If Thou seest that I repent and behave rightly, wilt Thou return me back to Paradise? God answered: Yes, I will’ ” (*Al-Ḥākīm al-Naysābūrī*. *Al-Mustadrak ‘alā ’l-ṣaḥīḥayn*. Haidarabad, 1334–1342 L.H. Vol. IX. P. 247 (3961)).

<sup>18</sup> *Trimingham J.S.* *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1971. Appendix B (I have used the Russian translation by A.A. Staviska [Moscow: Vostochnaya Literatura, 1989. P. 277]).

censure. Suhrawardi wrote that a *qalandar* seeks an opportunity to destroy the established traditions. He is likewise not burdened by conventions of everyday life. A *qalandar* is not tied to a certain mentor by inner spiritual links, he is not necessarily a follower of a definite school of thought or a branch of Sufism, and he is above the religious law.<sup>19</sup> That is why when we come across the only *bayt* in which Sarmad applies the word *qalandar* to himself, we are likely to agree with this self-definition, which gives also the definition of the literary genre, and even to believe his sincerity:

شاه و درویش و قلندر دیده \*\*\*  
 سرمد سرمست و رسوا را ببین  
 Have you seen king, darvish and qalandar [in a single person]?  
 Look at Sarmad, drunk and ill famed! [Asiri 1950, p. 49]

One can hardly say to which period of Sarmad's life all his *rubais* belong.<sup>20</sup> The composition of *Divan* gives us no clue as to the chronology of the poems. What is interesting, in some cases two or more *rubais* are put one after another and look like a kind of small cycles having a common theme, similar imagery and rhyme. That might indicate that they were written at the same time or opposed by the author consciously. Judging from the style and themes of the verses, one can suppose that these *rubais* are created by a mature author. Some of them could be interpreted as hints about the events of his private life:

سرمد در دین عجب شکستی کردی \*\*\*  
 ایمان به فدائی چشم مستی کردی  
 با عجز و نیاز جمله نقد خود را \* \* \*  
 رفتی و نثار بت پرستی کردی  
 In religion, o Sarmad, you have created a strange confusion,  
 As you have offered your faith to the intoxicating eyes [of the Beloved]  
 With all humility and politeness you approached  
 And offered all your gains to the idol-worshipper.

[Asiri 1950, No. 326]

These lines could be read not only as a metaphor of Divine love, but as an allusion to the personal situation—love for the “idol-worshipper,” the Hindu Abhai Chand.

<sup>19</sup> Islam. Enciclopedicheskiy slovar'. Moscow, 1991. P. 129 (in Russian). In his article De Bruijn gives three definitions of the area of use for the term *qalandar* (*qalandariyya*): as “a tendency which began to manifest itself in the life of the Sufis” in the age of Shihab al-Din Abu Hafis 'Umar Suhrawardi (539/1145–632/1234) [De Bruijn 1992, p. 76]; as “the type of very extreme *malāmatī* mystic” which “manifested itself in practical life under the very name of the 'qalandar'.” The two first areas belong to the mystical theory and the actual life of the Sufi, while the third area belongs to the terminological use of the word in literature, or as De Bruijn puts it “as the principal character of a literary genre” [ibid., pp. 76–77].

<sup>20</sup> Asiri notes, that Sarmad was a prolific author who wrote in his green years a lot of “mostly perfect love poetry. The poet says: I'm old now and it's difficult for me to write poetry, // all I needed to say I said early in life” [Asiri 1950, p. xviii].

The opposition “youth—old age” also has a correlation with the way of his life: “I sin like a youth though apparently I’m old // It’s long since I have been a slave to them. // I expect forgiveness of all from His single act of kindness, // However large be the number of my sins” [Asiri 1950, No. 205]. Or yet another *rubai*:

دل باز گرفتار نگاری شده است \*\*\* در فکر و غم لاله عذاری شده است  
 من پیر و دلم ذوق جوانی دارد \*\*\* هنگام خزان خوش بهاری شده است  
 My heart is again lost in love for a beautiful one;  
 It is lost in desire and grief for the sweet-faced one;  
 I’m old but my heart still has the strength of youth,  
 That is, in autumn it blooms like spring.

[Asiri 1950, No. 71]

The benevolent friend at the same time could be referred to as God all-gracious and forgiving sins, and these two characters merge in a single whole:

صد شکر که از یار ترحم دیدم \*\*\* احسان و کرم به حال خود فهمیدم  
 خلی که نشاندی ثمر میبخشد \* \* \* آخر گلی از باغ محبت چیدم  
 A hundred thanks that I have seen mercy from the Friend!  
 Beauty and grace I felt by my own state of spirit  
 The sprout, which you plant, gives fruits,  
 At last I picked a rose from the garden of Love.

[Asiri 1950, No. 209, p. 30]

It may be assumed that this situation is rather unusual in poetry since the seeker practically never obtains kindness from the Beloved, and the maxim, “you reap what you sow,” inevitably points the way to the Day of Judgment!<sup>21</sup>

From these and some other lines one can draw a rather unexpected conclusion that concord with this world is possible and is not alien to Sarmad, that love must not necessarily be unrequited, that flourishing in old age is desirable (هنگام خزان میل شگفتن دارم — “I wish to blossom at the time of fall”), and so on. The above-mentioned motifs of sin and God’s mercifulness and indulgence emerge as a result of the poet’s harmony with life.

What is more, Sarmad says that God loves madmen [Asiri 1950, No. 50]. Madmen used to throw their clothes off long before Sarmad (Majnun, for example); besides, to be dressed does not necessarily mean to be pious and a good man! God gives the most direct clarification in this respect: “O sons of Adam! We have sent down to you garments (*libās*) wherewith to cover your shame, and plumage (fine dresses); but the garment (*libās*) of piety, that is better. That is one of the signs of God, haply ye may remember” [Koran 7: 25–26, tr. by Palmer]. It is easy to conclude from this *ayat*, then, that the garment of piety equals the very

<sup>21</sup> See [Koran 99:7, 8]; a study of Hafez’s *bayt* 9 from *ghazal* # 5 (*bulbul zi shākh-i sarv ba gulbāng-i pahlavī...*) in: [Prigarina 1999, pp. 149, 247—the reference to Meisami 1985].

nakedness of Adam and Hava's innocence before they were driven out of Paradise.<sup>22</sup>

It seems quite natural to expect the emergence of the theme of nudity in Sarmad's *rubaiyat*. As a matter of fact, this theme even has a certain pragmatic aspect to it. It becomes clear that, first of all, nakedness is quite efficient, for it never wears out (like virtue itself):

خاک نشینی است سلیمانیم \*\*\* نیک بود ز افسر سلطانیم  
چهل سال که مرا پوشیدمش \*\*\* کهنه نشد جامهٔ عربانیم

My Sulaimanhood is sitting in the dust

It's better than crown of sultan for me,

It is forty years as I cover myself with it,

And still is not worn out the garment of my nudity.

[Asiri 1950, p. 51, No. 14]

Sarmad compares his plain habit of sitting in the dust to the throne of Sulaiman—the highest of the thrones of the earthly kings. Another *rubai* alludes to the reason why he took off his dress:

خوش بالائی کرده چنین پست مرا \*\*\* چشمی به دو جام برده از دست مرا  
او در بغل من است و من در طلبش \* \* \* دزد عجبی برهنه کردست مرا

A sweet-statured one has reduced me to a very low position

By the intoxicating cups of His eyes He had carried me away from myself.

He is in my arms and I run about searching for Him,

A strange thief has stripped me of my garments.

[Asiri 1950, No. 19]

Here we shall confine ourselves to two themes—those of nakedness and death. One can expect to come across these themes in the *rubaiyat*. Both of them are rather traditional for the literature in Persian (e.g. Baba Tahir 'Uryan [Naked]). In Sarmad's time, the poet Saib used the motif of nakedness to express his disregard of public opinion.<sup>23</sup> It can be easily shown that the motif of nakedness contains a certain philosophy, which, in its turn, is closely linked with Sufism and Hallajian motifs in literature.<sup>24</sup> Let us first consider the following *rubai*:

<sup>22</sup> Hence the problem of *iltibās* (the same root *lbs* as in *libās*), concealment of pre-eternal beauty (Schimmel, 1978, p. 299) and envelopment of the human being in the light of pre-eternity (Schimmel, 1978, p. 79). Its transformation is obvious in the teaching of Ali-ilahi or Ahl-i Ḥaqq. See: [Minorsky 1911].

<sup>23</sup> کدام جامه به از پرده پوشی خلق است \*\*\* بیوش چشم خود از عیب خلق و عربان باش

Which garment is better than to hide people's errors?

Close your eyes to the people's blame, and be naked [Saib, p. 536].

<sup>24</sup> For the motif of nakedness in connection with Hallaj's hagiographical and poetical notions in 'Attar, see: [Reisner, Chalisova 1998]. The article also deals with the motifs of the severed head, a cup of wine and the disclosure of a secret. For the motifs of cloth (*libās*), clothing in a dress (*malbūs*) as an act of receiving sanctity in the Ali-ilahi sect, see: [Minorsky 1911]; *iltibās*—"the envelopment of the human being in the light of pre-eternity" [Schimmel 1978, p. 79] or "concealment of preeternal beauty in created forms" [ibid., p. 299].

هستی به نظر چه شد اگر پنهانی \* \* \* این راز نهفته را تو هم میدانی  
چون شمع ز فانوس نمائی خود را \* \* \* پیوسته در این لباس خود عربانی

Thou art visible, though Thou liest concealed

This hidden secret is known to Thee also.

Thou showest Thyself like a candle from within lantern,

Thou are always *naked* in this garment.

[Asiri 1950, No. 315].

Asiri rendered the last line in another way:

Thou showest Thyself like a candle from within the Fanus (shade),

Thou art ever *manifest* in this garment.

[Asiri 1950, No. 315, p. 54]

There is a poetic figure of *ihām*, two meanings of one line. The image is constituted by the candle concealed by the lantern, but manifested by the light it sheds. The candle is only veiled by the transparent glass of the lantern, and so its nakedness is revealed. In other words, the manifestation of Divine attributes reveals His essence; “nakedness” becomes a metaphysical notion (be it revealed or concealed under a veil).

Nakedness appears and vanishes again (as if pulsating) in the image of the world, which undergoes constant changes, like a tree that is covered with leaves or naked (*uryān*) [Asiri 1950, No. 263]. This motif directly corresponds to Shabistari’s understanding of the concept “face-hair” (*ruy-muy*). This Sarmad’s idea manifests itself in the image of a veil between the seeker and God: man is like a book, which is ignorant of the divine Sign (*Āyat-i Ilahī*) concealed (*bā hijāb*) in it, or like a bottle that does not feel the bouquet of wine contained in it [Asiri 1950, No. 24]. And, if there is something except Him in man’s heart, this is an obstacle (*hijāb*: “veil”) between man and Friend. The lover is searching for his Beloved, i.e. the thief who has stolen his garment (*dozd-i ‘ajabī barahna kard mara*).

If this is a hint about Sarmad’s life story, then his love for Abhai Chand could be regarded (and *is* regarded by some authors) as *nazar ilā-l-murd*, love for the beardless. This is one of Sufi notions linked to the contemplation of God in the beauty of a beardless youth. It is well known that nakedness can be attributed to an ascetic, but it differs from the one Sarmad praises. While an ascetic considers himself a saint, Sarmad claims to be a heretic, pagan and non-Muslim, even though he goes to a mosque. The naked poet is “dressed” in dust from the Friend’s street. However, this garment is torn in a thousand places—tears have plowed deep furrows in it. Those who are immaculate have no need to wear garments:

پوشاند لباس هر کرا عیبی دید \* \* \* بی عیبان را لباس عربانی داد

Those with deformity He has covered with dresses,

To the immaculate, He gave the robe of nudity.

[Asiri 1950, No. 111]

The “dress of nakedness” cannot be worn out [Asiri 1950, No. 14, p. 49]. Yet, the nakedness, even if the body is covered with dust from the Friend’s street and turned into dust on this way, approaches the mystic and lover’s death: his body should be separated from the head by a sword’s blow:

سرمد مارا به عشق رسوا کردند \*\*\* سرمست و سراسیمه و شیدا کردند  
عریانی تن بود غبار ره دوست \* \* \* آن نیز به تیغ از سر ما واکردند

O Sarmad, by granting love, they put me into disrepute,  
And made me intoxicated, perplexed and mad.  
My naked body was dust of the Friend’s path

[not permitting to see it clearly].

That too has been cut from my head with a sword-blow.

[Asiri 1950, No. 136]

By the way, the closely connected words “naked” (*uryān*) and “sword” (*tīgh*) merged into the image of a naked sword (*tīgh-i uryān*) in Mirza Ghalib’s poetry.

Sufi connotations of the word “Way/Path” are widely known. This word acquires the meaning of Sufi way in Persian literature—*ṭarīq*, *rah*. Sarmad says:

دنیا نشود آخردم با تو رفیق \* \* \* در راه خدا کوش رفیق است شفیق  
خواهی که به سر منزل دلدار رسی \*\*\* گفتم به تو ای دوست همین است طریق

The world will not go along with you up to the last;  
Try on the path of God, who is a kind companion.  
If you wish to reach the abode of the Beloved,  
I told you, O friend, this is the very path (*ṭarīq*) leading to it.

[Asiri 1950, No. 173]

He speaks of grasping the Truth, mentions the highest stage of Sufi knowledge—*maʿrifat (joz ba dar-i maʿrifat gadāʾī nakonam)*: “Nor do I beg from any one except the door of Knowledge of God” [Asiri 1950, No. 232].

He urges the reader to give up asceticism and hypocrisy (*zuhd-u-riyāʿ*) and drink the vine which fills the Cup of Truth (*ḥaqīqat*), in which the form and the sense (*ṣurat-u-maʿnī*) are seething [ibid., No. 167]. Intoxicated with the wine of Truth, Sarmad is an example of the *dervish* and *qalandar* [ibid., No. 1, p. 49]. God is merciful and charitable [ibid., No. 233], but he loves those who become mad for love on the way to Him (“Yes, wise is one who became mad, falling in love with him” [ibid., No. 50]). Nevertheless, this is a madness of a special kind—it gives power and success. Success is achieved by renouncing the world and its temptations (*faqr*), and by destroying everything personal in the mystic’s Self (*bogzar zi khudī*: “you must go out of your selfhood”).

بگزر ز خودی که دین قرینت گردد \*\*\* سر دفتر اعمال همینت گردد  
در هر دو جهان سکه بنامت بزنند \*\*\* عالم همه در زیر نگینت گردد

Give up vanity so that Faith may get closer to you,  
That you might stay at the head of all doers of good.  
In both worlds they will stamp coins with your name  
And the Universe may be put under your care.

[Asiri, No. 128]

The highest level of such self-denial, as Sarmad states, demands total self-destruction (Unless you annihilate Yourself, you cannot receive life) [Asiri, No. 135]. The true Lover is not afraid of death:

در مسلخ عشق جز نکو را نکشتند \*\*\* لاغر صفتان زشت خو را نکشتند  
تو عاشق صادق ز کشتن مگریز \*\*\* مردار بود هر آن که او را نکشتند

In the slaughterhouse of love only the good ones are killed,  
Not the emaciated and the ill-tempered ones  
You are a true lover, fear not death, for  
One who is already dead is not killed (sacrificed). [Asiri, No. 119]

One cannot help remembering another poet of this period, Naziri, who said: “Those who weren’t killed are not from our tribe.” In addition, the great poet of the 13<sup>th</sup> century Rumi asked: “What is beheading? Slaying the carnal soul in the Holy War” (*Masnavi* 2:2525 [Schimmel 1978, p. 392]).

This philosophy together with the confluence of his life’s events allowed Sarmad to accept death stoically, and, like the great heroes of the antiquity, to pronounce the Last Word addressed to future generations, or to make a fine gesture.

Whatever was his behavior after Dara’s slaughter—suicidal or longing for death, whatever was his denial to repent and refusal to take a different view, he really gained his end if, according to Hermann Hesse, he strived for “outside forces” to finish his life story.<sup>25</sup> In any case, the theme of decapitation, or deprivation of head and feet on the Path of Love, is inherent in Sarmad’s poetry (Asiri 1950, No. 139; Asiri 1950, p. 49, No. 2, etc.) that alludes to the motif of Hallaj and of Imam Hussain, as a martyr of Islam killed in the battle of Kerbela, whose severed head was put on a lance by enemies:

ما سر خود را چو کوه و زیر پادانسته ایم \*\*\* شهر دهلی را به سان کربلا دانسته ایم  
رفت منصور از قضا و رفت سرمد نیز هم \*\*\* دارها را از عطائی کبریا دانسته ایم

We regarded our head as mountain, but knew its place is under feet,  
We knew that city Delhi is the same Karbala,  
Mansoor went as fate has willed, went Sarmad as well,  
We regarded gallows as one of the Almighty’s gifts.

[Asiri 1950, p. 50, No. 6]

<sup>25</sup> G. Tchartshvily 1999 in his book “Writers—Suicide” (in Russian) calls these cases “suicide through the sense of duty and self-sacrifice”.

What is significant, Sarmad's death became the pretext to clarify the mutual relations between God and his devotee in the poetry and thought of Indian poets and thinkers. The Sindhi poet of the 17<sup>th</sup> century Sachal Sarmast "enumerated the names of those who have had to suffer for their love of God:

Welcome, welcome Thou art—to which place wilt  
 Thou bring me? Thou wilt again cut off a head!  
 Giving a kick to Sarmad Thou hast killed him;  
 Thou hast brought Mansur on the gallows,  
 cut off Sheikh 'Attar's head—  
 Now Thou art asking the way here!"

[Schimmel 1978, p. 394]

\* \* \*

Let us come back to the last dictum of Sarmad. Actually, it was not the above-mentioned reminiscence of Mansur and the conceited pride to be the second one in this lineage. It seems more natural that, on the threshold of death, the poet recollects the martyrdom of his dear friend, prince Dara Shukuh. The message of Sarmad's *bayt*: "In whatever garb Thou mayst come—I recognize you" reveals the philosophy of Divine Love in the motif of "garment (garb)"; Persian *har rang* ("every color"), means also "every sort of something." In his small treatise *Risāla-i Haqq-Numā*, Dara Shukuh discusses "the various states of spiritual development"; the prince writes that he considers himself one whom God "draws towards Himself," and "*in spite of his being in this garb* (of a prince) opened to him the portals of saintliness and divine knowledge; so that human beings may know that His favor is without any particular cause. *He draws towards Himself whomsoever He likes, in whatever garb he be*. This wealth (of Divine knowledge) is not bestowed on everyone but has been bestowed specially on *him*" [Majma' 1982, Introduction by Malfuz-ul-haq, p. 9].

Sarmad's *she'r* seems to have the opposite meaning: the poet himself urges to recognize his Beloved in whatever garb He be, even in the garment of an executioner. However, the words of Sachal Sarmast testify that such a situation between God and a Sufi is ordinary enough. In addition, the latter has "to recognize that, in whatever way He acts, or in whatever form He manifests, we see our Beloved. As Hazrat Sarmad said at the point of martyrdom—'in whatever form You come I recognize You'," as the representative of the Gudri Shahi order Jamiluddin Morris puts it [*Zahuri Sufi website*].

Therefore, life and death of one who is intoxicated with Divine love became in Sarmad's poetry not only a unity of one's mystical behavior justified logically, but a glorious finish for a seeker of Truth. Now his wish to become a martyr of Divine Love is an accomplished fact, and the poet triumphs over the carnal death.



## Literature

- Asiri 1950 — Asiri, Fazl Mahmud. Rubaiyat-i-Sarmad. Shantiniketan, 1950.
- Azad 1991 — Azad, Maulana Abul Kalam. Sarmad Shaheed // The Rubayat of Sarmad. Tr. by Syeda Saidain Hameed. New Delhi.
- Bernier 1724 — Bernier, François. Voyages de François Bernier. Cont. la description des états du Grand Mogol, où il est traité des richesses, de forces, de la justice et de causes principales de la décadence des états de l'Asie, et de plusieurs événements considérables. Et où l'on voit comment l'or et l'argent, après avoir circulé dans le Monde, passent dans l'Hindoustan, d'où ils ne reviennent plus. Nouv. Ed. Rev. et corr. T. 1. Amsterdam: Marret, 1724.
- Bernier 1916 — Bernier, François. Travels in the Mogul Empire. A.D. 1656–1668. Trans. On the basis of I. Brock's version and annot. by A. Constable (1981). 2nd ed. L. etc.: Oxford University Press, 1916.
- De Bruijn 1992 — De Bruijn, J.T.P. The *Qalandariyyat* in Persian Mystical Poetry, from Sana'i Onwards // The Legacy of Mediaeval Persian Sufism. Ed. by Leonard Lewinson. Foreword by Dr. Javad Nurbakhsh. Introduction by S.H. Nasr. L.–N.Y., 1992. PP. 75–86.
- Fischel 1948 — Fischel, Walter. Jews and the Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. N.Y. PP. 137–177.
- Iqbal, Muhammad 1908 — The Development of Metaphysics in Persia. L., 1908.
- Jacob Seth 1937 — Armenians in India. From the Earliest Times to the Present. PP. 167–177, 179–181, 194. Calcutta.
- Majma 1982 — Majma' ul-Bahrain or the Mingling of the Two Oceans by Prince Muhammad Dara Shikuh. Ed. in the Original Persian with English Translation, Notes and Variants by M. Mahfuz-ul-Haq, M.A. Calcutta, 1929 (reprinted in 1982). Bibliotheca Indica. Work No. 246.
- Ma'sir ul-Umara — Ma'sir ul-Umara // Bibliotheca Indica. No. 112. Calcutta, 1888.
- Makhzan al-Ghara'ib — Makhzan al-Ghara'ib. MSS of British Museum.
- Manucci s.a. — Manucci, Niccolao. Memoirs of the Mogul Court. Ed. by M. Edwardes. L.: Folio Society.
- Minorsky 1911 — Минорский В.Ф. Материалы для изучения персидской секты «Люди Истины» или Али-Илахи. Часть I. Предисловие, тексты и переводы. М., 1911.
- Mir'at al-Ālam 1979 — Muḥammad Bakhtāwar-Khān. Mir'at al-Ālam. Ta'rikh-i Awrangzeb. Jild-i duwvum. Mushtamil bar tazkkirahā-yi mashāi'kh wa khaṭṭātān wa shu'arā' wa ghayra. Ba tashīḥ wa muqaddima wa ḥawāshī-i Sajida S.'Alwi. Lahore, 1979.
- Natā'ij al-Afkār — Qudratulla-Khān Qudrat Gopalwi. Natā'ij al-Afkār. Bombay: Chāpkhāna-yi Sultānī, 1336 H.
- Rai 1978 — Rai, Lakshpat. Sarmad. His Life and Rubais. Gorakhpur, 1978.
- Reisner, Chalisova — Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю. «Я есмь Истинный бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе 'Аттара // Семантика образа в литературе Востока. М., 1998.
- Riyāz al-Ārifīn — Rizā Qulī-Khān Hidāyat. Riyāz al-Ārifīn. Ba kūshish-i Fakhrollāh Gurgānī. 1433 H.

- Riyāz ash-shu'arā' — Wāleh Daghistānī, 'Alī Qulī-Khān (Riyāz ash-shu'arā'). Bodleian Library, Oxford. Shelfmark Ms. Elliot 402 (mf. B.P. 07261).
- Şā'ib 1966 — Dīvān-i Şā'ib-i Tabrīzī. Bā ḥawāshī wa tashīḥ ba khaṭṭ-i khud-i ān ustād. Muqaddima wa sharḥ-i ḥāl ba khaṭṭ-u-khāma-yi ustād Amīr Firūzkūhī, [Tehran], 1345 S.H.
- Schimmel 1978 — Schimmel, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill.
- Schimmel 1979 – Schimmel, A. *A Dance in Chains. Ghalib and the tradition of Hallaj*. // *A Dance of Sparks. Imagery of Fire on Ghalib's Poetry*. New Delhi.
- Schimmel 1989 — Schimmel, A. *Gabriel's Wing*. Lahore (2<sup>nd</sup> edition).
- Schimmel 2000 — Schimmel, A. *Gabriel's Wing*. Lahore (3<sup>rd</sup> edition).
- Schimmel 1992 — Schimmel, A. *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill–London.
- Sham'-i Gharībān — Sham'-i Gharībān. *Tazkira-i Shu'arā'-i Fārsī ki az Irān ba Hind āmada and. Anjuman-i taraqqī-i Urdu*. Karachi, 1977.
- Skalmowski 1995 — Skalmowski, Wojciech. *Le Qalandar chez Hafez. Pand-o-Sokhan. Melanges offerts à Charles-Henri de Fouchecour*. Edité par Christophe Balay, Claire Kappler et Ziva Vesel. Institut Français de recherche en Iran. Tehran.
- Tazkira-i Naşrābādī — Tazkira-i Naşrābādī. Ta'lif-i Mirzā Muḥammad Ṭāhir Naşrābādī. Mushtamil bar sharḥ-i ḥāl wa āthār-i qarīb hazār shā'ir 'asr-i Şafawī. Ba tashīḥ wa muqābila-i ustād-i faqīd Wahīd Dastgirdī. N.p., n.d.
- Tazkira Shu'arā'-i Punjāb 1967 — Sarhang Khāja 'Abd ar-Rashīd. *Tazkira-i Shu'arā'-i Punjāb*. Karachi.
- The Rubaiyat of Sarmad*. New Delhi, 1991.

**Орхан Мир-Касимов**

(Институт исмаилитских исследований, Лондон, Великобритания)

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПАРАДОКСА  
ПОДОБИЯ БОЖЕСТВЕННОГО И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО  
В ИСТОРИИ МУСУЛЬМАНСКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ\***

Памяти А.В. Сагадеева

*Mənəm ol tilsim-i pünhan ki, bu gün cəhanə gəldim,  
Əzəli nişansız idim, əbədi nişanə gəldim<sup>1</sup>.*  
‘Imād al-Dīn Nāsīmī (ум. 807/1404-5)

В своей статье «Лик божий и лик человеческий», посвященной шиитской концепции Имама как видимой и познаваемой стороне божества, известный французский ученый Анри КORBЭН сравнивает эту концепцию с христианской доктриной богочеловека (теандрией), ссылаясь, в частности, на Н. Бердяева: «Религиозный феномен двойствен, он есть раскрытие Бога в человеке и человека в Боге»<sup>2</sup>.

Слова Бердяева заключают в себе идею взаимности, двусторонности отношения человека и Бога. Возможно, с несколько иной точки зрения и с иными предпосылками идея двух встречных процессов соотношения Бога и человека была представлена в религиозном мышлении ислама с самых ранних времен. Первый процесс, «нисходящий», который условно

---

\* Настоящий текст является переработанным вариантом статьи «Theoretical Foundations of the Symbolism of Human Face and Body in Ḥurūfī Thought», предложенной для публикации в *Journal of the History of Sufism* (Istanbul). Я хотел бы выразить свою глубокую благодарность фонду имени Александра фон Гумбольдта и Институту исламоведения Свободного Университета Берлина за исключительные условия работы и возможности, предоставленные мне во время работы над этим материалом.

<sup>1</sup> «Я есть тот тайный образ, письменами испещренный, сегодня во вселенной проявился я, / Искони не было мне знака, отныне знаком проявился я» (перевод автора, двустишие из сборника стихотворений Насими — *Imādaddīn Nāsīmī. Məndə siğar iki cahən*. Баку. 1973. С. 104).

<sup>2</sup> Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О значении человека. М., 1993. С. 263. Цит. по: *Corbin H. Face de Dieu et face de l'homme* // *Eranos-Jahrbuch* 1967, *Polarität des Lebens*. Zürich, 1968. P. 218.

можно назвать «уподоблением Бога человеку», имеет точкой отсчета Бога и формулируется в исламе как возможность проявления, манифестации божества в облике человека, в видимой человеческой форме, будь то в пророческом видении, во сне, наяву или после смерти. Второй процесс, «восходящий», т.е. «уподобление человека Богу», имеет точкой отсчета человека, это идея «совершенного человека», идея самосовершенствования, в процессе которого человек переходит границы собственного «я» и становится местом проявления абсолютного божественного «Я». Четкую границу между этими двумя аспектами провести, конечно, трудно. Исторически касающиеся их идеи развивались в постоянном динамическом взаимодействии, хотя разные теологические, философские и мистические течения выдвигали на передний план ту или другую из них. Мы начнем наше изложение с позиций «нисходящей» ветви, т.е. с очерка исторической эволюции идей о подобии божественного и человеческого с точки зрения возможности проявления божества на уровне человеческого бытия и сознания. Во второй половине статьи мы увидим на примере хуруфитского учения, основанного в Иране во второй половине XIV в. Фадлаллахом Астарабādī (ум. 1394), каким образом «нисходящий» процесс может рассматриваться как необходимое (но не достаточное) условие «восходящего».

Уточним с самого начала терминологию. То, что мы называем «подобием» божественного и человеческого, соответствует арабскому термину *ташбīх*, этимологически содержащему идею сходства, подобия в самом широком смысле. Мы имеем в виду именно широкий этимологический смысл этого слова, а не теологический термин, который в доминирующих течениях исламской теологии получил отрицательную окраску «уподобления» человека Богу. В литературе на европейских языках *ташбīх* обычно переводится как «антропоморфизм». Очевидно, однако, что перевод этот весьма условный. Слово «антропоморфизм» предполагает, строго говоря, наличие видимой *формы* (*морфэ́*, *сӯра*) божества, которая была бы сравнима с формой человеческого тела, что является только частным случаем подобия; подобие может осуществляться не только посредством формы, но и посредством иных критериев сравнения, например звука или действия. В своей статье «*Ташбīх ва танзīх*» в «Энциклопедии ислама» Йозеф ван Эсс различает четыре значения термина *ташбīх* «(а). Собственно антропоморфизм, внешнее проявление Бога, Его форма. (б) Действия Бога — такие как говорение, сидение и т.д. (в) Его чувства — такие как гнев, удовлетворенность... (г) «Пассивный» антропоморфизм, имеющий место постольку, поскольку Бог может быть объектом человеческого восприятия, т.е. постольку, поскольку Он видим, слышим и т.д. человеку»<sup>3</sup>. Переводя *ташбīх* как «подобие» божественного и человеческого, а не «антропоморфизм», мы

<sup>3</sup> Encyclopaedia of Islam. 2<sup>nd</sup> ed. (далее — EI<sup>2</sup>). Т. X. 341b. Пер. автора.

имеем в виду именно это расширенное определение термина, включающее, в частности, наряду со зрительным восприятием формы Бога слуховое восприятие божественного Слова. Интересно что, несмотря на то что в ряде течений исламской религиозной мысли теории, касающиеся «зрительного» и «слухового» аспектов богопознания, весьма близки, они, как мы увидим в дальнейшем, получили диаметрально противоположную оценку в процессе формирования «ортодоксальной» теологии ислама.

Мы начнем с обзора истории развития взглядов на «зрительное» и «слуховое» подобие в исламе. Затем мы обсудим некоторые данные, указывающие на связь между этими двумя видами восприятия, и, в частности, особое направление мусульманской религиозной мысли, известное под общим названием «науки о буквах» (*'илм ал-хурӯф*). В заключение, в качестве частного примера теории одновременно «зрительного» и «слухового» подобия, мы рассмотрим некоторые космологические и антропологические теории, содержащиеся в работах Фадлаллаха Астарбади. Интерпретация подобия в его работах и в произведениях его последователей вобрала в себя идеи шиитского мистицизма, включая традицию «естественных наук» (таких как алхимия, астрология, наука чисел и букв), и носит признаки как суфийского влияния, так и персидского мистицизма любви и красоты, с его особой лексикой, выработанной в произведениях великих мастеров школы персидской мистической поэзии<sup>4</sup>.

Идея подобия основывается в исламе на определенных элементах описания Бога в Коране и хадисах. Известно, что Коран употребляет применительно к Богу слова, относящиеся к частям человеческого тела (лиц, глаз, рука, нога и т.д.) и к человеческим действиям (таким как сидение на Троне или говорение). Разногласия по поводу понимания такого рода описаний Бога восходят к истокам ислама. В зависимости от своего подхода к этому вопросу, мусульманские теологи разделились на две большие группы — сторонников буквального понимания подобия и их противников<sup>5</sup>. Первые настаивали на том, что человеческие элементы описания Бога в Коране должны быть приняты в прямом смысле, тогда как вторые были убеждены в необходимости метафорической интерпретации подобных выражений, чтобы не впасть в ересь *ташбиха*, не уподобить Бога творению.

---

<sup>4</sup> «Школой персидской мистической поэзии» мы называем, вслед за Н. Пурджавади, особое течение мистической мысли в исламе, которое превратило язык поэзии, по натуре своей символический и неоднозначный, в язык выражения идей, связанных с духовным опытом. Подробное рассмотрение истории формирования этой школы и ее характерной лексики содержится, например, в: *Пурджавади Н. Бадэ-йи 'ишқ // Нашр-и Даниш. 1370–1371 с.х.*

<sup>5</sup> Мы следуем здесь формулировке Даниэля Жимарэ («littéralistes» et «anti-littéralistes»). См.: *Gimaret D. Dieu à l'image de l'homme, les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens. P., 1997. P. 10.*

На самом деле, поскольку текст Корана никак не уточняет истинную природу одноименных человеческим атрибутов и действий Бога и ничего не говорит о каком-либо сходстве или соотношении между ними и человеческим телом, нельзя утверждать, что Коран открыто проповедует *ташбīх* или каким-то образом противоречит идее трансцендентного Бога. Иными словами, до тех пор, пока мы не выходим за рамки Корана, можно утверждать, что факт обозначения божественных атрибутов теми же словами, которые употребляются для обозначения частей человеческого тела, просто условность, не предполагающая никакой связи между обозначаемыми объектами, случай омонимии. Кораническое «Нет ничего подобного Ему» (Коран 42:9(11)), фраза, часто упоминаемая противниками буквального понимания, казалось бы, подтверждает эту точку зрения<sup>6</sup>. Правда, продолжение того же стиха: «Он — Слышащий, Видящий!», упоминающее сразу два способа человеческого восприятия, является аргументом в пользу защитников подобия. Другой ключевой стих в этом споре — это стих 3:7, в котором упоминаются люди «укорененные в знании» (*ar-rāsiḥūn fī'l-ilm*). Согласно одному из возможных прочтений, эта категория людей разделяет с Богом способность понимать сущность уподоблений (*muta-šābihāt*). Но прочтение этого стиха зависит от того, где поставить запятую в тексте, изначально лишенном знаков препинания. Другое прочтение оставляет эту способность только за Богом, а «укорененные в знании» переносятся в другую часть предложения. В целом, кажется, что знаменитая формула «не спрашивая „как?“» (*bi lā kayfa*) вполне применима в случае, когда дискуссия опирается исключительно на текст самого Корана<sup>7</sup>.

Ситуация, однако, меняется, если мы принимаем во внимание высказывания Пророка, хадисы, которые недвусмысленно конкретизируют абст-

<sup>6</sup> Здесь и далее мы пользуемся переводом Корана И.Ю. Крачковского, внося небольшие изменения в случае необходимости.

<sup>7</sup> Эта формулировка выражает подход сторонников буквального понимания текста писания, но была предложена также как компромисс между крайне буквальным пониманием человекоподобной лексики (рука Бога как рука человека) и абсолютным отходом от буквального понимания (рука Бога = мощь Бога). Она призвана ответить на вопрос, каким образом Бог может быть описан словами, относящимися к человеческому телу, и при этом не быть уподоблен человеку. Согласно этому принципу, описание, уподобляющее Бога человеку, должно быть безоговорочно принято так, как оно зафиксировано в Коране, но при этом мы не можем знать, что оно значит в действительности, если речь идет о Боге. Одним из первых теологов, сформулировавших этот принцип, был, вероятно, Малик б. Анās (ум. 179/796). См.: *Gimaret D. Dieu à l'image de l'homme*, p. 35, где он ссылается на «Книгу о религиях и сектах» Шахрастани (*Shahrastānī. Livre des religions et des sects. Trad. D. Gimaret et G. Monnot. T. 1. Louvain: Peeters, 1986. P. 311–312*). Более подробное рассмотрение эволюции этого принципа в мусульманской теологии см.: *Watt W.M. Some Muslim Discussions of Anthropomorphism // idem. Early Islam. Edinburgh. 1990, p. 86–93; Abrahamov B. «The «Bi-lā Kayfa» Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology // Arabica 42/3 (1995). P. 365–379; idem. Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm. Leiden–New York–Köln, 1996, p. 5–6.*

рактное «подобие», содержащееся в тексте Корана. Утверждение, согласно которому «Бог создал Адама согласно Его форме», занимает центральное место среди высказываний этого рода. Эта фраза содержит сразу два аргумента в пользу сторонников буквального понимания подобия и против постулата абсолютной трансцендентности. Во-первых, в этом высказывании говорится о «форме» (*сӯра*) Бога. Во-вторых, устанавливается соответствие этой формы видимому материальному телу, Адаму.

Как и вышеупомянутый стих Корана, это высказывание допускает другое прочтение. Источником двусмысленности, аналогичным месту запятой в стихе 3:7, здесь является вопрос о том, на кого указывает местоимение «его». Если оно указывает не на Бога, а на Адама, то получается, что Бог создал Адама согласно форме Адама. Одно из объяснений этого прочтения, выдвинутого сторонниками трансцендентности, заключается в том, что Бог создал Адама согласно некому предвечному прообразу Адама. Но что сказать тогда о других хадисах, которые напрямую повествуют о проявлении Бога в человеческом облике — например, рассказ Пророка о явлении ему Господа в образе юноши?<sup>8</sup> В контексте этих хадисов смысл вышеупомянутой фразы «не спрашивая „как“» кажется несколько отличным от смысла, определенного исключительно контекстом самого Корана. Действительно, хадисы, содержащие уподобляющее человеку описание божества, частично отвечают на вопрос, *как именно* это описание соотносится с реальным бытием Бога: Бог описан таким образом потому, что *форма человеческого тела есть естественная и изначальная форма Бога и потому что Бог проявил самого Себя в образе человека*; в момент Творения эта форма Бога была дана человеку. Вопрос омонимии, таким образом, разрешен: «рука» Бога не есть нечто невообразимо абстрактное, она действительно некоторым образом *подобна* человеческой руке. Но тут же возникает другое «как именно?»: каким именно образом этот видимый материальный объект, имеющий определенную форму (человеческая рука), выражает реальность, относящуюся к уровню божественного бытия? Каким образом этот объект является носителем метафизического смысла, отличного от его значения в обыденной повседневной жизни?

В более общей формулировке, это вопрос парадоксального соотношения между трансцендентностью Бога и Его проявлением. Другая сторона этого же парадокса касается «слухового» аспекта подобия: как понять тот факт, что божественный Глагол и трансцендентная истина божественной речи выражается посредством человеческого языка, как это происходит в откровениях, которые Бог ниспослал своим пророкам?

<sup>8</sup> Примеры и варианты этого и подобных хадисов рассмотрены в уже упомянутой книге Д. Жимарэ (*Dieu à l'image de l'homme*, p. 123–165). Другой взгляд на происхождение этих хадисов выражен М. Уоттом, см.: *Watt M. Created in His Image: A Study in Islamic Theology // idem. Early Islam. P. 94–100.*

Изложение сложной истории богословских дискуссий по поводу чело-  
векоподобных описаний Бога в Коране и хадисах выходит за рамки задач  
данной статьи<sup>9</sup>. Что касается «зрительного» аспекта, т.е. утверждения, что  
Бог обладает видимой формой, точка зрения сторонников буквального про-  
чтения, доминирующая в начале, была постепенно вытеснена защитниками  
абсолютной трансцендентности божества, которые настояли на рациональ-  
ной интерпретации уподобляющих описаний Бога. Эта последняя точка  
зрения, в конце концов, стала «официальной» доктриной большинства<sup>10</sup>.  
Интересно, что «слуховое» подобие, т.е. принцип проявления божественно-  
го Слова посредством человеческого языка, не был полностью отброшен  
большинством, которое и по сей день признает, что Коран есть извечное  
Слово Божье<sup>11</sup>. Несмотря на это формальное приятие, более существенные  
стороны «слухового» подобия, а именно идея о возможности прямого со-  
общения с источником божественного Глагола, были вытеснены на пери-  
ферию и, в некоторых случаях, отброшены как ересь, частично по причине  
того, что идеи такого рода затрагивали политически деликатный вопрос  
религиозного авторитета после смерти пророка Мухаммада. Именно такая  
судьба постигла *шаṭḥиййāt*, «боговдохновенные высказывания» мистиков  
экстатического направления, а также высказывания «мудрых одержимых»

<sup>9</sup> Относительно групп, вовлеченных в эти дебаты, см., например: *Shahrastānī*. *Livre des religions et des sects*, в особенности гл. 1 (p. 177–362) и 3 (p. 435–566). Обзор истории вопроса и различных доктрин может быть найден в следующих работах: *Gimaret D.* *Dieu à l'image de l'homme*, p. 13–58; *van Ess J.* *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin–New York, 1997, Bd 4, резюме и ссылки (с. 361–477); *idem.* *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam* (The University lecture in religion at Arizona State University, March 3, 1988). Tempe, 1989.

<sup>10</sup> Для получения дополнительной информации об эволюции этих взглядов в истории религиозной мысли ислама, кроме работ, упомянутых в предыдущей ссылке, читатель может обратиться также к серии статей под общим названием «Ру'йат-и мāх дар āсмāн» («Видение луны в небе»), опубликованной Н. Пурджавади в журнале *Наир-и Дāниш* в 1368–69/1990–91 гг. Эти статьи содержат анализ одного из ключевых хадисов, касающегося вопроса видения Бога (т.е. видения как такового, не только в образе человека), а именно хадиса, в котором Мухаммад сравнивает видение Бога с видением полной луны в чистом небе. В более общих чертах, идея видения Бога в исламе рассматривается, например, в следующих работах, где можно также найти дальнейшие ссылки: *Lory P.* *Le rêve et ses interprétations en Islam*. P. 2003, в особенности с. 139–145 и 193–210; *van Ess J.* *Theologie und Gesellschaft*, т. 4, указатель, *ru'yat Allāh*, с. 1089; а также: *Williams W.* *Aspects of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: a Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse* // *International Journal of Middle East Studies*. 34/3 2002, с. 441–463, и *ibid.* *Tajallī wa Ru'ya: a study of anthropomorphic theophany and visio Dei in the Hebrew Bible, the Qur'an and Early Sunnī Islam*, неопубликованная кандидатская диссертация, University of Michigan, 2008.

<sup>11</sup> Это признание утвердилось в результате ожесточенной борьбы против трансценденталистского тезиса о сотворенности Корана, который был центральным вопросом «инквизиции» (*михна*) IX в. Касательно этого эпизода, см.: *Hinds M.* «Mihna» // *EP*.



(ал-‘уқалā’ ал-маджайн)¹². Оба эти типа высказываний были сравнены с пророческим откровением¹³. Категория людей, известных под названием *мухаддаc* (мн. *мухаддаcун*), «люди, с которыми говорили» ангелы или иные небесные создания, является еще одним примером осуществления «слухового» подобия, представляющего потенциальную опасность для «официального» ислама, поскольку оно предполагало продолжение пророчества после Мухаммада¹⁴.

Несмотря на свои напряженные отношения с «официальным» исламом, принятым большинством мусульманской общины, идея «подобия» осталась важной составляющей интеллектуальной и духовной жизни ислама. В процессе постепенного развития от иногда наивных и прямолинейных формулировок раннего периода она привела к образованию гораздо более сложных теорий, главным образом в области мистики и мистической философии. В самом деле, принцип подобия и, следовательно, возможность общения между человеческим и божественным является основополагающим с точки зрения теории духовного познания. Если всякое подобие отрицается вообще, это значит что человеческое понимание божественного замкнуто в рамки безусловного следования тому, что было открыто пророкам, механического повторения обрядов без всякой надежды когда-либо лично понять смысл пророческого откровения и следующих из него предписаний и обрядов. Напротив, допустить идею подобия значит допустить возможность личного, индивидуального соприкосновения с божественной реальностью, аналогичного тому, что испытали пророки. Как мы уже упомянули, это представление тесно связано с идеей продолжения пророчества, в той или иной форме, после кончины Мухаммада¹⁵.

¹² Сохранившиеся собрания подобных высказываний — ‘Уқалā’ ал-маджайн Абū ’л-Касима ал-Хасана Нисāбурй (ум. 406/1015) (ред. Бассām ал-Джāбй. Дамаск, 1985), и *Шарх-и шатхуййāt* Рӯзбихана Бақлй Шйрāзй (ум. 606/1209) (изд. с обширным введением Анри Корбэна. Teheran–Paris, 1966).

¹³ Согласно Рӯзбихāну, примеры *шатха* содержатся в Коране и хадисах. *Шатх*, «парадокс», является неотъемлемым свойством божественного Слова, выраженного посредством человеческого языка (см. А. Корбэн, введение к *Шарх-и шатхуййāt*, с. 10 и следующие). Примечательно, что поэтические фрагменты «мудрых одержимых» представлены в книге Нисāбурй в виде, напоминающем пророческий хадис, с цепочкой посредников в передаче высказывания (*иснād*). К этой же категории высказываний, основанных на представлении о «подобии» божественной и человеческой речи, следует, возможно, отнести и *ахāдйc кудсиййа* — высказывания, в которых Бог говорит от первого лица.

¹⁴ Касательно различных толкований термина *мухаддаc*, см. обзор Й. Фридмана: *Friedmann Y. Prophecy Continuous*. Berkeley–Los Angeles–London, 1989. P. 86–92.

¹⁵ Относительно дебатов о продолжении пророчества после Мухаммада, связанных с вопросом интерпретации коранического стиха (33:40), в котором Мухаммад назван «печатью пророков» (*хātам* или *хātим ан-набийййн*), см.: *Friedmann Y. Prophecy Continuous*, p. 53–82. Касательно «подобия» как необходимого условия духовного познания можно процитировать следующие строки А. Корбэна: «De l’homme terrestre au Château de l’Âme

Теоретические основы подобия божественного и человеческого и манифестации божества посредством человеческой формы, по-видимому, в наиболее развитой форме представлены в шиизме. Действительно, Имам, центральная фигура шиитского мировоззрения, является по своей сущности местом проявления (*мазхар*) божественных атрибутов, органом, посредством которого действие Бога передается в мир творения, видимым Ликом (*ваджх*) Бога, хранителем и учителем божественного знания (*'илм*)<sup>16</sup>. Имам является органом, посредством которого Бог может быть увиден и посредством которого Бог видит созданный Им мир<sup>17</sup>. Эти представления уходят корнями в древнейшие космологические и антропологические теории шиизма, разные версии которых могут быть найдены как среди учений, приписываемых историческим шиитским Имамам, так и в исмаилизме. Наиболее прямолинейное выражение взглядов этого рода принадлежит, видимо, «крайним» шиитам (*гулāt*), которые поддерживали идею воплощения Бога в конкретных исторических лицах<sup>18</sup>.

«Слуховой» аспект подобия также в полной мере представлен в раннем шиизме. Имам есть по своей сути Слово Божье, орган речи Бога<sup>19</sup>. Имам

---

la distance est immense, et seul peut la couvrir le sage qui pénètre les similitudes et les correspondances» («Расстояние от земного человека до дворца души огромно, и только мудрец, владеющий знанием сходств и соответствий, способен преодолеть его». — *Пер. авт.*) — Corbin H. Pour l'anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardī d'Alep (m. 1191) // Recherches philosophiques, 1932-33. P., 1933. P. 386.

<sup>16</sup> См.: Corbin H. Face de Dieu et Face de l'homme // *Eranos-Jahrbuch* 1968. Zürich, 1969. P. 165–228; Amir-Moezzi M.A. Le guide divin dans le shī'isme originel. Lagrasse, 1992, и статью того же автора, посвященную исключительно вопросу богоподобия Имамов (Remarques sur la divinité de l'imām // *Studia Iranica* 25 (1996), p. 193–216).

<sup>17</sup> Ср.: Corbin H. Face de Dieu, p. 181ss.

<sup>18</sup> Об обожествлении Имамов в кругах, близких к древним исмаилитам, см., например: Daftary F. The Ismā'īlīs: their history and doctrines. Cambridge–New York–Melbourne, 1990. P. 66, 89, 99. Хотя эти идеи, видимо, не выражались открыто в исмаилизме как таковом, раскол с друзьями показывает, что они тем не менее присутствовали на заднем плане. О друзьях см.: De Smet D. Les Épîtres Sacrées des Druzes. Leuven–Paris–Dudley (MA), 2007. Относительно «крайних» шиитов первых веков ислама и их учений см., например: Halm H. Die Islamische Gnosis. Zürich–München. 1982, Tucker W. Mahdis and Millenarians, Shī'ite Extremists in Early Islamic Iraq. Cambridge, 2008. Основатели подавляющего большинства древних «крайних» движений были приближенными учениками исторических шиитских Имамов (ср., например: Amir-Moezzi M.A., Jambet C. Qu'est-ce que le shī'isme? P. 2004. P. 62, n. 1). Нусайриты являются, вероятно, единственной группой этого периода, сохранившейся до наших дней. Касательно их истории и учений см., например: Bar-Asher M., and Kofsky A. The Nuṣayrī-'Alawī Religion. Leiden–Boston–Köln, 2002; Friedman Y. The Nuṣayrī-'Alawīs. Leiden–Boston. 2010.

<sup>19</sup> Ср.: Amir-Moezzi M.A. Le guide divin, p. 146; ссылка 286. Идея, согласно которой Имамы являются Словом Божьим, посредством которого Он себя проявляет, широко распространена в литературе шиизма. Ср., например: Rajab Bursī. Mashāriq al-anwār. Les orientes des lumières. Ch. 1–22. Trad. H. Corbin. Ed. P. Lory. P., 1996, p. 1–29, 74–75, 109.

назван говорящей Книгой, говорящим Порогом Бога или говорящим Кораном (*kitāb/ bāb/ qur'ān nāṭiq*)<sup>20</sup>. Некоторые высказывания, приписываемые Имамам, напеминают *шаṭḥиййāt*, «боговдохновенные высказывания» суфиев экстатического направления<sup>21</sup>. Особенно примечательными с точки зрения «слухового» подобия являются такие высказывания Имамов, как: «Я есть Язык Бога» (*lisān Allāh*), «Я есть Прекрасные Имена Бога» (*al-as mā' al-ḥusnā*), «Я тот, кто говорит вдохновением Божьим» (*al-mutakallim bi'l-waḥī*)<sup>22</sup>. Имамы способны получать высшее, чудесное Знание посредством особых способностей<sup>23</sup>. Они являются *муḥаддасун*, т.е. способны слышать звуки иных миров, с ними говорят небесные создания. Некоторые источники заходят еще дальше, позволяя предполагать, что Имамы способны общаться непосредственно с Богом и, таким образом, имеют преимущество над пророками<sup>24</sup>.

В суфизме одним из предложенных решений парадокса подобия божественного и человеческого была теория принципиальной неоднозначности любого проявления божественной реальности на человеческом уровне. Иными словами, видимая или словесная форма, указывающая на подобие Бога и человека, рассматривалась как внешняя оболочка, которая одновременно служит «местом проявления» (*maqḥar*) метафизической реальности и до неузнаваемости изменяет, «переодевает» (*talbīs, iltibās*) ее. Эта «переодетая» истина представляет собой настоящее (*ḥaqīqī*) значение данной формы или выражения, тогда как обычное человеческое понимание, полностью обусловленное языковой конвенцией и относящееся к материальному миру, есть на самом деле метафора, лишенная истинного смысла (*madḥās*)<sup>25</sup>. Суфийская теория Совершенного Человека как места прояв-

<sup>20</sup> См.: *Amir-Moezzi M.A. Le guide divin*, p. 99, ссылка 198; p. 176, 200.

<sup>21</sup> Ср.: *Amir-Moezzi M.A. Remarques sur la divinité de l'imām*, p. 201 ss. и последующие. Относительно связи между мистиками раннего ислама и историческими Имамами см.: *Nasr S.H. Le shī'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques // Le shī'isme imāmīte, colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)*. P., 1970. P. 215–233; *Deladrière R. Abū Yazīd al-Bisṭāmī et son enseignement spirituel // Arabica 14/1 (1967)*. P. 76–89, в частности p. 80 и ссылка 1.

<sup>22</sup> Ср. арабский текст и французский перевод проповеди, приписываемой 'Али б. Абū Ṭālibу, в: *Amir-Moezzi M.A. Remarques sur la divinité de l'imām*, p. 210–214 (согласно версии Джа'фара Кашфй в *Tuḥfat al-mulūk*).

<sup>23</sup> Ср.: *Amir-Moezzi M.A. Le guide divin*, p. 175–190.

<sup>24</sup> Ср.: *ibid.*, p. 176–181; *Kohlberg E. The Term Muḥaddath in Twelver Shī'ism // Studia Orientalia. Memoriae D.H. Baneth Dedicata. Jerusalem, 1979*. P. 39–47.

<sup>25</sup> Касательно термина *илтибās* в контексте «боговдохновенных высказываний» (*шаṭḥиййāt*) см.: *Рүзбихāн Бақлй Шйрāзй*. Шарḥ-и шаṭḥиййāt, с. 58, § 91. К вопросу о различных значениях терминов *талбīs* и *илтибās* в мистических течениях ислама и, в частности, у Рүзбихāна см.: *Ballanfāt P. Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī*. Téhéran, 1998. P. 181–201. О значении терминов *мадḥāsй* и *ḥaqīqй* в мистике любви см., например: *Ritter H. Das Meer der Seele*. Leiden, 1978. P. 436.

ния божественных Имен и Атрибутов достигла своего высшего развития в произведениях Ибн 'Арабӣ (ум. 1240) и 'Абд ал-Карӣма Джӣлӣ (ум. 1424). Эта теория имеет ряд общих черт с шиитской концепцией Имама<sup>26</sup>.

В мистике экстагического направления, одной из центральных идей которой является идея преобразующей роли любви, размышление о неоднозначности божественных проявлений развивалось параллельно теориям о метафизическом смысле человеческой красоты<sup>27</sup>. Теории о богоявляющей (теофанической) роли человеческой красоты (одним из центральных терминов которых является *shāhid*, прекрасный человек, «свидетель» богопроявления) существовали уже в первых веках ислама, но их систематизация начинается, вероятно, лишь после X в. в трудах таких персидских авторов, как Абӯ 'л-Ҳасан 'Алӣ ибн Муҳаммад ад-Дайламӣ (X в.), Аҳмад Газālӣ (ум. 1126) и Рӯзбихан Бақлӣ Шӣрāзӣ. Вместе с другими мистическими и философскими течениями, в частности с этикой «людей порицания» (*malāmātīya*), это направление заложило основы персидской мистической поэзии, которая достигла своего апогея в произведениях персидских поэтов от Абӯ 'л-Маджда б. Адама Сан'ӣ (ум. 525/1131 или 545/1150) до 'Абд ар-Раҳмана Джәмӣ (ум. 898/1492). В творчестве этих поэтов осуществилось полное слияние эротической лексики народной поэзии с метафизическим смыслом человекоподобного описания Бога в Коране и хадисах. В резуль-

<sup>26</sup> *Ибн 'Арабӣ*. Фуṣṣ ал-ҳикам. Ред. А.А. 'Афӣфӣ. Каир, 1946. Русский перевод: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. Выборочный французский перевод: *Burckhardt T.* La sagesse des prophètes. P., 1955. Английские переводы: *Austin R.W.G.* Ibn al-'Arabi: The Bezels of Wisdom. N. Y. 1980; *Dagli C.K.* The Ringstones of Wisdom. Chicago, 2005. *'Абд ал-Карӣм ал-Джӣлӣ*. Ал-инсāн ал-кāmил фӣ ма'рифат ал-авāхир ва 'л-авā' ил. Есть несколько изданий; труд рассмотрен Р.А. Никольсоном в: *Nicholson R.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921, французский перевод Т. Буркхардта: *Burckhardt T. (trad.)*. De l'homme universel. Lyon, 1953. Ср. также: *'Алӣ б. Муҳаммад ал-Джурджāнӣ*. Китāб ат-Та'рӣфāt. Французский перевод М. Глотона (M. Gloton). Тегеран, 1994. С. 90, определение № 246. К вопросу о сходстве шиитской концепции Имама и суфийской концепции Полюса (*qutb*) или Совершенного Человека ср., например: *Nasr S.H.* Le shī'isme et le soufisme. P. 222–223 и: *Corbin H.* En islam iranien. 4 vols. P., 1972. Vol. 3. P. 199. Более обобщенное рассмотрение идеи Совершенного Человека в исламе содержится, например, в следующих работах: *Schāder H.H.* Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung // *ZDMG* 79 (1925). P. 192–268; *Massignon L.* L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique // *Eranos Jahrbuch* 1947. P. 287–314; *Arnaldez R.* «Al-Insān al-Kāmīl» // *EP*.

<sup>27</sup> Даже без прямого упоминания красоты *человеческой* телесной формы возможность любовного отношения человека к Богу предполагает сама по себе некоторую степень подобия между Богом и человеком: как, в самом деле, любить абсолютную трансцендентность? Обзор идей о божественной любви в различных течениях религиозной мысли ислама и дальнейшие ссылки могут быть найдены, например, в: *Goldziher I.* Die Gottesliebe in der islamischen Theologie // *Der Islam* 9 (1919). P. 144–158; *Corbin H.* Pour l'anthropologie philosophique: un traité inédit de Suhrawardī d'Alep (m. 1191) // *Recherches philosophiques*. P. 1932–33, особенно p. 385–393; *idem.* En islam iranien, t. 3, livre 3; *Ritter H.* Das Meer der Seele, Kap. 23–28.

тате сложился уникальный символический язык, располагающий многими уровнями смыслов<sup>28</sup>. В качестве средства выражения истинного духовного опыта этот язык приобрел статус, сравнимый с языком священных писаний, т.е. приблизился к языку пророческих откровений. Не случайно «Магнави» Джалāl ад-Дīна Рӯмӣ называют «персидским Кораном», а «Дивāн» Ҳафиза Шйрāзӣ, прозванного «Языком Сокрытого» (*lisān al-ḡayb*), используется как Коран для гадания и предсказаний (*tafāʿul*)<sup>29</sup>. Характерный символизм персидской мистической поэзии присутствует и в хурфитских текстах, которые будут рассмотрены ниже.

Идея связи между мистической любовью и человекоподобным проявлением божества также присутствовала в шиизме, где она получила специфическую окраску в контексте сложного концепта *walāya*<sup>30</sup>. Мы уже упоминали, что Имам воспринимался среди шиитов как видимый Лик Бога. Любовь к Имамам является одним из центральных пунктов шиизма<sup>31</sup>. Согласно М.А. Амиру-Моэззи, созерцание света *walāya* в сердце (или «созерцание сердцем», *ruʿya bi ʿl-ḡalb*) было одним из важнейших духовных упражнений раннего шиизма, и этот свет описан в ряде источников как имеющий человекоподобную форму, как человек из света<sup>32</sup>. Приписываемый Иمامу Джаʿфару ас-Ḥадиқу комментарий Корана ближе к суфийской интерпретации теории любви, но принадлежность этого *tafṣīra* шиитским кругам спорна<sup>33</sup>.

Некоторые элементы основополагающих текстов ислама, т.е. Корана и хадисов, могут рассматриваться как возможное указание на связь между «зрительным» и «слуховым» аспектами подобия. Каждый из этих элементов заслуживает отдельного исследования в свете соответствующих интер-

<sup>28</sup> К вопросу об историческом развитии лексики персидской мистической поэзии ср.: Пӯрджавādӣ Н. Бадэ-йи ʿишқ // *Наур-и Дāниш*, 1370-71/1991-92.

<sup>29</sup> Ср.: Browne E. A Literary History of Persia. Vol. 2. P. 519–520; Vol. 3. P. 311–312 s.

<sup>30</sup> Об этом концепте см.: Amir-Moezzi M.A. Notes à propos de la *walāya* imamate // *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shīʿite*. P., 2006. P. 177–207.

<sup>31</sup> Ср.: Amir-Moezzi M.A. Notes, p. 198: «В этом смысле можно сказать, что шиизм есть религия любви к божественному Проводнику» («Dans ce sens, on pourrait dire que le shīʿisme est la religion d'amour pour le Guide divin»). Примеры высказываний Имамов по поводу красоты рассмотрены в: Corbin H. *Face de Dieu*, p. 180 ss.

<sup>32</sup> «Созерцание в сердце» раннего шиизма, возможно, является предшественником аналогичных медитативных упражнений как в шиитских, так и в суннитских течениях мусульманской мистики. Ср.: Amir-Moezzi M.A. *Le Guide*, p. 112–145, и дальнейшие детали и ссылки в: *idem*. Notes, p. 206, ссылка 130. К вопросу о божественном свете, принимающем человеческое обличье, см.: Corbin H. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. P. 1971; Rubin U. Pre-existence and light, aspects of the concept of Nūr Muḥammad // *Israel Oriental Studies* 5 (1975). P. 62–119, в частности p. 99 и последующие; Amir-Moezzi M.A. *Le Guide divin*, p. 81 ss.

<sup>33</sup> Ср.: Nwyia P. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut, 1970. P. 156–188 и критические замечания Х. Ансари: Ансари Ҳ. Тафсир-и имам-и Ḥадиқ ба ривайат-и имам-и Хādӣ дар суннат-и сӯфийāн ва тафсир-и Нӯʿмāнӣ (<http://www.ansari.kateban.com>).

претаций, в особенности интерпретаций и комментариев, выработанных в среде «неортодоксальных» групп. Поэтому в настоящий момент мы ограничимся лишь некоторыми предварительными замечаниями и ссылками.

Первый и самый важный из элементов этого рода, это сам Коран. В том, что касается «слухового» аспекта, идея о том, что Коран представляет собой предвечное Божье Слово, стала, как мы уже упоминали, частью повсеместно принятой догмы ислама. Связь со «зрительным» аспектом устанавливается в хадисе, согласно которому Коран примет человеческое обличие в конце времен<sup>34</sup>.

Другим символом связи «зрительного» и «слухового» аспектов является предвечный Завет (*миṣāq*): некоторые источники сочетают устный Завет Бога с прообразами людей, извлеченных из чресл Адама, с идеей человекоподобного видимого явления Бога. Например, в описании, приведенном в книге *Kitāb al-ḥaḥt wa'l aẓilla*, приписываемой ал-Муфаддалу ибн 'Умару ал-Джу'фй или Абӯ Джа'фару Муḥаммаду ибн Синāну аз-Ḍахирй, оба из которых являются передатчиками ранних «крайний» шиитских хадисов, Бог говорит в своем Завете, что Он скроет себя под покрывалом (*хиджāб*, мн. *хиджуб*) формы Адама, в которой люди должны будут Его распознать<sup>35</sup>. Согласно верованиям некоторых групп, Черный Камень Каабы есть залог предвечного Завета или содержит в себе запись Завета. В конце времен Черный Камень примет человекоподобное обличье, будет видеть и говорить<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> См.: *Нур ад-Дин ал-Хайсамй*. Маджм'а аз-завā'ид ва манба' ал-фавā'ид. Ред. Муḥаммад 'Абд ал-Қадир 'Аḡā'. Бейрут, 2009. Т. 7. С. 240, № 11636. С точки зрения ортодоксальной «науки хадисов» этот хадис является апокрифом, но он используется в литературе «неортодоксальных» групп и, в частности, в работах хуруфитских авторов.

<sup>35</sup> *Kitāb al-ḥaḥt aṣ-шарйф* // Ал-Маджмӯ'а ал-муфаддалийя (Ат-турāс ал-'алавй б). Ред. Абӯ Мӯсā и Шайх Мӯсā. Бейрут, 2006. С. 307 (нем. пер. в: *Halm H. Die islamische Gnosis. Zürich-München*, 1982. P. 258). О *Kitāb al-ḥaḥt*, ее предполагаемых авторах и истории ее передачи см.: *Halm H. Die islamische Gnosis*, p. 240–274; *idem. Das «Buch der Schatten»*, die Mufaḍḍal-Tradition der Ḡulāt und die Ursprünge des Nuṣairierts // *Der Islam* 55 (1978). С. 219–266 и 58 (1981), с. 15–86.

<sup>36</sup> Согласно высказыванию, приписываемому Иمامу Джа'фару ас-Ḍāдиқу, Бог приказал одному из ангелов проглотить Завет, превратил его в белую жемчужину и послал Адаму, чтобы он напомнил Адаму о Завете. Позже эта жемчужина была превращена в Черный Камень. (См.: *Corbin H. La configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle* // *Form als Aufgabe des Geistes*, Eranos Jahrbuch 1965. Zürich. 1966. С. 130 s, со ссылкой на *Биḫār ал-анвār* Маджлисий.) В тексте *Джāвдāн-нāма*, основополагающего произведения хуруфитского учения, к которому мы вернемся чуть позже, высказывание, согласно которому Черный Камень содержит в себе Завет, приписано 'Али б. Абӯ Ṭāлибу (лист 245а-б). Источники *ахл-и ҳаққ* упоминают высказывание, приписываемое Иمامу Муḥаммаду ал-Бāкиру, согласно которому документ с записью Завета был вложен в Черный Камень (*Mokri M. Le «secret indicible» et la «pierre noire» en Perse dans la tradition des kurdes et des lurs fidèles de la vérité* // *Journal Asiatique* 250 (1962). P. 380).

Небесное восхождение пророка Мухаммада (*ми 'рāдж*) является одним из центральных эпизодов, сочетающих слышание и видение Бога<sup>37</sup>. В хуруфитских текстах встреча Мухаммада с Богом происходит после того, как Мухаммад созерцал Древо Предела (*сидрат ал-мунтахā*), которое есть Адам, видимая форма Бога, т.е. наисовершеннейшая форма, «предел» всех видимых форм. Перейдя этот предел, Мухаммад попал в область чистого Слова, где он получил слово молитвы. Хуруфитские источники устанавливают связь между видимым образом (Адам = форма Бога) и слуховым восприятием божественного Слова (молитва).

Еще одно указание на связь «зрительного» и «слухового» аспектов духовного восприятия может быть найдено в теории радений (*самā'*). Это восприятие обычно описывается как некоторое чувство — зрение или слух — сердца (*калб*). Известно, что образы частей человеческого тела и черт лица использовались на собраниях *самā'* уже на первых этапах этой практики, куда они проникли благодаря использованию народной лирической поэзии с ее лексикой эротического характера. *Самā'* являлось важным инструментом семантического преобразования этой лексики и ее применения для описания духовного опыта, в частности теофанических свойств человеческой красоты. Это преобразование было завершено и доведено до совершенства в языке персидской мистической поэзии, который мы уже упоминали выше. Относительно вопроса о связи «зрительного» и «слухового» аспектов интересно отметить, что некоторые авторы называли высшую степень *самā'* «зрительным слухом» (*самā'-йи чаим*)<sup>38</sup>.

Согласно некоторым источникам, Бог открыл Адаму буквы алфавита<sup>39</sup>. Это верование ассоциируется иногда со стихом Корана 2:31: «Научил Он Адама всем именам»<sup>40</sup>. Возможно, что вместе с идеей о том, что Бог создал

Хадис, в котором говорится, что в конце времен Черный Камень будет иметь глаза и язык и будет говорить, входит в собрание Ибн Маджжи: *Ибн Маджжжа*. Сунан. *Кутāб ал-манāсик*. Гл. 27, № 3057.

<sup>37</sup> Дальнейшие ссылки могут быть найдены, например, в: *van Ess J. Le mir 'āj et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam // M.A.Amir-Moezzi (ed.). Le voyage initiatique en terre d'Islam. Louvain-Paris, 1996. P. 27-56; Böwering G. From the Word of God to the Vision of God: Muḥammad's Heavenly Journey in Classical Ṣūfī Qur'ān Commentary // ibid., p. 205-222.*

<sup>38</sup> Ссылки на вопрос о роли *самā'* в семантическом преобразовании лексики народной поэзии нерелигиозного содержания содержатся в вышеупомянутой статье Н. Пурджавādī (ссылка 28). Относительно «зрительного слуха» см.: *Пурджавādī Н. Ду асар-и кухан дар самā' // Ма'āриф 5/3 (1967). С. 15* (со ссылкой на *Хадикат ал-хакика* Абū Фатḫа Джāма).

<sup>39</sup> Ср., например: *Kister M.J. Adam: a Study of some Legends in Tafsīr and Hadīth Literature // Israel Oriental Studies 13 (1993). P. 117-118.*

<sup>40</sup> О различных интерпретациях этого стиха см.: *Kister M.J. Adam, p. 140; Schöck C. Adam im Islam. В., 1993. P. 79-80.* Касательно идеи о том, что буквы арабского алфавита были частью «имен», открытых Адаму, см., например: *Ибн Фāрус. Ас-Ṣāḫибī фī фикḫ ал-луḡа ва сунун ал-'араб фī калāmухā. Каир, 1328/1910. С. 8.*

Адама в соответствии со Своей формой, это верование легло в основу специфически «буквенной» окраски некоторых человекоподобных описаний Бога. Одно из самых ранних известных описаний такого рода приписывается «крайнему» шииту Муғйре б. Са‘йду (ум. 737), ученику Имамов Муҳамада ал-Бакира и Джа‘фара ас-Ѕадиқа<sup>41</sup>. Мысль о том, что человеческое тело является местом проявления божественного творящего Алфавита, систематически развита также в учении хуруфизма.

Последний пример приводит нас к «науке букв» (*‘илм ал-хуруф*), развивавшейся в исламе, и в особенности в различных течениях шиизма, с самых ранних времен<sup>42</sup>. Во многих ответвлениях «науки букв» буквы рассматриваются как посредники между не имеющими формы и, следовательно, невидимыми истинами высших миров и формами мира видимых проявлений. С этой точки зрения символизм букв является наиболее приспособленным языком для выражения фундаментальной тождественности божественного Слова и видимых форм сотворенного мира, среди которых человеческая форма имеет особое значение как форма самого полного проявления божественных Имен и Атрибутов.

Идея связи между буквами и формой человеческого тела была последовательно развита и изложена в доктрине хуруфизма, в контексте антропологии и теории языка, которые, несомненно, имеют ряд схожих черт с аналогичными теориями эзотерического шиизма и суфизма. В то же время, хуруфизм включает также философию красоты и специфическую символическую лексику персидской мистической поэзии, которая получает новый оттенок в контексте хуруфизма. Ниже мы рассмотрим несколько подробнее хуруфитский подход к вопросу о соотношении «зрительного» и «слухового» аспектов подобия.

Хуруфизм, основанный во второй половине XIV в. в Иране Фадлаллахом Астарабадӣ (ум. 1394), безусловно, входит в разряд учений, зиждущихся на идее подобия божественного и человеческого — тенденции, которую мы в общих чертах попытались обрисовать выше<sup>43</sup>. Наше изложение элементов

<sup>41</sup> О Муғйре и его учениях см.: *Halm H. Die islamische Gnosis*, p. 89–96, *Tucker W. Mahdis and Millenarians, Shi‘ite Extremists in Early Muslim Iraq*. N. Y., 2008. P. 52–70. Муғйра описывал Бога как человека из света, части тела которого состоят из букв алфавита. Мы уже упомянули «челокоподобный свет» выше, ср. ссылку 32.

<sup>42</sup> Многочисленные разновидности мусульманской «науки букв» не могут быть рассмотрены в рамках данной статьи. Основные ссылки содержатся во вступлении Д. Гриля (D. Gril) к его частичному переводу 2-й главы *Ал-Футуҳат ал-маккийя* Ибн ал-‘Арабӣ в: *Chodkiewicz M. (ed.) Les illuminations de la Mecque*. P., 1988. P. 405–438. Относительно исмаилитских теорий см.: *Halm H. Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā‘īliya*. Wiesbaden, 1978, в особенности с. 38–66. О ветви, связанной с именем Джабира ибн Хаййана, см.: *Kraus P. Jābir ibn Ḥayyān, contribution à l’histoire des idées scientifiques en Islam*. P., 1986.

<sup>43</sup> Основные сведения об истории этого движения и его основателе могут быть найдены в следующих статьях: *Gölpınarlı A. «Faḍl Allāh Ḥurūfī» // EI<sup>2</sup>. Vol. 2 (1977)*. P. 751–



хуруфизма основано на *Джәвдән-нәма* («Книге Вечности»), главном труде Фадлалләха и основополагающем тексте этого движения<sup>44</sup>.

Прежде чем мы начнем обсуждение содержания хуруфитского учения, следует, вероятно, сказать несколько слов о своеобразной структуре *Джәвдән-нәма*. Дело в том, что вместо последовательного изложения теоретических основ хуруфитской доктрины, тематически объединенных в главы, этот текст разбит на фрагменты, которые следуют друг за другом без всякой логической связи. Это, в частности, значит, что данные, относящиеся к каждой отдельно взятой главе или теме, разбросаны по всему тексту. Поэтому цитаты, которые мы будем приводить ниже, могут относиться к близким темам и при этом сильно различаться номерами листов. Номера листов соответствуют рукописи Британской Библиотеки Ог. 5957.

Центральная идея антропологии хуруфизма состоит в том, что форма человеческого тела есть изначальная форма божественного Слова. Чтобы понять, как именно соотносятся между собой Слово и Человек с хуруфитской точки зрения, будет целесообразно рассмотреть несколько подробнее космогонические представления хуруфизма.

Согласно *Джәвдән-нәма*, сущность Бога как таковая непознаваема. Познанию доступны лишь эманации сущности, т.е. Имена и Атрибуты<sup>45</sup>. Эта точка зрения полностью согласуется со взглядами, сложившимися в мистических течениях ислама, и, в частности, со взглядами, приписываемыми историческим Имамам шиизма<sup>46</sup>. Но *Джәвдән-нәма* добавляет одну важную деталь, а именно, что Сущность Бога имеет 28/32 аспекта, буквально «слова» (*калима*, мн. ч. *калимәт*), которые присутствуют в Сущности

754; *Algar H.* Hurufism // *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 12. N. Y., 2004. P. 483–490; *Bausani A.* Hurūfiyya // *EI<sup>2</sup>*. Vol. 3 (1990). P. 620–622. Более подробная информация содержится в следующих статьях и книгах: *Ritter H.* Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit — II, Die Anfänge der Hurūfisekte // *Oriens* 7/1 (1954). С. 1–54; *Bashir S.* Fazlallah Astarabadi and the Hurufis. Oxf., 2005; *Mir-Kasimov O.* Le “Journal des rêves” de Fadlallāh Astarābādī // *Studia Iranica* 38/2 (2009). P. 249–267.

<sup>44</sup> Как и большинство других хуруфитских текстов, *Джәвдән-нәма* еще не издана. Достаточно большая выборка фрагментов (вместе с их французским переводом) включена в также еще не опубликованную кандидатскую диссертацию автора: *Etude de textes Hurūfi anciens: l'œuvre fondatrice de Faḍlallāh Astarābādī* (Paris, 2007). Относительно *Джәвдән-нәма* и ее структуры см. также: *Mir-Kasimov O.* Jāvḍān-nāma // *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 14/6 (2008). P. 603–605 (статья доступна также на сайте [www.iranica.com](http://www.iranica.com)).

<sup>45</sup> Относительно подходов к вопросу о познаваемости Бога и отношениях между Сущностью, Именами и Атрибутами в мусульманской теологии и философии см., например: *Abrahamov B.* Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Knowability of God's Essence and Attributes // *Arabica* 49/2 (2002). P. 204–230; *van Ess J.* Theologie und Gesellschaft. Bd 4. P. 425–477; *Landolt H.* Le paradoxe de la «Face de Dieu»: ‘Azīz-e Nasāfī et le «monisme ésotérique» de l’Islam // *Studia Iranica* 25 (1996). P. 163–192.

<sup>46</sup> Ср.: *Corbin H.* Face de Dieu, p. 172; *Amir-Moezzi M.A.* Le guide, p. 115 s.

извечно, т.е. уже на уровне трансцендентного Единства Бога<sup>47</sup>. Первой же эманацией Сущности является недифференцированный изначальный Звук или Голос (*савт*), Эхо (*садā'*) Сущности.

В начале Творения изначальный Голос разделяется на 28/32 отдельных «слова», которые имеют на этой стадии вид фонем. В качестве первого дифференцированного — а значит познаваемого — проявления божественной Сущности эти 28/32 фонемы несут в себе полную меру знания о Боге, доступную сотворенному существу. Они являются основой всех Имен и Атрибутов Бога. С более общей точки зрения 28/32 фонемы являются простейшими элементами Смысла (*ма'на*), их комбинации создают онтологический «смысл», благодаря которому существование соответствующего этому смыслу существа или предмета становится потенциально возможным, независимо от того, будут ли они воплощены в материальном мире или останутся чистой возможностью. Иными словами, 28/32 первичные фонемы содержат в себе все возможности Творения, от начала времен до самого конца:

28 божественных Фонем являются обособленными и абстрактными [единицами]... [они не имеют] ни длины, ни ширины, ни глубины, ни цвета. Они не имеют ни начала, ни конца, они ничем не ограничены. Они основаны на Сущности Единства, подобно тому, как свет солнца основан на солнце. Они едины с сущностью вечного Властителя, неделимы и невидимы. Ни умозрение, ни воображение не могут постигнуть их за завесами, которые покрывают их сущность. Бог в своем Единстве произнес свою Сущность и свои Атрибуты посредством 28 Фонем, не имеющих ни начала ни конца, потому что они являются Его извечными (и простейшими) атрибутами... Имена всего, что имеет имя в двух мирах, происходят от 28 Фонем Его Имени, потому что они составляют Его речь... Посредством наименования (т.е. составления онтологических имен. — *О. М-К.*) эти 28 Фонем Имени Божьего доходят до каждого [существа или предмета]... (312а–313а).

Следующим решающим моментом хуруфитской космогонии является возникновение Формы. Действительно, первоначальные Фонемы — это

<sup>47</sup> В тексте оригинала только одна пара терминов обозначает 28/32 аспекта: *калма*, «слово», относится к их невидимому, фонетическому проявлению, тогда как *харф*, «буква», относится к видимой графической форме. В переводе мы используем разные термины в зависимости от контекста. Перевод *калма* как «аспект» относится к уровню недифференцированного Единства, внутри которого невозможно выделить отдельные «слова» или «фонемы». Вопрос конкретного соотношения между 28 и 32 достаточно сложен и потребовал бы отдельного рассмотрения, которое увело бы нас в сторону от основной темы нашего изложения. Поэтому мы просим читателя временно принять 28/32 как условное обозначение числа, характеризующего, согласно хуруфитам, сущность Бога. Последующий текст и цитаты внесут некоторую ясность.

звуки, лишенные видимого образа. Согласно *Джġвдġн-нġма*, первым видимым проявлением изначального Голоса была Черная Точка. Точка, лишенная пространственных измерений, соответствует недифференцированному состоянию Знания божественной Сущности, содержащемуся в Голосе, включающем в себя все 28/32 Фонемы. Подобная капле спермы, Точка, не имеющая собственной формы, потенциально содержит в себе все возможные формы вселенной:

Основа божественного Слова, основа Слов всех пророков и голоса всего, что существует, внешнего и внутреннего мира, будь они действительно существующими или только возможными, все это содержится внутри 32 (первоначальных) фонем... Эти 32 фонемы в своей сущности представляют собой один и тот же Звук (досл. «слово», *калма*), лишенный формы и подобия, без излишка и без недостатка. В Единстве Божьем нет разницы между 32 фонемами. Этот единый Звук есть в сущности Точка... Посмотри на каплю спермы: все секреты вечности, как прошлого, так и будущего, заключены в одной единственной капле спермы, происходящей из спины Адама... Знай, что можно постичь все, что существует, посредством одной единственной капли спермы (480б–481а).

Так же как Голос производит при дифференциации 28/32 Фонемы онтологического языка, дифференцированная Точка производит 28/32 графические формы, которые являются «местами проявления» (*мазġхир*) соответствующих Фонем, т.е. 28/32 Букв (*ġарф*, мн. ч. *ġуруф*):

Видимые Фонемы, которые можно наблюдать (в их графическом воплощении в формах букв алфавита), соответствуют тем 32 божественным Фонемам, которые существуют без всякой формы в Сущности Бога. Божественный Глагол, проявляющийся посредством видимых форм букв... невидим сам по себе. Тем не менее никакое усилие ума или воображения не способно отделить (Глагол) от формы буквы (которая его проявляет). Таким образом, то, что внешне выглядит как сажа и чернила (т.е. формы букв), на самом деле идентично (божественному) Глаголу, (что станет очевидно) «в тот день, когда земля будет заменена другой землей, так же как и небеса» (Кор. 14:48)<sup>48</sup>. Сажа и чернила букв произведены этим самым (изначальным) Глаголом (308б).

С точки зрения теории познания Фонемы представляют знание божественной сущности, тогда как Точка и Буквы представляют Науку (*'илм*), по-

<sup>48</sup> Согласно интерпретации хуруфитов, этот стих указывает на то, что в конце времен частицы божественного Глагола, входящие в состав имен существ и предметов материального мира, вернутся в свое изначальное состояние фонем. Таким образом, материальный мир растворится, и Слово, которое лежит в его основе, проявится в чистом виде: это и будет «другая земля и другие небеса», т.е. не материальные, а «словесные».

средством которой это знание может быть достигнуто<sup>49</sup>. Точно так же, как первоначальные Фонемы сочетаются друг с другом, образуя онтологические имена и сущностный смысл (*ма'на*) вещей, первоначальные Буквы, соответствующие этим Фонемам, образуют формы (*сувар*) именованных вещей, которые могут быть как мысленными образами, так и материальными телами.

Таким образом, 28/32 Буквы являются первичными, простейшими формами, «кирпичиками», из которых состоят формы всех сотворенных существ и предметов. Они представляют собой изначальные Письмена Бога, а также, в указанном выше смысле, изначальную Науку божественного Глагола. *Джәвдән-нәма* далее утверждает, что связь между формами букв и первоначальными фонемами, т.е. звуками, которые они представляют, не является ни случайной, ни условной. Эта связь основана на фундаментальном принципе тождества имени и поименованного (*исм 'айн-и мусамма' аст*):

Самая трудная задача познания Бога и Его Слова состоит в том, чтобы понять *каким образом* видимые проявления сажи и чернил (т.е. линии письма) соответствуют истинам божественного Глагола. Этот вопрос может быть рассмотрен с разных точек зрения, но прежде всего следует уяснить, что имя тождественно поименованному (441а–б).

Этот принцип соответствия между материальной (или ментальной) формой и истиной, лишенной видимой формы, позволяет любому, кто раскрывает его секрет, распознать онтологическое письмо в любой видимой форме и, таким образом, достичь лишенной формы Фонем божественного языка творения — тех самых Фонем, на которых основано существование любой обладающей формой вещи. Согласно *Джәвдән-нәма*, это и есть путь к высшему знанию, т.е. онтологическому знанию первой эманации божественной Сущности. Это путь *та'вилә*, путь «возвращения к началу начал», т.е. к изначальному онтологическому Смыслу сотворенного мира и письма в лишенной формы божественном Глаголе. Познание языка творения, которое может быть достигнуто путем раскрытия секрета формы букв, дает неограниченную, почти божественную, власть над материальным миром:

Любой объект, ментальный или материальный, имеет в своей основе Слово (т.е. свое сущностное имя. — *О. М.-К.*). Слово неотделимо от него. Бог есть Слово. Тот, кто раскрывает... секрет Творения, получает власть над всем, что сотворено. Все повинуетя ему так же, как воле Создателя. Все, что находится в сотворенном мире, таким образом, является законной собственностью [такого] человека (1976).

<sup>49</sup> Таково, собственно, определение понятия «науки» в *Джәвдән-нәма*: «наука» (*'илм*) есть *форма*, посредством которой невидимая истина становится доступной восприятию именно в силу того, что эта форма является *местом проявления* данной истины. Первичная Точка, источник всякой формы, а значит, и науки в хурфитском определении, соответствует в *Джәвдән-нәма* 'Али б. Абү Ғалибу, первому Иمامу шиизма.

Но прежде всего наука букв является средством, ведущим человека к познанию своей собственной изначальной сущности. Таким образом, *ta'wīl* есть путь спасения, путь в Рай:

Когда совершенная душа Адама или богоискателя видит саму себя, т.е. когда она видит свою изначальную природу как науку 32 божественных Слов и осознает, что ее собственная сущностная истина тождественна этим 32 Словам, она достигает мистического уровня Встречи... и входит в мир вечного бытия, мир Сущности и Атрибутов Единства: «не вкусят они там смерти, кроме первой смерти» (Кор. 44:56). Вот почему они скажут: «Хвала Богу, который удалил от нас печаль!.. [который] поселил нас в жилище пребывания по Своей милости» (Кор. 35:34,35) (2846).

Все существа, и человеческие существа в частности, суть Слова божии. Как таковые, они не подчиняются правилам, которые управляют миром сложных существ (*мураккаб бар шиāн таṣарруф надāрад*). Тот, кто осознает, что истинная основа его [существа тождественна] 28 и 32 божественным Словам, не имеющим ни начала, ни конца, невидимым, основанным на сущности Присутствия Единства, [такой человек] способен созерцать мистический уровень вечной жизни. Потому что тем самым он осознает, что основа [его собственного существа] также не имеет ни начала, ни конца и что он содержит в себе все (312а).

Действительно, согласно *Джāвдāн-нāма*, имеется одна особая причина, которая ставит человека в центр хуруфитского мировоззрения и составляет основу хуруфитского подхода к вопросу подобия. Эта причина состоит в том, что среди неисчислимых форм сотворенного мира, каждая из которых основана на комбинации определенного количества первичных Букв, только одна форма, а именно форма человеческого тела, соответствует полному Алфавиту 28/32 Букв<sup>50</sup>. Человеческая форма является, таким образом, единственной формой, полностью соответствующей божественному Глаголу. В той степени, в которой Глагол есть первое проявление божественной Сущности, первое и самое полное проявление Бога, эта форма есть форма Бога. Человеческое тело и лицо, таким образом, содержат полный набор букв божественного Алфавита творения. Тот, кто способен распознать эти буквы и «читать» форму человеческого тела, достигнет знания божественного Глагола. Иными словами, человеческое тело есть ключ к наиболее полному познанию Бога, доступному сотворенному существу<sup>51</sup>:

<sup>50</sup> Человеческого, т.е. как мужского, так и женского. Относительно значения человеческого тела и различий между полами в хуруфитской теории познания см.: *Mir-Kasimov O. Les dérivés de la racine RHM: homme, femme et connaissance dans le Jāvdān-nāma de Faḡlallāh Astarābādī // Journal Asiatique 295.1 (2007). P. 9–33.*

<sup>51</sup> Эта теория напоминает древнее шиитское понятие «космического» или «небесного Имама» (см., например: *Amir-Moezzi M.A. Remarques sur la divinité de l'Imām // Studia*

Формы [всех] вещей созданы, чтобы указывать [путь]. Они созданы таким образом, чтобы быть местами проявления божественного Слова. Адам есть одна из этих форм, он указывает путь к Милосердию<sup>52</sup>. По этой причине он является высшей целью творения. Путь к познанию форм вещей, в том числе своей собственной телесной формы, лежит через него и его потомков<sup>53</sup>. Те, кто не достигли знания [истинного смысла] телесной формы Адама, в сущности не имеют формы Адама<sup>54</sup>. Никто не может войти в рай, кроме как в форме Адама (236б).

Человеческая форма по своей сути является Книгой, которая содержит наиболее полное знание о Боге. Это «Мать Книги» (*умм ал-китаб*), содержащая полный набор элементарных форм, из которых состоит любой объект вселенной:

В своей глубинной реальности листы [Корана] являются формой человечности (*сурат-и баиариййат*) Совершенного Человека... Совершенный Адам есть настоящая «ясная Книга» и «ясный Имам»: «и всякую вещь Мы сочли в ясном *Имаме*» (Кор. 36:12)<sup>55</sup>. Действительно, все вещи являются местами проявления тридцати двух [первичных Слов]. Таким образом, они составляют Книгу Бога и Его письмо, которое Он написал своей собственной рукой, [состоящее из тех же тридцати двух элементов]. Это же самое письмо составляет форму совершенной человечности, форму человеческого тела. [Эта форма есть] Тора, про которую сказано, что Бог написал ее своей собственной рукой (162а–б).

«Мать Книги» — это на самом деле письмо, которое Бог начертал на лице Адама. [С лица Адама это письмо распространилось] на остаток Творения, на все существующие формы [существ и предметов], так же как оно проникло во все священные писания, ибо сказано: «Который

Ignica 25 (1996). P. 193–216). Некоторые идеи, сформулированные в «крайних» шиитских кругах — такие как уже упомянутое описание Бога в виде человека из света с телом, состоящим из букв алфавита, приписываемое ал-Муғйре б. Са‘иду (ссылка 41), — сильно напоминают положения хуруфизма.

<sup>52</sup> Ср. высказывание, приписываемое шестому Иمامу: «Милосердие есть цвет бытия, существования, его вторая сущность. Оно является Formой того, кто ответил положительно на вопрос *а-ласту*»; цит. по: *Corbin H. Face de Dieu*, p. 189, перевод автора; под *а-ласту* имеется в виду стих Корана, в котором Бог обращается к прообразам людей, извлеченным из спины Адама (Кор. 7:172): «Не есть ли Я Ваш Господь?» (*а-ласту би-раббикум?*).

<sup>53</sup> Возможно, имеются в виду пророки.

<sup>54</sup> Т.е. внешне кажутся людьми, но внутренне не соответствуют человеческой форме, не имеют человеческого содержания и поэтому не являются людьми в настоящем смысле этого слова.

<sup>55</sup> Крачковский переводит кораническое выражение *имām мубīн* как «ясный оригинал». Мы намеренно оставили слово *Имām* без перевода, потому что оно может содержать здесь намек на шиитскую точку зрения: настоящий Адам — это видимый Имам.

научил *Қаламом* (письменной тростью. — *Примеч. ред.*)» (Кор. 96:4). Учителем является Бог, но Его учение принимает человек. [Человек] является, таким образом, Матерью Линий [письма], основой, по отношению к которой все другие [существа] суть лишь ветви (175а).

Хуруфитская точка зрения на человеческую телесную форму и лицо как места проявления божественного Глагола близка также суфийской концепции *шāхид* (*шахид*), «свидетеля» и проводника к божественной истине, о которой мы уже упоминали выше<sup>56</sup>. В то же время *Джāвдāн-нāма* подчеркивает, что особое место, занимаемое человеком по отношению к первичным Фонемам и связанному с ними Знанию, не ограничивается лишь тем фактом, что форма человеческого тела является формой полного первоначального Алфавита. Согласно *Джāвдāн-нāма*, Бог не только создал Адама по Своему образу и подобию, но также и сообщил Адаму внутренний смысл этого образа. Это утверждение подтверждается в *Джāвдāн-нāма* ссылкой на Коран (2:31): «И научил Он Адама всем именам», т.е., согласно хуруфитской интерпретации, 28/32 именам первичных букв, которые вместе и составляют телесную форму Адама. Таким образом, все люди, потомки Адама, потенциально способны достичь познания божественной истины, представленной формой их собственного тела<sup>57</sup>. Эта тема далее развивается в отрывках *Джāвдāн-нāма*, посвященных метафизическому смыслу человеческой любви как пути к высшему познанию.

Антропологическая теория хуруфизма сочетает, таким образом, оба аспекта «подобия», с обзора которых мы начали эту статью: «зрительный» аспект подобия заключается в утверждении, что человеческая телесная форма является местом проявления божественного Глагола, и по этой причине видимая форма указывает путь к первоначальным фонемам изначального божественного языка творения, чистым звукам, существующим вне всякой формы, что соответствует уже «слуховому» аспекту подобия. Хуруфитская теория подобия вместе с сопутствующим символизмом человеческого лица и тела является составной частью сложного и своеобразного учения, которое включило в себя, в основательно переработанном и адаптированном виде, ряд идей из различных интеллектуальных и мистических течений. Хуруфизм, несомненно, продолжает линию сторонников «подобия», восходящую к первым векам хиджры, по всей видимости в ее шиит-

<sup>56</sup> См. также подробный обзор Г. Риттера в: *Ritter H. Das Meer der Seele*, с. 434–503, а также: *Corbin H. En Islam Iranien*, предметный указатель, «amour», р. 466, «beauté», р. 472.

<sup>57</sup> В связи с известным высказыванием «познавший самого себя познал своего Господа» (*ман 'арафа нафсаху фа қад 'арафа раббаху*) *Джāвдāн-нāма* приводит следующую фразу, которая здесь произносится Богом от первого лица: «познай свою собственную (телесную) форму, с тем чтобы познать Мою!» (*сурат-и худ-рā бидāн тā сурат-и ма-рā би-дāни*, 222а).

ской интерпретации; он также глубоко проникнут влиянием суфийского языка и символизма, и в особенности языковым символизмом персидской мистической поэзии. Однако смысл символов персидской поэзии в контексте хуруфитского учения сильно отличается от смысла, который они приобрели в произведениях классических поэтов. Это различие должно приниматься во внимание при изучении поэзии хуруфитских авторов.

Согласно учению, изложенному в *Джāvdān-nāma*, подобие божественного и человеческого и основанный на нем символизм человеческого тела и лица дает ключ к духовному «толкованию» как сотворенного мира, так и священных писаний всех религий. Точнее, в соответствии с этимологией арабского термина *ta'wīl*, это «толкование» есть процесс «возвращения к первоначальным (онтологическим) смыслам», который ведет к наивысшему знанию, доступному сотворенному существу, а именно к познанию божественного Глагола. Развитая теория человеческой формы как места проявления (*maẓhar*) божественного письма и центральное место, отведенное в *Джāvdān-nāma* размышлениям о метафизической роли любви и красоты в теории познания, полностью согласуются с идеей теофанической роли красоты, присутствующей во многих течениях мусульманского мистицизма.

Таким образом, хуруфизм, по всей очевидности, представляет собой важное звено в передаче традиции «подобия» в исламе между учениями классического периода и сходными учениями позднего Средневековья и Нового времени.



## Кайгусуз Абдал «КИТАБ-И МИГЛЯТЕ»\*

В настоящее время известны по меньшей мере шесть рукописей трактата «Китаб-и Мигляте» Кайгусуза Абдала. Перевод сделан по изданию А. Гюзеля, содержащему вариант «Китаб-и Мигляте» в старейшем изводе (марбургский список 907/1501 г.). Четыре рукописи хранятся в библиотеках Стамбула<sup>1</sup>, одна — в Анкаре<sup>2</sup>. Книга А. Гюзеля<sup>3</sup> представляет собой собрание прозаических трактатов Кайгусуза Абдала, взятых из разных рукописей и транслитерированных в современной турецкой графике<sup>4</sup>.

### Текст

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!  
Тайны посвященных, «Мигляте» Кайгусуза Султана Баба.

Слава Аллаху, Повелителю обоих миров, определяющему судьбы богобоязненных и не гневающемуся ни на кого, кроме как на жестокосердных. И благословение и приветствие добронравному Мухаммаду и семейству его и всем его сподвижникам.

И после узнай, и будь сведущим, что в этом мире один дервиш, пребывая в странствии, увидел себя находящимся в пустыне, не имеющей края. Посреди той пустыни пролегал путь. Но, кроме него, самого [дервиша],

---

\* Перевод с турецкого и примечания Ю.А. Аверьянова.

<sup>1</sup> İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri B. № 797; İstanbul Belediye Ktp., O. Ergin B. № 663; Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba B. № 411/2; Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Efendi B. № 3040.

<sup>2</sup> Ankara Genel Ktp. № 824/2.

<sup>3</sup> Kaygusuz Abdal'in mensur eserleri. [Haz. A. Güzel.] Ankara, 1983. С. 82–130.

<sup>4</sup> Из-за ограниченности объема публикации мы отсылаем читателя за информацией о личности и творчестве Кайгусуза Абдала к другим работам: *Аверьянов Ю.А. Поэт Кайгусуз Абдал и его место в культуре Османского государства // Османский мир и османстика. Сб. ст. к 100-летию со дня рождения А.С. Тверитиновой (1910–1973). М., 2010. С. 460–480; он же. Трактат турецкого поэта-суфия Кайгусуза Абдала «Будала наме» (XV в.). Введение, перевод и комментарии // Orientalistica juvenile. Сб. работ молодых сотрудников и аспирантов, III. М., 2002. С. 5–43; он же. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. М., 2011. С. 290–298.*

никого там не было. Тот дервиш, поразмыслив, сказал сам себе: «У кого бы мне спросить об этом положении (*халь*)?» Сей дервиш встал, осмотрелся на все четыре стороны; видит, что совсем никого нет. Только он сам; потихоньку вникнув в одиночестве в свое положение, он произнес:

«Лучше вступить на путь, чем блуждать в диком поле».

Долго дервиш шел по дороге. Он преодолел большой путь. Он увидел, что конца ему нет. Этот путь нельзя пройти до конца. Нет края у этой пустыни, нет завершения у этого пути. Тут дервиш пришел в самопроизвольный экстаз и возгласил:

Весь мир — это тело, я стал его Душой,  
 Стал я душой для тела, для души же стал Возлюбленным.  
 Тот, кто увидит мой облик, подумает, что я — человек,  
 Но по образу своему я стал качеством (*сифат*) Милосердного.

Некоторое время он помедлил, потом сказал: «Хорошо, воззову-ка я; может быть, кто-нибудь да услышит и придет на мой зов. И я у него спрошу, откуда идет этот путь и куда; посмотрим, сможет ли он дать мне ответ!» Дервиш с того места, на котором стоял, издал вопль. Он догадывался, что никого нет поблизости. Дервиш еще больше уверился в этом. Он желал найти кого-то, кто смог бы разъяснить ему его состояние. Но он убедился, что никого кругом нет. Должно быть, это был сон:

О Господь, сон ли это или мое мечтание,  
 Уподобился я бесподобному и ни на что не похожему.  
 Сам я скажу и дам себе знать,  
 Есть ли кто другой, кому мне рассказать об этом состоянии?

Он сказал: «Нужно убедиться в этом [окончательно]», — и присел. Широко раскрыл глаза и стал смотреть [по сторонам]. Он увидел, что это не сон, а явь (*ашикара*). После этого, расстроившись, он потерял всякую надежду и ушел в себя. Показалось ему, что его голова вылезла наружу из дымохода [т.е. что он потерял рассудок]. Потому он и очутился в сей пустыне. Он постарался быстро собраться с умом (букв. «втянул голову в себя»). Тотчас он узрел, что нет ни пустыни, ни пути. «Нет в доме обитателя, кроме нас». То есть, кроме него самого, никого не было. Сердце его наполнилось экстазом (*джуш*), и он произнес следующий бейт:

Во всех вещах я — суть Истины,  
 Свойство и абсолютная личность, море мудрости.  
 Поскольку есть я, не осталось вопросов «как» и «почему»,  
 Нет ни Мансура, ни Багдада, ни слов «Я — Истина!».

Когда дервиш возглашал все это в таком состоянии, неожиданно он увидел Его. Навстречу ему шел некий старец. Борода его была белой, на шее висели четки, в руке он держал посох, через плечо был перекинут молитвенный коврик. Он постоянно твердил *зикр*. Увидев его, дервиш возблагодарил Всевышнего. Он сказал [сам себе]: «Вот появился этот человек. Попрошу-ка я у него известий». Дервиш двинулся вперед, чтобы приветствовать того шейха. Шейх, завидев дервиша, сказал: «Велик Аллах!»

Дервиш спросил: «О Шейх, что с тобой случилось?» Шейх же вдруг разгневался. Он взмахнул посохом, который держал в руках, и пошел прямо на дервиша. Дервиш, увидев это, догадался и сказал: «Должно быть, это Шайтан». Он схватился за свою палку и смело пошел навстречу. Смотрит, шейх движется прямо на него. И дервиш — на него, с палкой в руках. Испугавшись его грозного вида, шейх собрался бежать. Дервиш помчался вслед за ним. [Он подумал]: «Ты от меня не сбежишь! Я тебя заставлю побегать!» Он почти настиг его [шейха]. Шейх стал взывать к дервишу и умолять его. Он попросил: «Смилуйся, изволь, возьми мой посох, но не убивай меня!» Дервиш отвечал: «Я должен спросить у тебя известия!» Шейх же сказал: «Ты напугал меня, и в самом деле, другого такого человека, как ты, нет. Я же — гость и на земле, и на небе. И к тому же я — шейх, и у меня множество мюридов. Но никогда не доводилось мне видеть такого человека, как ты. Ты меня напугал до смерти; спрашивай, что тебе нужно?» Дервиш воскликнул:

«Спросить не стыдно, скажи-ка, что ты за человек?»

Шейх отвечал:

«Многое можно рассказать обо мне. Ты спроси то, что тебя волнует».

Дервиш продолжал:

«Я забрался в эту пустыню, но что это за место? Что это за пустыня?»

Шейх сказал:

«Ах, ты спрашиваешь об этой пустыне? Сию пустыню называют „Степью Хейхат (букв. Сожаления)“. Пророк Сулейман (в свое время) побывал в этой пустыне. Он повстречался здесь с дивами и пери».

Дервиш сказал:

«Спросить не стыдно, а ты что за человек? Что ты ищешь в одиночестве в этой пустыне?»

Шейх отвечал:

«Я гость земли и неба».

Он стал рассказывать о пережитых им превратностях:

«Знаешь ли ты мое имя? Я был приближенным ангелом в Высочайшей Обители. Я был усерден в поклонении и послушании. Не осталось места в этом мире, в котором я не преклонил бы свою голову [для молитвы]. Сначала меня называли Азазилом. Ныне же я стал Шайтаном. Эта кличка привязалась ко мне».

Дервиш уверился, что перед ним — сам Шайтан. С помощью Аллаха он прогнал его. Потом сказал сам себе: «Благодарение Всевышнему, я избавился от этой напасти!» Он был сильно измотан. Он сел и какое-то время отдыхал. Затем прилег на правый бок, погрузился в сон. Дервиш увидел сновидение. Что же он увидел? Он узрел, что сотни тысяч [пророков] Муса отовсюду взывают: «Покажи мне Себя, Господь!» Дервиш очнулся, протер глаза и видит, что перед ним сотни тысяч [пророков] Ибрахимов и Иса. И каждый из них избрал для себя уединение в укромном месте. Дервиш же пробудился от сна. Он раскрыл глаза и огляделся. Он понял, что всё это — сон. Он воскликнул: «Преславен Аллах!» И снова улегся. Он сказал себе: «Если это сон от Милосердного, я снова увижу его». Он узрел вдруг, что под деревом Туба собралась великая сходка (*йыгынак*). Все пророки пришли туда. Они составили сообщество. Дервиш тоже приблизился к ним, подумав: «В какое приятное место я попал! Побуду-ка я здесь немного». Он встал неподалеку, в уголке, и начал наблюдать за тем сообществом и прислушиваться. Он приготовился услышать то, что они будут говорить, дабы усвоить их премудрость. Дервиш увидел, что во главе собрания восседает Мухаммад Мустафа. Пророки задали ему вопрос:

«О Посланник Аллаха, взрослого верблюда называют верблюдом (*деве*). Тюрки же отрока называют „верблюжонком“ (*кёчек*)<sup>5</sup>. Разве он не верблюд тоже?» Посланник отвечал: «Конечно, верблюд. Но поскольку он еще отрок, то и называют его верблюжонком».

Дервиш поднялся и, торопясь, вышел вперед. Подойдя к высокородному Посланнику, он произнес:

«О Посланник Аллаха! Я пребываю в затруднении. Я попал в некую пустыню и не знаю, что она из себя представляет. И сия долина, что за долина?»

Шейх (т.е. Мухаммад) взглянул на него, видит, что перед ним дервиш с выщипанной бородой. Он обратился к нему: «О прекрасно сокрывшийся (*джамиль ас-сатр*)!» Дервиш же отвечал: «О Посланник Аллаха! Ты удивляешься моему виду?» Шейх сказал: «О Абдаллах („Раб Божий“), поведай, что ты за человек и как ты попал в это место?» Сердце дервиша пришло в экстаз, и он возгласил:

Странно, каким образом я сокрылся в этом теле,  
Ибо я — сокровище радости в этом собрании.  
Странно, что, завидев меня, [люди] удивляются,  
Ведь и я не знаю, султан ли я или раб?

Затем дервиш спросил: «О Посланник Аллаха! Что это за пристанище? И что это за место?»

<sup>5</sup> Словом «кёчек» в братстве *мавлавийа* называли послушника-неофита, соблюдающего тысяча однодневный искус; в братстве бекташийа — мальчиков-танцовщиков, нередко передевавшихся в женскую одежду и исполнявших эротические танцы.

Мухаммад Мустафа отвечал: «Это пристанище — Кааба двух миров, и дерево, которое ты видишь, есть Древо Ислама. У него имеется пять ветвей. Это пять столпов веры, которые есть в исламе».

Дервиш пригляделся внимательно. Он увидел, что солнечный свет падает только на две ветви этого дерева, а на три других — не падает<sup>6</sup>. Тотчас дервиш пришел в себя и пробудился от сна. Он раскрыл глаза, осмотрелся и увидел, что, кроме него самого, никого нет. Он произнес такой бейт:

В сердцах божественная тайна — это я,  
Для всего живущего я — Солнце и Луна.  
Я — красота всех форм и образов,  
Я — царственная шапка на всех головах.

Сказав это, дервиш оглянулся на все четыре стороны. Но, кроме себя самого, никого он не узрел. Всё кругом было пусто, только лишь он сам присутствовал. Все же он различил землю и небо. Они были сокрыты в его собственном теле, и все вещи на земле и на небесах подавали голос, слышимый ему. Этот голос исходил изнутри его тела<sup>7</sup>.

Дервиш стал размышлять «Любопытно, что это за состояние? Временами (или: «было время») я чувствовал, что я был внутри земли и неба. Ныне же земля и небо обнаружились внутри меня. Интересно, сон ли это или мое мечтание?» Он раскрыл глаза, посмотрел, убедился, что это реальность (*чин*). Это не был сон. Сердце его пришло в восторг, и он произнес:

Весь мир — это раковина, я же стал жемчужиной,  
Я стал списком («копией») всего того, что существует.  
Все сущее явно обнаружилось во мне,  
Я стал и близким, и далеким, и малым, и большим (*кем у бисйар*).

Когда дервиш увидел весь мир в своем теле, он стал знающим (осознающим). Целью этого мира являлся он сам и его сущность (душа).

Дервиш оказался на базаре разума и увидел, что царит там Мухаммад Мустафа. Затем он пришел на базар любви, и смотрит — там царит Али аль-Муртаза. Он [дервиш] вышел вперед, чтобы изложить свое состояние. Царь святых мужей [Али] увидел дервиша и сказал: «Что нового, дервиш;

<sup>6</sup> «Гетеродоксные» дервиши не придавали особого значения таким «столпам» ислама, как пост, паломничество в Мекку и обязательные молитвы. Для них имели важность лишь два «столпа» — вера в Единого Бога и необходимость милостыни.

<sup>7</sup> Ср. представления йогов о *шунья* («пустоте») как сути вселенной (эти воззрения восходят к философии *шуньявада* буддизма махаяны). Шунья — это место, в котором реализуется состояние единения с божеством (см.: *Дасгунта С.* Философия йоги и ее отношение к другим системам индийской мысли. СПб., 2008, в особенности С. 95, 116–144). Взгляды Кайгусуза Абдала на соотношение постоянной сущности (души) и пустоты, как кажется, ближе к учению йоги, чем к собственно буддийским представлениям. В связи с этим роль имама Али в трактате Кайгусуза Абдала может быть сопоставлена с ролью «идеального аскета» Шивы у йогов.

если тебе есть, что сказать, говори, рассказывай о своем состоянии, чтобы и мы знали!» Дервиш поцеловал руку Царя святых мужей и произнес: «Мой Султан, нет у меня припасов, а путь мой пролегает через пустыню. Я выбрал путь и пошел было по нему, но нет ему ни конца, ни края. Любопытно, чем все это закончится?» Царь святых мужей возгласил: «Дервиш, посмотри наверх!» Дервиш сделал так. Увидел, что все вещи снова стоят на своем месте, всё в полном совершенстве. Нет у них никакого недостатка. Все они свидетельствуют о Единстве Истины. Дервиш тотчас пал ниц. Возблагодарил Бога. Он поднял голову от земли. Все вещи «красноречивыми словами» возглашали принцип *тавхида*. Охваченный экстазом дервиш вновь впал в транс. Он сказал такой бейт:

Благодарение Истине, Истина стала помощником,  
Исчезло покрывало, скрывавшее Султана, и он показался явно.  
Солнце проявилось в частичке моего существа,  
Великий Океан спрятался в капле воды.

Дервиш, произнеся эти слова, выступил вперед. Он спросил [у Али]:  
«О Шах! Где же хозяин этого шатра, который здесь раскинут?»

Али отвечал: «Хозяин шатра пребывает внутри самого шатра». Дервиш продолжал: «Он мне не показывается. Я не могу его увидеть. Как возможно увидеть его?» Али сказал: «Совершающий движения внутри всех этих образов, которые существуют в мире, проявляет себя в фокусах (*шубеде*). И Он — владелец шатра». Дервиш услышал эти слова и стал спокоен. Он понял, что все сие — словно бы тени или мечтания. Он пришел в экстаз и произнес бейт:

Благодарение Истине, я сегодня узрел Царя,  
И внутри тела я различил Душу без покрова.  
Я был частицей света и вдруг достиг Солнца,  
Капля растворилась, и я узрел целый Океан.

Так сказав, он приблизился. Поцеловал руку Царя святых мужей, поклонил лицо к его стопам: «О, Али, я хочу быть твоим мюридом! Научи меня правилам и манерам! Объяви мне то, чего я не знаю, дабы наставить меня». Али отвечал: «Хорошо же! Но прежде ты должен прийти по своей воле. Теперь ступай. Здесь обитель, в которой каждый, кто пришел с любовью, получает свою долю (*насиб*). Не пришедший же будет лишен всего». Дервиш на какое-то время остался в услужении у Царя святых мужей. От всей души и всего сердца он препоясался на служение. В один из дней он задал вопрос: «О Али! Прежде у меня не было этого тела; я был весь целиком Душа. В тот час я увидел во сне, что весь мир полностью находится внутри моего сердца. Соизволь сказать мне, каково толкование этого сна?» Дервиш, произнеши эти слова, огляделся на все четыре стороны и никого

не увидел. Он был все также один-одинешенек. «Нет в доме никого, кроме его владельца». В состоянии восторженности он сказал такой бейт:

Взгляните, чем одарила меня Вечность,  
Весь мир сокрылся внутри моего тела.  
Все языки прокричали тайну *ана-ль-Хакк*,  
Во всех вещах разлилась Истина.

Так возгласил дервиш. Он сам поразился своим словам. Прошло какое-то время. Вокруг него собрались дивы, пери, джинны, ифриты, дикие звери и птицы, насекомые и змеи, и все были ему послушны. Дервиш вступил в диван пророка Сулеймана и встал напротив его самого [пророка]. Он узрел Шаха Али, будто он взирает на него из-под ресниц пророка Сулеймана. Тотчас он признал его [Али]. Стал молить его о снисхождении, говоря: «О Шах! Я пылаю страстью! Я ожидал Тебя уже долгое время. И вот я обрел Тебя! Много у меня есть просьб к Тебе. И нет у меня другого пира и наставника, кроме Тебя». Царь святых мужей заскрипел зубами на дервиша: «Замолчи, стой спокойно, не разговаривай! Я пришел (явился) вместе с пророком Сулейманом. Считаю меня и его одним (или: „считай, что я — это он“), стой в сторонке!» Дервиш понял, в чем дело. Он успокоился и какое-то время молчал. Он ждал подходящего случая. В один из дней он вновь нашел Шаха в уединении и сказал: «О Али! Я спросил у пророка Йусуфа: говорят, что тебя бросили в колодец, правда ли это? Он же отвечал: то, что называют колодцем, это — человеческое тело. И я вышел из сего колодца, и стал султаном в Египте. Правду ли сказал мне Йусуф?» Шах же воскликнул: «Дервиш, посмотри наверх!» Дервиш посмотрел, видит, собрались сто двадцать четыре тысячи пророков и все святые, и всякий из них с одобрением отзывается о словах Али. Дервиш узрел Мухаммада Мустафу. От света его лика и земля, и небеса просветились, и он выступал впереди всех пророков; шли же они в Обитель Истины. Дервиш сказал себе: «Пойду и я с ними вместе: рано или поздно они остановятся». Он присоединился к ним и побрел. Видит, что пришли они в Обитель Истины. Мухаммад Мустафа шел впереди. Он обратился [к Богу]: «Боже, Господь-Создатель, Ты сотворил все эти существа, суди же их по Милости Твоей!» И Всевышний, Преславен Он, отвечал: «О Мухаммад! Ты проси о том, что тебя касается, ибо у каждого пророка со Мной особое обхождение (или: „свои дела“»). Дервиш узрел все это. Пока они разговаривали, он вышел вперед и вскричал: «Боже, Владыка, воззри же и на меня несчастного!»

И, будучи в таком состоянии, дервиш пробудился от сна. Он открыл глаза, осмотрелся, понял, что это — его сон. Он сказал: «Преславен Аллах!» И снова он лег и уснул. На сей раз он увидел, что пророк Йунус выходит из чрева (*хаиль*) [рыбы]. Все пророки направились к нему. Там собралось большое сообщество. Завидев их, дервиш вознамерился заняться

сбором подаяния (*парса ура*). Вдруг в тот же миг перед ним появился Шайтан. Дервиш, взглянув на него, сказал: «О Шейх, и снова ты пришел сюда?» Шайтан разгневался, выхватил свой посох и пошел на дервиша. Дервиш увидел, что он уже близко. Тотчас он вынул свою дубину (*кётек*). Они сошлись друг с другом и прямо посреди того собрания начали поединок. Пророки стали совещаться между собой, говоря, что дервиш слишком слаб и худосочен: «Как бы Шайтан прямо сейчас его не убил!» Когда они стали так переговариваться, дервиш раззадорился. Он сбросил с себя накидку из войлока (*кепенек*), положил ее там. Тотчас он бросился в атаку, воздев руки. Схватил Шайтана крепко-накрепко. В этом победоносном диване (*галебе диван*) он стал брать верх над Шайтаном. Пророки возрадовались. Они поклонились дервишу, произнесли в его честь тысячу раз «отлично!». Шайтан же стал рыдать. Дервиш отпустил его. Дервиш накинул на себя свой плащ, подошел [к пророкам] и сел [с ними]. Мухаммад Мустафа обратился к дервишу: «Метко ты бьешь, дервиш, поделом ему!» Дервиш ответил: «О Посланник Аллаха! Никого-то у меня нет. Я — странник, и я сильно проголодался». Посланник приказал принести пищу для дервиша. Он поел, насытился. Сказал: «Благодарствую!» И в тот же миг он проснулся. Он открыл глаза, осмотрелся. Это был сон. Он снова один и никого кругом нет. Он произнес бейт:

Я стал Султаном всех миров,  
Я стал рудником для драгоценного камня счастья.  
Я — то море Средины, что бьется в сердцах,  
Но оказался я в обличье человека.

Дервиш увидел, что он один-одинешенек. Тот разговор (с Пророком) принес пользу его душе и вызвал в ней изумление. Он поразмыслил и сказал: «Дорогой, в каком славном месте ты побывал, в какой приятной беседе участвовал! Где же сейчас то собрание (*меджлис*), что с ним случилось?» Говоря так себе самому, дервиш снова погрузился в сон. Во сне он увидел себя в том самом собрании. Снова все присутствовали там на своих местах; дервиш узрел Шаха Али. Он подошел, поцеловал руку [Али] и сказал: «О Шах! Тот Шейх со мной крепко бился. Где он теперь, куда он пропал?» Неожиданно вновь появился Шайтан. Дервиш заметил, что он теперь выглядит как мастеровой (?) (ремесленник, *хериф*). Он воскликнул: «О Али! Я теперь поговорю наедине с этим Шейхом». Шейх также заметил его. Дервиш подошел к нему и сказал: «Что за наказание!?» Дервиш снял свой плащ и положил его рядом с собой. Он напал на Шайтана. Шайтан выступил против него. Они схватились, начали драться. Все пророки стояли и смотрели, наблюдали за их поединком. В конце концов, дервиш прижал Шайтана к земле. Пророки возрадовались. Стали подбадривать дервиша. Все начали хвалить его действия. Шейх, вырвавшись из рук дервиша, убе-



жал. Встав поодаль, он повернулся, посмотрел назад и крикнул дервишу: «Я с тобой еще встречусь один на один». Дервиш же отвечал: «Я тебя прочую, будешь знать!» Он надел свой плащ, подошел, сел. Обратился к Али: «О Шах! Как упорно сей Шейх дрался со мной!» Царь святых мужей ответствовал: «Не зазнавайся, дервиш, берегись, будь готов [ко всему]». Дервиш произнес:

Благодарение Истине, мой путь привел меня к Любимому,  
Душа и сердце достигли свидания с тем, кто владеет сердцем.  
Они добились встречи, и разлука закончилась,  
Колочки отпали, мой путь привел меня в розовый цветник.

Произнося это, дервиш увидел, что накрывают на стол. Были расставлены кушанья. Дервиш тоже разыскал для себя свободное место и сел. Он посмотрел, видит, что мир посветлел. Все вещи показались в свете. Всё, что есть во всех шести направлениях, [включая четыре стороны света, верх и низ], стало явным. Дервиш взглянул: стало видно всё кругом, начиная от подземного мира и кончая звездой Суреййа (Плеядами). Дервиш узрел рай. Он стал спрашивать: «О Али! Что это за место?» Царь святых мужей отвечал: «Его называют Учмаг<sup>8</sup>». Дервиш обошел его, осмотрел как следует все, что есть в раю. Разные виды дворцов, теремов, различные кушанья, гурьи и гулямы, прислужники. Вдруг взгляд дервиша упал туда, где находится ад (*там*), и он понял, что это место предупреждения. Он посмотрел в глубь земли, увидел ее покрытие (*фери*), узрел он и быка, и рыбу<sup>9</sup>, и море. Он обошел все места: этажи небес обошел. Он взглянул на знаки зодиака (созвездия), увидел и Циркуль (ось небес). Он хорошенько окинул все взором, охватил и суть, и детали вещей. Сердце его удовлетворилось, и он прочитал бейт:

Слава Истине, мое тело целиком обратилось в свет (*нур*),  
И внутри, и извне весь я стал благим светом,  
Мое царство (или: «удача») пробудилось от сна невежества,  
Вся моя сущность стала одним целым с Единым.

Дервиш открыл глаза, посмотрел. Видит, что все твари на земле и в небесах и все вещи обрели дар речи и говорят красноречивым языком. Дервиш тогда сказал об этом так:

Благодарение Истине, Истина существует во всём и вся,  
Во всех вещах проявляется свет Того, кому поклоняются.  
Всё, что есть [в мире] — это свет воплощения,  
В торговле никто не остался без прибыли.

---

<sup>8</sup> Тюркское название рая.

<sup>9</sup> Согласно традиционным представлениям, на них держится Земля.

Дервиш услышал чью-то речь. Он пришел в себя. Потом погрузился в мысли (в медитацию?). Видит, что весь мир превратился в язык, произносящий *тавхид*. В сердцевине же его горит светильник. Обитатели мира окутаны его светом. Дервиш, придя в экстаз, произнес такой бейт:

Благодаря Истине, тело мое превратилось в Душу,  
Солнце спряталось в малой частице [моего существа].  
От этого тавхида и душа моя, и сердце целиком  
Обратились в рудник для драгоценного камня счастья.

Сказав это, дервиш пробудился от сна. Он проснулся, открыл глаза, посмотрел и видит, что он в одиночестве. И больше нет никого [рядом с ним]. Только лишь он сам. Раздумывая над теми поучительными примерами, которые он наблюдал, [дервиш] вдруг увидел, что кто-то идет. Это — пророк Иса. Завидев его, дервиш воскликнул: «Боже, какой милый человек! Интересно узнать, кто он?» С такими словами он пошел ему навстречу. Он приветствовал пророка Ису. Тот ответил на его привет и потом спросил: «Дервиш, что тебе нужно здесь?» Дервиш же сказал: «Мой Султан, что это за место и что за пристанище?» Пророк Иса отвечал: «Ты спрашиваешь об этом караван-сараяе [т.е. земном мире]? Здесь многие останавливались, жили, потом уходили. Вот и сейчас подходит какой-то караван». Дервиш посмотрел: Фиравун, тот, кто признал Шайтана своим пиром, приближается к ним. Увидев его, дервиш не тронулся с места. Они же [свита Фиравуна], приблизившись, остановились на привал. Раскинули шатры, палатки, установили балдахины, расположились. Фиравун взошел на трон и сел. Слуги его замерли перед ним на страже. Вдруг они заметили пророка Ису и дервиша. Дали знать Фиравуну. Тот приказал: «Приведите их ко мне, погляжу я, что это за люди, расспрошу их!» Два человека подошли к ним, передали им слова Фиравуна, сказали: «Вставайте и пойдём [с нами]!» Те же последовали их приказу. Пророк Иса сказал дервишу: «Ты не нарушай покоя. Я сам с ним поговорю». Дервиш же отвечал: «Зачем мне это нужно? Как хочешь, так и поступай». Они подошли к Фиравуну. Шайтан взглянул и узнал пророка Ису. Но дервиша он не признал. Дервиш же узнал Шайтана, но не подал виду. Шайтан стал переговариваться с Фиравуну: «Пророк Иса утверждает, что Бог есть; мы сейчас с ним наедине, надо его наказать за это, чтобы больше такого не говорил!» Дервиш следил за ними. Фиравун сказал пророку Исе: «Это ты говоришь, что есть Бог?» Пророк Иса ответил: «Да, это я сказал, Бог есть!» Фиравун воскликнул: «Ты сам видел Его или ты рассуждаешь по аналогии (*кыйас*)?» Шайтан же закричал на пророка Ису: «Ты всех сбил с толку своим колдовством, а сейчас ты хочешь и этих людей также ввести в заблуждение?» Дервиш спросил у пророка Исы: «Ты узнал ли, кто этот [говорящий с тобой]?» Пророк Иса сказал: «Как же мне не знать, это — Шайтан». Дервиш сказал пророку Исе: «Готовься же к сво-

ему часу и будь настороже». Фиравун обратился к Шайтану: «А это что за человек? Видел ли ты его раньше?» Шайтан отвечал: «Это — колдун (*джазу*). Прими это к сведению, смотри, как бы он тебя не заколдовал». Дервиш, услышав эти слова, не смог сдержаться и тотчас вскочил с места. Он громко закричал: «О Шейх лишенных благодати! Ты все никак не можешь обойтись без того, чтобы не сказать лишнего». Шайтан, услышав эти слова, распалился. Он пошел на дервиша. Дервиш же сбросил с себя свой плащ и, выйдя на середину, напал на Шайтана. В сердце своем он произнес:

Боже, Истинный, Тебе ведома всякая тайна,  
Возри на меня, посмотри на мое состояние!  
Говорят: «Он — колдун, он сбивает народ с пути!»  
Это оскорбление в адрес пророка Исы.

Сказав это, дервиш схватил Шайтана. Шайтан же вцепился в него. Они оба стали бороться друг с другом на том поле. Дервиш опять сразу же одержал верх над Шайтаном. У того была с собой сума с напастями, а также был посох и дорожная сумка. [Дервиш] забрал у него все это. Шайтан присмотрелся к нему и понял, что это тот самый дервиш, которого он видел прежде. Он с ним уже дрался, вспомнил о его силе. Он пустился бежать. Фиравун узрел, что его пир бежал после таковой схватки. Он повелел: «Держите дервиша!» Слуги и воины Фиравуна сразу накинулись на дервиша. Попытались схватить его. Дервиш достал из-за пояса свою пращу (*санап*), положил в нее камень. Размахнулся и бросил его. То войско было рассеяно камнем и разбито. Все разбежались в разные стороны. Пока Фиравун застыл в изумлении, дервиш сорвал шапку (*бёрк*) с его головы, потом сел на свое место. Пророк Иса одобрил действия дервиша, сказав: «Да будет моя жизнь жертвой за тебя! Ты хорошо поступил». Дервиш, сидя на своем месте, перевернул суму Шайтана вверх дном. И также высыпал все его припасы из дорожной сумы. Он смотрит, оттуда явились на свет странные и удивительные вещи. Всевозможные напасти были внутри той сумы.

Дервиш и пророк Иса сидели вместе. Войско Фиравуна вновь собралось. Все они сгрудились в кучу. Шайтан показался опять и сказал Фиравуну: «Достань мне ту суму! Все мое богатство в ней. Моя жизнь — только в этой суме». Они направили посланцев, которым велели передать: «Верни дорожную сумку и переметную суму, возврати посох и шапку!» Пророк Иса попросил: «Отдай им, избавимся от них, уйдем! Что нам делать с их имуществом?» Дервиш отвечал: «Подожди еще немного. Посмотрим, что будет дальше». Между тем у Фиравуна на голове была плешь. Поэтому он был очень смущен и растерян. Шайтан же сильно опечалился из-за своей сумки. Распалившись, они повздорили, начали ссориться. Дервиш, увидев это, сказал пророку Исе: «Будь готов!» Он достал свою дубину и ринулся на них. Они не устояли, снова обратились в бегство. Дервиш разогнал то

войско. Он подобрался к Шайтану, схватил его и повел. Дервиш подвесил Шайтана за ногу. Он достал свою дубину и говорит: «Проклятый, до каких пор ты будешь строить козни? Откажись от этого дела! Иначе пеняй на себя!» Шайтан зарыдал. Он схватился за руку пророка Исы, стал умолять его: «Изволь спасти меня от рук сего человека!» Пророк Иса сказал дервишу: «Ступай, возьми его сумку, а его самого отпусти». Дервиш возразил: «О Иса! Это сам Шайтан. Теперь он в наших руках. Не проси для него снисхождения. Я ему задам!» Иса спросил: «Дорогой мой, как ты узнал, что я — пророк Иса?» Сердце дервиша пришло в экстаз, и он произнес такой бейт:

Благодарение Истине, Истинный стал моим возлюбленным,  
Внутри моей души проявилась эта тайна.  
Я нахожусь по ту сторону всех мыслей и мечтаний,  
Нет ни неверия, ни веры, ни монастыря, ни *зуннара*.

Сказав это, дервиш стал кричать на Шайтана. Тот же продолжал плакать и стонать. Дервиш снял его и отпустил. Шайтан продолжал умолять: «Верни мне ту сумку!» Дервиш забросил ему его сумку через плечо. Шайтан посчитал, увидел, что в сумке осталось то же количество [напастей]. В этом месте тот дервиш пробудился. Открыл глаза и убедился, что это был сон. Кругом, кроме него, никого не было. Его сердце пришло в экстаз, и он сказал такой бейт:

О Господь, моим ли стал тот красавец-обманщик?  
Те тайны обнаружились в моей душе.  
Ныне я сам стал для всего мира  
И необходимостью, и желанием, и монастырем, и *зуннаром*.

Сказав это, дервиш совершил земной поклон благодарности [Всевышнему]. Он снова поднял голову и увидел, что наступило утро. Солнце встало; и свет и тьма, и утро и вечер, и близкое и далекое, все стало одним. Все вещи прекрасным голосом, стройно и в лад произносят тавхид, говоря: «Нет Бога, кроме Аллаха».

### III

## АРАБСКИЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ: ОТ КОРДОВЫ ДО БУХАРЫ

\*

## ARAB PERIPATETICISM: FROM CORDOVA TO BUKHARA

Joaquín Lomba

(Université de Saragosse, Espagne)

### LE SENS DU *KITÂB AL-NAFS* DANS LA PENSÉE ET L'ŒUVRE D'IBN BÂYYA

Abû Bakr Muhammad ibn Yahyà ibn al-Sâ'ig Ibn Bâyya, connu comme Ibn Bâyya ou Avempace (Saragosse, Espagne, ca. 1080 — Fez 1138) fut le premier de tout Occident, musulman et chrétien, qui commenta le livre d'Aristote *Peri psyjés, Sur l'âme*, avec le titre de *Kitâb al-nafs*<sup>1</sup>. Avant lui l'avait fait en Orient al-Fârâbî dans un bref traité intitulé *Sharḥ risâlat al-nafs li-Aristûtalis*<sup>2</sup>, à part les différentes allusions au sujet faites par al-Kindî et par Ibn Sîna dans plusieurs de

---

<sup>1</sup> Cette œuvre se trouve dans les Ms. d'Oxford et de Berlin. Sur le Ms. d'Oxford (avant qu'il n'ait été trouvé à Cracovie celui de Berlin), Masumi, M.H.S., en avait fait une édition: "Ibn Bâyya fî-l-nafs". *Revue de l'Académie Arabe de Damas*. Damas : 1960. P. 96–644, et une traduction à l'anglais: 'Ilm al-nafs. English translation and notes. Karachi : Pakistan Historical Society Publication 1960. Sous la direction de Mohamed Alozade et avec la collaboration de plusieurs professeurs, comme Elamrani, Jamal Rachak et d'autres, on a fait une édition critique sur les deux manuscrits dans *Les Cahiers du Groupe de Recherche sur la Philosophie Islamique*. Fèz: Centre des Etudes Ibn Rushd 1999. Il y a aussi une traduction espagnole de: Lomba J. *Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs), Ibn Bâyya (Avempace)*. Madrid: Ed. Trotta 2007. Les textes de ce livre dans ce travail, sa version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>2</sup> Cette œuvre ne se conserve qu'en hébreu, et elle a été étudiée et traduite à l'italien, sur le manuscrit de la Bibliothèque du Vatican, par Bertola E., dans un travail intitulé "La dottrina psicologica di al-Fârâbî: Il trattato sulla natura dell' anima" // *Archivio di Filosofia*, 55 (1987). P. 405–440 et "Il trattato De l'esseznza del anima di al-Fârâbî" // *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali*. Milan: 1956. P. 169–179.

ses œuvres. Postérieurement, Ibn Rushd le fera dans son *Tafsîr Kitâb al-nafs*<sup>3</sup>, qui suit en plusieurs points Ibn Bâyya.

Ce commentaire d'Ibn Bâyya occupe, parmi sa longue production, un point clé, ce qui a une importante signification, dont je voudrais mettre en relief brièvement quelques aspects dans cet exposé. En effet, elle se trouve parmi l'une de ses premières œuvres, à savoir parmi ses commentaires du *Organon* et de la *Physique* d'Aristote, dans des œuvres comme *Sharḥ Kitâb al-samâ' al-ṭabî'a li-Aristû*<sup>4</sup>, *Qawl 'alâ ba'd kitâb al-kawn wa-l-fasâd*<sup>5</sup>, *Qawl 'alâ ba'd kitâb al-athâr al-'ulwî 'min Aristû*, et peut-être qu'elle ait été écrite en même temps que le *Kalâm alâ ba'd Kitâb al-nabât*<sup>6</sup> et, bien sûr, avant ses œuvres de maturité, c'est-à-dire *Kitâb Tadbîr al-mutawaḥḥhid*<sup>7</sup>, *Ittiṣâl al-'aql bi-l-insân*<sup>8</sup>, *Kalâm fî l-umûr al-lâti bi-hâ yumkin al-wuqûf alâ al-'aql al-fa'âl*<sup>9</sup>, *Kalâm Fî-l-ghâyat al-insâniyya*<sup>10</sup>, *Difâ' 'an Abî Nasr al-Fârâbî aw Fî-l-sa'âda al-ukhrawiyya*<sup>11</sup>, *Risâlat al-wadâ'*<sup>12</sup> et le reste des *Rasâ'il* publiées par les prof. Badawi et Alawi<sup>13</sup>.

De cet aspect, purement biographique, on peut déjà prévoir une conséquence, sur laquelle je reviendrai plus tard: le rôle central que le contenu de cette œuvre aura dans la totalité de la pensée d'Ibn Bâyya.

D'un autre côté, on connaît l'influence de la pensée d'al-Fârâbî sur d'Ibn Bâyya. Cependant, l'œuvre *Kitâb al-nafs* nous suggère qu'il faut nuancer cette

<sup>3</sup> Gómez Nogales S., avec une étude introductive d'A. Martínez Lorca. La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el Alma de Aristóteles. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987.

<sup>4</sup> Lettinck P. Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic world. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bâjja's Commentary on the Physics. Leiden: Brill 1994.

<sup>5</sup> *Avempace*. Libro de la generación y de la corrupción. Ed. et trad. de J. Puig Montada. Madrid: C.S.I.C. 1995.

<sup>6</sup> *Avempace* botánico. Ed. et trad. Asín Palacios // Al-Andalus, V (1940). Madrid. P. 255–299.

<sup>7</sup> El Régimen del solitario. Les textes de ce livre dans ce travail sont la version française du texte espagnol de J. Lomba. Madrid: Trotta 1997.

<sup>8</sup> Tratado de la unión del intelecto con el hombre. Ed. et trad. de J. Lomba // *Avempace: La carta del adiós y otros tratados*. Madrid: Trotta 2006. P. 81–104. Les textes de ce livre dans ce travail, sont la version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>9</sup> Tratado sobre el Entendimiento Agente. Ed. et trad. de J. Lomba // *Avempace: La carta del adiós y otros tratados*. Madrid: Trotta 2006. P. 73–80. Les textes de ce livre dans ce travail, sa version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>10</sup> Sobre el fin del hombre. Ed. et trad. de J. Lomba // *Avempace: La carta del adiós y otros tratados*. Madrid: Trotta 2006. P. 105–116. Les textes de ce livre dans ce travail, sa version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>11</sup> Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abû Nasr [al-Fârâbî] // *Avempace: La carta del adiós y otros tratados*. Madrid: Trotta 2006. P. 117–130. Les textes de ce livre dans ce travail, sa version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>12</sup> La carta del adiós y otros tratados. Trad. de J. Lomba. Madrid: Trotta 2006. P. 17–73. Les textes de ce livre dans ce travail, sa version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>13</sup> *Alawi J.D.* (éd.). *Rasâ'il falsafiyya li-ibn Bâyya*. Casablanca-Beirut: 1983.

hypothèse. En effet, si l'on compare les deux commentaires, celui d'al-Fârâbî et celui d'Ibn Bâyya, l'on voit, avant tout, que la structure est absolument différente. Le premier ne tient pas compte de la division en trois livres, comme le fait Aristote (on dirait qu'il suit l'idée d'Alexandre d'Afrodisia), cependant Ibn Bâyya, bien qu'il ne divise pas son écrit en trois livres mais en onze chapitres, il fait une analyse beaucoup plus détaillée que celui-là, suivant l'idée du propre d'Aristote. Par exemple, tandis qu'al-Fârâbî omet l'étude du sens commun et de l'imagination et il ne parle que très brièvement (un seul paragraphe) de la vue et du tacte, Ibn Bâyya traite largement ces sujets, précisément comme des puissances qui nous conduisent finalement à la faculté rationnelle et à l'intellect.

Il est significatif à ce titre, en outre, de voir les citations d'autres auteurs et d'autres œuvres que fait Ibn Bâyya, ainsi que les lieux parallèles des mêmes que j'ai trouvés de son propre texte. En effet, Aristote y est cité 17 fois, et ses œuvres, 32 surtout, les livres suivants: *Physique* (le plus cité, douze fois), *Sur le sens et la sensation*, *Métaphysique*, *Sur la génération et la corruption*, plusieurs œuvres sur les animaux, et de l'*Organon*, le *Peri Hermeneias* et les *Analytiques postérieurs*. En ce qui concerne d'autres auteurs cités, il faut mentionner les 18 occasions où il fait allusion à Alexandre d'Afrodisia, à Platon, Galien et al-Fârâbî (qui n'est mentionné que quatre fois).

Quant aux lieux parallèles du texte par rapport aux œuvres d'Aristote, j'en ai trouvé à peu près 252, ce qui met en évidence qu'Ibn Bâyya connaissait, à ce qu'il paraît, directement la plupart de fois, presque la totalité du corpus d'Aristote. En revanche, je n'en ai trouvé que 21, dans l'œuvre d'Alexandre d'Afrodisie, de Platon, de Galien et d'al-Fârâbî, dont dix appartiennent à ce dernier.

Tout cela veut dire plusieurs choses. Tout d'abord, l'œuvre d'Ibn Bâyya a été certainement sous l'influence d'al-Fârâbî, mais corrigée en grande partie par l'œuvre d'Aristote, directement ou bien, aussi, au travers des commentaires d'Alexandre d'Afrodisia. Deuxièmement, l'œuvre d'Aristote a été introduite en al-Andalus quelque 50 ans avant par la Tagr al-alâ, Frontière Supérieure, devenue après Taifa de Saraqusta, qu'elle ne l'avait été par Cordoue de la main d'Ibn Rushd. La différence, quand on interprète Aristote, serait que celui-ci suivrait de tout près la lettre et l'esprit de l'Estagirite, tandis qu'Ibn Bâyya garderait toujours quelques schémas néoplatoniciens, mais, dans une mesure moins grande qu'al-Fârâbî.

D'un autre côté, Ibn Bâyya place la science de l'âme dans le cadre général du savoir, comme celle d'al-Fârâbî, mais avec quelques différences. En effet, le penseur oriental, suivant plus ou moins Aristote, dans son *Ihşâ' al-'ulûm*<sup>14</sup>, place le traité de l'âme, avec celui des animaux, dans la *Physique*, après la grammaire et la logique et avant la *Métaphysique* (avec leurs parties correspondantes de Philosophie première, Premiers Principes et Théologie) et des Sciences Pratiques

<sup>14</sup> *Al-Fârâbî*. El catálogo de las ciencias. Ed. et trad. A. González Palencia. Madrid-Granada: C.S.I.C. 1953. P. 62.

(Politique, Droit et Théologie). En revanche, Ibn Bâyya, bien qu'il introduise aussi le traité de l'âme dans la *Physique*, construit un système physique général et unitaire où il rapproche la physique aristotélicienne et celle néoplatonicienne, surtout celle de Jean Filopon, et qui sert en même temps pour le monde astronomique et céleste et pour celui sublunaire et humain (individuel et politique). Et dans cette conception de la physique, la science de l'âme tient un haut lieu, comme on verra après largement:

“La science de l'âme précède en dignité toutes les autres sciences physiques et mathématiques. En outre, toutes les sciences ont besoin de la science de l'âme, car il est impossible de connaître les principes des sciences si l'on ne connaît pas l'âme, et ce qu'elle est par définition, ce qui a été démontré dans d'autres lieux. De plus, on sait que celui qui n'est pas sûr de connaître l'état de son âme, ne saurait être certain de ses autres connaissances. Ainsi donc, si nous ne connaissons pas la condition de nos âmes et ce qu'elles sont, et si nous ne voyons pas clairement si ce qu'on dit d'elles est vrai ou non nous ne pourrions pas avoir confiance en d'autres choses qui nous paraissent évidentes”<sup>15</sup>.

Bien plus, la science de l'âme est antérieure à la politique et, même à celle qui étudie le Premier Principe ou Métaphysique:

“En outre la science de l'âme fournit à celui qui étudie [les choses] la capacité d'appréhension des prémisses sans lesquelles la science naturelle n'est pas parfaite. En ce qui concerne la sagesse politique, elle ne peut pas être traitée d'une façon ordonnée sans connaître avant tout le thème de l'âme [...] à l'exception de la science du premier principe [ou Métaphysique], parce que celle-ci semble différente de [toutes] les autres sciences, par une autre raison, à savoir, parce que les êtres sont différents de [ce premier principe]. Mais, d'un autre côté, la science du premier principe ne peut pas exister si elle n'est pas précédée de la science de l'âme et de l'intellect, autrement elle serait connue d'une façon imparfaite. En effet: la meilleure façon de connaître le premier principe est [au travers] la science où l'on utilise la faculté qui fournit la science de l'âme”<sup>16</sup>.

Et, à ce propos, il refute l'argument de ceux qui, avant Aristote, ont prétendu étudier l'âme dans un but politique:

“Ce type de spéculation n'a pas été pratiqué par les antécédents d'Aristote. L'objectif de ceux qui l'ont précédé s'est centré sur l'âme de l'homme seulement dans la mesure que leur réflexion sur les affaires politiques qui était le but des recherches de l'époque, les amenait à y penser.

<sup>15</sup> Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs). P. 24.

<sup>16</sup> Ibid.



Cependant, la connaissance des espèces différentes d'âmes, n'est pas seulement le résultat de ce but, mais du fait que la connaissance de chacune des âmes est une partie de la physique<sup>17</sup>.

Malgré tout ce qui a été dit, on verra comme, précisément par cette vision unitaire du monde physique, dont le centre est l'étude de l'âme, Ibn Bâyya va tirer d'importantes conclusions à tous les niveaux, surtout dans ce qui est humain et dans ce qui est politique, ce qui est différent de construire une science de l'âme dans le but exclusif de faire une science politique. De cette façon, par exemple, le *Tadbîr al-mutawaḥḥid* sera une conclusion humaine, sociale et politique du *Kitâb al-nafs*.

Un des éléments les plus soulignés de son interprétation du *Peri psyjé* d'Aristote et qui le différencie du reste des falasifa orientales est sa conception totale de l'être du monde. Je n'ai pas trouvé, en effet, aucune trace d'émanatisme qui, à partir de l'Être Premier, explique l'existence de tous les Intellects, Ames et corps célestes dérivés de Lui, inclu l'ordre humain. Ibn Bâyya considère comme établi que les sphères célestes ont des âmes et des Intellects mais partant de la seule base de la théorie aristotélicienne du mouvement, du moteur et du mobile. En fait, quand on pose la question sur l'existence ou non de l'âme de l'homme dans *Kitâb al-nafs*, il omet les arguments analytiques et démonstratifs et il choisit l'argument synthétique de la simple expérience qui prouve que l'âme existe. Cependant, l'émanatisme exclu, Ibn Bâyya, à l'heure d'interpréter le système astronomique planétaire, s'éloigne clairement d'Aristote en se rapprochant des thèses de Ptolemée. Mais ce n'est pas le moment de commenter ce sujet.

Une autre question importante est celle du concept d'âme que l'on devra mettre en rapport, au fil de l'exposé d'Ibn Bâyya, avec ceux de forme (*ṣūra*), perfection (*kamâl*), entéléchie (*istikmâl*), esprit (*rûḥ*) et spirituel (*rûḥanî*).

Al-Fârâbî avait conçu le monde d'une façon dualiste: il le divisait en matériel et spirituel. Il voulait par là, rapprocher aristotélisme et néoplatonisme. Dans ce monde, il avait vu l'âme comme une forme du corps matériel, à l'exception de l'âme rationnelle qui, appartenant au monde spirituel, est un être substantiel indépendant et séparé de la matière, émanant d'une forme descendente, comme le reste des êtres, du Premier Principe, d'une forme originaire et première, et de l'Intellect Agent comme cause prochaine. Cette âme, ainsi conçue, gouvernait le corps pour permettre à l'homme de parcourir le chemin à l'inverse, c'est-à-dire, ascendant depuis les connaissances sensibles jusqu'à la contemplation de l'Intellect Agent et, à la fin, du Premier Principe. Les contradictions et les apories qui résultent de cette vision du monde et de l'âme par al-Fârâbî ont été signalées, entre autres, par Madkour<sup>18</sup> mais ce n'est pas le moment de les expliquer.

<sup>17</sup> Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs). P. 28.

<sup>18</sup> Madkour I. La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane. Paris: Maisonneuve 1934. P. 128.

Ibn Bâyya, en revanche, n'hésite pas à l'heure de définir l'âme entière, dans tous ses niveaux, végétatif, sensitif et rationnel, comme une forme d'un corps capable de vivre, organique et qui possède des instruments ou facultés.

“Il est établi ce que l'on a démontré [antérieurement] que l'âme est une forme du corps en question. Et si l'on suit l'analyse que l'on a résumé, on en acceptera la nécessité, à savoir, que l'âme est l'entéléchie d'un corps naturel organique, ce qui inclut toutes les âmes et chacune de leurs facultés, et elle est munie de certaines facultés ou d'autres”<sup>19</sup>.

Et dans la *Qawl yatlû risâlat al-wadâ'*, il dit la même chose:

“C'est pour cela qu'Aristote définit l'âme comme une entéléchie du corps doué de vie, la plus excellente de toutes les entéléchies premières et ultimes, rentrant dans sa définition toutes les espèces d'âmes. Ainsi donc, les plantes ont trois genres d'âmes: la première est celle nutritive; la deuxième celle augmentative et la troisième celle générative”<sup>20</sup>.

Et, dans le *Kitâb al-nafs*, il dit finalement ce qui suit:

“Il est évident que le mot âme est [un terme] conventionnel, parce que notre expression ‘entéléchie’ [*istikmâl*] est dite d'une façon ambiguë [ou équivoque] et il se passe la même chose avec ‘corps’ et ‘instrument’. Par conséquent, ‘âme’ se prêche de la même façon équivoque [ou ambiguë] que l'on parle de ‘faible’, de ‘beaucoup’ de choses semblables. C'est la raison par laquelle on doit distinguer et dire que l'âme nutritive est l'entéléchie du corps organique qui se nourrit, que l' [âme] sensitive est l'entéléchie du corps organique qui ressent et que l' [âme] imaginative est l'entéléchie du corps organique qui imagine. En ce qui concerne celle rationnelle, on l'appelle âme à la manière de participation unitaire, mais plus clairement que dans ceux-ci [cas antérieurs]”<sup>21</sup>.

C'est le moment où Ibn Bâyya fait très attention pour distinguer «forme» (*şûra*) et «entéléchie» (*istikmâl*). Il l'explique ainsi:

“Les formes [*şuwar*], en somme, sont des perfections [*kamâlât*] des corps qui les contiennent. Mais elles ne sont pas seulement des perfections, mais des perfections fermement établies dans ceux-ci, à la manière d'habitudes. La perfection, quand elle existe de cette manière, elle s'appelle entéléchie [*istikmâl*]. Par conséquent, les formes sont des entéléchies des corps qui possèdent des entéléchies en puissance”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs). P. 28.

<sup>20</sup> Qawl yatlû risâlat al-wadâ' // *Opera Metaphysica*. Ed. M. Fakhry. Beyrût : Dâr al-Nahâr 1968. P. 145–153. Discurso de Abû Bakr que sigue a la carta del adiós. Ed. et trad. J. Lomba // *Carta del adiós*. P. 65–72.

<sup>21</sup> Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs). P. 24.

<sup>22</sup> Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs). P. 22.

De cette façon, l'âme est une forme (*şûra*) qui implique une perfection (*kamâl*) fermement établie (*istikmâl*) dans un corps capable de la recevoir parce qu'il est organisé, il est organique, possède des facultés ou instruments. Précisément à ce propos il fait une distinction entre les formes qui nous intéresse ici :

“La forme est de deux genres: l'une d'elles, l'entéléchie [*istikmâl*] d'un corps naturel où le moteur et le mobil ne s'unissent pas essentiellement; [dans ce cas] se meut sans besoin d'aucun instrument mais elle se meut dans sa totalité. L'autre est l'entéléchie d'un corps naturel qui se meut grâce à des instruments. La première est appelée nature d'une manière spécifique et la deuxième, âme”<sup>23</sup>.

Ne reste-t-il que la relation de l'âme avec l'esprit. Il dit dans le *Tadbîr al-mutawahhid*:

“Dans la langue des arabes, âme et esprit sont désignés par le même mot et les philosophes l'utilisent dans un sens homonyme. Parfois, l'on veut signifier par [ce terme] la chaleur naturelle, celle-ci étant le premier organe animique. Ainsi, on voit les médecins qui disent qu'il y a trois esprits: l'esprit naturel, l'esprit sensible et l'esprit moteur. Quand ils disent naturel, ils signifient ce qui est nutritif. Et l'on utilise [le nom esprit] pour l'âme, non parce qu'elle est âme, mais parce qu'elle est âme motrice. Ainsi donc l'âme et l'esprit sont deux choses [différentes] quant à l'élocution mais une seule quant au sujet. L'âme est en relation avec l'esprit quand il indique le deuxième sens et qu'il se réfère aux substances immobiles qui font mouvoir les autres. Et que celles-ci ne sont pas nécessairement des corps, mais les formes des corps, vu que tout corps est mobile [...]. Plus la substance est loin d'être corporelle, plus elle est digne de ce nom [spirituelle]. Pour cela [les philosophes] pensent que les substances les plus dignes d'être appelées ainsi sont 'l'Intellect Agent' et les substances qui font mouvoir les corps célestes”<sup>24</sup>.

Pour autant, spirituel serait tout ce qui n'est pas matière pure et inerte, matière sans vie. “Esprit naturel” sera alors la pure chaleur naturelle des êtres vivants les plus élémentaires, le nom d' “esprit” étant pris à partir de la connaissance, depuis le plus sensible et externe jusqu'au rationnel et l'intellectuel, tout en passant par les sens internes, pour en finir avec les substances purement spirituelles, c'est-à-dire les Intellects des Sphères Célestes, surtout l'Intellect Agent (non pas l'intellect qui réside comme faculté dans l'âme humaine).

Il est de la plus haute importance de voir la gradation de formes, entéléchies et esprits qu'il établit dans le *Kitâb al-nafs*, qui coïncide avec celle qu'il établit dans le *Tadbîr al-mutawahhid*. Il dit dans le *Fî-l-nafs*:

<sup>23</sup> Ibid. P. 23.

<sup>24</sup> El Régimen del solitario. P. 111.

“Les formes, par conséquent, ont plusieurs degrés. Le premier en est leur existence matérielle, qui n’a aucun changement du tout. C’est l’extrême ultime [de l’existence]. L’autre extrême opposé à celui-là est l’existence intelligible [des formes]. Celui-ci est l’extrême ultime. Mais pour exister comme intelligible il doit avoir une existence matérielle, dont [il puise, par abstraction] sa constitution, vu que celle-là est le principe de son existence [...]. Ainsi il n’est pas possible que ces [formes] soient dépourvues totalement de matière, puisque quand on les dépouille [de celle-là], elles sont une fausse invention [...]. Il se passe la même chose avec toutes les formes matérielles, à savoir : qui existent dans leur sujet parce que la matière en est leur substrat [...]. Cette abstraction [a plusieurs degrés]. Chaque degré est appelé ‘âme’ et ‘puissances de l’âme’ en étant celles-ci de plusieurs degrés: la sensation, ensuite l’imagination et finalement la raison qui est la dernière de toutes”<sup>25</sup>.

Et dans le *Tadbîr al-mutawahhîd* il propose le classement suivant des formes, qui coïncide avec l’antérieur, mais cette fois plus développé et nuancé, comme il était normal étant donné que cette œuvre appartient à une époque de maturité intellectuelle plus grande. En premier lieu, les formes correspondant au niveau purement corporel, parmi celles-ci, il faut distinguer: d’abord, la forme de la matière spatio-temporelle tangible et visible; deuxièmement, la forme ou l’âme végétative ou “esprit naturel” (le mode est comme il l’a indiqué avant); troisièmement, la forme ou l’âme animale, avec les sens externes (vue, ouïe, goût, odorat et tact). En deuxième lieu, les formes du premier niveau nettement spirituel, lesquelles comprennent, d’abord, les formes qui constituent les sens internes (sens commun, imagination et mémoire) et, ensuite, les formes propres de la raison humaine qui fait abstraction, démontre, analyse (on verra après la notion qu’il donne de “raison” dans le *Kitâb al-nafs*). Finalement, en troisième lieu, les formes suprêmes du deuxième niveau spirituel, lesquelles comprennent, d’abord, la forme qui est l’Intellect Passif; ensuite, la forme qui est l’Intellect en Habitude (les deux formes appartiennent à l’individu concret humain). Et finalement, la forme suprême spirituelle au maximum, absolument libre de matière, qui est l’Intellect Agent Universel.

Dans ce schéma, d’un côté, Ibn Bâyya établit que, partant de la matière, chacune des formes est mobile par rapport à celle supérieure, qui se fait mouvoir, et qui est en même temps moteur de celle inférieure. De cette façon, les sens se font mouvoir par les formes qu’il y a dans la matière en même temps que ce sont les propres sens, ceux qui font mouvoir les espèces sensibles des corps. Il se passe de même avec les sens, internes: le sens commun, la mémoire et l’imagination. Finalement c’est celle-ci qui prête son objet à l’Intellect Matériel, ainsi, l’Intellect Agent illuminé, devient Intellect en acte et ensuite Intellect en

<sup>25</sup> Libro sobre el alma (*Kitâb al-nafs*). P. 57.

Habitude. En ce sens, l'imagination tient un rôle central dans la psychologie d'Ibn Bâyya puisque c'est le sommet des formes matérielles spiritualisées qui sert comme moteur à toutes celles qui sont sous elle, en même temps qu'elle présente les matériaux pour la raison qui transforme les images et les fantômes individuels de cette puissance en universels. Cette conception de l'imagination pourrait faire l'objet d'une étude approfondie de la pensée esthétique d'Ibn Bâyya, très différente de celle d'Ibn Rushd, qui met pratiquement de côté dans une grande mesure le monde imaginaire dans l'œuvre d'art.

En plus, l'imagination présente des images imparfaites individuelles qui poussent l'Intellect à les perfectionner à travers l'universalité. Et ces idées universelles, encore dans un premier degré d'imperfection, poussent le propre Intellect à une perfection supérieure, à une spiritualisation maximale. C'est la thèse commune du commentaire du *Kitâb al-kawn wa-l-fasâd* et du *Kitâb al-nafs*, ainsi que d'autres de ses œuvres où il soutient la même thèse. Il faut souligner à ce propos que la base fondamentale de cette thèse est la théorie aristotélicienne du moteur et du mobile.

D'autre part, cette hiérarchisation des formes suppose une ascension de l'homme dans la vie qui, partant de ce qui est purement matériel parvient à la perfection maximale intellectuelle et spirituelle.

“Avec la corporéité, l'homme est un être existant; grâce à la spiritualité, il est plus noble; et grâce à l'intellectualité, il devient un être parfait et divin. Donc, celui qui a la sagesse est nécessairement un être parfait et divin”<sup>26</sup>.

Il répète cette idée avec beaucoup d'autres formulations dans plusieurs œuvres, comme dans *Le traité de l'union de l'Intellect avec l'homme*, où il expose ainsi le but final de la vie humaine, quand l'union à l'Intellect Agent se produit, en même temps qu'il décrit celui-ci à la manière aristotélicienne, unissant dans sa figure la *noesis noéseos* et le Moteur Immobile de l'Estagirite avec son propre système prôché du néoplatonisme:

“Quant à l'Intellect dont l'intelligible est lui-même, il n'a aucune forme spirituelle qui lui serve d'objet, car ce que l'on perçoit de cet Intellect, c'est ce que l'on perçoit de son intelligible, étant par conséquent, unique et non pas multiple, vu l'absence de relation entre lui et la forme qui se trouve dans la matière. La contemplation [qui provient] de cette manière est l'autre vie [et constitue] le seul bonheur humain final. C'est alors que l'on contemple ce spectacle magnifique. Et vu que l'on ne parvient à la contemplation de quelque chose ni à la chose contemplée qu'à travers celui qui contemple au moyen de l'idée de quelque chose, dépouillée de sa matière, et que l'idée que l'on veut comprendre est une idée qui est dépourvue d'idée, l'acte de cet

<sup>26</sup> El Régimen del solitario. P. 153.

intellect est sa propre substance, qui ne peut ni disparaître ni paraître, et [dans cet Intellect] le moteur est le mobile lui-même<sup>27</sup>.

Or, ce procès ascendant, bien qu'il soit inspiré en partie du néoplatonisme, il n'a pas le caractère substantialiste selon lequel la conquête de la spiritualité consisterait à s'installer dans le monde substantiel du pur esprit, partant de la substance inférieure de la matérialité. Chez Ibn Bâyya le procès de conquête de la spiritualité est purement noétique: il est fondé sur le passage progressif des connaissances les plus sensibles et matérielles de l'individualité jusqu'aux intelligibles universels conceptualisés par la raison. Leur point culminant est l'union de l'Intellect Agent qui est une substance à part. Malgré cela, l'Intellect humain s'y unit gnoséologiquement.

Cette conquête de la spiritualité suppose chez Ibn Bâyya la liberté interne de l'homme et la raison qui guide ses actes humains parce qu'ils sont humains et non seulement propres à la matière et à l'animal. Il le dit clairement dans le *Tadbîr al-mutawahhid*:

“Tous les actes appartenant à l'homme par nature et qui sont caractéristiques sont [ceux qu'il mène à bien] en liberté. Et aucune action de l'homme réalisée en liberté ne se trouve dans les autres espèces de corps. Ainsi donc, les actions proprement humaines sont celles que se réalisent en liberté et tout ce que l'homme réalise en liberté est une action humaine, une action humaine étant celle qui se réalise en liberté. Et j'entends par liberté, la volonté qui naît de la réflexion. Quant aux instincts, le fait d'agir sous l'influence de la peur et en général, des affections passives [...] le place parmi [les animaux...]. Ainsi donc, toute action qui se réalise non pas pour obtenir un but distinct de l'opération que se réalise ou qui [est faite] sans chercher une finalité ou si elle en a une qu'elle n'est pas encore consciente, cette action est animale et son origine est uniquement l'âme bestiale [...]. En revanche, dans le cas d'un acte humain, la réflexion oblige à faire quelque chose qui précède l'acte, que cette réflexion soit précédée ou suivie d'une passion animique. Tandis que le moteur de l'homme est une obligation de la réflexion dans la mesure où c'est la réflexion qui l'oblige, ou quelque chose de similaire à celle-ci et cela, qu'il s'agisse d'une pensée certaine ou d'une opinion, le moteur bestial, en revanche, est une affection passive qui a lieu dans l'âme bestiale. Ainsi donc le moteur humain est une idée ou une conviction qui se trouve dans l'âme<sup>28</sup>.

De cette façon, le point de départ de toute la spéculation d'Ibn Bâyya est l'âme, libre, guidée par son moteur premier qui est la raison (*nutq*, équivalent au *logos* grec) et l'Intellect (*'aql*, équivalent au *nous* grec), surtout dans sa forme d'Intellect en Acte et en Habitude. Mais cette formulation du *Kitâb al-nafs*, du

<sup>27</sup> Tratado de la unión del Intelecto con el hombre // *Carta del adiós y otros tratados*. P. 93.

<sup>28</sup> El Régimen del solitario. P. 106.

*Tadbîr al-mutawahhîd* et du *Kitâb al-kawn wa-l-fasâd* vient donnée d'une autre façon dans la *Risâlat al-wadâ'* que rappelle, non seulement la vision unitaire de l'homme d'Aristote mais aussi le point de départ de la philosophie socratique et platonicienne:

“L'homme, comme le reste des animaux, est formé de ce moteur premier que la grammaire désigne par *alif* et avec lequel je peux dire ‘moi’. C'est ce que je veux dire quand je dis [par exemple]: «Mon âme eut une dispute avec moi» et d'autres choses semblables”<sup>29</sup>.

Et il dit la même chose dans un autre lieu, appelant le témoignage et l'autorité de Platon et d'Aristote:

“«mon âme entra en dispute avec moi». Ce qui signifie «contradicteur» est une autre chose. Bref, puisque mon discours se prolonge: ce qui se distingue avec [le mot] «contradicteur» c'est la puissance réfléchissante, raison par laquelle elle s'oppose beaucoup de fois à l'appétit [...]. Platon dans la *Politique* et dans le *Fedon*, Aristote et les péripathétiques qui l'ont suivi, ont déjà traité de manière prolifique le sujet”<sup>30</sup>.

Cependant, je voudrais mettre en relief un aspect important. La réussite du but ultime, celui de l'acquisition de l'Intellect et l'union quasi mystique avec l'Intellect Agent, n'est pas un produit exclusivement humain. En plus, il ne dépend pas seulement des forces naturelles. En ce sens, la dimension religieuse qui règne sur le système d'Ibn Bâyya se fait évidente:

“Il est clair, que l'Intellect qui est un, est un prix et un don de Dieu [qui accorde] à ses serfs qui l'ont satisfait. Pour cela, ce n'est pas [l'Intellect] celui récompensé ou puni, mais la récompense et le don [retombent] sur l'ensemble des puissances de l'âme, même si le prix et la punition correspondent à l'âme apétitive, celle qui erre et qui pêche. Celui qui obéit à Dieu et qui fait ce qui lui plaît, Il le récompensera avec cet Intellect et mettra devant lui une lumière pour le guider. Et celui qui désobéira à Dieu et qui réalisera les actes qui ne lui plaisent pas, sera privé de [cet Intellect] et restera au milieu des ténèbres de l'ignorance qui l'entoureront, jusqu'à ce qu'il se sépare du corps, étant privé de lui et étant l'objet de la ire de [Dieu]. Et cela a de degrés auxquels on ne peut pas parvenir à travers la réflexion. C'est pourquoi Dieu a complété la connaissance au moyen de la loi [religieuse]. En revanche celui doué d'Intellect par Dieu, quand il se sépare du corps, il continue d'être une certaine lumière qui loue Dieu et le glorifie, en compagnie des prophètes, des justes, des martyrs et des saints. Quelle belle compagnie!”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Carta del adió. P. 23.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Tratado de la unión del Intelecto con el hombre // *Carta del adió y otros tratados*. P. 89.

Et en parlant d'un autre sujet, je voudrais remarquer que c'est dans le *Tadbîr mutawahhid*, qu'il faut chercher davantage le lien entre le *Kitâb al-nafs* et le reste de l'œuvre d'Ibn Bâyya. C'est là que l'entéléchie ou âme-esprit fait que le moi qui les soutient, adopte différentes formes morales, individuelles et socio-politiques dans ce chemin vers la spiritualité suprême. Selon les formes (*şuwar*) adoptées par chaque individu et par chaque classe sociale, et selon les "instruments" ou "facultés" (*qûwwat*) qui le font se mouvoir et qui agissent sur sa vie on peut distinguer les différents types d'hommes et de classes sociales et même de gouvernement.

De cette façon, il y a une correspondance littérale entre les chapitres deux, trois, quatre, cinq et six, mais en particulier avec le neuf, le dix et le onze du *Kitâb al-nafs* et du *Tadbîr al-mutawahhid*. Ainsi, par exemple, il y aura les types suivants d'individus et de classes sociales correspondant aux formes adoptées dans un ordre croissant de spiritualité qui, partant des niveaux les plus bas de matérialité, culminent dans la spiritualité suprême, selon le chemin indiqué au-dessus.

D'abord: des formes du niveau corporel, composé des formes spatio-temporelles et de l'âme nutritive et végétative et de celles qui correspondent aux sens externes, à savoir, vue, ouïe, goût, odorat, toucher. Celles constituent toutes le royaume animal, dont l'homme en fait aussi partie dans sa dimension la plus élémentaire et infime. Deuxièmement, les formes correspondant aux sens internes (sens commun, imagination, mémoire) qui supposent déjà un léger décollage par rapport au niveau de la matière, mais sans la quitter complètement.

Ainsi, on peut inclure à l'intérieur de ces deux niveaux de formes, la masse de gens dont l'existence et le sens de la vie se trouvent dans la connaissance et les plaisirs fournis par les sens externes, comme chez les animaux. Ce sont ceux qui cherchent d'une manière excessive les plaisirs physiques du manger, du vêtir, de la vie dans des maisons luxueuses, d'aller à la chasse, de s'énivrer, de se consacrer au jeu sans s'efforcer de chercher des formes spirituelles supérieures. Ibn Bâyya pense que l'on trouve ce type de personnes, surtout parmi les descendants des nobles, entre les mains de qui, dit-il:

“la stabilité de l'aristocratie humaine s'interrompt de façon effective et pour cela les empires politiques sont entrés en déclin dans les différentes nations, par l'action de ceux-là”<sup>32</sup>.

Il inclut de même, dans le niveau des sens internes, ceux chez qui règne le sens commun, ceux chez qui prévaut l'appât du luxe et le monde de la possession

<sup>32</sup> Les textes où l'on décrit avec un luxe de détail ces classifications et ces caractéristiques, se trouvent dans le *Tadbîr al-mutawahhid*, *El regimen del solitario* (p. 131 et sq.). Ces textes sont extrêmement riches et d'une très grande utilité pour connaître l'opinion d'Ibn Bâyya sur la société et la politique de son époque, surtout si l'on tient compte du fait que lui-même, il a occupé différents postes au sein du gouvernement de sa ville natale. Mais je ne vais pas les reproduire dans leur intégralité, vu leur longueur.



et de l'étalage public de ce qu'ils possèdent. C'est le degré, en paroles d'Ibn Bâyya, de "l'imbécilité comparable à celle de l'âne" et y appartiennent, par exemple, ceux qui font étalage devant les autres, de leur garde-robe luxueuse, des bijoux, des parures et d'une excessive ostentation dans leurs vêtements, dans leurs logements, dans leurs plats et leurs boissons, ce qui est très courant à l'époque où Ibn Bâyya a vécu, parce que d'après lui:

"Ce type d'actes mène principalement les dynasties à la disparition dans la plupart des cas, mais par contre, la noblesse ou le prestige social des gens ne disparaît point. On en observe beaucoup en cette époque où nous écrivons ce traité; mais une telle conduite était encore plus courante à l'époque des Rois de Taïfas"<sup>33</sup>.

De la même manière, ceux qui utilisent la forme et la faculté de l'imagination sont ceux qui essaient d'impressionner le reste au moyen des subterfuges externes, comme par exemple les monarques impressionnent les ambassadeurs qu'ils reçoivent, en adoptant une allure sérieuse et renfrognée. A ce groupe appartiennent également ceux qui essaient de plaire à autrui, adoptant des formes externes de facile coexistence et montrant de la gentillesse et des attitudes morales envers autrui. A cet égard, il dit que les vertus morales sont bonnes si elles visent l'autoperfectionnement. Mais si ce que l'on cherche c'est un bénéfice extérieur, comme dans le niveau dont on parle, elles sont viciées et la récompense n'est pas dans l'au-delà mais dans le bénéfice externe et mondain que l'on cherche.

Et ceux qui vivent de la mémoire prétendent perpétuer le souvenir individuel ou collectif (c'est-à-dire historique) chargé de transmettre les prouesses. Celles-ci, conservées par la mémoire, seront correctes si elles sont utilisées pour le perfectionnement de soi, mais celui qui agit seulement comme cela, pour qu'on se souvienne de ses actes, agit mal.

Mais au-dessus de ces deux niveaux celui qui est purement matériel et celui qui suppose une première approche au niveau spirituel, celui des formes et des facultés des sens internes, est situé dans un niveau beaucoup plus proche à la spiritualité, comme est celui de la raison (*nuṭq*) à laquelle il consacre le chapitre onze du *Kitâb al-nafs*. Ce niveau suppose déjà un remarquable éloignement de ce qui est immédiatement matériel, car il implique un premier éloignement de ce qui est individuel, multiple, changeant et spatio-temporel, puisque dans ce niveau la raison fait abstraction chez les êtres et les faits singuliers, matériels, changeants et caduques, des concepts, des définitions, des essences, des principes et des lois de la science, lesquelles étant universelles, éternelles et immuables. Voilà le concept d'Ibn Bâyya sur la raison:

"Il est nécessaire de faire maintenant une recherche sur la faculté rationnelle. Quelle puissance est-ce? [...] La puissance rationnelle est celle qui

<sup>33</sup> El régimen del solitario. P. 133.

permet à l'homme de percevoir une chose à un autre semblable à lui, selon ce qui se présente à sont âme. Cette puissance est, en somme, ou une information, ou une question, ou une demande. Question est demander de l'information, l'information est enseignement et demander est apprendre. Cette puissance est celle qui permet à l'homme de connaître ou d'apprendre. Ces trois parties n'existent que si l'homme suit le cours naturel<sup>34</sup>.

Et à ce propos le chapitre onze de l'œuvre *Kitâb al-nafs* est extrêmement intéressant et surtout les huit feuilles du manuscrit de Berlin qui manquent dans celui d'Oxford, où l'on trouve la manière dont la raison opère pour parvenir aux concepts et aux essences universelles. Mais je laisse ce thème au prof. Elamrani qui l'exposera, sans doute, merveilleusement.

Mais, avant tout ce qui a été dit, l'on trouve l'Intellect ('*aql*) partagé en Intellect Agent, Intellect Passif, Intellect en Acte et Intellect en Habitus, des aspects qui restent en dehors des marges étroites de cet exposé et que je laisse, comme j'ai déjà dit, au prof. Elamrani.

Finalement, un sujet qui me semble important est celui du chapitre cinq du *Kitâb al-nafs*, consacré à l'audition, où il fait une analyse très détaillée qui ne se trouve pas chez Aristote mais qui suit, en premier lieu, sa propre spécialité initiale de la musique, et, en deuxième lieu, ses écrits sur cet art.

Par rapport à sa spécialisation, il est évident par son propre témoignage: "Quant à l'art de la musique, je m'y suis consacré jusqu'à ce que j'ai parvenu, d'après moi, à un point satisfaisant"<sup>35</sup>.

En ce qui concerne ses écrits à propos de cela, il a rédigé *Fî-l-alhân*, un ouvrage aujourd'hui perdu (on n'en conserve qu'une brève lettre), en plus d'un commentaire du traité sur la musique d'al-Fârâbî, que, d'après al-Maqqarî<sup>36</sup> faisait inutiles tous les livres écrits sur le sujet jusqu'alors, y inclu le célèbre *Kitâb al-mûsîqâ al-kabîr* de al-Fârâbî<sup>37</sup>. Ce commentaire se conserve dans la Bibliothèque de El Escorial<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Libro sobre el alma (*Kitâb al-nafs*). P. 123.

<sup>35</sup> *Risâla kataba bi-hâ ilâ şadiqi-hi Abî Ya'far Yusûf ibn Aḥmad ibn Ḥasday ba'da qudûmi-hi ilâ Mişr // Rasâ'il falsafîyya l-ibn Bâyya*. Ed. J.D. Alawî. Casablanca-Beirut: 1983. P. 78-79.

<sup>36</sup> *Al-Maqqarî*. *Nafḥ al-ṭîb*. Cairo : Bûlâq 1367/1949. T. IV. P. 196.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Il faut souligner la connaissance musicale d'Ibn Bâyya. Ibn Said al-Andalusi dit de lui qu'il était « très doué en Arithmétique, en Géométrie et en Astronomie, ayant compris très bien la théorie de la musique ». Tous les auteurs, al-Maqqarî, Ibn Usaybia, Ibn Jaqan, coïncident à l'heure de souligner qu'il était quelqu'un de très doué pour le chant et la musique (en ce qui concerne la composition et le jeu) et il a rédigé un traité de musique, qui, d'après al-Maqqarî, rendait inutiles tous les livres sur le sujet écrits avant. Et Ibn Jâqân, rendu furieux par une certaine insulte d'Avempace, dit de celui-ci quelque chose qui, supprimant l'élément d'inimitié qui contient, exprime la réalité des penchants musicaux d'Avempace: «Il a passé sa vie à chanter et à jouer. Son cœur débordait de vanité et d'orgueil. Il a fait de la musique une affaire

Alors, dans ce chapitre cinq il propose un exposé extrêmement technique et détaillé de l'intervention de l'ouïe et de la percussion et vibration des objets sonores et de l'air dans le cadre de la musique et de la configuration des cordes du luth. Je vais me borner à citer le texte, sans d'autres explications, puisqu'elles seraient l'objet d'une étude à part. Seulement mettre en relief cette liaison du chapitre présent de *Kitâb al-nafs* avec le reste de l'œuvre et de la pensée d'Ibn Bâyya:

“L'effet de cette sensation est évident sur les cordes du luth car quand on joue le ‘bamm’ au niveau du ‘muṭlaq’ ce qu’il y a sur la ‘matnâ’ vibre mais ce qu’il y a sur le ‘zir’ et sur le ‘matlat’ ne bouge pas. Et de la même façon, si le ‘matlat’ vibre, le ‘zir’ ne vibre pas, et si on met le doigt sur la ‘sabbaba’ du ‘zir’, ce qu’il y a au-dessus se mettra en marche; et il se passe de même sur l'échelle équivalente, parce qu'elles sont similaires. C'est pour cela que ça se passe même dans la totalité, car ce qui est de manière totale est similaire, et non pas ajouté”<sup>39</sup>.

Voilà, à grands traits, l'insertion du commentaire du *Peri psyjé* d'Aristote fait par Ibn Bâyya à l'intérieur de la pensée générale et de l'œuvre de celui-là. Le traité de l'âme inséré dans la Physique occupe pourtant un lieu central, étant donné que depuis la connaissance de l'âme on peut parvenir à celle de toute la physique. De cette façon il s'agit d'un système physique et anthropologique en même temps. Rien n'est sans rapport dans le système d'Avempace en ce qui concerne l'âme et le cosmos.

---

commerciale et il avait un tel enthousiasme par cet art qu'il suivait n'importe qui qu'il entendait chanter emmenant ses bêtes à l'abreuvoir. Il se consacrait à entendre des airs musicaux sans aucune autre occupation: cette réputation, c'est celle qui lui a fait de la publicité et lui a donné une grande renommée». (Citation d'al-Maqqari. Ed. Leyden. T. II. P. 293–294. Pris d'*Asín Palacios*, El filósofo zaragozano Avempace. Revista Aragón (1900). P. 279.)

<sup>39</sup>Libro sobre el alma (*Kitâb al-nafs*). P. 90.

**Ибн Рушд**  
**БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ**  
**К СОЧИНЕНИЮ АРИСТОТЕЛЯ «О ДУШЕ»**  
**(фрагмент)\***

**Предисловие<sup>1</sup>**

Учение об уме (разуме, интеллекте)<sup>2</sup>, достаточно маргинальное у самого Аристотеля, занимает центральное место в восточно-перипатетической философии — *фальсафе*, во многом определяя ее своеобразие<sup>3</sup>. Одним из самых ярких и оригинальных достижений этой ноологии является теория Ибн Рушда (Аверроэса, ум. 1198) о едином общечеловеческом разуме, за которым, и только за ним (в отличие от прочих частей души), признается бессмертие. Означенная теория четко изложена и обстоятельно обоснована философом лишь в его Большом комментарии к аристотелевскому трактату «О душе» (1186?), который сохранился лишь в латинской передаче и отрывок из которого приводится ниже в нашем переводе<sup>4</sup>.

---

\* Перевод с латинского, предисловие и комментарий Н.В. Ефремовой.

<sup>1</sup> Перевод фрагмента из комментария к третьей книге трактата «О душе» выполнен по изданию F.S. Crawford'a: *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum De Anima Libros* (Cambridge, Massachusetts: Mediaeval Academy of America, 1953. P. 383–413). Собственно аристотелевский текст выделен нами курсивом и воспроизводится по переводу П.С. Попова (*Аристотель. Сочинения. Т. 1.* Москва: «Мысль», 1976). Нумерация отрывков этого текста, а с ним и комментария фигурирует в самом латинском оригинале, притом к каждой из трех книг — своя; ниже комментарии будут цитироваться по номеру соответствующего отрывка, предваряемому номером книги и буквой «К» («комментарий»).

<sup>2</sup> Подробнее см. работы: *Ефремова Н.В.* Об аверроистской ноологии // Историко-философский ежегодник-1996. М., 1997; *она же.* Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998.

<sup>3</sup> На латинском же Западе именно тексты арабо-мусульманских философов, проникшие туда в середине XIII в., инициировали ноологическую проблематику, переориентируя в ее сторону философский дискурс, прежде сосредоточивавшийся на вопросах о взаимоотношении между церковной и светской властью, эвхаристии, универсалиях, Троице и т.п.

<sup>4</sup> К этому аристотелевскому сочинению Ибн Рушд составил три комментария — Малый, Средний и Большой. Арабский оригинал первых двух дошел до нас, притом в разных версиях. Ниже Малый комментарий цитируется по: *Epitome de Anima. Talḫiṣ Kutāb an-naḥḫ.* Ed. Gomez Nogales. Madrid, 1985 (далее — *Talḫiṣ-1*); Средний — по: *Talḫiṣ Kutāb an-naḥḫ.* Ред. А.Л. 'Иври (A.L. Ivry). Каир, 1994 (далее — *Talḫiṣ-2*).

Исходным пунктом ноологических построений античных и средневековых перипатетиков послужило рассуждение Аристотеля в третьей книге сочинения «О душе» (II 5, 430 a 10–25), где по аналогии с физическими телами, составленными из материи и формы, в разумной душе различаются два аспекта — ум, сходный с материей и способный становиться всем, и ум, сходный с формой и способный производить все. В перипатетической традиции, вслед за Александром Афродисийским (ум. ок. 211), первый получил наименование «материальный ум» (араб. *‘ақль хайуляни*, лат. *Intellectus materialis*), второй — «деятельный ум» (*‘ақль фа‘‘аль*, *intellectus agens*).

Если Аристотель четко говорит о бессмертии деятельного ума, то в отношении материального ума его высказывания неоднозначны (II 2, 413 b 25–28). Различно можно истолковывать и его слова<sup>5</sup> о том, что к душе ум «приходит извне»: извне человека или извне чувственной части его души. Еще в античности появились диаметрально противоположные интерпретации аристотелевских положений. Так, трансценденталистскую/экстериоризирующую трактовку деятельного ума выдвинул Александр Афродисийский, который отождествлял его с Богом, а материальный ум полагал тленным. Фемистий (ум. после 388) и Теофраст (ум. ок. 288–285 до н.э.) же понимали деятельный ум имманентистски, наделяя вечностью не только его, но и материальный ум.

Трансценденталистское понимание деятельного ума развивали *фалсияфа*, прежде всего аль-Фараби (ум. 950) и Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037), которые синтезировали аристотелевскую и неоплатоновскую традиции, положив учение об уме в основу своей космогонии, гносеологии, профетологии и фелицитологии/эсхатологии. Возникновение космоса они описывали как эманационистский процесс, который обусловлен интеллектуальной рефлексией Перворазума/Бога и исходящих от Него умов — управителей (девяти или восьми) небесных сфер и управителя подлунной области. Деятельный ум они отождествляют с этим последним, выступающим в качестве «дарителя форм» (*ва̄хиб ас-сувар*), ибо он наделяет природные тела единичными/чувственными формами, а человеческий ум — формами универсальными/интеллигибельными. «Соединяясь» с ним через собственно рациональную часть души, философ получает абстрактное/философское знание — «истины в понятиях», а пророк обладает также способностью соединения с ним посредством имажинативной/воображающей силы души, благодаря чему обретает религиозное знание — «истины в образах», предназначенные для просвещения широкой публики, и удостоивается сведений о тайных/будущих событиях. В приобщении к деятельному уму состоит высшее потустороннее счастье, но таковое отчасти доступно душе еще в этой жизни. Что же касается материального ума, то Ибн Сина склонялся к признанию его бессмертия, а аль-Фараби — нет.

<sup>5</sup> *Аристотель*. О возникновении животных. II 3, 736 d 27–28.

Нетленность материального ума отрицал и соотечественник автора Большого комментария — арабо-испанский философ Ибн Баджа (ум. 1139), приравнивавший этот ум к воображению (имагинативной силе души). И именно его учения, как пишет сам Ибн Рушд, он придерживался долгое время, но потом с ним решительно разорвал<sup>6</sup>. Солидаризируясь с Фемистием и Теофрастом в их имманентистско-этерналистской интерпретации обеих умов, Кордовец идет дальше — объявляет деятельный ум единой для всех людей сущностью. Деятельный же ум он лишает планетарно-креативного и ревелативно-профетологического статуса, традиционного для арабо-мусульманских аристотеликов, и превращает в форму для материального ума.

Но на этом пути возникает немало проблем. В частности, как интеллигибелии («теоретический ум») оказываются возникшими, раз они производятся в извечном материальном уме извечным деятельным умом? И как при едином/общечеловеческом уме возможна индивидуальность познавательного акта? Наконец, как материальный ум, не имеющий никакой формы, может служить индивидуальной и перманентной реальностью? Для решения таких вопросов философ разрабатывает два новаторских положения: о ментальной квазиматерии и о двух субъектах интеллигибелий — материальном уме и воображении. Отмечает он также, что лишенность формы, необходимая для функционирования материального ума, не обязательно должна быть абсолютной, но достаточно, чтобы в нем актуально не было форм того же вида, каковые он принимает.

Обосновывая вечность теоретического ума, Ибн Рушд выдвигает мысль о вечно существующем философе, бытие которого обусловлено необходимостью перманентного созерцания интеллигибелий: в каждом поколении людей должен существовать хотя бы один философ, и если на некоторое время в определенной части земли не окажется такого носителя мудрости, то он обязательно обнаружится в другой ее части. Такая концепция служит оригинальным вариантом знаменитой идеи о «вечной философии» (*philosophia perennis*), единой в своей основе и переходящей от одного народа к другому.

Моноистскую теорию, оставшуюся незамеченной в мусульманском мире, христианский Запад<sup>7</sup> воспринял как характерную для философии арабского мыслителя и особенно его последователей — латинских авероистов во главе с Сигером Брабантским (ум. 1284). Официальная церковь видела в ней опасную ересь, противоречащую догмату о бессмертии индивидуальной человеческой души. Вместе с тем она вдохновляла сторонников мондиализма, как социально-политического (Данте), так и духовно-исторического (Гердер, Кант, Гегель).

<sup>6</sup> *Талхйф-1*, с. 126.

<sup>7</sup> Спустя всего три десятилетия после создания Большого комментария он был переведен (ок. 1220 г.) на латынь выходцем из Толедской школы переводчиков — Михаилом Скотом (Michael Scotus, ум. в 1232 г.).

## Перевод

[Единство и вечность ума]

[*Аристотелевское понимание материального ума*]

Текст 4

*И поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т.е. чтобы [все] познавать. Ведь чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему и заслоняет его [III 5, 429 а 18–20].*

Комментарии 4

[*Разум страдателен, но не изменяется принятием форм*]

Полагая, что материальный<sup>8</sup>, принимающий ум<sup>9</sup> должен принадлежать к роду страдательных потенций<sup>10</sup> и что, вопреки этому, он не претерпевает изменения из-за принятия [того, что он принимает], ибо таковой не есть тело или сила в теле, Аристотель приступает к обоснованию этого [мнения]. Слова его *и поскольку ум может мыслить все...* означают: коли ум постигает все те вещи, которые находятся вне души, то он прежде сего постижения должен описываться как принадлежащий к роду страдательных, а не деятельных<sup>11</sup> сил, и не должен быть смешанным с телами, т.е. он вовсе не является ни телом, ни силой в теле, будь та естественной или одушевленной, как сие сказано Анаксагором. Потом Аристотель говорит: *чтобы [все] познавать*, т.е. необходимо, чтобы ум не был смешанным, дабы смог постичь все вещи и принять их. Ведь был бы сей смешанным, он был бы или телом, или силой в теле, а будь тем или иным, он должен был бы иметь собственную форму<sup>12</sup>, но таковая должна была бы воспрепятствовать ему принять посторонние формы<sup>13</sup>.

Именно сие Аристотель имеет в виду, когда говорит: *ведь чуждое...*, т.е. если бы [страдательный ум] имел собственную форму, эта форма не давала

<sup>8</sup> Араб. *хайуляни*. Здесь и далее нами указывается предположительно арабский оригинал. Соответствующее латинское слово не воспроизводится, если его русский перевод этимологически восходит к нему же.

<sup>9</sup> «Принимающее» — лат. *recipiens, patiens*; араб. *қабиль, мутақабиль*; «ум» — лат. *intellectus*; араб. *‘ақль*.

<sup>10</sup> «Страдательное» — лат. *passivus, passibilis, patiens*; араб. *мунфа’иль*; «потенция, сила, способность» — лат. *potentia, virtus*; араб. *қува*.

<sup>11</sup> Лат. *agens, efficiens*; араб. *фә’иль*.

<sup>12</sup> Араб. *сұра*.

<sup>13</sup> Версия Среднего комментария: «...воспрепятствует познанию инаковой формы, которую мы хотим познать (ибо познание таковой и есть принятие ее), или же изменяет сию, коли та приняла оную» (*Талхис*-2, с. 122). Например: наличие во рту определенного вкуса служит помехой для восприятия другого вкуса.

бы ему получить различные внешние формы, которые отличны от нее. Итак, из этих рассуждений нам подобает вывести два положения, которыми Аристотель характеризует ум: [во-первых], что ум принадлежит к роду страдательных сил; [во-вторых], что он не подвержен изменению, поскольку не есть тело или сила в теле. И эти два положения должны стать исходным пунктом всех дальнейших рассуждений об уме. Как говорит Платон, самое горячее обсуждение должно состояться вначале, ибо, замечает Аристотель, мельчайшая ошибка на исходе служит причиной величайшей ошибки в конце.

[Почему разумная сила страдательна]

Положение об уме как в определенном отношении принадлежащем к страдательным силам, наподобие силы ощущения, становится явным в свете следующего. Страдательные силы движимые, деятельные же — движущие. И поскольку вещь может двигать что-либо только в том случае, если она существует актуально<sup>14</sup>, и поскольку вещь может быть движимой чем-то только в том случае, если таковая существует потенциально, то необходимо, чтобы формы вещи, актуально сущие вне души, двигали разумную душу постольку, поскольку она постигает их точно так же, как в случае с чувственными вещами, которые приводят органы чувств в движение постольку, поскольку эти вещи пребывают в актуальном состоянии и органы чувства движутся ими. Значит, разумная душа должна обдумывать интенции<sup>15</sup>, которые находятся в имагинативной силе<sup>16</sup>, на манер того, как органы чувств просматривают чувственные вещи.

[Разумная душа не только страдательна, но и деятельна]

А коли формы внешних вещей движут эту силу таким образом, чтобы ум абстрагировал эти формы от материальных вещей и тем самым сделал их первыми интеллигибельными<sup>17</sup> в акте, после того как они были интеллигибельными [лишь] в потенции, то отсюда явствует, что сия душа [так-

<sup>14</sup> «Актуальное (в акте)/ действительное (в действительности; лат. *in actu*; араб. *би-ль-фи-ль*)» противопоставляется «потенциальному (в потенции)/возможному (в возможности; лат. *in potentia*; араб. *би-ль-кувва*)».

<sup>15</sup> Лат. *intentiones*; араб. *ма'ānī*, ед.ч. *ма'на*. «Интенция» вещи может подразумевать как саму эту вещь, так и ее образ в человеческой душе/разуме.

<sup>16</sup> «Имагинативная/воображающая сила/способность» (лат. *virtus imaginativa*; араб. *кувват ат-тахайуль*, *кувва хайāлийя/мутахайлия*) — вторая (после чувственной) из способностей души, в которой взятые из чувственных предметов образы больше не связаны с этими предметами, т.е. наличествуют и при отсутствии их; она может сочетать эти образы и судить о них; из имагинативных образов путем абстрагирования извлекаются ментальные понятия/интеллигибелии.

<sup>17</sup> «Интеллигибельное (интеллигибелия)/умопостигаемое» — лат. *intelligibilia, intellectum*; араб. *ма'қӯль*.



же] деятельна, а не [только] страдательна: поскольку интеллигибелии движут [ее], она — страдательна, а поскольку те движимы ею, она — деятельна<sup>18</sup>.

Вот почему Аристотель дальше скажет, что необходимо полагать в разумной душе две различные [силы] — страдательную и деятельную. И он четко заявляет, что каждая из этих двух частей не подвержена ни возникновению, ни уничтожению. Но в рамках настоящего рассуждения он начинает с описания природы<sup>19</sup> этой страдательной силы в той мере, в какой сие необходимо для данного изложения. Поэтому и говорит, что такое различие [сил], т.е. страдательной и деятельной, присуще разумной способности.

*[Почему разумная сила нетелесна]*

Тот факт, что субстанция, которая получает эти формы, не может быть телом или силой в теле, становится ясным в свете [двух] положений, приводимых Аристотелем в данном рассуждении. Согласно первому из них, означенная субстанция принимает все материальные формы — сие [хорошо] известно об этом уме. Другое положение таково: любая вещь, которая принимает нечто другое, сама непременно должна быть свободной от природы принимаемого; ее природа не должна быть того же вида, что и природа оного. Будь принимающее той же природы, что и принимаемое, вещь принимала бы саму себя, и движущее было бы тождественным с движимым. Вместе с тем необходимо, чтобы тот орган чувств, который принимает цвет, был бы свободным от цвета, и тот орган, который принимает звук, — от звука. Из этих двух положений следует, что та субстанция, которая называется материальным умом, не имеет никакой материальной формы в своей природе.

Поскольку же материальные формы бывают или телами, или формами в теле, то ясно, что субстанция, которая называется материальным умом, не есть ни тело, ни форма в теле. И именно поэтому она не смешана с материей в каком-либо отношении.

<sup>18</sup> Еще неоднократно в настоящем комментарии Ибн Рушд, вслед за Фемистием, будет подчеркивать единство материального ума с деятельным умом, считая второй завершенностью первого (см. ниже, в основном тексте, с. 389, а также К 3.20), «формой для нас», — именно посредством него мы созерцаем, мыслим, когда хотим (К 3.18; К 3.36). А в Среднем комментарии говорится: «Итак, в нашей душе имеется два [рода] действий: первое состоит в создании интеллигибелей, второе — в их принятии. В качестве создателя интеллигибелей [ум] называется деятельным, а в качестве их реципиента — страдательным, но сам по себе он есть нечто единое» (*Талхуф*-2, с. 125; см. также, с. 129).

<sup>19</sup> Лат. *substantia*; в таком контексте под «природой» (араб. *таби'а*) «субстанцией» (араб. *джухар*) вещи понимается ее сущность.

[*Материальный ум — не материальная форма и не нечто составленное из материи и формы*]

Ты должен знать, что сказанное Аристотелем является совершенно необходимым, а именно: поскольку [материальный ум] есть субстанция и поскольку он принимает формы материальных вещей, или материальных [форм], то в самом себе таковой не имеет материальной формы, а значит, не составлен из материи и формы. И он не выступает одной из материальных форм, ибо таковые не отделимы [от тел]. Этот ум также не представляет собой одну из тех простых форм, которые отделены [от тел]: он принимает формы только как различные и лишь постольку, поскольку те умопостижимы потенциально, а не актуально. Следовательно, таковой есть нечто отличное как от формы и материи, так и от составленного из оных.

[*Уточнение касательно бесформенности*]

Однако то, что эта субстанция имеет собственную форму, в своем бытии отличную от материальных форм, еще не раскрывается в рамках данного рассуждения. В положении же о том, что принимающее должно быть свободным от природы принимаемого, природа понимается в смысле природы вида, но не рода, или еще более отдаленного, не говоря уже о «природе» того, что предидируется эквовативно<sup>20</sup>. Так, мы говорим, что в чувстве осязания есть нечто промежуточное между двумя противоположностями, кои оно принимает, поскольку противоположности отличаются по виду от промежуточных вещей.

[*Итог*]

Значит, материальный ум таков — некое сущее, отделенная от тела сила, не имеет материальной формы. Ясно также, что он не страдателен<sup>21</sup>, ибо страдательные вещи, которые подвержены изменению, сходны с материальными формами, и что он простой и, как говорит Аристотель, [может существовать] отдельно [от тела]. Именно на сей манер Аристотель понимает материальный ум. Позже мы остановимся на ряде вопросов, которые возникают относительно него.

#### Текст 5

*Таким образом, ум по природе не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то)* [III 5, 429 а 21–24].

<sup>20</sup> Араб. *би-иштира́к аль-исм*: в разных смыслах предикат (свойство, термин), прилагается к разным субъектам.

<sup>21</sup> В смысле быть подверженным изменению.

## Комментарий 5

[*Материальный ум как потенция всех понятий*]

Показав, что материальный ум не содержит чего-либо из форм материальных вещей, Аристотель приступает к определению его следующим образом. Этот ум, говорит он, не имеет иной природы, кроме способности к принятию материальных интеллигибельных форм. Его слова *таким образом, ум по природе не что иное...* означают, что та часть души, каковую мы называем материальным умом, не имеет иной природы или сущности, через которую она конституируется как материальная, разве что природы потенции, ибо она свободна от всех материальных и интеллигибельных форм.

Далее говорится: *я разумею под умом...*, т.е. под «умом» я имею в виду способность души, подлинно именуемую умом, а не ту ее способность, которую на греческом называют «разумом» в общем смысле, т.е. имагинативную способность<sup>22</sup>, но я имею в виду способность, посредством коей мы различаем теоретические<sup>23</sup> вещи и размышляем о вещах, которые предстоит осуществить в будущем. Слова *до того, как оно мыслит, не есть что-либо действующее из существующего* означают, что таково определение материального ума: это потенция всех интенций универсальных материальных форм, и до постижения [какой-либо из оных] сие не есть актуально сущее.

[*Отличие от первоматерии и материи*]

Из этого определения материального ума явствует, что он отличается от первоматерии<sup>24</sup>, представляя собой потенцию всех интенций универсальных<sup>25</sup> материальных форм, тогда как первоматерия потенциально является всеми этими чувственными формами, но не в качестве познающего и постигающего оные. Таковой различает<sup>26</sup> и познает, а первоматерия — нет, потому что та принимает различные формы, а именно индивидуальные и конкретные (*istas*) формы, сей же получает универсальные формы.

И из этого ясно также, что означенная природа — [материальный ум] — не есть некоторая конкретная вещь<sup>27</sup>, не тело и не сила в теле, иначе он принимал бы формы в их единичности и конкретности, а в таком случае имеющиеся в нем формы были бы потенциально умопостижимы, а он не различал бы природу форм как таковых — точно так же как в случае с

<sup>22</sup> По-видимому, речь идет о греч. *Phantasia*.

<sup>23</sup> Лат. *speculativus*; араб. *назариййа*.

<sup>24</sup> Араб. *хай'уля/мадда уля*.

<sup>25</sup> Араб. *куллиййа*.

<sup>26</sup> «Различение» (*distinction, distinguere*; араб. *тамиййэз*) здесь означает постижение.

<sup>27</sup> Лат. *aliquid hoc*; араб. *аль-мушар иляй-ху*.

предрасположенностью к [принятию] единичных форм, будь они духовные<sup>28</sup> или телесные. Следовательно, если эта природа, каковая называется [материальным] умом, принимает [все] формы, то необходимо, чтобы она принимала их особым способом, отличным от того способа, каким материи [более высокого порядка] принимают формы, ибо такое принятие со стороны материи соответствующей [материальной] формы означает конец первоматерии в них, — нет же, но [материальный ум] должен быть наподобие первоматерии, одинаково относящейся ко всем формам. Посему нет необходимости в том, чтобы [материальный ум] был ни наподобие тех материй, к которым присоединились формы, ни наподобие первоматерии — был бы он таковым, принятие им [различных форм] было бы одинаковым; различие же в природе принимаемого вызывает различие в природе принимающего.

Именно такое соображение привело Аристотеля к утверждению, что эта природа — [материальный ум] — отличается и от природы материи, и от природы формы, и от природы составленного [из сих].

***[Традиционные интерпретации; три главные апории]***

*[Теофраст и Фемистий полагают материальный ум вечным]*

Как раз это [утверждение] и подтолкнуло Теофраста, Фемистия и многих [других] комментаторов к мысли о том, что материальный ум — субстанция, не подверженная ни возникновению, ни уничтожению. Ибо всякая возникающая и уничтожающаяся вещь есть нечто конкретное (*hoc*), а мы тотчас доказали, что ум не является чем-то конкретным — ни телом, ни формой в теле. К тому же, мы полагали, что сие есть мнение Аристотеля.

А тот факт, что данный ум именно таков, хорошо виден любому, который обращается к аристотелевским доказательствам и словам: к доказательству, только что изложенному нами, и к словам его об этом [разуме] как о нестрадательном, отрешенном и простом. Все три слова прилагаются Аристотелем [к означенному уму], и сомнительно — даже более чем сомнительно — использовать какое-либо из них в аподиктическом<sup>29</sup> рассуждении о возникающем-уничтожающемся.

*[Отсюда выводят вечность и деятельного ума, и теоретического]*

Однако потом, когда эти [комментаторы] увидели сказанное Аристотелем о том, что если есть ум в потенции, то должен быть и [разум] в акте, т.е. деятельный [разум] (а это и есть то, что выводит потенциальное из потенции в акт), и должно быть, чтобы [тот] ум был выведен из потенции в акт (а это и есть тот [акт], который деятельный ум вкладывает в материаль-

<sup>28</sup> Т.е. нематериальные, бестелесные.

<sup>29</sup> Лат. *demonstrativus*; араб. *бурхāнī*.

ный ум, наподобие формы, которую ремесленник накладывает на соответствующую материю).

Увидев это, они пришли к мнению, что третий ум, вкладываемый деятельным умом в принимающий, материальный ум (а тот ум и есть теоретический ум), должен быть вечным<sup>30</sup>: раз и принимающее, и действующее вечны, то и произведенное должно быть вечным.

[«Деятельность» они объявляют метафорой]

И поскольку они придерживались такого мнения [о вечности теоретического ума], отсюда следует, что в действительности нет ни деятельного ума, ни чего-то произведенного, поскольку «действующее» и «произведенное» имеют смысл только в связи с порождением во времени. Или можно сказать, что «действующее» и «произведенное» здесь употреблены лишь по аналогии и что теоретический ум есть не что иное, как завершенность<sup>31</sup> материального ума посредством ума деятельного таким образом, что теоретический ум выступает чем-то составленным из материального ума и актуального ума. А коли представляется, что деятельный ум порой постигает, когда он соединен с нами, а порой не постигает, то таковое случается с ним в силу смешанности, т.е. из-за его смешивания с материальным умом. И именно по этой причине, [полагают они], Аристотель вынужден был постулировать материальный ум, а не потому, что теоретические интеллигибелии тленны и произведены.

В подтверждение этой [интерпретации] они приводят сказанное Аристотелем о том, что деятельный ум наличествует в нашей душе, когда представляется, что мы сначала абстрагируем формы от их материй, а затем их понимаем. Абстрагировать же [их] есть не что иное, как делать их актуально постижимыми после того, как они были [постижимы только] в потенции, а понимание оных есть не что иное, как принятие их.

[Деятельный ум отождествляют с умеющим]

Поскольку сие действие, т.е. создание и порождение интеллигибелии, зависит от нашей воли и может увеличиваться в нас по мере увеличения наличествующего в нас ума — теоретического, и поскольку раньше было выявлено, что умом, который создает и порождает интеллигибелии, высту-

<sup>30</sup> Здесь и далее «вечность» часто подразумевает не только нетленность, но и безначальность во времени (извечность).

<sup>31</sup> «Завершенность/совершенство» (лат. *perfectio, endelechia/entelechia*; араб. *камль*) — это актуализация/реализация вещи. Благодаря «первой» (лат. *primum*; араб. *авваль*) завершенности вещь реализуется как представитель вида (например, человек как разумное животное), а потом в ней появляется «вторая, конечная, высшая» (лат. *secundum, ultima*; араб. *санй, ахир, ақса, ниха'и*) завершенность (по приобретении человеком теоретических/философских знаний).

пает деятельный ум, то отсюда они заключили, что умеющий<sup>32</sup> ум и есть этот [деятельный] ум, но из-за смешанности ему случается быть то более сильным, то менее.

[Такая интерпретация противоречит Аристотелю]

Так вот, именно это обстоятельство и привело Теофраста, Фемистия и других к означенному мнению касательно теоретического ума и к атрибутиванию сего мнения Аристотелю.

Но по поводу этого [мнения] возникает немалое количество вопросов. Прежде всего, оно противоречит положению Аристотеля — о том, что отношение актуально интеллигибельного к материальному уму сходно с отношением ощущаемого к чувственной силе.

[Ее ошибочность]

Оно также противоречит самой истине. Ибо будь умопостижение вечным, таковым должно быть и умопостигаемое, и на сей манер должно быть, что чувственные формы актуально умопостигаемы вне души и совершенно нематериальны; но сие противоречит реальному положению этих форм.

Более того, в означенном сочинении Аристотель открыто заявляет, что отношение размышляющей и различающей силы к интенциям имагинативных форм сходно с отношением органа ощущения к ощущаемым предметам. Поэтому без воображения душа ничего не постигает, как органы чувств ничего не ощущают при отсутствии ощущаемого предмета<sup>33</sup>. Значит, были бы извечными интенции, которые постигает ум в имагинативных формах, извечными были бы и интенции имагинативных сил, и коли таковые извечны, ощущения также должны быть извечными, ибо чувственные интенции соотносятся с этой силой наподобие соотношения имагинативных интенций с разумной силой. А раз чувственные интенции вечны, чувственные предметы будут извечными или же чувственные интенции окажутся иными интенциями, нежели интенции вещей, находящихся в материи вне души; ведь нельзя полагать одни и те же интенции порой вечными, а порой тленными, иначе допустимо, чтобы тленная природа изменилась на вечную. Поэтому, были бы интенции, которые наличествуют в душе, возникающими-уничтожающимися, таковыми были бы и те [соответствующие] им вещи. Об этом пространно говорится в другом месте.

[Первая апория]

Такова одна из нелепостей, которые, кажется, вытекают из выдвигаемого нами мнения — о материальном уме как о способности, которая не воз-

<sup>32</sup> Лат. *in habitu*; араб. *би-ль-маляка*. Это душа, уже обретшая знание/интеллигибелии, но в данный момент не оперирует им — на манер учителя, когда он не занят обучением.

<sup>33</sup> Ср.: Аристотель. О душе. III 7, 431 а 16–18.

никает вновь [вместе с каждым человеком]. Полагают невозможным представить, как интеллигибелии оказываются и возникающими, и не возникающими: коли вечны и действующее и претерпевающее, вечным должно быть и произведенное. И если полагать возникающим произведенное (а сие есть умеющий ум), что тогда сказать о том [деятельном уме], который создает и порождает интеллигибелии?!

[Вторая апория]

Есть еще второй, более сложный вопрос: коли материальный ум служит первой завершенностью для человека, как сие декларировано в определении души, и [коли] теоретический ум — последняя завершенность, [тогда как] есть нечто возникающее-уничтожающееся, нумерически одно в аспекте последней завершенности, исходящей от ума, то таковым он должен быть и в плане первой завершенности; иначе говоря: в аспекте первой завершенности посредством интеллигибелий я должен быть иным по отношению к тебе, а ты — иным по отношению ко мне. В противном случае, ты бы обрел бытие посредством моего бытия, а я — посредством твоего; и вообще: человек был бы сущим до своего явления к бытию, был бы возникающим-уничтожающимся не в качестве человека, а [только] животного. Поэтому думают, что коли первая завершенность конкретна и она множественна соответственно количеству индивидов, то таковой должна быть и последняя завершенность; и наоборот: будь последняя завершенность множественной соответственно множественности человеческих индивидов, таковой окажется и первая завершенность.

И многие другие нелепости вытекают из такого предположения. Ибо была бы первая завершенность единой для всех людей, а не множественной по количеству их, получилось бы так, что, обрети я какую-либо интеллигибелию, ты тут же обретишь ее, и забудь я некую интеллигибелию, ты тут же забудешь ее. Да, много подобного абсурда связано с означенным мнением, поскольку думают, будто нет разницы в плане нелепостей, вытекающих из двух предположений, т.е. полагания последней и первой завершенностей таковыми — не множественными по множеству людей.

Если мы хотим избежать подобных нелепостей, мы должны полагать первую завершенность таковой — индивидуальной в материи, нумерически множественной согласно множеству человеческих индивидов и возникающей-уничтожающейся. И из вышеуказанного доказательства Аристотеля было установлено, что [материальный ум] не есть нечто конкретное, не тело или сила в теле. Как в таком случае можно избежать ошибки, каким образом решить вопрос?

[Александр Афродисийский: материальный ум есть материальная предрасположенность, обусловленная телесной смесью]

Придерживаясь последнего предположения<sup>34</sup>, Александр считает его более соответствующим натурфилософии (*naturalibus*), а из сего предположения следует, что материальный ум представляет собой возникающую силу, и о ней можно судить наподобие прочих сил души, т.е. как о предрасположенных, произведенных в самом теле благодаря смеси и комбинации [четырёх элементов]. Он не считает маловероятным, чтобы из смеси элементов возникло такое возвышенное и чудесное сущее — оно очень далеко от природы этих элементов благодаря максимально [соразмерной] смеси.

По Александру, в пользу такой возможности свидетельствует первое сложение, имеющее место в самих элементах, т.е. сложение их из четырёх простых качеств<sup>35</sup>: сие сложение — минимальное, но оно обуславливает большое различие, так что одним элементом оказывается огонь, другим — воздух. А раз так, нет ничего невероятного в том, чтобы посредством более высокой степени смешения элементов, которые имеются в человеке и животном, появились силы, столь далекие от субстанции элементов.

Об этом Александр вполне открыто заявляет в начале своей книги «О душе», где советует изучающему душу предварительно ознакомиться с чудеснейшим сложением человеческого тела. А в трактате «Об уме согласно мнению Аристотеля» он говорит, что материальный ум представляет собой силу, порожденную комбинацией [элементов]. Вот его слова: «Поскольку тело есть нечто, образованное из определенной смеси, что-то в нем должно быть образовано из комбинаций смешанных вещей таким образом, чтобы оно было пригодно в качестве инструмента для того ума, который наличествует в этом составленном нечто. И раз этот [разум] имеется в каждом [человеческом] теле и тот инструмент также является телом, он должен быть назван “потенциальным умом”. И он выступает силой, которая образована из имеющейся в телах смеси и которая предуготовлена к принятию актуально умопостигаемого».

[Мнение Александра не соответствует аристотелевскому]

Такое воззрение на субстанцию материального ума слишком далеко и от слов Аристотеля, и от его доказательств.

От аристотелевских слов сие стоит далеко, ибо тот говорит, что материальный ум — отрешенное, не имеет телесного органа, простое, не страдательное, т.е. не изменяющееся. Кроме того, Аристотель хвалит Анаксагора за описание [разума] как не смешанного с телом.

<sup>34</sup> О первой завершенности как об индивидуальной в материи.

<sup>35</sup> Холодное, горячее, сухое, влажное. Например, вода сложена из холодного и влажного.



И оно далеко от аристотелевского доказательства, каковое было разъяснено нами выше.

[По Александру, аналогом материального ума служит не предрасположенная доска, а сама предрасположенность]

Доказательство, из которого Аристотель заключает о материальном уме как о нестрадательном, неконкретном, не теле и не силе в теле, Александр интерпретирует в том смысле, что Аристотель подразумевает саму предрасположенность, а не субстрат<sup>36</sup>. Поэтому в книге «О душе» Александр говорит, что материальный ум более походит на предрасположенность, имеющуюся в доске, на которой ничего не написано, нежели на предрасположенную доску; и именно об этой предрасположенности можно поистине сказать, что она не есть нечто конкретное, не тело или сила в теле, не страдательна.

Но сказанное Александром ничего не стоит (*nihil est*). Ибо сие приложимо к любой предрасположенности — о всякой таковой можно сказать, что она не есть тело или конкретная форма в теле. И тогда непонятно, почему среди всех прочих предрасположенностей Аристотель отметил именно эту предрасположенность, которая имеется у ума, если бы он не хотел разъяснить субстанцию предрасположенного [разума], но [только] субстанцию предрасположенности. Наоборот, неправомерно говорить о предрасположенности как о субстанции, раз было сказано, что эта предрасположенность не есть ни тело, ни сила в теле. Вывод из аристотелевского доказательства — иной, нежели тот, согласно которому предрасположенность не является телом или силой в теле.

Это видно из самого аристотелевского доказательства. Ибо из тезиса, по которому всякое принимающее некую вещь не должно актуально содержать что-либо из природы принимаемого, явствует, что субстанция предрасположенного, его природа лишена того [предиката], к которому она предрасположена. Сама предрасположенность не есть принимающее, но бытие предрасположенности по отношению к принимающему схоже с бытием собственного признака<sup>37</sup>. Поэтому, как только есть приятие, не будет [больше] предрасположенности, но [само] принимающее сохраняется. Для всех комментаторов таковое ясно и понятно на основе аристотелевского доказательства.

[Четыре разряда вещей, которые суть «не тело и не телесная сила»]

Четырьмя разными способами можно говорить о вещи как о не теле и не силе в теле:

во-первых, на манер субстрата интеллигибелей, т.е. на манер материального ума, бытие которого установлено;

<sup>36</sup> Лат. *subjectum*; араб. *мауду'*.

<sup>37</sup> Например, признак/акциденция «чувство юмора» по отношению к человеку.

во-вторых, на манер самой предрасположенности, имеющейся у материй, — и такая манера близка к той, по которой о лишенности просто говорится, что она не есть ни тело, ни сила в теле;

в-третьих, на манер первоматерии, бытие которой также было установлено;

в-четвертых, на манер отрешенных форм, чье бытие также установлено. И все эти вещи — разные.

[Александр понимает «завершенность» унивокативно]

К означенной маловероятной интерпретации Александра привело желание избежать очевидной ошибки, связанной с вышеназванным затруднением. Мы видим также, что положение о первой завершенности ума как о возникающей силе он основывает на общих словах, фигурирующих в определении души как первой завершенности естественного органического тела<sup>38</sup>.

По его словам, это определение верно по отношению ко всем частям души в одном и том же смысле. Александр приводит и такое дополнительное обоснование: высказывание обо всех частях души как о формах имеет тот же смысл или почти такой, а поскольку форма, будучи конечной целью для соответствующей вещи, не может быть отделена от оной, то отсюда следует, что и первые завершенности души, являясь формами, неотделимы [от тела]. Таким образом, он опровергает [мнение, по которому] среди первых завершенностей души имеется отделимая завершенность, как сие говорят о кормчем по отношению к судну<sup>39</sup>, или вообще [мнение, по которому] среди этих завершенностей есть одна часть, в отношении которой «завершенность» сказывается в ином смысле, нежели в отношении других.

Однако то положение, которое Александр считает явно вытекающим из общих высказываний о душе, — о том положении сам Аристотель четко говорит как о неясном в отношении всех частей души: «форма» и «первая завершенность» эквивокативно прилагаются к разумной душе и к остальным частям души.

[Ибн Баджа о материальном уме как об имагинативной силе]

Абу Бакр [Ибн Баджа] же, если его понимать буквально, говорит, что материальный ум есть имагинативная сила в аспекте ее предрасположенности к тому, чтобы находящиеся в ней интенции стали актуальными интеллигибелями, и что, кроме нее, нет другой силы, которая служила бы субстратом для интеллигибелей<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> См.: *Аристотель*. О душе. II 1, 412a 27–28.

<sup>39</sup> Ср.: *Аристотель*. О душе. II 1, 413a 8–9.

<sup>40</sup> По-видимому, Ибн Рушд подразумевает какие-то места из не дошедшей до нас части в книге Ибн Баджи «О душе».

По-видимому, Абу Бакр хотел этим избежать тех нелепых импликаций, в которые попал Александр, т.е. что субстрат, который принимает интеллигибельные формы, есть или тело, произведенное из элементов, или сила в теле: в таком случае отсюда следует, что либо бытие форм в душе оказывается тем же их бытием вне ее — и тогда душа не будет постигающей [силой], либо ум имеет телесный инструмент — [но] коли субстрат интеллигибельный представляет собой силу в теле, он будет наподобие чувства.

*[Александр игнорирует действующие причины]*

Еще более невероятным в учении Александра является его мнение о том, что первые предрасположенности к интеллигибелиям и другим последним завершенностям, относящимся к душе, суть вещи, произведенные комбинацией [элементов], а не суть силы, произведенные внешним действователем, как это хорошо известно из учения Аристотеля и всех перипатетиков.

Такое мнение о познавательных силах души, если мы [адекватно] его поняли, ошибочно. Ведь из субстанции и природы элементов не может возникнуть размышляющая и понимающая сила, ибо, если было бы возможным ее возникновение из их природы, без внешнего двигателя, последняя завершенность, т.е. интеллигибелии, могла быть произведена субстанций тех элементов, наподобие [возникновения] цвета и вкуса.

Кроме того, это мнение схоже с мнением тех, кто отрицает действующие причины, признавая лишь причины материальные, т.е. мнения людей, которые учат о случайности. Александр же превыше того, чтобы придерживаться подобного [воззрения], но к таковому привели затруднения, с которыми он сталкивался в отношении материального ума.

*[Критика учения Ибн Баджи]*

Однако вернемся к нашему рассуждению [касательно Ибн Баджи]. Возможно, именно те же затруднения привели и Ибн Баджу к означенному его учению о материальном уме.

Вместе с тем, нелепость, которая получается из такого учения, очевидна. Ибо имагинативные интенции движут умом, а не движимы. Ведь ясно, что они суть то, чье отношение к размышляющей и различающей силе подобно отношению осязаемого [предмета] к чувствам, а не подобно отношению чувственного [образа] к чувственной силе. И если бы этим [имагинативным интенциям] суждено было принимать интеллигибелии, некая вещь могла бы принять саму себя, двигатель мог бы оказаться движимым. Но было показано, что материальный ум не может иметь актуальную форму, поскольку его субстрат и природы — быть принимающим для форм как таковых.

## [Три апории]

Итак, все, что можно было сказать о природе материального ума, оказывается нелепым, за исключением учения Аристотеля. Но и по отношению к этому учению возникает немало вопросов.

Первый из них [связан с вечностью] теоретических интеллигибелей.

Второй, самый сильный, а именно: последняя завершенность у человека [т.е. теоретический ум] столь множествен, сколько есть человеческих индивидов, тогда как первая завершенность нумерически едина для всех людей.

Третьим является вопрос, поставленный Теофрастом: необходимо полагать этот [материальный] ум лишенным какой-либо формы и необходимо, чтобы он был неким сущим, иначе не было бы принятия и предрасположенности, поскольку таковые могут существовать только в вещи, которой [еще] нет в [данном] субстрате. А коли этот [разум] есть некое сущее, но у него нет природы формы, то ему остается иметь природу первоматерии. Но таковое невероятно — первоматерия не является ни познающей, ни различающей. Как о вещи, чье бытие таково, можно сказать, что она отрешенная?!<sup>41</sup>

Раз встают все эти вопросы, мне захотелось изложить то, что мне представляется [правильным] относительно них. А если таковое не будет полным, пусть это послужит отправным пунктом для чего-то полного. <...>

## [Решение апории касательно вечности теоретического ума]

Первый вопрос гласит: каким образом теоретические интеллигибелии<sup>42</sup> оказываются возникающими-уничтожающимися, если и производящий их [деятельный ум], и принимающий их [материальный ум] вечны, — и какая надобность в полагании здесь деятельного ума<sup>43</sup> и принимающего [разума], раз нет ничего рождающегося? Этот вопрос не встал бы, если бы не было еще одной вещи<sup>44</sup>, служащей причиной бытия теоретических интеллигибелей возникающими.

## [Два носителя мышления: имагинативные формы и материальный ум]

[Наш ответ таков]: утверждение о том, что эти [теоретические] интеллигибелии состоят из двух [начал], одно из которых возникающее, а другое нет, — такое утверждение вполне сообразуется с природой [вещей]. Ведь умопостижение<sup>45</sup>, как отметил Аристотель<sup>46</sup>, сходно с ощущением посред-

<sup>41</sup> Т.е. способна к самостоятельному бытию после смерти индивида.

<sup>42</sup> Араб. *ma'kūlyāt nazariyyā*.

<sup>43</sup> Лат. *intellectus agens*; араб. 'акль фā'иль/фа'āль.

<sup>44</sup> По-видимому, Ибн Рушд подразумевает имагинативные формы.

<sup>45</sup> Лат. *fortare per intellectum*; араб. *taṣawwur bi-ль-'ақль*.

<sup>46</sup> См.: О душе. III 4, 429 а 13–18.

ством органов чувств. Ощущение же осуществляется посредством двух начал, одно из которых — это субстрат, через который чувственное восприятие оказывается истинным (в качестве такового выступает чувственный [предмет] вне души), а другое — это субстрат, через который чувственное восприятие оказывается чем-то сущим (в качестве такового служит первая завершенность органов чувств). Аналогичным образом необходимо, чтобы у актуальных интеллигибелей имелись две вещи, одной из которых является субстрат, благодаря которому они оказываются истинными, а именно формы, которые суть имагинативы<sup>47</sup>; другой же вещью является субстрат, благодаря которой интеллигибелии оказываются одной из существующих в мире вещей, и этим субстратом служит материальный ум. И нет никакой разницы между органами чувств и умом, разве только следующее: субстрат, через который ощущение истинно, находится вне души, тогда как субстрат, через который умопостижение истинно, пребывает в самой душе. И как мы покажем ниже, именно в этом смысле и высказывался Аристотель об уме.

Сей субстрат<sup>48</sup>, который определенным образом движет умом, и есть то, о чем Ибн Баджа думал как о реципиенте, ибо находил его порой потенциальным, порой актуальным, и такова именно [предрасположенность] реципиента, а он полагал обратимость этого [суждения]<sup>49</sup>.

*[Как имагинативные формы приводят ум в движение]*

Еще более полно это сходство прослеживается между видимым предметом, приводящим в движение чувство зрения, и умопостигаемым предметом, приводящим в движение ум.

Ибо как видимое в предмете, т.е. цвет, приводит в движение чувство зрения только тогда, когда благодаря наличию света он стал [актуальным] цветом, после того как он был им потенциально, точно так же имагинативные интенции приводят в движение материальный ум только тогда, когда сии становятся актуальными интеллигибелиями, после того как они были таковыми потенциально. Именно поэтому, как будет видно ниже, Аристотелю понадобилось постулировать деятельный ум — ум, который выводит имагинативные формы из потенциального состояния в актуальное<sup>50</sup>. И подобно тому как цвет, который потенциально [наличествует в ощущаемых предметах], не служит первой завершенностью для [находящихся в чувственной силе души] принимаемых интенций, но субстрат, для которого сей

<sup>47</sup> Т.е. образы в имагинативной/воображающей силе души; араб. *сувар хай'лиййа/мутахаййаля*.

<sup>48</sup> Истинные имагинативы.

<sup>49</sup> Реципиент — это то, что порой бывает потенциальным, порой актуальным, и наоборот.

<sup>50</sup> Имагинативные формы и деятельный ум приводят человеческий ум в движение, как соответственно цвет и свет в зрительном процессе. См. ниже, в основном тексте, с. 398 и 406.

цвет является завершенностью, — это зрение, точно так же субстрат, который совершенствуется интеллигибелями, — это не имажинативные интенции, которые потенциально интеллигибельны, а материальный ум, ибо именно он и обретает [первую] завершенность. Отношение сих [имажинативных форм] к этому [материальному уму] совсем такое же, как отношение интенции цвета к силе зрения.

*[В каком отношении теоретический ум вечен]*

А раз все это так, то необходимо, чтобы актуальные интеллигибелии, т.е. теоретические интеллигибелии, были возникающими-уничтожающимися со стороны того субстрата, через который они истинны — со стороны имажинативных форм, но не со стороны того субстрата, через который они оказываются одной из существующих вещей — со стороны материального ума<sup>51</sup>.

*[Решение апории касательно единства материального ума]*

Второй вопрос гласит: каким образом материальный ум, нумерически единый для всех человеческих индивидов, оказывается ни возникающим, ни уничтожающимся, тогда как актуально сущие интеллигибелии (а такие и есть теоретический ум) исчисляемы по числу человеческих индивидов и возникающие-уничтожающиеся через возникновение-уничтожение [этих] индивидов. Сей вопрос слишком сложен и больше всего вызывает путаницы.

*[Предварительный ответ: был бы этот ум исчисляемым, он бы принимал самого себя]*

Если мы предположим, что этот материальный ум исчисляем по числу человеческих индивидов, то отсюда вытекает, что он будет некоей единичной вещью: телом или силой в теле. Будь это единичная вещь, она была бы чем-то потенциально умопостигаемым, но потенциальная интеллигибелия есть субстрат, который приводит в движение принимающий ум, а не субстрат, который приводят в движение. Поэтому если принимающий субстрат полагается единичной вещью, то из этого следует, как было сказано, что нечто принимает самого себя, а сие невозможно.

[Далее,] если допустить, что этот ум принимает самого себя, то отсюда необходимо следует, что он принимает себя как нечто иное. Тогда разумная способность окажется такой же, что и чувственная сила, и не будет разницы между бытием формы вне души и ее бытием в душе. Ведь эта индивидуальная вещь будет принимать формы только как партикулярные,

<sup>51</sup> Со стороны материального ума теоретические интеллигибелии вечны, ибо в этом уме всегда имеются актуальные мысли.

единичные. И сие служит одним из аргументов, показывающих, что Аристотель придерживается мнения о [материальном] уме не как о чем-то единичном.

[Другая разновидность апории: был бы ум единым, все люди имели бы одинаковые знания]

[С другой стороны,] при утверждении, что этот [материальный ум] не исчисляется по числу единичных [человеческих существ], следовало бы, что его отношение ко всем людям, получающим свою высшую завершенность через возникающий [во времени процесс], было бы одним и тем же. И было бы необходимо, чтобы если один из этих индивидов получил некоторое знание (*rem aliquem intellectum*), то сие знание получили бы и все остальные. В самом деле, если соединение<sup>52</sup> этих индивидов [с познанным] происходит именно благодаря соединению материального ума с ними, как соединение людей с чувственными интенциями имеет место в результате соединения первой завершенности органа чувств с тем, кто получает эти чувственные формы (а соединение материального ума со всеми людьми, которые актуально находятся в своей высшей завершенности в данный момент времени, должно быть единым и тем же соединением, поэтому нет ничего, что породило бы различие — в плане соединения — между двумя соединяющимися), — если, говорю я, это так, то как только ты получишь некоторое знание, я непременно получу то же самое знание, а сие абсурдно.

И такой же нелепый вывод следует независимо от того, считаете ли вы высшую завершенность, которая возникает в некоторых индивидах, т.е. завершенность, посредством коей материальный ум соединяется [с людьми] и благодаря коей сей представляет собой некую форму, отличную от субстрата, с которым он соединен, — считаете ли вы, что эта завершенность присуща уму, или что она принадлежит одной из сил души, либо одной из сил тела.

[Еще одна разновидность апории: был бы ум единым, существовал бы только один человек]

Кто-то может сказать, что раз есть некоторые одушевленные сушие, чья первая завершенность представляет собой находящуюся отдельно от их субстратов субстанцию, как об этом полагают в отношении небесных тел, то невозможно, чтобы соответствующий вид включал в себя более одного индивида, — например, в [виде] тела, движимого одним и тем же двигателем, то наличие подобных индивидов было бы не необходимым и излишним, поскольку их движения должны исходить от чего-то единого по числу: нет необходимости, скажем, чтобы один кормчий управлял более чем

<sup>52</sup> Лат. *continuatio*; араб. *ummuṣāḥ*, реже — *ummuḥād*.

одним кораблем в одно и то же время или чтобы один ремесленник пользовался более чем одним орудием определенного типа.

И именно в этом смысле высказывается [Аристотель] в первой книге [трактата] «О небе»: существовал бы другой мир, нежели наш, то должно было бы существовать другое небесное тело, [аналогичное небесному телу нашего мира]. И было бы такое другое тело, у него должна была бы быть двигательная сила, нумерически отличная от двигательной силы небесного тела [нашего мира]. Эта двигательная сила небесного тела была бы материальной и исчисляемой по числу [таких] небесных тел, тогда как невозможно, чтобы двигательная сила, которая едина по числу, принадлежала бы двум телам, нумерически различным. Вот почему мастер не пользуется более чем одним орудием, коли только одно действие исходит от него.

И вообще полагают, что разные нелепые выводы необходимо следуют из высказанного нами принципа, а именно: умеющий ум един по числу. Множество таких нелепостей приводит Ибн Баджа в трактате «О соединении ума с человеком»<sup>53</sup>. А если дело обстоит так, то каков путь к разрешению этого сложного вопроса?

*[Ответ Ибн Рушда: познавательный акт индивидуален благодаря индивидуальности воображения]*

Очевидно, говорим мы, что человек актуально мыслит только благодаря соединению с ним актуальной интеллигелии. Очевидно также, что материя и форма соединены между собой таким образом, что слагаемое из них представляет собой единую вещь, — и сие еще более очевидно в случае с соединением материального ума и актуальной интеллигелии. Но слагаемое из этих двух вещей — [материального ума и интеллигелии] — не есть некоторая третья вещь, отличная от них обоих, как такое отличие имеет место в отношении прочих сущих, составленных из материи и формы. Значит, соединение интеллигелии с человеком возможно только при соединении с ним одной из этих двух составляющих — или части, которая принадлежит сей интеллигелии как материя, или части, которая принадлежит ей как форма.

В свете вышеупомянутых затруднений обнаружилась невозможность, чтобы интеллигелия соединялась с каждым человеческим индивидом и чтобы она исчислялась по их числу через ту часть, которая служит ей как материя, т.е. благодаря материальному уму. Стало быть, соединение интеллигелий с нами имеет место через соединение постигаемых интенций (а таковыми являются имагинативные интенции) с нами, т.е. благодаря той части в нас, которая выступает словно формой по отношению к ним. Тогда утверждение, что мальчик потенциально мыслящий, можно понимать дву-

<sup>53</sup> См.: Иттиṣāl аль-'ақл би-ль-инсāн // Расā'иль Ибн Баджа аль-илāхиййа. Ред. М. Фахрӣ. Бейрут, 1991. С. 162–163.



мя способами: или в плане того, что имагинативные формы, находящиеся в нем, суть потенциально умопостигаемы; или в плане того, что материальный ум, чья природа состоит в принятии интеллигибельного (*intellectorum*), [заключенного в] этих имагинативных формах, потенциально принимающ [это интеллигибельное] и потенциально соединен с нами.

[Два вида предрасположенности]

Понятно поэтому, что первая завершенность ума отличается от первой завершенности остальных сил души и что термин «завершенность» прилагается к ним эквивокативно — в противоположность тому, что об этом полагал Александр [Афродисийский]. Вот почему из аристотелевского определения души как первой завершенности естественного органического тела еще неясно, совершенствуется ли тело всеми силами [души] одинаковым образом, или среди них есть такая, через кою тело не совершенствуется, или если сие совершенствуется оной, то иным образом.

Теперь предрасположенность<sup>54</sup> к интеллигибельному, которая присуща имагинативной силе, сходна с предрасположенностями, имеющимися у остальных сил души, а именно предрасположенностями к первым завершенностям этих сил, и каждая из сих предрасположенностей, возникающая через возникновение индивидов, [в коих она находится], и уничтожающаяся через уничтожение этих индивидов — и вообще, означенная предрасположенность исчисляема по числу оных. Но эти две разновидности предрасположенности разнятся между собой, поскольку первая, т.е. присущая имагинативным интенциям предрасположенность, есть предрасположенность в движущем начале, тогда как вторая, т.е. предрасположенность к первым завершенностям у остальных сил души, есть предрасположенность в принимающем. И именно из-за сходства между двумя разновидностями предрасположенностей Ибн Баджа полагал, что нет иной предрасположенности для становления вещи интеллигибельной (*intellectorum*), кроме той предрасположенности, которая имеется у имагинативных интенций.

В действительности же означенные [выше] две предрасположенности отличаются друг от друга, как земля и небо. Ибо одна из них является предрасположенностью в движущем начале постольку, поскольку оно движет, тогда как другая выступает предрасположенностью в чем-то движимом постольку, поскольку его приводят в движение, поскольку оно есть реципиент.

[Три вида ума, их вечность]

Итак, нам подобает принять мнение, которое стало ясным из аристотелевского рассуждения: в душе имеется два вида ума; один из них есть принимающий ум<sup>55</sup>, чье существование было доказано здесь; другой есть дея-

<sup>54</sup> Лат. *preparatio*; араб. *усту`дād*.

<sup>55</sup> Т.е. материальный ум.

тельный ум — тот, который толкает интенции, имеющиеся в имажинативной силе, двигать материальный ум к актуальному состоянию, после того как они двигали [его только] потенциально, и сие станет ясно далее из аристотелевского рассуждения. [Мы считаем также, что] эти два вида [разума] не подвержены ни возникновению, ни уничтожению; и что деятельный ум выступает по отношению к уму принимающему наподобие формы по отношению к материи, как о сем будет сказано ниже<sup>56</sup>.

По мнения же Фемистия, мы суть деятельный ум, а теоретический ум есть не что иное, как соединение деятельного ума с материальным умом. Но это не так, а подобает полагать, что в душе существуют три вида ума. Один из них — принимающий ум, другой — производящий ум, а третий — произведенный<sup>57</sup>. Два из этих умов вечны, а именно деятельный и принимающий; третий же подвержен возникновению и уничтожению в одном отношении, но вечен — в другом.

*[Теоретический ум вечен, поскольку вечно человечество]*

Раз из нашего рассуждения мы пришли к мнению, что материальный ум един для всех человеческих индивидов, и раз мы также придерживаемся мнения о том, что человеческий вид вечен, как сие было показано в других местах, то отсюда следует, что материальный ум никогда не бывает свободным (*non sit nudatus*) от естественных принципов, которые присущи человеческому виду в целом, каковыми являются общие для всех людей первичные положения и единичные понятия<sup>58</sup>.

*[Единство теоретического ума как приемственность]*

Сами интеллигибелии едины в аспекте принимающего — [материального ума], но они суть многие в аспекте принимаемых интенций — [имажинативных образов].

Следовательно, в том отношении, в каком эти интеллигибелии едины, они непременно вечны, ибо бытие не покидает принимаемый субстрат, т.е. движущее начало, каковым выступает интенция имажинативных форм, и со стороны принимающего нет ничего такого, что препятствовало бы [ему принимать таковую]. Возникновение же и уничтожение присущи им только в аспекте той множественности, что выпадает на их долю, а не в том аспекте, в каком они едины.

Стало быть, когда в отношении какого-то индивида некоторое интеллигибельное, впервые постигаемое им, разрушается с исчезновением субстрата, через который оно соединилось с нами и благодаря которому оно явля-

<sup>56</sup> К 3.18 и К 3.36.

<sup>57</sup> Т.е. теоретический ум.

<sup>58</sup> Таковы принципы типа «целое больше части» или «добро повелеваемо, а зло остерегаемо» и понятия «сущее», «причина».

ется истинным<sup>59</sup>, то отсюда не следует, что сие интеллигибельное совершенно уничтожилось, скорее оно исчезло [только] в отношении данного индивида.

По этой причине можно сказать, что теоретический ум один для всех [людей].

Если рассматривать эти интеллигибелии в той мере, в какой они существуют вообще, а не в отношении того или иного индивида, то будет верным сказать, что они вечны — не как познанные в одно время и не познанные в другое, но как познанные всегда. И бытие присуще им на манер среднего между отсутствием бытия и перманентным бытием. В плане же количественного различия<sup>60</sup>, приводящего к ним соответственно высшей завершенности [человеческих существ]<sup>61</sup>, эти интеллигибелии суть возникающие-уничтожающиеся, но в аспекте их нумерического единства они вечны.

*[Вечная философия; еще один аспект вечности теоретического ума]*

И сие [учение] исходит из того, что и по отношению к высшей завершенности человека дело обстоит наподобие интеллигибелий, которые общи всем [людям]: земное бытие<sup>62</sup> не обходится без какого-то индивидуального бытия, [осуществляющего эту завершенность]. Никак не очевидно, что наличие такого бытия абсурдно. Наоборот, тот, кто утверждает о таком, может представить основание, которое достаточно и успокаивает душу. Ведь если мудрость некоторым образом присуща человеческим существам, как различные виды ремесел некоторым образом присущи оным, то надо полагать невозможным, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища, как надо полагать невозможным, чтобы все естественные ремесла оставались без обиталища: коли какой-то части [света] — например, на севере земли — недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены оных, хотя очевидно, что сии могут иметь обиталища как на юге, так и на севере.

Поэтому, возможно, философия обнаруживается больше чем в одном месте<sup>63</sup> и в любое время, как от человека появляется человек и от лошади — лошадь. И согласно данному способу бытия теоретический ум не подвержен ни возникновению, ни уничтожению.

<sup>59</sup> Т.е. с исчезновением имажинативных форм.

<sup>60</sup> Букв.: в плане увеличения и уменьшения.

<sup>61</sup> Соответственно большему или меньшему числу людей, актуально обретших философскую мудрость.

<sup>62</sup> Т.е. мир.

<sup>63</sup> В латинском переводе — *subiecti*; полагаем, что это неправильное чтение арабского слова мауди' («место»), которое было принято за мауду' («субстрат/субъект»).

[Аристотель о вечности материального ума]

И вообще, на манер деятельного ума, который производит интеллигибелии, функционирует и ум, который различает<sup>64</sup> и принимает [их]. Ибо, подобно тому как деятельный ум никогда не перестает порождать и производить [интеллигибелии], хотя некоторые частные субстраты могут не быть связаны с этим порождением, точно так же дело обстоит в отношении ума, который различает [сии интеллигибелии].

На это-то Аристотель и указывает в первой книге [трактата «О душе»], говоря: *Мышление и умозрение также слабеют, когда внутри разрушается нечто другое, само же мышление ничему не подвержено* [I 4, 408 b 24–26]. Под *нечто другое* он подразумевает имагинативные формы у человека, а под *мышление* — восприятие, всегда сущее в материальном уме, о сомнениях касательно коего ведется рассуждение в той книге и в настоящей, где говорится: *У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен*<sup>65</sup>; *ум же, подверженный воздействиям, преходящ* [III 5, 430 a 20–25]. *А подверженный воздействиям ум* — это имагинативная сила, как будет показано ниже<sup>66</sup>.

[О вечности души как теоретического ума]

Из сказанного явствует<sup>67</sup>, что бессмертна душа, т.е. теоретический ум.

Согласно Платону, универсалии не подвержены ни возникновению, ни уничтожению, и они находятся вне ума. Это утверждение верно в том смысле, что присущие теоретическому уму интеллигибелии бессмертны. Но сие ошибочно, если оно принято в буквальном смысле — и именно такое его понимание Аристотель берется разрушать в «Метафизике».

И вообще, именно к этому аспекту души относится то верное, что имеется в вероятностных мнениях (*propositiones probabilis*), которые приписывают ей двоякий тип бытия, смертное и бессмертное. Ибо невозможно, чтобы такие мнения были совершенно ложными. Древние [философы] отстаивали оно, и все религии согласны в нем.

<sup>64</sup> См. примеч. 26.

<sup>65</sup> Начало фрагмента: *Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно.* Ниже, комментируя этот фрагмент (К 3.20), Ибн Рушд пишет, что слова *ведь этот ум... и вечно* традиционно относились предшествующими толкователями на счет деятельного ума, в то время как, по его мнению, они характеризуют как раз ум материальный.

<sup>66</sup> К 3.20.

<sup>67</sup> В латинском тексте — *apparuit a remotis*; полагаем, что в арабском оригинале фигурировало выражение типа *захара мин ба'д*, («из того явствует»), но слово *ба'д* ошибочно было прочитано как *ба'ид* («далекий/отдаленный» = *remote*) или *бу'д* («даль»).

[*Решение апории касательно бестелесности материального ума*]

На третий вопрос — каким образом материальный ум оказывается чем-то сущим, тогда как он не есть ни одна из материальных форм, ни первома-терия, — мы отвечаем так.

[*Материальный ум как интеллигибельная материя*]

Мы должны принять мнение о наличии четырех родов бытия<sup>68</sup>. Как чув-ственное сущее делимо на форму и материю, так и интеллигибельное су-щее должно делиться на сходные с этими начала — на такое, что аналогично форме, и на такое, что аналогично материи. Данное различие необходимо в отношении всякого бестелесного ума, который постигает что-либо дру-гое, ибо без такого различия не будет множественности в бестелесных формах. Ведь в «Первой философии»<sup>69</sup> было показано, что не существует формы, совершенно свободной от потенциальности, разве что первая фор-ма<sup>70</sup>, которая ничего не умопостигает вне себя, и ее существование тожде-ственно ее сущности; другим же формам<sup>71</sup> присуще определенное различие в плане сущности<sup>72</sup> и существования<sup>73</sup>. Без наличия этого рода сущих, ко-торые познаются в науке о душе, мы не можем думать о множественности в случае с бестелесными сущими, как мы не будем знать, что бестелесные движущие силы должны быть умами, если не постигнем природу ума<sup>74</sup>.

И как раз это упустили многие поздние<sup>75</sup> философы, которые стали отри-цать сказанное Аристотелем в одиннадцатой книге «Первой филосо-фии»<sup>76</sup>, а именно — что бестелесные формы, которые приводят в движение

<sup>68</sup> Традиционно философы/перипатетики признавали лишь три разряда сущего — материю физических предметов, форму физических предметов, бестелесную субстан-цию/ форму.

<sup>69</sup> В аристотелевской «Метафизике» (XII 7) или в Большом комментарии Ибн Рушда к ней.

<sup>70</sup> Перворазум/Бог, ум первой (крайней) небесной сферы. Для Ибн Рушда Бог есть «чистая актуальность» (*фи ль махд*), см.: *Averroes. Tafsir Ma Ba'd at-Tabi'at*. Ed. M. Bouyges // *Biblioteca Arabica Scholasticorum*. Т. 3. Beirut: 1948. P. 1599.

<sup>71</sup> Умам остальных небесных сфер.

<sup>72</sup> Лат. *quiditas*; араб. *махиййа, хақыќа*.

<sup>73</sup> Лат. *essential*; араб. *вуджуд, инниййа*.

<sup>74</sup> По Ибн Рушду, значит, имеющаяся у материального ума потенция — это потенция интеллигибельной квази-материи. Как пишет ниже комментатор (К 3.19), в нисходящей иерархии бестелесных умов этот ум занимает последнюю ступень, сразу за деятельным умом: «материальный ум <...> есть последний из бестелесных умов».

<sup>75</sup> Лат. *modernos*. Под «новыми» (*мухдасуи*), или «поздними» (*мута ххируйи*), фило-софами Ибн Рушд обычно подразумевает восточных перипатетиков, таких как аль-Фараби и Ибн Сина.

<sup>76</sup> Точнее, в восьмой главе этой книги, в греческом оригинале «Метафизики» знача-щейся как двенадцатая. Отметим, что арабская версия аристотелевской «Метафизики» включала в себя лишь 11 книг: одиннадцатая книга (К) до арабов не дошла (поэтому

небесные тела, должны исчисляться по числу небесных тел. Следовательно, знание о душе необходимо для знания о первой философии. Необходимо, чтобы принимающий ум постигал ум, который находится в действительности.

Если [этот принимающий ум] постигает материальные формы, то тем более ему приличествует постигать формы нематериальные. И та из бестелесных форм, каковую он постигает (например, деятельный ум), не мешает ему постигать материальные формы.

[Отношение деятельного ума к материальному аналогично отношению света к прозрачной среде]

Утверждение о том, что принимающее не должно обладать чем-то актуальным из того, что оно получает, — это утверждение не следует понимать в абсолютном смысле, но только с оговоркой: нет необходимости, чтобы принимающий ум не был ничем актуальным, но [только] чтобы он не был актуально чем-то в отношении того, что этот ум получает, как сие было сказано выше<sup>77</sup>.

И надлежит знать, что отношение деятельного ума к принимающему уму есть отношение света к прозрачному<sup>78</sup>, а отношение материальных форм к принимающему уму аналогично отношению цвета к прозрачному. Ведь подобно тому, как цвет является завершенностью для прозрачного, деятельный ум выступает завершенностью для материального ума. И подобно тому, как прозрачное приходит в движение только благодаря цвету, получая его только будучи освещенным, [материальный] ум принимает интеллигибелии, наличествующие в предметах физического мира, только тогда, когда этот ум завершается посредством деятельного ума, освещаясь оным. И равно тому, как свет делает цвет в потенции существующим в акте и способным приводить в движение прозрачное, деятельный ум делает интенции<sup>79</sup>, которые потенциально интеллигибельные, актуальными и способными приниматься материальным умом. Именно таким образом следует понимать [соотношение] материального и деятельного умов<sup>80</sup>.

---

двенадцатую книгу называли одиннадцатой), равно как и книги XIII и XIV (что сообразуется с распространенным среди исследователей мнением о последних двух книгах как о поздних вставках); более того, в этой версии первые две книги меняются местами, сначала идет книга *α*, а за ней — книга *Α*.

<sup>77</sup> К 3.4.

<sup>78</sup> «Прозрачное» (лат. *diaphanum*; араб. *мушифф*, *шаффāф*) — тело/среда, пропускающее через себя свет и простирающееся между видимым предметом и глазом, например воздух или вода.

<sup>79</sup> В Среднем комментарии сказано: «индивидуальные (*шахсийя*) интенции, которые в имажинативной силе» (*Талхйи*-2, с. 129–130).

<sup>80</sup> Заметим, что Ибн Рушд отказывается от традиционного сравнения материального ума с глазом, а деятельного — со светом/солнцем.

*[Приобретенный ум]*

Когда материальный ум, обретая свою завершенность, соединяется [с деятельным умом], мы оказываемся соединенными с этим деятельным умом. И такой модус называется «приобретением», «приобретенным умом»<sup>81</sup>, как мы это разъясним позже<sup>82</sup>.

*[Итоговые рассуждения о единстве материального ума]*

Тот способ, каким мы описали сущность материального ума, дает ответы на все вопросы, возникающие в отношении нашего утверждения об этом уме как о едином и многом. Так, если тот [разум], благодаря чему я познаю и ты познаешь, будет одним и тем же во всех аспектах, то отсюда следовало бы, что если какая-то вещь будет ведома мне, она должна быть ведома и тебе, а с этим и многие другие нелепости.

Если же полагать материальный ум множественным, отсюда следовало бы, что вещь, познаваемая мной и тобой, оказывается одной в отношении вида, но двумя — в отношении индивида, и тогда познанная вещь должна была бы иметь, [наряду с ней самой], еще одну познанную вещь, и такое [умножение сущностей] продолжалось бы до бесконечности. В таком случае было бы невозможным, чтобы ученик обучался у учителя, раз имеющееся у учителя знание не служит силой, порождающей и производящей знание, которое у ученика, подобно тому, как один огонь порождает другой огонь, сходный с ним по виду, что нелепо. И тот факт, что познанная учителем и учеником вещь одна и та же в этом отношении, — именно сей факт привел Платона к убеждению, что обучение есть припоминание.

Но как только ты посчитаешь, что познанная мной и тобой вещь является многой в аспекте того субстрата, благодаря коему эта вещь истинна, т.е. в аспекте имагинативных форм, и что она едина в аспекте того субстрата, благодаря коему эта вещь есть сущая интеллигибелья, а таким субстратом выступает материальный ум, — как только посчитаешь так, то все подобные вопросы разрешатся окончательно.

<sup>81</sup> Лат. *intellectus adeptus*; араб. 'акль мустафād/ муктасаб.

<sup>82</sup> Встречающееся ниже рассуждение Ибн Рушда о приобретенном уме (К 3.36), видимо, не то обещанное разъяснение, которое он намеревался дать.

**Ricardo Felipe Albert Reyna**  
(*Universidad Autónoma de Madrid, Spain*)

## **IBN ṬUFAYL'S THEORY OF KNOWLEDGE REVISITED**

### **Introduction**

In a paper due to appear as a chapter of a collective book on the theories of knowledge in the Arab thought<sup>1</sup> I tried to translate Ibn Ṭufayl's words on ineffable ideas into a system of concepts as complete as I could manage given the approximative character of the text we are now dealing with, namely his *Risālat Ḥayy ibn Yaḡzān fī asrār al-ḥikma al-mashriqiyya* (*Epistle of Hayy ibn Yaḡzān on the Mysteries of Eastern Wisdom*).<sup>2</sup>

On that occasion I had to follow the main themes that the Western philosophical tradition has been discussing after Aristotle's treatise *On the Soul*. Now I feel free to try and discuss our man's theory of knowledge without that restriction.

### **Ibn Ṭufayl within the limits of Aristotle's soul**

In my former paper I started with man's soul. I looked into his rational faculty paying attention to the active intellect, but being particularly interested in Ibn Ṭufayl's theory of knowledge at large. Prophethood and eschatology were inevitable chapters as I was dealing with the world of Islam.

Let's have a closer look at the approach to Ibn Ṭufayl's theory of knowledge that I adopted on that occasion.

Ibn Ṭufayl wants to give approximative notions about such high matters as human sight cannot rise to<sup>3</sup> and he does so with a great deal of freedom in his exposition and a conscious lack of rigor in his demonstrations.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *De Smet D. and M. Sebti* (eds.). *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe des IXe–XVIIe siècles*. Collection Textes et Traditions. Paris: Vrin, 2011.

<sup>2</sup> My investigation rests on the classical edition by Léon Gauthier: *Hayy ben Yaḡdhān: roman philosophique d'Ibn Thofail*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1936, cited as LG from now on.

<sup>3</sup> LG. P. 114.

<sup>4</sup> *Ibid.*



Man is a composite being made up of the body (*jism*) and spirit (*rūḥ*). Each body is distinguished from other bodies on account of its form (*ṣūra*), sometimes called spirit (*rūḥ*), soul (*naḥs*) or even nature (*tabī'a*). And that form is an incorruptible feature, whose origin is in God, a feature that is a single thing in its essence but one that appears as a multiplicity by accident.

So the body and the soul are respectively the corruptible and the incorruptible aspects of man. The two of them are closely linked to each other in an unbreakable bond as soon as the body is ready to accept the spirit as if it were the soul's prison and humble servant at once.

Souls have a root faculty (heart's heat)<sup>5</sup> lying at the bottom of all their other faculties. Those are the body's weight<sup>6</sup> and the faculties characteristic of the vegetative soul (nutrition and growth),<sup>7</sup> the animal, or sensitive, soul (feeling, perception and movement)<sup>8</sup> and the rational soul (which Ibn Ṭufayl fails to mention by this name). The aforementioned faculties are instrumental in man's knowledge of the Necessary Being.<sup>9</sup>

As a matter of fact, the animal soul grasps its objects of knowledge by means of feeling (*iḥsās*) and perception (*idrāk*) but it is only the rational soul that can get to know the Necessary Being.

However, Ibn Ṭufayl never refers to an active intellect at all and does not even draw a sharp distinction between the soul and the intellect. He confines himself to exploring the faculties of the formal aspect of man, which he calls the soul or spirit.

Ibn Ṭufayl develops these ideas, saying there is an exogenous knowledge that comes from sensory input (*hawāss*) and speculative elaboration (*naẓar*), and an endogenous knowledge that comes from the soul's essence by means of contemplation (*mushāhada*) and is each individual's heritage that cannot be expressed in words.<sup>10</sup>

Yet the difference between both kinds of knowledge does not lie in the objects to be cognised—quite the opposite, those objects are the same but, in the case of contemplation, with a greater degree of clarity (*ma'a ziyādat wuḍūḥ*)<sup>11</sup> and an extreme delight (*'iẓam iltidhādh*).<sup>12</sup>

As for the intelligible structure of the cosmos, there stretches the Neoplatonic medieval world with its hierarchy of celestial spheres and the beings under the sphere of the Moon, between the pole of Necessary Being and that of material beings, with man as the link and compendium of all the worlds.

<sup>5</sup> LG. P. 27.

<sup>6</sup> LG. P. 52.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> LG. P. 50–52.

<sup>9</sup> LG. P. 77.

<sup>10</sup> LG. P. 9.

<sup>11</sup> LG. P. 6.

<sup>12</sup> LG. P. 7–8.

Ibn Ṭufayl describes the celestial bodies as simple, incorruptible and lacking that succession of forms which is typical of everything under the Moon. This latter world is characterised by matter, on whose origins Ibn Tufayl does not say a word. He limits himself to the acceptance of the existence of matter as a reality subordinate to the essence of beings or, in any case, as an aspect of their spiritual reality.

When Ibn Ṭufayl comes to the identification of the contents of reason with those of revelation, he accepts that principle explicitly<sup>13</sup> but he does not specify any item of this identification at all.

In this frame, the prophet (*nabī*) is the creature that receives the spirit (*rūḥ*) in its fullest range under the Moon.<sup>14</sup> And, as most people find themselves on the level of animals, with no recourse to reason, they can find no other reason to follow apart from the teachings of the prophets (*rusul*)<sup>15</sup> with all their allegories, rites and precepts.<sup>16</sup>

Man's purpose, perfection and happiness are in his intuitive vision (*mushāhada*) of God on a permanent basis. But that intellectual and affective perfection cannot be attained without a perfect morality understood as a perfect praxis<sup>17</sup> on which I did not expand.

And, last but not least, I mentioned Ibn Ṭufayl's idea that the choice between unification (*ittiḥād*) and communication (*ittiṣāl*) is not a real one when defining the relationship between the individual soul and the Necessary Being that is the object of *mushāhada*.<sup>18</sup> There is no case for choosing between two alternatives that can only be expressed meaningfully in the case of material essences, as no other kind of essence lies in the realm of plurality, which is where union and communion can take place.

## A Second Thought

When reading Ibn Ṭufayl's *Risāla* and my exposition of the theory of knowledge therein I noticed that Ibn Ṭufayl shows a steady relationship between contemplation as the summit of knowledge and praxis as a means of arriving at that knowledge.

If we look at the whole of Ḥayy ibn Yaqzān's story we realise that his attainment of knowledge is accompanied by a specific behaviour, without which his knowledge leaves him. After he realises he is different from all other animals he starts on a program to resemble the celestial bodies, but he also needs to take

<sup>13</sup> LG. P. 107.

<sup>14</sup> LG. P. 24–25.

<sup>15</sup> LG. P. 111–112.

<sup>16</sup> LG. P. 107–108.

<sup>17</sup> LG. P. 79.

<sup>18</sup> LG. P. 89–90.

into account his material reality and his animal soul if he wants to stay alive in order to obtain that knowledge. So he imposes on himself a whole training course ranging from the food he has to eat to the celestial qualities he has to acquire, including even the whirling of the spheres and the immobility beyond the spheres. Much later, when Absāl gives Ḥayy some of his food to eat, Ḥayy realises he loses his vision of reality.

What do we learn from this side of Ibn Ṭufayl's story? As far as I can see, Ibn Ṭufayl is trying to persuade us that the best of human reason can discover the essence of religious revelation on its own. A lot of attention has been paid to the idea that the knowledge acquired by Ḥayy ibn Yağzān is identical with the real meaning of religious truth as represented by Absāl in Ibn Ṭufayl's *Risāla*. It is evident that human behaviour is taken into account in the story, even if the behavioural aspect of religion is not usually considered in the case of Ibn Ṭufayl, as the Latin translation of the title of his work (*Philosophus Autodidactus*) leads us into thinking of it just in terms of knowledge, not praxis. But Ibn Ṭufayl does not stop at that point, for reason not only discovers that orthopraxis which is the hallmark of true religion, but it also makes clear that no ultimate knowledge can be attained without the right behaviour that Ḥayy discovered along his quest of the truth. This intimate relationship between knowledge and praxis is a basic fundamental in Ibn Ṭufayl's *Risāla* that I failed to come across on the previous occasion and that I think should be taken into account in every future assessment of his thought.

**Jules Janssens**

(*De Wulf-Mansioncentrum, KU Leuven, Belgium*)

**AL-BIRR WA L-ITHM, PIETY AND SIN:  
POSSIBLE FARABIAN INFLUENCES  
ON THE YOUNG IBN SĪNĀ**

**Abstract**

*Al-Birr wa l-Ithm, Piety and Sin*, is a work by the young Ibn Sīnā, of which only a few fragments have been preserved. Some of them have been quoted in his later works. More importantly, others have a direct correspondence with two texts generally attributed to al-Fārābī, i.e., *Risāla fī l-Tanbīh ‘alā Sabīl al-Sa‘āda* and *Fuṣūl Muntaza‘a*. In both cases, the systematic correspondences are indicated. It is also observed that Ibn Sīnā’s version is most of the time shorter than the version present in the “Farabian” works and is limited to sections that deal with morals proper. Finally, it is emphasized that if the *Risāla fī l-Tanbīh* and the *Fuṣūl* are indeed authentic Farabian works, one must distinguish between two periods in al-Fārābī’s thought and that, if this is indeed the case, Ibn Sīnā has been influenced by what in all likelihood is the thought of the younger al-Fārābī.

The young Ibn Sīnā, most likely at the age of twenty-two or twenty-three, wrote according to his testimony in his *Autobiography* a book on Ethics called *Piety and Sin* (together with a twenty-volume major encyclopaedia entitled *al-Ḥāṣil wa l-Maḥṣūl, The Available and the Valid*).<sup>1</sup> Unfortunately, only a few fragments have survived. They have been edited by Shams al-Dīn.<sup>2</sup> In his edition, they are presented in three parts covering what appear to be in all likelihood three chapters (*fuṣūl*), although the first one is not explicitly designated as such.

Before dealing with the issue of possible Farabian influences proper, I first want to draw the reader’s attention to a few noticeable facts:

(1) The very first part (P. 353–356,9) is identical with a large section of the final part of Ibn Sīnā’s treatise *al-‘Ahd, The Pact*, according to its (ethical) ver-

---

<sup>1</sup> For more details, see *Gutas D. Avicenna and the Aristotelian tradition* (IPTS, 4). Leiden: Brill, 1988. P. 94–98.

<sup>2</sup> *‘Abd al-Amīr Shams al-Dīn. Al-Madhhab al-Tarbawī ‘ind Ibn Sīnā min Khilāl Falsafatihī al-‘Amaliyya*. Beirut: al-Sharka al-‘ālamiyya lil-kitāb, 1988. P. 353–368.

sion as published in *Tis' Rasā'il* at Cairo, 1908.<sup>3</sup> It therefore seems probable that this part is in fact an extract from *Piety and Sin*. As I will show later, the opening of this "last part" of the *Pact* also has a correspondence to the very same (Farabian) work that figures as a source of most of the first part of *Piety and Sin*. Hence, it also may have been part of this latter work. It has to be noted that the very title of "Pact" does not really cover the contents of the Cairo version. In fact, the first part of the treatise (P. 142–145,16) clearly continues the exposé of the treatise *al-Akhlāq, Ethics* (although in *Tis' Rasā'il* the *Pact* has been published before the latter);

(2) A fragment of the first part (P. 354,15–355,11) is almost *verbatim* present also in the fourteenth chapter, "On Human Happiness in the Afterlife," in the third part of *Kitāb al-Mabda' wa l-Ma'ād, The Provenance and Destination*.<sup>4</sup> This work has been written some ten years later than *Piety and Sin*, namely when Ibn Sīnā was staying in Jurjān. Let me note that it is not unusual for Ibn Sīnā to copy himself in later works, the most typical case being undoubtedly that of the *Najāt, Salvation*.<sup>5</sup> In the fragment, Ibn Sīnā points out that the human soul, due to its link with the body, is in need of a perfection other than the purely intellectual one. In fact, it needs "justice," the middle between all kinds of opposite extremes. Therefore, the soul has to dominate the body, in other words it must not submit itself in any way whatsoever to the bodily inclinations. Hereafter, Ibn Sīnā insists that the perfection of the soul is to free it from the body, but he words it in quite different ways in both works;<sup>6</sup>

(3) Fragments of the second part (P. 356,10–360,8) are once more reproduced in later works by the Shaykh al-ra'īs: (a) the first passage (P. 356,11–357,15), which deals with the acquisition of good moral habits and the utility of having knowledge of the revealed Law, is reproduced in *Shifā, Ilāhiyyāt, X, 3*;<sup>7</sup> (b) the second fragment (P. 357,20–358,3) compares supplication to the relation of cogitation to the summoning of clarification. The same idea, although in a somewhat modified wording is also present in *Shifā, Ilāhiyyāt, X, 1*;<sup>8</sup> (c) the third one (P. 358,3–15), indicating that our voluntary actions ultimately are imbedded in the divine Decree, is almost *verbatim* repeated in a later passage of the very same

<sup>3</sup> *Ibn Sīnā. Al-'Ahd // Tis' Rasā'il fī l-Ḥikma wa l-Ṭabī'iyāt.* Cairo, 1908. Risāla 8. P. 147,4–151,2.

<sup>4</sup> *Ibn Sīnā. Kitāb al-Mabda' wa l-Ma'ād.* Ed. 'Abd Allāh Nūrānī. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch, 1984. PP. 109,15–110,8 and 110,13–15.

<sup>5</sup> See *Gutas. Avicenna and the Aristotelian Tradition.* P. 112–114.

<sup>6</sup> Unless I am mistaken, the wording of *Piety and Sin* is not present elsewhere in Ibn Sīnā's works.

<sup>7</sup> *Ibn Sīnā. Al-Shifā, Ilāhiyyāt.* Ed. G.C. Anawati et al. Cairo: al-Hay'a al-'amma li-shu'ūn al-maṭābi al-amīriyya, 1960. Book X, c. 3. P. 445,12–446,13 // English translation in *Marmura M.* (transl.). Avicenna; The Metaphysics of the *Healing*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005. P. 369–370,5.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 438,8–11 // *Ibid.* P. 361,25–31.

chapter.<sup>9</sup> It has to be noted that Ibn Sīnā, in the lines that immediately precede the passage in the *Ilāhiyyāt* of the *Shifā*, explicitly refers to the book *Piety and Sin*; (d) finally, at the end (P. 359,17–360,8), one finds remarks on the extraordinary power that souls can have over their bodies as well as bodies of other beings, which have been incorporated into the *al-Ishārāt wa l-Tanbīhāt*, *Pointers and Reminders*.<sup>10</sup> This shows not only that at least some fragments of the latter work had in fact already been expressed by the very young Ibn Sīnā, but also that one can no longer speak of an evolution in Avicennan thought toward a mystical way of thinking.<sup>11</sup>

Let us now turn to the first part, whose first half (P. 353–354,15) corresponds to fragments of the work *Risāla fī l-Tanbīh ‘alā Sabīl al-Sa’āda*, the attribution of which to al-Fārābī has been generally accepted. Ibn Sīnā starts (P. 353–354,3) his exposé by insisting in a genuine Aristotelian spirit that only by respecting the “mean” in our actions can we arrive at a good moral disposition. In order to clarify this issue, he makes a comparison with bodily health, both with respect to its preservation (when present) as its restoration (when lost). The same ideas are also present in a large fragment (P. 194–198,8) of the *Tanbīh*.<sup>12</sup> But there is more than a doctrinal similarity. Some elements of the wording are almost exactly the same. Let me offer by way of example three illustrations:

– in both cases the text starts with an almost identical affirmation: “(As to know) which actions, they are the actions in the mean (*mutawassiṭa*),” according to the version of *Piety and Sin*, “... beautiful (*jamīla*) actions,” according to that of the *Tanbīh*. However, it is obvious that, in the given context, the beautiful is identical with the mean;

<sup>9</sup> Ibid. P. 439,9–440,4 // Ibid. P. 362,25–363,9.

<sup>10</sup> *Ibn Sīnā*. Kitāb al-Ishārāt wa l-Tanbīhāt. Ed. J. Forget. Leyden: Brill, 1892. P. 220,1–221,4. It has to be noted that the passage on pages 220,15–221,2 offers a serious rewording in a summary form of *Piety and Sin*. P. 360,5–7. Otherwise, the wording of both works is very similar. The fragment that immediately precedes this passage (P. 358,16–359,17) is presented as an additional commentary (*sharḥ*) on the noble soul (*al-naḥs al-sharīfa*), a notion that is well attested in the Neoplatonica Arabica. As to Ibn Sīnā, he uses the notion only once in his major psychological work, i.e., *Al-Shifā*, Kitāb al-Nafs. Ed. Fazlur Rahman. London: Oxford University Press, 1970. Book IV, c. 4, P. 200, in a similar context, namely of the noble soul’s extraordinary power over bodies other than the one to which it is linked. So far, I have looked in vain for a copy of the fragment in Ibn Sīnā’s other writings.

<sup>11</sup> For the absence of a real mysticism in Ibn Sīnā, more particularly in the final sections of the *Ishārāt*, see my “Ibn Sīnā: A Philosophical Mysticism or a Philosophy of Mysticism?,” to be published in the acts of the International Colloquium “Mysticism without Bounds.” Bangalore, January 2011. Note that even if I were to be proven incorrect in this respect, there would still be no room for a real evolution in Ibn Sīnā’s thought, since the “mystical” tendency would then have been present also in his very early writings.

<sup>12</sup> The pagination given here, and in what follows, always refers to the edition of the *Risāla fī l-Tanbīh ‘alā Sabīl al-Sa’āda* by Ṣaḥbān Khalīfāt. Amman: Jordan University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, 1987.

- according to both texts, “When the actions are in the mean, they are praiseworthy (*maḥmūd*),” the *Tanbīh* using once more the designation “beautiful.” It has to be added that this is the second affirmation in *Piety and Sin*, whereas it is expressed somewhat later in the argumentation of the *Tanbīh* (P. 195,2);
- in both exposés, it is said that “When health has been realized, it is appropriate to preserve it, and when it has been lost, it is necessary to restore it” (*Piety and Sin*. P. 353,9–10= *Tanbīh*. P. 194,7–9).

It is worthwhile to add that both texts, once again in almost similar terms, stress that to obtain the mean, we have to know the circumstances that surround the action (its place, origin, etc.) (*Piety*. P. 354,2–3 ≈ *Tanbīh*. P. 198,5–8).

Afterwards, *Piety and Sin* (P. 354,3–9) insists that in case of excess in our actions we have to put them in equilibrium through using the opposite, just as a physician always corrects an excess of heat in the body by administering something cold. In almost similar terms, this affirmation is present in *Tanbīh* (P. 206,6–9). Then it states (P. 354,9–13), in close connection with *Tanbīh* (P. 207,5–8), that we have to habituate ourselves to actions that are contrary to the existence of excess or lack in our character, and do this during specific periods of time. It finally concludes (P. 354,13–15) that, thanks to this policy of opposition, we arrive at, or at least come near to, the real mean. An identical affirmation is present in *Tanbīh* (P. 208,7–9). There is undoubtedly a great logical coherence between these three affirmations. They seem to highlight in a summary fashion a longer exposé of the *Tanbīh*, where the mean is presented as the effect of an act of opposing excess and lack.

As I have already indicated, these passages of *Piety and Sin* are also present in *The Pact* (P. 147,4–148,16). However, there, immediately preceding them, one finds a fragment (P. 146,1–147,4) that is also very close to the exposé in the *Tanbīh* (P. 190,6–193,10). In both cases the emphasis is on the fact that moral habituation is always acquired, that it results from a frequent repetition of the same act, as is the case with the arts, such as that of the scribe. In this way the habits of their rulers always influence the characters of the citizens. Note, moreover, that large parts are *verbatim*, or almost *verbatim* the same. Certainly, the example of scribal art is less developed in *Piety* than in the *Tanbīh*, but this “summarizing tendency” was also present in the passages discussed above. Given, furthermore, the fact that this exposé clearly introduces the one that appeared as the first in *Piety and Sin*, I see little reason to doubt that (at least) this fragment of the *Pact* originally formed a part of *Piety and Sin*. If this is correct, one finds in the latter an important section largely corresponding to the first part of

what Dominique Mallet has labeled as the discussion on moral virtues in the *Tanbīh*.<sup>13</sup>

In the third part of *Piety and Sin*, one finds striking similarities with another work also attributed—although not without reserve by some scholars—to al-Fārābī, i.e., the *Fuṣūl muntaza‘a*, *Selected Aphorisms*.

The first paragraph in *Piety and Sin* (P 360,10–19) expresses in a summarized form the section of the *Fuṣūl* on the analogy between the soul and the body, as given in the edition of Dunlop, hence omitting entirely the third paragraph of the edition of Najjar.<sup>14</sup> One finds the following correspondences:

<i>Piety and Sin</i>	<i>Fuṣūl muntaza‘a</i>
360,10–13	D 103,5–12; N 23,6–24,3
360,13–14	D 103,13–15; N 24,4–6
360,14–15	D 104,1–2 and 10; N 24,15–16 and 25,6
360,15–19	D 105,5–10; N 26,4–9.

It is immediately striking that the text of *Piety and Sin* is much shorter than the *Fuṣūl* version. Some sentences are completely absent, which is immediately evident in the third case. But even where there is a correspondence the wording is most of the time shorter. To illustrate this, I give here in parallel the English translation of both versions of the first aphorism, indicating *verbatim* repetitions in italics.

*The soul has health and sickness just as the body has. Its health (consists in) the traits which let good things and noble actions proceed out of it. Its sickness (consists in) traits which let evil things and base actions proceed out of it. The health of the body (consists in) the trait by which the soul does its actions in the most complete way. Its sickness (consists in) the trait which is contrary to that.*

*The soul has health and sickness just as the body has health and sickness. The health of the soul is for its traits and the traits of its parts to be traits by*

<sup>13</sup> Mallet D. Le rappel de la voie à suivre pour parvenir au bonheur de Abū Naṣr al-Fārābī. Introduction, traduction et notes // Bulletin d'Études Orientales, 39–40 (1987–1988). P. 113–140. It is worthwhile to note that the author distinguishes three major parts in the work, i.e., happiness and human virtue, moral virtues, and intellectual virtues. He qualifies, moreover, the *Tanbīh* as presenting in its first two parts a summary of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, especially books I–III. As to the third part, it rather constitutes an introduction to logic. Finally, Mallet stresses that, contrary to what happens in al-Fārābī's major works, the political dimension of the moral science is only vaguely alluded to.

<sup>14</sup> See *Al-Fārābī*. *Fuṣūl al-Madanī*. Aphorisms of the Statesman. Edited with an English Translation, Introduction and Notes by D.M. Dunlop. Cambridge: Cambridge University Press, 1961 (abbreviated **D**), respectively *Fauzi M. Najjar*. *Al-Fārābī's Fuṣūl Muntaza‘a*. Beirut: Dar el-Machreq, 1971 (abbreviated **N**). Note that an English translation is also available in *Butterworth C.E.* Alfarabi. The Political Writings. Ithaca–London: Cornell University Press, 2001. P. 1–67.



which it can always do *good things*, fine things *and noble actions*. *Its sickness* is for its traits and the traits of its parts to be *traits* by which it always does *evil things*, wicked things, *and base actions*. *The health of the body* is for its traits and the traits of its parts to be *traits by which the soul does its actions in the most complete* and perfect way, whether those actions that come about by means of the body or its parts are good ones or evil ones. *Its sickness* is for its traits and the traits of its parts to be *traits* by which the soul does not do its actions that come about by means of the body or its parts, or does them in a more diminished manner than it ought to, or not as was its wont to do them.<sup>15</sup>

It is obvious that the basic idea, i.e., the existence of an analogy between the soul and the body regarding health and sickness, is identical in both versions, but expressed in a much more sober way in *Piety and Sin*. The laconic formulation at the end, namely “is contrary to that,” is highly significant in this respect. However, what appears to be lacking is the idea that the health of the body has no repercussion on the moral qualification of the actions of the soul. This explains at once why in the third part only a few lines of the text of the *Fuṣūl* have a counterpart in *Piety and Sin*. Indeed, in the concerned aphorism (3 in D, 4 in N), it is maintained that the cure of the body has to be viewed as an improved strength regardless of whether this strength is used in fine things or in wicked ones. It presents, moreover, the political, i.e., kingly art as the end of all arts. This idea is also lacking in *Piety and Sin*, which gives one the impression that the focus is in a more outspoken way on the soul itself, the political simile being used only to express that it has to be governed. This fits well Ibn Sīnā’s general view, which pays a lot of attention to the individual soul and, regarding politics, adopts a rather pragmatic attitude.

In a second passage, *Piety and Sin* (P 360,20–361,14) largely corresponds to the aphorism of the *Fuṣūl* (D 6; N 7) that deals with the major parts and faculties of the soul. It has to be noted that the previous aphorism, which presents a distinction between natural and artificial bodies but hardly fits the context, is simply lacking in *Piety and Sin*. As to the present passage, once more one sees that it presents a very succinct version compared to the aphorism in the *Fuṣūl*. But it is immediately striking that all major divisions are given: nutritive, perceptive, imaginative, appetitive<sup>16</sup> and rational (as well as their essential subdivisions). In

<sup>15</sup> Translation of *Butterworth*. Alfarabi. The Political Writings. P. 11. The translation of the version of *Piety and Sin* is mine.

<sup>16</sup> But instead of *nuzūʿī* in the *Fuṣūl*, *Piety and Sin* reads *rawʿī*, “fearing”; one wonders whether this is not due to a scribal error? Similarly, in the enumeration of the subdivision of the nutritive faculty, the reading *al-ḥāditha*, “originating,” is almost certainly a mistake for *al-jādhiba*, “attracting.” Also, in what follows a few such cases occur, but they are of no importance for the present study. Let me just note that the first mention of the practical intellect (P. 361,12–13) is obviously a corrupted version of the correct affirmation that follows, and hence has to be deleted.

fact, *Piety and Sin* corresponds to the following lines in the *Fuṣūl*: D 106,3–4 = N 27,5–6 (fivefold basic division); D 106,10–12 = N 27,12–15 (basic division of nutritive faculty); D 107,7 = N 28,11 (perceptive faculty); D 107,8–11 = N 28,12–15 (imaginative faculty); D 107,12–15 = N 28,15–29,2 (appetitive faculty) and D 107,18–108,4 and 108,7–8 = N 29,5–9 and 13–14 (rational faculty).

Then *Piety and Sin* (P 361,14–18) distinguishes between two kinds of virtues, i.e., the moral ones and the intellectual ones, and, moreover, insists that the repetition of acts is crucial in the acquisition of moral virtues (or vices). The wording is very close to *Fuṣūl*, D 108,13–109,2 = N 30,3–10, hence covering two aphorisms. The only significant omission is that of the comparison of acquisition of a moral habit with that of the act of writing. Besides, in the following passage (P 361,19–24), which states that nobody is naturally endowed with virtue or vice, the comparison with scribal art, which is once more present in the *Fuṣūl*, is again absent. The passage actually corresponds to *Fuṣūl* D 109,7–10; 109,13–110,2 and 110,5–6 = N 31,1–4, 7–11 and 32,3–4. In this case, one has to do with what one may qualify as a slight rewording. Note, however, that it does not imply any modification of the content. Then *Piety and Sin* (P 362,1–9), corresponding to *Fuṣūl* D 110,7–12 and 110,14–111,11 = N 32,5–10 and 32,12–33,13, stresses that most people possess some virtues as well as some vices, and that only exceptional beings possess all of them, and then are considered either divine or bestial. It has to be mentioned that, in this context, *Piety and Sin* refers to a comparison with the arts in a very general way.

Natural dispositions can be removed or changed (reading *yaghayyiru* instead of *ya'siru*) by custom, or they may be weakened, or resisted by endurance, and the same division applies to moral (qualified in the *Fuṣūl* as bad) custom: *Piety and Sin* (P 362,10–12)  $\approx$  *Fuṣūl* D 111,12–112,2 = N 33,14–34,5. It is immediately added that one has to distinguish clearly between the one who exercises self-restraint and the one who is virtuous, on the one hand, and the one who is moderate, on the other hand: *Piety and Sin* (P 362,12–16)  $\approx$  *Fuṣūl* D 112,3–9 and 13–14 = N 34,6–12 and 35,4–5 (but the order between the two first notions has been inversed). Moreover, it is possible to free cities from evil, either by virtue or by self-restraint; so people who have neither of the two have to be excluded from the city: *Piety and Sin* (P 362,16–18)  $\approx$  *Fuṣūl* D 112,15–18 = N 35,16–18.<sup>17</sup> Finally, people are endowed with the capacity to do both good and evil deeds, although through custom the doing of some deeds can be facilitated: *Piety and Sin* (P 362,18–363,1)  $\approx$  *Fuṣūl* D 113,1–5 = N 35,19–36,4.

<sup>17</sup> In Najjar's edition this affirmation is preceded by an aphorism stressing that it is an excellence for the citizen to exercise self-restraint in accordance with the law, but that the king, on the contrary, has to be naturally virtuous. Note, however, that as in *Piety and Sin*, it is also lacking in Dunlop's edition.

Hereafter follows a consideration of the mean (P 363,1–10). First, in terms almost identical with those of *Fuṣūl* D 113,8–114,1 = N 36,5–37,3, the virtues are presented in an outspoken Aristotelian way as the mean between two vices. Then (lines 6–7), as in *Fuṣūl* D 114,3–4 = N 37,4–5, it is said that the mean is either absolute or relative. When relative (lines 7–8), then it is with respect to different persons, cause and reason of action, place and time. This corresponds to *Fuṣūl* D 115,3–5 = N 38,7–8. It has to be observed that *Piety and Sin* strictly limits the discussion of the mean here to the mean in actions, whereas the *Fuṣūl* offers a more encompassing discussion. In a laconic way, *Piety and Sin* (line 8) adds that the same idea of relativity applies to the “governance” of the body, whereas *Fuṣūl* D 115,14–116,4 = N 39,4–10 illustrates this in a much more detailed way. It finally concludes that just as the physician infers the intermediate with respect to nutriments and medicaments, the king has to infer the intermediate with respect to action and moral habit: *Piety and Sin* (P 363,9–10) ≈ *Fuṣūl* D 116,5–8 = N 39,11–13.

Then the issue of intellectual virtues is dealt with.<sup>18</sup> It is first noted (P. 363,10–12 = *Fuṣūl* D 124,13–16 = N 50,5–7) that both the theoretical and the practical intellect have their own virtue.

As to the theoretical intellect, it attains by nature the first principles, although it may be in potential as long as it has not attained these principles: *Piety and Sin* (P 363,12–15) = *Fuṣūl* D 125,1–2 and 6–8 = N 50,8–10 and 51,3–5. Its knowledge is to attain certainty about the existence of things from genuine demonstrations, however, with or without knowing the reason(s) for that existence: *Piety and Sin* (P 363,15–18) = *Fuṣūl* D 125,11–17 = N 51,8–52,2. As to real knowledge, it is true for all time: *Piety and Sin* (P 363,19–20) corresponds to the basic affirmation of *Fuṣūl* D 126,1–2 = N 52,3–4. In the latter work, a particular emphasis is put on the fact that one cannot have this kind of knowledge of changeable things, at least according to the Ancients—this is the reason why they did not call perception “knowledge.” As to wisdom (*ḥikma*), it involves the knowledge of proximate and remote reasons of things. It is insisted that the true First, who is not comparable with any other thing, is the ultimate cause of all things and that things are arranged to their rank—first, intermediary, or last. In all this, *Piety and Sin* (P 363,20–365,1) has the very same formulation as present in *Fuṣūl* D 126,12–128,5 = N 52,13–54,9.

With respect to the practical intellect, *Piety and Sin* (P 365,2–7) = *Fuṣūl* D 128,6–8 and 11–14 = N 54,10–13 and 55,3–5, it is observed that through much experience it may attain premises on the basis of which one can make the right

<sup>18</sup> In the *Fuṣūl* one finds included between the previous discussion of the mean and the present analysis of the intellectual virtues more “politically” inspired aphorisms that deal with the topic of households, dwellings and cities, and with the king. They have been discerned by *Butterworth*. Alfarabi. The Political Writings. P. 8 as more politically oriented sections that interrupt the explanation of the soul and its faculties.

moral choice, but that it remains in potential as long as it is deprived of any experience. A further distinction is made between prudence (*ta'qqul*, corresponding to Greek *phronèsis*), cleverness, cunning<sup>19</sup> and deceit (reading *al-khibb* instead of *al-habb*): *Piety and Sin* (P 365,8–14) = *Fuṣūl* D 128,15–129,7 = N 55,6–56,3. In the *Fuṣūl* it is added that these things lead to the goal, but are not the goal. Then it is pointed out that an evil person's experiencing bad deeds as good ones is like a sick person's experiencing sweet things as bitter ones: *Piety and Sin* (P 365,15–20) = *Fuṣūl* D 129,7–130,4 = N 56,14–57,6.<sup>20</sup> Regarding prudence, a further distinction is made between three basic types: in relation to a household, a city<sup>21</sup> or one's own well-being, i.e., ethics. Furthermore, one's need for prudence differs from individual to individual. Finally, common opinion considers someone who has prudence to be intelligent. In all this, *Piety and Sin* (P 366,1–6) corresponds to *Fuṣūl* D 130,7–11 and 130,16–137,4 = N 57,10–58,2 and 58,6–10.

In the following part (P 366,7–13), *Piety and Sin* enumerates different modes of (practical) knowledge:

– correct presumption (*al-ẓann al-ṣawāb*),<sup>22</sup> which finds the truth of a thing each time this thing is observed (= *Fuṣūl* D 131,5–7 = N 58,11–12);

– discernment (*al-dhihn*) as the ability to light upon the correct judgment with respect to recondite opinions that are disputed (= *Fuṣūl* D 131,8–10 = N 58,13–59,2);

– excellence of opinion (*jūdat al-ra'y*) as something proper to a virtuous individual so that his words and will are praiseworthy (≈ *Fuṣūl* D 131,11–15 and 132,2 = N 59,3–6 and 11).

Then (P 366,15–22) a distinction is made between different kinds of people according to their (practical) knowledge. Before presenting them, it is first (P 366,14–15 = *Fuṣūl* D 132,3–5 = N 59,12–60,1) observed that two roots lie at the basis of deliberation, i.e., generally accepted things from all or most people, and things attained by experience and observation. As to the categories distinguished, one has:

<sup>19</sup> Although in the actual edition of *Piety and Sin* the notion of *dahā'* lacks, one may, based on a comparison with the *Fuṣūl*, suppose that it was in all likelihood present in the original version. In fact, one may suppose an omission by *homoioteuton* related to the notion of *aṣlah* (*Fuṣūl* D 129,3–4, N 54,10–11).

<sup>20</sup> In the version published by Najjar, one finds before this observation an aphorism which deals with the topic of pleasures and pains, both of the body and the soul. But this aphorism is lacking in Dunlop's edition.

<sup>21</sup> In view of the text in *Fuṣūl*, I correct *al-manzil* (*Piety and Sin*, P. 366,2) to *al-madan*, since otherwise it simply repeats what has been said the line before.

<sup>22</sup> In view of the text in *Fuṣūl*, I correct *al-thawāb* (*Piety and Sin*, P. 366,2) to *al-ṣawāb*, since the former reading makes no sense in the present context.

– the simple person (*al-ghumr*)<sup>23</sup> (lines 15–16), who has only an imaginary rather than experiential grasp of practical affairs (= *Fuṣūl* D 132,6–7 = N 60,2–3);<sup>24</sup>

– the confused (or mad) person (line 16),<sup>25</sup> who always imagines the contrary of what is generally believed or is customary (= *Fuṣūl* D 132,10–11 = N 60,6–7);

– the stupid man (lines 17–22), whose deliberation always leads to the wrong result (= *Fuṣūl* D 132,14–133,4 = N 60,10–61,4).

Hereafter (P 367,1 = *Fuṣūl* D 133,5–6 = N 61,5–6), a short definition is given of quick-wittedness, *dhakā'*, followed by the remark that wisdom is the highest form of knowledge, and hence that prudence cannot be identified with wisdom: *Piety and Sin* P 367,1–3 ≈ *Fuṣūl* D 133,10–14, N 61,10–62,2.<sup>26</sup>

In its final part (P 367,4–368,6) *Piety and Sin* deals with the issue of rhetoric and poetry. Having indicated that rhetoric is the art to persuade others, the book stresses that the virtuous person only uses it for good things: *Piety and Sin* P 367,4–6 = *Fuṣūl* D 134,11–14 = N 62,14–63,2. Hereafter (P 367,6–11), a sharp distinction is made between excellence in persuasion and excellence in imaginative evocation (*takhyīl*): the former intends the hearer to do something after his assenting to it, whereas the latter has no other goal than to inspire the hearer to seek or to flee the thing evoked by imagination, even if he has not assented to it, hence to the exclusion of any deliberation. All these ideas are also present in *Fuṣūl* D 134,15–135,3 and 135,8–11 = N 63,3–6 and 64,1–4, where it is additionally stressed that imaginative evocation is used with respect to different accidents of the soul, as e.g., satisfaction, fright, etc. Finally, six kinds of poems are distinguished: three praiseworthy ones and three blameworthy ones, the latter being the contraries of the former. They improve and, respectively, corrupt the rational faculty, the accidents of the soul related to power and the accidents of the soul related to softness. One finds here an almost *verbatim* correspondence between *Piety and Sin* 367,11–368,6 and *Fuṣūl* D 135,12–136,12 = N 64,5–65,8.<sup>27</sup>

Based on the evidence offered above, it is clear that there exists a close connection between the third part of *Piety and Sin* and the sections of the *Fuṣūl*

<sup>23</sup> The reading '*amr*' in *Piety and Sin* is devoid of any sense and almost certainly results from a scribal (or printing?) error.

<sup>24</sup> Once again, there is a strong indication that a sentence has been omitted in *Piety and Sin*, since what is ascribed to the confused (or mad) person in the *Fuṣūl* is here presented as part of the simple person, although this makes no sense. Therefore, I have included in the enumeration the confused (or mad) person, even if this notion is missing in the edition.

<sup>25</sup> See the preceding note.

<sup>26</sup> In the *Fuṣūl* a section follows that concentrates anew on the notion of wisdom, but adds nothing new with regard to what has been said before on this topic.

<sup>27</sup> It has to be noted that the actual edition of *Piety and Sin* shows many corruptions in the present exposé, which can be easily corrected on the basis of the editions of the *Fuṣūl*. Given this evidence, I feel no need to give a detailed list.

*muntaza'a* that deal with the human soul. Of the political (and metaphysical) sections there is, on the contrary, no trace whatsoever. In sum, the coherence in *Piety and Sin* is greater than in the *Fuṣūl*. Of course, this does not mean that Ibn Sīnā must be the author of the text. One can easily imagine that he has made a “clever” selection based on a work of his great predecessor al-Fārābī. However, it has to be noted that this work contains many ideas that are somewhat foreign to the latter’s major works. Moreover, the attribution of the *Fuṣūl* to al-Fārābī may be mistaken, since it is, after all, only explicitly present in two out of four manuscripts, namely Bodleian, Hunt 307 and Chester Beatty 3714.<sup>28</sup> It is also noteworthy that for al-Lawkarī the *Fuṣūl* was sufficiently Avicennan in contents to be included in a kind of florilegium of Avicennan texts.<sup>29</sup> But all this is of course not enough to reject al-Fārābī’s authorship conclusively. On the contrary, the fact that *Piety and Sin* is a work of the very young Ibn Sīnā makes it plausible, not to say probable, that this last has put to use a work of his great predecessor. This probability only increases, as has been seen, with respect to the use of another Farabian work, i.e., the *Risāla fī l-Tanbīh ‘alā Sabīl al-Sa‘āda*. Certainly, in this case too one gets the impression that some of the ideas expressed better fit an Avicennan than a Farabian context, especially when one considers their major writings. Here, one is confronted with a major problem. Either one rejects al-Fārābī’s having ever adhered to such ideas—but then one has to deny, in my view, his authorship not only of the *Fuṣūl*, but also of the *Tanbīh* (and undoubtedly other works), or one admits that he, at least during a certain period of his life, has defended them—and then one can hardly deny that a major evolution has taken place in his thought so that one has to make mention of an al-Fārābī 1 and an al-Fārābī 2. If al-Fārābī 2 is the author of the major works, then it is obvious that the young Ibn Sīnā was only tempted by the thoughts of al-Fārābī 1.<sup>30</sup> This needs of course further investigation. Furthermore, if the young Ibn Sīnā was indeed influenced by al-Fārābī 1, the question arises to what extent he was accepting the ideas of his great predecessor in his early years, as well as later on. It may be hoped that further research will elucidate this complex problem. For the moment, I can only affirm that there is a close connection between parts of Ibn Sīnā’s early work *Piety and Sin* and sections of two works, i.e., *Risāla fī l-Tanbīh ‘alā Sabīl al-Sa‘āda* and *Fuṣūl Muntaza'a*, which have generally been considered “Farabian.”<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Fauzi M. Najjar. Al-Fārābī’s *Fuṣūl Muntaza'a*. P. 23, note 2.

<sup>29</sup> See my “Al-Lawkarī’s reception of Ibn Sīnā’s *Ilāhiyyāt*” // Hasse D.H., Bertolacci A. (eds.). *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*. Berlin: W. De Gruyter, 2012. P. 7–26.

<sup>30</sup> As to Ibn Rushd, he would then clearly have preferred al-Fārābī 2.

<sup>31</sup> I most sincerely thank Richard Taylor who substantially improved the English style of the present paper.

## IV

### ИШРАКИЗМ: СУХРАВАРДИ И ЕГО ШКОЛА

\*

### ISHRAQISM: SUHRAWARDI AND HIS SCHOOL

**Seyyed Hossein Nasr**

*(George Washington University, Washington, USA)*

#### THE SCHOOL OF AZERBAIJAN AND ITS PERTINENCE IN THE ISLAMIC PHILOSOPHICAL TRADITION<sup>1</sup>

When I was given the honor of being invited to participate in this conference, I thought quite naturally that I would speak about the significance of the School of Azerbaijan in the tradition of Islamic philosophy. During the last fifty years, I and a number of my colleagues in both the Islamic world and the West have tried to address the study of Islamic philosophy from the Islamic point of view, and not the prevalent Western point of view. The latter has been dominant since the earlier decades of the 20<sup>th</sup> century in many Muslim countries where so many people have been inclined to study their own intellectual traditions in a “colonialist” manner, that is, through the eyes of a dominating culture other than their own, an act that is absurd. We tried to put an end to that practice starting several decades ago.

There was especially one outstanding Western scholar of Islamic thought, of both philosophy and Sufism, who saw the matter in much the same way as ourselves. He was Henry Corbin, a French scholar, with whom I worked closely at Tehran University for twenty years, where he and I taught courses on Islamic

---

<sup>1</sup> This paper, delivered at the International Ibn ‘Arabi Symposium, dedicated to 70<sup>th</sup> birthday of Prof. Dr. Aida Imankulieva (Baku, Azerbaijan, October 9–11, 2009) and first printed in the Proceedings of the Conference (*Asadova A.* (ed.). *East and West: Common Spiritual Values, Scientific-Cultural Links*. Istanbul: Insan, 2010. P. 131–144), is reprinted here with the kind permission of Prof. S.H. Nasr and Dr. A. Asadova.

philosophy. It was he who first began to speak in French, followed by myself in English, of the “School of Isfahan” (*L'école d'Isfahan*). We did so in order to highlight the philosophical activity, centered around the city of Isfahan but not confined to it, in the 10<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> Islamic centuries, that defines a very important period in the trajectory of the life of Islamic philosophy. This period was to have a very deep influence upon the philosophical outlook of that time not only in Iran and in Azerbaijan, but also in the Indian Subcontinent and Iraq. The term “School of Isfahan” became prevalent, and soon Western scholars and students in the West as well as in the Islamic world itself began to speak of this School, and today it is a commonly accepted appellation.

With the positive role that the acceptance of the reality of the School of Isfahan had for the understanding of Islamic philosophy in mind, many years after Corbin died, I began to speak of the School of Shiraz. The main center of Islamic philosophy globally from the 7<sup>th</sup> to the 10<sup>th</sup> century A.H. is Shiraz, a province in southern Iran. If you look at the whole of Islamic civilization, you find a contrast in the geographical spread of centers of teaching of *fiqh* (jurisprudence) and *kalām* and literary sciences on the one hand and of philosophy on the other. The former had many centers of activity but philosophy was usually concentrated in one or two places during each historical period. That is why it is quite understandable and meaningful to speak, for example, of the School of Baghdad referring to Islamic philosophy in the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century. And so I began to speak and write about the School of Shiraz in such works as *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. In fact, there is a gentleman from Iran here at this conference, Dr. Kakai, who on the basis of my advice organized a major conference in Shiraz a few years ago, for the first time in the history of the study of Islamic philosophy, on the School of Shiraz and now gradually this name is becoming accepted among scholars as did the term School of Isfahan earlier.

A few years ago while I was writing my last book on Islamic philosophy, I also decided to use the term “the School of Azerbaijan,” to which a Persian scholar Nasrollah Pourjavadi had also referred, and I brought the term into focus in English. Now it has gradually come into use in this field, and so it is quite logical that here in Baku, the capital of the Republic of Azerbaijan, I should talk about the School of Azerbaijan, which is in fact a very important stage in the development of Islamic philosophy. It preceded the School of Shiraz and the School of Isfahan, and follows the School of Baghdad and of Khurasan with their several centuries of intellectual activity in both Sufism and philosophy.

I am, of course, opposed to all racial or ethnic chauvinism, and have fought against it all my life. While living in Iran decades ago, I refused to use the term “Iranian philosophy,” which is used for Islamic philosophy by some Iranians in the way that some Arabs use the term “Arabic philosophy,” and I have sought not to spend much energy participating in arguments such as that Avicenna is an Iranian philosopher and not an Arab philosopher, or al-Fārābī belongs to the Ira-



nian zone of intellectual activity and not to the Turkish one, and so on, while confirming the historical truth whenever necessary, such as pointing to the fact that Ibn Sīnā was not in fact an Arab philosopher but a Persian Islamic philosopher. I think that to engage in long disputes on these matters based on modern currents of parochial nationalism is a waste of time and an affront to the dignity of the great Islamic civilization to which all of these thinkers belong. We should not act as children fighting over the heritage of our ancestors. I speak as a contemporary Islamic thinker while being a Persian, and I must go beyond such quarrels. So when I speak of Azerbaijan, I do not mean of course lands defined by lines drawn by the Russian Empire and agreed upon by Persia after its defeat at the hands of Russians in the 19<sup>th</sup> century. I mean the area that stretches from north of where we are sitting right now all the way to Lorestan in the south and to the Iraqi and Turkish borders, this area which is a cultural area to be distinguished from its surroundings in many different ways, in such a way that it is legitimate to speak of the School of Azerbaijan.

Now, let me begin to speak about the School of Azerbaijan itself. I want to give a brief summary of it for you today, and to delineate the reason why I am speaking before you today on this subject. The reason I accepted the gracious offer to come here was to try to provide an incentive for young Azerbaijani scholars to study their own tradition more fully. To speak of this School we should all go back to the great Shaykh al-Isḥrāq, to Suhrawardī. Some people even try to call Suhrawardī an Azerbaijani philosopher, but I do not think that that is an apt appellation, because his philosophical activity did not center around Azerbaijan. He was in fact to have a tremendous influence in the rest of the Islamic world more than in Azerbaijan itself. But nevertheless he was born in the village Suhraward, which is near the Giziluzun River and the city of Zanjan, a major city in present-day Iranian Azerbaijan.

Let us pause here to consider how remarkable it is that such an important figure in Islamic philosophy should arise from such a place, far away from major centers of Islamic learning. This is a telling detail to be taken into consideration in studying the history of Azerbaijan. I have spent a lifetime studying the writings of Suhrawardī, and most works about him. I have devoted myself especially to his Persian texts, which remain, as a collected opus, one of the greatest masterpieces of Persian philosophical prose. After years of effort, I was able to publish critically all of his Persian treatises as Volume III of Suhrawardī, *Opera metaphysica et mystica*. As a student of Islamic civilization, I remain perplexed that a person of such stature should hail from a little village which until the Iranian Revolution of 1979 did not even have any roads. When I went to Suhraward for the first time to prepare a film for Iranian National Television on Shaykh al-Isḥrāq, we had to fly by helicopter to Suhraward, because it was too difficult and took too long for me to go on horseback to this beautiful village. How was such a thing possible? One must conclude that, at that time, there was a remarkable

educational system in Azerbaijan, a system much more extensive than Quranic schools in which some Arabic and the *sūrah*s of the Quran would be learnt and memorized. The educational system was such that it was able to provide the early education in a little village of one of the most outstanding philosophers in the history of the world.

As a young man, Suhrawardī came to the largest nearby town, that is, the city of Zanjan, where he found an excellent school in which Fakhr al-Dīn al-Rāzī, another luminary of Islamic intellectual life, was also studying. From there, the future founder of the School of Illumination traveled to that great center of learning, Isfahan, for more advanced study, and then set out for Anatolia, where he spent some time. He lived the last years of his life in Aleppo, Syria, where he was put to death after being caught in a situation that had resulted from the shock of the Crusades, and the internal struggles going on between the son of Salah al-Dīn al-Ayyubi, who was then ruler of Aleppo, on one side, and a group of *'ulamā'* on the other. Yes, Suhrawardī left Azerbaijan, but scholars of Azerbaijan have continued over the centuries to remember him. But it was in fact not until recently that a major conference was held in Zanjan in honor of Suhrawardī, so that this great figure who was born in their midst would become as famous in other parts of Azerbaijan as he was in Isfahan, in Shiraz or for that matter in Aleppo.

Strangely enough, it was after the death of Suhrawardī at the end of the 6<sup>th</sup> century A.H. that philosophical activity in Azerbaijan began in earnest. This fact has been revealed only recently, in the last decade, with the discovery of a text called *Majmū'a-yi Marāghah* ("The Collection of Maraghah"). This is a collection of philosophical texts from the city of Maraghah in Azerbaijan near Tabriz used for teaching philosophy. The city of Maraghah had become very well known as an intellectual center as a result of the building of the first observatory there by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. Azerbaijan is the first place in the world where an observatory as a scientific institution was established, and classes of philosophy, physics, and mathematics were taught side by side with *irṣād*, that is, observation of the heavens.

Let me describe this *Majmū'ah* for you. This collection of works on logic and philosophy was compiled in 596–597 A.H., that is, in 1200–1201 A.D., ten years after the death of Suhrawardī. The collection was copied in the Mujāhidiyyah Madrasah in Tabriz, in which most likely Majd al-Dīn al-Jīlī, the master under whom Suhrawardī studied philosophy in Maraghah, taught. This collection, consisting of writings of al-Fārābī, al-Ghazzālī, 'Umar ibn Salmān al-Sāwajī and Majd al-Dīn al-Jīlī himself, was copied for the students of the *madrasah*, and bears witness to the importance of the teaching of philosophy in Azerbaijan at the time. It also contains well-known treatises that had been chosen as texts for courses on logic and philosophy. Let me emphasize to you the significance of this manuscript in the world of scholarship globally. Before the discovery of the

*Majmū'ah*, nobody thought there existed such a rich syllabus for the teaching of philosophy in Tabriz. This was a major discovery, and it demonstrates that, in Azerbaijan, there was notable teaching of texts of the intellectual sciences and especially philosophy going on at that time.

Of course, to speak of philosophical activity in Azerbaijan we must speak of the migration to Azerbaijan of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, who, as we all know, died in 627/1274. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī is not an Azerbaijani philosopher, but he lived a good part of his life in Azerbaijan, and it was in this province that he transformed the intellectual life of the eastern lands of Islam. Henry Corbin, who wrote briefly about him, claimed, as have a number of Persian scholars, that Ṭūsī was probably born in Kāshān but he grew up in Ṭūs in Khurasan. It was there that he was trained and should therefore be considered to have originally been a member of the School of Khurasan.

He was taken into the service of Ismā'īlī Imams, high in the mountains of northern Iran, on Mount Alamut, and he studied and wrote on Ismā'īlī philosophy during this period of his life. When Hūlagū, the grandson of Genghis Khan, captured Persia and laid waste to so many great cities, Azerbaijan was spared more than was Khurasan where a city such as Naishapur, which had more than one million people, was laid waste and destroyed completely. In any case at that time, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, who was one of the greatest scientists who ever lived, and is considered to belong to the list of the ten greatest astronomers in the history of the world, was in the fort of Alamut. The Mongols were, of course, great believers in astrology, and for them, as for pre-modern people in general, astrology and astronomy were combined. And so they sent a messenger to Alamut to say that there was a great astronomer on that mountain, and he was not to be killed. They wanted him to leave the mountain fort before they laid siege to Alamut. And so Naṣīr al-Dīn Ṭūsī descended down to the valley, met Hūlagū and entered his service, serving as the minister of *awqāf*, or “endowments,” which meant that he was also the minister of religious affairs, all of this because of his astrological knowledge. Hūlagū Khan did not understand Islamic philosophy at all, but he trusted Ṭūsī who took advantage of this fact to save a great deal of Islamic civilization, including being able to put Azerbaijan on the scientific world-map. Not many people pay attention to this fact. Hūlagū wanted to have precise astrological predictions, and Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, being very clever, took advantage of this fact. It takes thirty years for Saturn, the last of the superior planets, to rotate once around the sun. Ṭūsī said, if you want to have an exact chart of the heavens, we must make new astronomical observations for thirty years. His request was granted and he built the observatory at Maraghah for that program. Through Hūlagū's order, the government provided money to Ṭūsī to first build the observatory in Maraghah, which has now been excavated, and then to assemble scientists, start a school and commence the necessary as-

tronomical observations and the preparation for the composition of the II-khānid Tablet (*zīj*).

The Maraghah observatory was the first in the world in which astronomers worked together as a team and not only individually. Here in Azerbaijan, those scientists achieved something that no one has ever discovered how it was done, that is, a method for allowing several people to work together in mathematical calculations and at the same time to devise a way of being able to check over the amount of errors in calculation and to minimize them. Somehow they were able to do this difficult feat. The numerous scientific achievements of Maraghah scientists mark one of the great moments in the history of mathematics and astronomy, and this was achieved in Maraghah in Azerbaijan.

Ṭūsī brought to Maraghah not only a number of leading scientists but also philosophers and scholars who hailed from lands as far away as Morocco and China, from Tangiers to Beijing. He assembled a unique group in Maraghah that made that city the premier scientific center of the world, as well as a major center for Islamic philosophy. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī revived the philosophy of Ibn Sīnā, which had been criticized earlier in Khurasan by figures such as al-Ghazzālī, al-Shahrastānī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī, and Azerbaijan became the center of the teaching of Islamic philosophy as well as science thanks to Ṭūsī's presence and leadership. People from other Iranian provinces and in fact many places far away in the Islamic world would come to Azerbaijan in order to study. There is much to say about the philosophical works of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī in addition to his achievements in mathematics, astronomy, and so forth. In any case, it must be known that he was at once a mathematician and philosopher. Furthermore, he was instrumental in the cultivation of the arts and sciences while himself making major scientific contributions such as new theories of trigonometry and a new model for the movement of the planets in astronomy.

In addition to being such a great scientist, Ṭūsī was also a great philosopher, one of the most outstanding philosophers in history. As far as Islamic philosophy is concerned, he revived the *mashshā'ī* or Peripatetic philosophy of Ibn Sīnā and made Azerbaijan the center not only for the sciences, but also for the mainstream tradition of Islamic philosophy that had flourished even before Suhrawardī (that is, the philosophy of al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, and others). Ṭūsī also wrote important texts in many other fields, especially in ethics. His book *Akhilāq-i nāṣirī* ("Nasirean Ethics") is one of the most important texts on the subject. Written in beautiful Persian, this book is still taught today. At that time, the Persian language had become, along with Arabic, the primary language for intellectual discourse in the eastern lands of Islam. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī himself was a master of the Persian language as well as Arabic and wrote fluently in both languages.

So we see before our eyes the revival of the Islamic philosophical tradition in Azerbaijan, with Naṣīr al-Dīn Ṭūsī as the central figure. But now I want to mention also some of the other important figures of this School which revolved most-

ly around the cities of Tabriz and Maraghah, but also spread elsewhere in this geographical-cultural region of Azerbaijan. Let us begin with Quṭb al-Dīn Shīrāzī, who came from Shiraz to work with Naṣīr al-Dīn in Maraghah and is again one of the great thinkers of Islam and the link between the School of Azerbaijan and the School of Shiraz. Then there were such figures as Najm al-Dīn Dabīrān-i Kātibi, Athīr al-Dīn Abharī and Fakhr al-Dīn Marāghī, all of whom were authors of texts that have been read and studied in many parts of the Islamic world for centuries. The strange thing is that these works belonging to the School of Azerbaijan found their way very easily even into India, and some became more popular in India than in Azerbaijan itself (I mean, of course, the Muslim India). Many of these texts were studied for centuries in that land, and there are probably more manuscripts of works of philosophers of the School of Azerbaijan in Indian libraries than there are in Azerbaijani libraries themselves. This is a strange fact of history, but that is what happened.

Another major figure from Azerbaijan is Shams al-Dīn Shahrazūrī, Shahrazur being a small town in Azerbaijan that is not well known today. He is the most important commentator of Suhrawardī, and the second most important figure in the chain of *ishrāqī* masters, following the founder by only a generation. The importance of Shahrazūrī is now becoming more and more known. In the past decade, we have seen a new edition of his commentary on the principal work of Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq* (“Theosophy of the Orient of Light”), as well as Shahrazūrī’s own *al-Shajarat al-ilāhiyyah* (“The Divine Tree”).

A few more words must also be said about al-Athīr al-Dīn Abharī. He traveled widely but spent most of his life in Azerbaijan and eastern Anatolia. Athīr al-Dīn Abharī is especially known for his book *al-Hidāyah* (“The Guidance”) upon which Mullā Ṣadrā wrote a famous commentary. This commentary, known as *Sharḥ al-hidāyah* (“Commentary on the Guidance”), became the most popular work on Islamic philosophy in India for the next few centuries. It was read everywhere in that country, to the extent that any person who obtained a degree in Islamic philosophy would have read this book and the book itself was referred to as *Ṣadrā*.

Certainly there were other notable philosophers of this School such as Sirāj al-Dīn Urmawī who commented upon Ibn Sīnā and Abū Alī Salmāsī who wrote on political philosophy. One day, when a full study is made of the School of Azerbaijan, the thought and role of these philosophers will become clearer.

There is another independent event that took place at this time in Azerbaijan and that had a great influence on the Azerbaijani educational system and the changes that took place in the cultivation of the intellectual sciences in this land, and that is the founding in Tabriz by Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh of Rab’-i rashīdī, a whole university city. For the first time in the history of education, a whole university city was established, long before it was done in Moscow in the 20<sup>th</sup> century. In fact, some Russians came to Iran when they wanted to establish a

university city around Moscow. We had a long discussion together, and we told them that they were not the first to establish such a city. There had been already one established in Tabriz centuries earlier. This remarkable city was built by the great vizier of Īl-khānids, Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh who was himself also a physician and philosopher. Needless to say medicine and philosophy were taught in this center devoted to learning in general.

Let me give you an example of the educational and scientific riches that one could find at this time in Tabriz just a few hundred miles away from where you live today. Not only works on history, philosophy, theology, etc. were composed and/or studied, but there was even a translation made into Persian already in the 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century of a treatise on Chinese acupuncture. Ordinarily, for acupuncture treatment today one would have to go to London or Paris or the Far East itself, but centuries ago it was available right here in Rab'-i rashīdī in Azerbaijan. There were many notable philosophers, physicians and scientists in Tabriz during this period, though unfortunately the details of this rich era of Islamic thought are not as yet well known. Knowledge of these matters remains to be developed fully—one hopes especially by the scholars of this land, by Azerbaijani scholars who, in doing so, will be bringing to life their own intellectual and cultural traditions.

It is now time to turn to another collection of essays of this period in addition to the *Majmū'a-yi Marāghah*. A manuscript named *Safīna-yi Tabrīz* ("The Vessel of Tabriz") was also discovered recently. This work tells us a great deal about the situation in Tabriz during the later period of the School of Azerbaijan. This is a vast compendium bound together as a single volume and copied by a man called Abu'l Majd Muḥammad Tabrīzī, and it was given the name *Safīnah* by the copier himself. It includes over two hundred works on nearly all the sciences of the day from jurisprudence to theology, Quranic commentary, philosophy, gnosis and certain other disciplines such as music. It provides the syllabi at schools in Tabriz and areas nearby. And the text was widely read. One of the most important features of the *Safīnah* is that it contains the works of a number of Tabrizi philosophers who were not known until today as Azerbaijani philosophers. An important figure who emerges from the study of this precious compendium is a personality whose name was not even known to me before I saw this book, although I have a little knowledge of Islamic philosophy. The person was named Amīn al-Dīn Hājījī Bulah, a pre-eminent Sufī master and also a philosopher. He was the author of a selection from the *Ihyā' 'ulūm al-dīn* of al-Ghazzālī, this work being in reality an independent work on knowledge and the intellect.

\* \* \*

So much for names. Let me now turn to the second part of my discourse, a short account of the significance of the School of Azerbaijan. First of all, it is necessary to remember how significant the cultural and intellectual heritage and

tradition of any nation is for its self-identity and self-awareness. Any nation, no matter where it is on earth, has of course its own cultural and intellectual life. Moreover, as I have said for many years we cannot look in a mirror and try to look at our image but with the eyes of another person. We cannot do it either individually or collectively. So Persians, Turks, Azerbaijanis and Muslims in general must view their intellectual tradition from their own point of view and cherish it. Besides, there is a significance of the School of Azerbaijan that can be more easily detected when we view it from the perspective of Islamic history in general.

Let me take a step backwards. When I was invited to come to this city, I was asked to give a talk for the Academy of Sciences of Azerbaijan on the relation between Islam and Sufism. And I was asked to introduce the topic within the context of the lecture that you are hearing now, since the topics go very well together. A lot has been said about the relation that has existed sometimes in harmony, sometimes in opposition, between the two disciplines of *taṣawwuf* and *falsafah*, or Sufism—I rarely use the term “mysticism” in this context—and philosophy in Islamic history. Their relation is a very complicated matter. Briefly, one can say that in the earliest phase, which coincides with the earliest rise of *taṣawwuf*, Islamic philosophy also began to flourish and we see a number of very eminent Islamic philosophers such as al-Fārābī and Ibn Sīnā who were attracted to Sufism intellectually and sometimes in its practical aspect while creating the intellectual structures of the early school of Islamic philosophy that came to be known as the Peripatetic (*mashshāʿī*) School. One can see this combination in the eastern lands of Islam especially in al-Fārābī and Ibn Sīnā and also Andalusia. In Spain, the first great philosopher of the land, Ibn Masarraḥ, was also a Sufi of a high order, and Ibn Barrajān, another famous philosopher, believed in the mysticism of numbers, the theory of numbers associated with the *abjad* system in the Sufi way of understanding the science of *jafr*. Also Ibn Bājjah and Ibn Ṭufayl, two Peripatetic philosophers, were interested in mystical knowledge and illumination. Finally the last great philosopher of Andalusia, Ibn Sabʿīn, who died after Suhrawardī, and lived a few centuries later than Ibn Sīnā and al-Fārābī, was both a mystic and a philosopher and in his own way combined the two. This combining of philosophy with Sufism in fact characterizes much of the Andalusian Peripatetic School. The major exception is Ibn Rushd or Averroes, who was a rationalist who did not show interest in Sufism in his written works.

In the eastern lands of Islamic philosophy two of the foremost figures, Suhrawardī and Ibn Sīnā, were deeply interested in Sufism, but in different ways. As for al-Fārābī, he probably practiced Sufism, and he composed certain melodies—he was also a great musician—that are still heard in both Turkish and Indian (and Pakistani) Sufi circles such as Maqām-i Fārābī, and also in some neighboring countries. My friend Dr. Mahmud Kiliç, who is here with us, has more to say than I can about the Maqām-i Fārābī and classical Turkish music.

Ibn Sīnā visited some Sufis in person and addressed Sufi teachings directly in the last part of his *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt* ("The Book of Directives and Remarks"). In the chapter entitled *Fī maqāmat al-'arīfīn* ("On the Stations of the Gnostics") he gave the most powerful defense of Sufism by a philosopher that has ever been written in the annals of Islamic Peripatetic philosophy. It is indeed a very powerful defense of intellectual Sufism.

Then we have about the same time the flowering of Ismā'īlī philosophy, which is neither Peripatetic nor Sufi, but at the same time has a mystical element to it since it is based on the *bāṭin*, or the inner and esoteric aspect of religion of which the Sufis also speak. It is a school of philosophy of much importance, and some of the greatest Islamic philosophers such as Nāṣir-i Khusraw belonged to it. It is a philosophy developed on a foundation shared to a large extent by Sufism in its intellectual aspect. Not enough attention has been paid until recently to this school in general discussions of Islamic philosophy and it needs to be better known.

Then we have the beginning of opposition between Sufism and philosophy, that is, Peripatetic philosophy, rationalistic philosophy from the 5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> century onward. This opposition begins because of special historical and political reasons, having much to do with the rise of the Seljuqs in Central Asia and Persia. The Seljuqs were great proponents of Sufism, but having chosen to support Ash'arite *kalām*, which was opposed to Islamic philosophy, in order for them to gain greater legitimacy as Sunni rulers, they opposed the teaching of *falsafah*. This is a very complicated story, into which I shall not go, but suffice it to say that as a result of these historical events you have a whole period in which it became fashionable to attack philosophers. Many Sufis themselves began to attack philosophy, starting with the great Persian poets Sanā'ī and 'Aṭṭār, and continuing with Jalāl al-Dīn Rūmī, all of whom were philosophers in the more general sense of the term, Rūmī being one of the greatest philosophers of all. But in speaking of attacks against philosophy I mean the Arabic *falsafah*, especially Peripatetic philosophy, and not philosophical thought in general. There is this whole period of the opposition of Sufism to philosophy, which stretches into the 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century and includes the School of Azerbaijan. The greatest Sufi associated with the School of Azerbaijan is a man called Shaykh Maḥmūd Shabistarī, from the little town of Shabistar outside of Tabriz, the author of the sublime work *Gulshan-i rāz* ("The Secret Garden of Divine Mysteries"), which begins with the verse:

In the Name of Him who taught the soul to meditate,  
And kindled the heart's lamp with the light of the soul.

Many of you have heard the name of this book. It used to be very popular throughout Persia and India and still remains very popular wherever Persian is read. It is one of the masterpieces of Persian literature. Shabistarī composed



some powerful verses against the limitations of rationalistic philosophy while expressing a deeply philosophical point of view. He represents, in the heart of the School of Azerbaijan, another kind of wedding between Sufism and philosophical thought.

Let me mention three more points to you: first, the appearance of a figure who was called “the son of Plato.” This person is Ibn ‘Arabī, whose ideas brought to the eastern lands of the Islamic world—not so much to the western Islamic world, although he hailed originally from Andalusia (but died in Damascus)—an intellectual vision that was philosophy on the highest level without being Peripatetic. Is Ibn ‘Arabī a philosopher? Yes and no. He was known as “Ibn Aflāṭūn,” the son of Plato, or a Second Plato, and certainly many of his ideas are philosophical in the deeper sense, but he was not a Peripatetic philosopher. He was against *ẓann*, that is, conjecture as a means of reaching authentic knowledge, and his epistemology is very different from that of the Peripatetic philosophers. I do not want to go into detail here, but I want to point out that his School presented to the Islamic world another possibility, which is gnosis (*ma’rifah/’irfān*)—that is, the metaphysical exposition of the truths of Sufism. And of course, this event was of great importance for the whole of the Islamic world, including Azerbaijan. No figure has dominated the intellectual life of Islam as much as Ibn ‘Arabī during the last seven centuries.

Parallel with the rise of the School of Ibn ‘Arabī, whose influence is also so clear in Shabistārī, we observe a new wedding between philosophy and Sufism in the writings of Suhrawardī and the establishment of the School of Illumination (*ishrāq*), which became henceforth a major school of Islamic philosophy. Furthermore, it is here in Azerbaijan that we see a synthesis of the teachings of Suhrawardī and those of Ibn ‘Arabī. The School of Azerbaijan has a role to play in this wedding, and this is an important part of its significance for the later tradition.

This new relationship between Islamic philosophy and Sufism continues of course in the later century in the School of Shiraz and the School of Isfahan and the rise of Mullā Ṣadrā, who tried to synthesize Peripatetic philosophy, *ishraqī* philosophy, *taṣawwuf* (in association with the teachings of Ibn ‘Arabī) and *kalām*, all of these together, into a single reality in the new philosophical school that he established and that he called *al-ḥikmat al-muta’āliyah* (transcendent theosophy). Consequently, later Islamic philosophy in Persia is very close to Sufism as we see in such figures as Sabzawarī, Āqā ‘Alī Mudarris, and Āqā Muḥammad Riḍā Qumsha’ī, who were great philosophers and gnostics of the Qajar period. We also see the influence of this synthesis in India, in Shah Walī Allāh and later Mawlānā ‘Alī Thanwī. Their writings as well as those of many others reveal the harmonious interaction of *falsafah* and *taṣawwuf*.

Our dear friend Dr. Kiliç was trying to get me to conclude very quickly, and I shall do so with pleasure. He has written an article on the reception of Mullā

Şadrā in Turkey, not only addressing Mullā Şadrā himself, but also his idea of bringing philosophy and Sufism together again. In the Ottoman world, in fact, there were many figures before Mullā Şadrā and after him who, independent of his approach, sought to synthesize philosophy and Sufism: such as the Ottoman philosopher Dawūd Qayşarī who was both a philosopher and great commentator upon Ibn ‘Arabī.

To conclude, the School of Azerbaijan is a School in which we see three very important elements working together: first, philosophy, rational but not rationalistic; second, Sufism; and third, the science of the highest order which is gnosis. All three are also present in the School of Isfahan which would not have been possible without the Schools of Azerbaijan and Shiraz. Now, what does the Islamic world need intellectually more than anything else today? The modern world is falling apart. (One should not be fooled into thinking that one can simply resuscitate the cadaver of the modern economy and the worldview upon which it is based.) The Western and modern worldview that has spread all over the globe, the paradigm that produced not only Galileo but also Karl Marx, not only modern medicine but also the environmental crisis that now threatens earthly human existence itself, is falling apart. What we need in this situation is a worldview that is based on the marriage between the three different modes of human understanding—philosophical, scientific and mystical—combined, of course, for us Muslims in the context of an autonomous Islamic philosophy that is never separated from ethics. The teachings of the integral Islamic tradition in general, and including the School of Azerbaijan in particular, are the source from which we can draw the appropriate worldview and the paradigm within which we can function in harmony with our traditions, with the rest of humanity and with the world of nature. We have a very precious heritage, which must become better known to ourselves and to the rest of the world, a heritage much of which was cultivated in this wonderful land that is Azerbaijan.

**Гуламхусейн Ибрахими Динани**  
(Иранский институт философии, Иран)

## СУХРАВАРДИ О ПОЗНАНИИ ДУШИ<sup>1</sup>

Тот, кто знаком с работами Шихаб ад-Дина Сухраварди, хорошо знает, что этот философ-ишракиит не считал познание души частью наук о природе. Помысли Сухраварди обращены преимущественно на то, как спасти душу из тенет тела и как вызволить человека из мрака материального мира. В философии Сухраварди знание души зиждется на знании посредством присутствия и самосознании. Самосознание, в свою очередь, является для него первичным условием всякого познания.

Когда человек находит (т.е. сознает. — *Пер.*) себя и говорит о себе как о «я», все другое, кроме «я», внеположно ему. Все то, что внеположно ему, поневоле должно быть либо «им», либо «тем». В месте постижения «я» даже постигаемая форма «я» есть «он» или «то». Поэтому самосознание не может быть продуктом приобретенного знания (*'илм-и хуṣӯлий*) и постигаемые формы не могут достичь этой стоянки. Перипатетические философы, в отличие от Сухраварди, считали науку о душе одной из наук о природе и уделяли основное внимание рассмотрению сил и действий души. Они в основном рассматривали приобретенное знание и постигаемые формы и редко касались знания присутствия (*'илм-и хӯдӯрий*).

Сухраварди, однако, полагает, что некоторые виды постижения не нуждаются в запечатлеваемой в постигающем форме [постигаемого] и что суть такого постижения заключается в присутствии [постигаемой] самости при постигающем. Он доказывает это следующим образом: рассечение<sup>2</sup> какого-либо телесного члена становится причиной боли и страдания, и человек постигает это, при том что это рассечение не запечатлевает какой-либо формы в рассеченном члене или в других членах.

То, что постигается в данном случае, — говорит Сухраварди, — это само рассечение, которое представляется чем-то самостно постижимым, а не

---

<sup>1</sup> Настоящая статья представляет собой перевод отрывка из книги: *Гула̄м Хусайн Ибра̄химӣ Динанӣ*. Шу'а-и андйша ва шухӯд дар фалсафа-и Сухравардӣ. Техрән: Ҳикмат, 1364 с.х. С. 524–543.

<sup>2</sup> Буквально: прекращение непрерывности (*тафарруқ-и иттиқāl*) (*примеч. пер.*).

форма рассечения, которая получаема (читай: постижима. — *Пер.*) в рассеченном телесном члене или в других членах. Вслед за этим он добавляет: перипатетические философы волей неволей должны признать, что разумная душа пользуется своего рода знанием озарения и ощущением присутствия, которые невозможно получить посредством [постижения] запечатленных форм.

Философы-перипатетики вынуждены признать это, встретившись лицом к лицу с несомненной истиной. Эта истина заключается в следующем: иногда в глазу человека появляется некая форма, которую он, будучи погруженным в свои мысли, не замечает. Но, как только он выйдет из состояния раздумья, он замечает эту форму и отчетливо видит ее. Таким образом, для того, чтобы имело место постижение, достаточно только обращения внимания со стороны души. Свидетельствуемое им при этом не является универсальной формой. Сам Сухраварди говорит об этом следующим образом:

«И несомненно, что мы постигаем нечто такое, для постижения чего не нуждаемся в какой-либо форме, кроме присутствия самого постигаемого. На самом деле, человек испытывает и ощущает боль при рассечении любого из его телесных членов. Однако это рассечение не запечатлевает какой-либо формы в рассеченном члене или в других членах; напротив, человек постигает само рассечение»<sup>3</sup>.

Как явствует из вышеприведенной цитаты, Сухраварди считает присутствие самости постигаемой вещи при постигающем одним из видов постижения, именуя его «постижением посредством присутствия» (*идрāк-и худӯри*). Это постижение, в отличие от «постижения посредством приобретения» (*идрāк-и ҳуҷӯли*), не осуществляется посредством формы. Постигающий и постигаемый в нем есть одно целое. Приведем здесь цитату, в которой Сухраварди говорит о том, что философы-перипатетики волей неволей вынуждены признать этот вид постижения:

«Перипатетиков принуждает к этому признанию следующее: они согласны с тем, что (иногда некоторая) форма является в орудии зрения, но человек не ощущает ее, если он погружен в раздумье, или в то, что ему сообщает другое чувство. Однако душа волей неволей должна (в конце концов) обратить внимание на эту форму. И постижение имеет место не иначе, как благодаря тому, что душа обращает внимание на то, что ты видишь в свидетельствовании. А свидетельствуемое — форма частная, а не универсальная...»<sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres philosophiques et mystiques. Textes édités avec prolégomènes en français par Henry Corbin. Réédition anastatique. Tehran — Paris: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie et Depositaire Librairie Adrien Maisonneuve, 1976. T. I. P. 485.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, т. I, p. 485.

Из приведенной цитаты создается впечатление, что Сухраварди, обращаясь к философам-перипатетикам, прилагает все усилия, чтобы вынудить их признать, что душа обладает знанием присутствия. Наш философ-ишракиит говорит о знании присутствия, которым обладает душа, в ряде своих персидских и арабских произведений — в частности, в «Мудрости озарения», где он утверждает следующее: если некая вещь зиждется на своей самости и постигает свою самость, то она не получила знание о самой себе посредством какого-либо подобия своей самости. Это утверждение Сухраварди доказывает тремя разными способами.

- 1) Когда человек постигает самого себя, то он говорит о себе как о «я»; он не постигает ничего другого, кроме своего «я». При этом несомненно, что подобийная форма (*сурат-и мис'али*) «я» не тождественна самому «я». Если моя индивидуальная самость есть само «я», то мой подобийный образ не есть «я» и является референтом «он», (а не «я»). Следовательно, постижение подобия «я» не есть постижение «я»; это подобие — всегда «он».
- 2) Если некто постигает себя посредством подобийной формы, то он либо знает, что эта подобийная форма является подобийной формой его самого, либо не знает. Если он не знает этого, то волей неволей приходится говорить, что он не постиг себя, ибо постигающий себя посредством подобия должен осознавать, что по отношению к его самости это подобие является подобием. Если же знает, то приходится заключить, что (в действительности) он (уже) постиг себя без своего подобия и до его появления.
- 3) То, что зиждется на своей собственной самости и постигает ее — будь то душа или разум — никогда не постигает себя посредством чего-то добавленного к нему извне, ибо то, что добавлено к самости чего-либо, есть его атрибут. Однако несомненно, что, когда кто-то постигает сам себя, он осознает, что его атрибуты есть нечто добавленное к его самости, и, таким образом, прежде чем осознать свои атрибуты, он осознает свою самость. Ведь знание об атрибутах некоторой самости всегда является ответвлением знания об этой самости.

Следует отметить, что третье доказательство шире первого и второго, поскольку оба последних утверждают лишь то, что человек постигает себя без посредства какого-либо подобия, тогда как третье доказательство распространяется на все, что добавлено к самости.

Кутб ад-Дин Ширази, комментатор «Мудрости озарения», после разбора этих трех способов, заключает, что они скорее являются приемами убеждения, чем доказательствами в строгом смысле. Мулла Садра также исследовал этот вопрос и, хотя он отвергает как несостоятельные некоторые дру-

гие доказательства Сухраварди, в данном случае он не принимает точку зрения Кутб ад-Дина Ширази. Садра принимает суть утверждения Сухраварди, однако одновременно ставит под сомнение истинность некоторых посылок данного утверждения. В частности, он вопрошает: если некто познал некую вещь посредством ее подобия, необходимо ли при этом, чтобы он осознал, что это подобие является подобием? Его сомнение (вернее, отрицание. — *Пер.*) зиждется на положении о том, что знание некоторой вещи не влечет знания о знании ее<sup>5</sup>. Его собственные слова таковы:

«Из того, что мы знаем некоторую вещь посредством ее подобия, не следует, что мы (также) знаем, что последнее является подобием данной вещи, ибо из того, что мы познали нечто, не следует, что мы познали, что мы познали его...»<sup>6</sup>

Как явствует из этой краткой цитаты, Садра не считает, что осознание чего-либо влечет в качестве своего сопутствующего осознание этого осознания. Он пользуется этим положением как в данном случае, так и в некоторых иных случаях, которые рассматривает в других своих работах. Например, в своем *magnum opus* «Четыре странствия» (*Asfār arba'a*) он утверждает, что постижение Истинного (превознесен Он и преславлен!) простым способом является врожденным свойством всякого человека, и говорит, что всякий, кто постигает что-либо каким бы то ни было способом, неизбежно одновременно постигает также Создателя (превознесен Он!), однако большинство людей не постигает этого постижения и не ведает о нем. Разумеется, друзья Божии осознают это осознание и постигают постижение ими Истинного, как сказал об этом Повелитель единяющих (*muvaḥḥidīn*)<sup>7</sup>: «Что бы я ни видел, я видел Бога прежде него».

То есть я не видел ничего, не увидев Бога прежде него. Следовательно, этот вид постижения, который представляет собой простое постижение, доступен всякому человеку, тогда как постижение этого постижения отнюдь не является уделом каждого. Садра полагает, что именно это второе постижение является критерием ошибки и правильности, а также веры и неверия того или иного индивидуума. Более того, это второе постижение есть смысл и цель религиозного предписания (*taklīf*) и пророчества. То есть, он имеет в виду, что Божьи пророки были посланы для того, чтобы обучить людей второму постижению и уведомить их об их осведомленности об Истинном. Что же касается первого постижения, то в нем немыслима ошибка и по отношению к нему невозможно проявить невежество. Это умственное положение хорошо выражено в следующем двустишии:

<sup>5</sup> Скажем, из того, что я знаю А, не следует, что я также осознаю (отдаю себе отчет в том), что я знаю А (*примеч. пер.*).

<sup>6</sup> *Муллā Садра*. Та'лīқāt бар шарҳ-и Ҳикмат ал-ишрāқ. Техран: Интишārāt-и Ҳикмат, 1387 с.х. С. 292.

<sup>7</sup> Т.е. исповедующих единого Бога (*примеч. пер.*).

Знание об Истинном в самостях врожденно,  
Тогда как знание о знании требует размышления.

Суть того, что говорит об этом Садра, сводится к следующему: подобно неведению, знание делится на простое и составное. По мнению Садры, простое знание заключается в том, что человек знает о чем-то, но не знает о своем знании об этой вещи и не задается вопросом о том, что есть постигаемое им. В свою очередь, составное знание заключается в том, что человек знает о чем-то и также знает о своем знании об этой вещи, и о том, что постигаемое им есть именно эта (конкретная) вещь. Слова самого Садры таковы:

«Знай, о брат истины (да укрепит тебя Бог своим духом!), что знание, подобно незнанию, бывает либо простым, и оно заключается в постижении чего-либо, при этом пренебрегая этим постижением и не задаваясь вопросом, что представляет собой постигаемое, либо составным, и оно заключается в постижении чего-либо, при этом ощущая это постижение и отдавая себе отчет, что постигаемое именно эта вещь. И после того, как установлено это, мы говорим: воистину, постижение Истинного (превознесен Он!) — удел всякого и [имеет место] в основе его первоизданного естества...»<sup>8</sup>

Разделяя знание на простое и составное, Садра, тем самым, принимает положение о присущем душе знанию присутствия, соглашаясь в этом с Сухраварди. Однако Садра видит изъян в приведенном Сухраварди доказательстве этого положения, отказываясь признать, что осознание чего-либо влечет как сопутствующее осознание осознания этой вещи. Таким образом, с точки зрения Садры, невозможно, чтобы душа в какой-либо момент не ведала о себе, — напротив, она постоянно сознает сама себя. В своих дополнениях к «Мудрости озарения» Сухраварди Садра говорит: всякая человеческая особь постигает свою самость таким образом, что не остается никакой возможности представить ее соучастие (в этой самости) с другой особью. Такое постижение, имеющее место в особи, не связано с чем-либо другим, кроме ее собственной самости. Следовательно, оно осуществляется без посредства какой-либо формы, ибо то, что не является оностью самости особи — будь оно универсальным или частным, самостным или акцидентальным — есть нечто чужое по отношению к самости этой особи.

Несомненно также, что то, что является чем-то чуждым по отношению к самости особи, волей неволей не может быть «я» этой особи и, вместо этого, является референтом знака (т.е. слова. — *Пер.*) «он». Садра говорит: отсюда можно заключить, что самость «я» есть само его бытие, ибо когда я

<sup>8</sup> Садр ад-Дин ши-Ширāзй. Ал-хикма 'л-мута'āлийа фи 'л-асфār 'л-'ақлийа 'л-арба'а. Ред. Р. Лутфи и др. 9 т. 3-е изд. Бейрūt: Дār ихйā' ал-турāс ал-'арабй, 1982. Т. I. С. 116.

нахожу (=осознаю) свою собственную самость, всякий другой смысл помимо бытия неведом и сокрыт. Следовательно, когда человек самим бытием, посредством своего рода присутствия, находит (=осознает) [свое (?)] бытие, всякое умственное понятие отсутствует и остается чуждым. В конце Садр говорит: мы привели здесь доказательство, которое доказывает три вещи: во-первых, бытие осуществлено во [внешних] объектах (*а'йāн*); во-вторых, истина души есть не что иное, как ее бытие; в-третьих, бытие души отделено и очищено от материи<sup>9</sup>.

Как уже говорилось выше, наука о душе занимает особое место в философии Сухраварди, представляя собой нечто гораздо большее, чем просто один из разделов наук о природе. Наука о душе рассматривается в большинстве его сочинений. Например, во втором разделе «Храмов (или: алтарей. — *Пер.*) света» (*Хайāкил ан-нūr*) он говорит следующее:

«Знай, что ты никогда не перестаешь ощущать самого себя, однако при этом нет такой части твоего тела, которую бы ты не забывал в некоторый момент, — но ты никогда не забываешь себя самого, хотя познание целого [тела] зависит от познания [его] частей и, пока не познана часть, нельзя познать целое. Если бы ты состоял либо из всего тела, либо из некоторой его части, то ты не знал бы себя в тот момент, когда ты забыл себя. Следовательно, твоя тьинность не является ни всем [твоим] телом, ни его частью — напротив тому, она есть нечто помимо их обоих»<sup>10</sup>.

Как явствует из этой цитаты, Сухраварди утверждает, что человек иногда забывает о некоторых своих телесных членах и органах, однако он никогда не забывает о себе самом. С другой стороны, несомненно и само собой разумеется, что невозможно познать целое, не познав его части. Следовательно, то, что никогда не забывается и именуется «самостью», не может быть неким состоящим из частей целым, ибо, как уже упоминалось, части, т.е. телесные члены, иногда забываются человеком.

Продолжая рассматривать этот вопрос, Сухраварди говорит:

«Знай, что тело, вследствие [необходимости поддержания в нем постоянной] температуры, постоянно убывает и истощается, и замена убывшему поступает посредством усвоенной пищи. Если бы в нем ничего не убывало и каждый день в него поступала бы новая пища, то оно (в конце концов) стало бы преогромным — однако дело обстоит не так. Таким образом, каждый день в нем нечто убывает и нечто приходит взамен убывшему. Следовательно, все члены тела пребывают в состоя-

<sup>9</sup> См. подробный разбор в: *Муллā Садрā*. Та'лиқāt бар шарҳ-и *Ҳикмат ал-ишрāқ*, с. 291.

<sup>10</sup> *Сухраварди*. *Хайāкил ан-нūr*. Ред. М.К. Занджāнӣ Асл. Техрāн: Нуқта, 2000. С. 128.



нии перемены и изменения. Если бы ты состоял из этих телесных членов, то ты тоже находился бы в состоянии перемены и изменения и прошлогодний „ты“ не являлся бы „ты“ нынешнего года — более того, каждый день твоя тьинность была бы другой. Однако дело обстоит не так. И поскольку (твое) постижение твоей тьинности непрерывно и постоянно, то она не является ни всем твоим телом, ни частью его, но есть нечто помимо того и другого»<sup>11</sup>.

В этом разделе Сухраварди доказывает существование души посредством утверждения знания и его отстраненности от материи. Вслед за этим он рассматривает ряд проблем, касающихся разумной души, делая это преимущественно в перипатетическом ключе. В конце второго раздела «Храмов света» Сухраварди говорит:

«Знай, что некоторые, поняв, что разумная душа не является телом, решили, что она есть Бог, и вследствие этого своего мнения, далеко отпали от Истинного (превознесен Он!). Ведь Истинный (превознесен Он!) один, тогда как душ много и всякая (человеческая) особь имеет свою особую (разумную) душу. Если бы все люди имели одну [общую] душу, то все знали бы то, что знает один из них, и знание всех людей было бы одинаковым, однако это не так. И, будь разумная душа Богом, разве стала бы она пленницей телесных сил и заложницей похоти, и разве имел бы над нею власть приговор (т.е. воздействие. — *Пер.*) небес — тогда как все это налицо. Следовательно, невозможно, чтобы она была Богом (превознесен Он!).

Другие предположили, что душа есть частица Бога, однако и это предположение является совершенным заблуждением. Поскольку уже было доказано, что Бог (превознесен Он!) не является телом, то как возможно разделить Его на части и кто тот, кто может Его разделить? Еще другие возмнили, что разумная душа вечна и существует от века, однако это мнение тоже неверно. Будь она вечной, что могло бы принудить ее перейти из мира жизни и святости в мир мрака и смерти? Почему тогда она оказалась заточенной в тюрьме этого мира и подчиненной ему? Как могли телесные силы сосущего грудь младенца отлучить ее от мира света? Далее, каким образом души в вечности отделились друг от друга, учитывая то, что истина всех душ одна? Ведь до [получения души] тела нет ни пространства, ни места, ни действия, ни испытания воздействия, но в вечности нет тела. Следовательно, в предвечности душа не обладала ни одним из этих атрибутов. Раз так, то не может иметь место и какое-либо различие между душами — однако это невозможно. Следовательно, после смерти души также не будут отличаться

<sup>11</sup> Там же, с. 129.

друг от друга благодаря приобретению [ими тех или иных фигур], ибо наличие фигур возможно только при наличии тела, а в после вечности тел нет. И невозможно также, чтобы [сперва] была одна душа, а впоследствии она была бы разделена и распределена по телам, ибо душа не тело и ее невозможно разделить на части. Напротив, она возникает вместе с телом, когда готовность последнего к принятию ее становится совершенной. И, если ты видел, что готовый (к принятию огня) фитиль воспламеняется, без того, чтобы что-либо убавилось в воспламеняющем его [огне], то не удивляйся и тому, что, при достижении телом (надлежащей) готовности, он получает разумную душу, без того, чтобы что-либо убавилось в ее Дарителе»<sup>12</sup>.

Сухраварди говорит о душе и присущем ей знанию присутствия также в «Книге сияния» (*Партави́ма*), в разделе, посвященном рассмотрению души (или: себя. — *Пер.*):

«Знай, что ты можешь забыть о всяком члене твоего тела, и что есть некоторые члены тела, отсутствие которых не причиняет ущерба ни жизни, ни постижению. И некоторые органы тела, как, например, сердце, мозг и печень, тебе известны только благодаря вскрытию тела и сравнению. Одним словом, нет такого тела и такой акциденции, о которых ты не мог бы пребывать в неведении. Однако ты никогда не пребываешь в неведении о себе самом и ты знаешь себя без обращения к кому-либо из них всех. Следовательно, твоя туйность не [включается в связи (?)] со всеми ими, или с чем-то одним из них. Ведь если что-либо из них являлось бы частью твоей туйности, то ты никогда не мог бы представить себя без его. Следовательно, ты не являешься ни телом, ни акциденцией»<sup>13</sup>.

В этой же книге Сухраварди говорит следующее об отстранении разумной души от материи:

«Другое доказательство заключается в том, что тебе известно, что смысл «абсолютно (=неограниченно) единого» (*ва́хид-и мутлақ*) подразумевает то, что никоим образом не поддается разделению. Если [допустить, что] его форма находится в теле, то ведь тело поддается разделению — и все, что обретается в том, что делимо, вслед за ним, также делимо. Следовательно, если форма единства находится в теле, то она вслед за телом также делима. Но в таком случае она не является формой единства. Следовательно, та часть тебя, которая содержит в себе форму

<sup>12</sup> Там же, с. 133–134.

<sup>13</sup> *Suhrawardi. Partawnama: The Book of Radiance*. Ed. H. Ziai. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1998. P. 24.

единства, не является ни телом, ни тем, что в теле<sup>14</sup>, ни тем, что имеет стороны»<sup>15</sup>.

В свою очередь, в «Имадовых скрижалях» Сухраварди говорит о душе и присутщем ей знании присутствия следующее:

«Скажем также, что душа жива посредством своей самости и постигает свою самость. И ее постижение собственной самости не должно иметь место посредством обретаемой в ней формы, ибо форма, которая обретаема в твоей самости, есть «оно» по отношению к твоей самости, и нельзя представить, чтобы постижение тобой чего-то, что есть «оно» по отношению к тебе, явилось бы постижением твоей яйности. Следовательно, самость постигает сама себя не посредством формы, а благодаря тому, что она является отстраненной от материи самостью и не сокрыта сама от себя»<sup>16</sup>.

В «Книге сияния» Сухраварди повторяет то же самое, только в несколько других выражениях:

«Знай, что, когда ты познаешь себя, ты познаешь себя не посредством твоей формы, [запечатленной] в тебе. Если допустить, что ты познаешь себя посредством [некой] формы, то возможно только одно из двух: либо ты знаешь, что эта форма соответствует тебе, либо не знаешь. Если ты не знаешь, что эта форма соответствует тебе, то ты не познал себя, тогда как предполагается, что ты познал. Если же ты знаешь, что эта форма соответствует тебе, то ты [ранее] познал [уже] себя без формы — в противном случае, ты не мог бы знать, что эта форма соответствует тебе. Таким образом, ты не познаешь и не можешь познать себя посредством формы. И дело обстоит не иначе, а так, что твоя самость, которая зиждется на себе самой, отстранена от материи и не сокрыта от себя самой. И ты ищешь присутствия (*истиҳдār микунӣ*) чьей-либо формы лишь тогда, когда его самость сокрыта от тебя и когда ты не в силах добиться присутствия этой самости»<sup>17</sup>.

Как явствует из этой книги и других произведений Сухраварди, этот философ-ишракиит полагал, что постижение человеком его самости есть постижение самостное и осуществляется без посредника. Несомненно также, что если это постижение не будет иметь места, то и другие постижения не смогут осуществиться. О том, почему и каким образом знание присутствия

<sup>14</sup> Т.е. телесным качеством или акциденцией (*примеч. пер.*).

<sup>15</sup> *Suhrawardi. The Book of Radianc [Partawnama]. A parallel English-Persian Text, edited and translated with an Introduction by Hossein Ziai. Costa Mesa: Mazda Publishers: Bibliotheca Iranica: Intellectual Traditions. Ser. № 1, 1998. P. 26.*

<sup>16</sup> *Sohrwardi. Œuvres, t. III, p. 139.*

<sup>17</sup> *Suhrawardi. Partawnama, p. 39.*

является залогом приобретенного знания, мы подробно скажем в другом месте. Здесь мы только заметим, что этот вопрос является одним из ключевых вопросов эпистемологии и причиной многих споров и дискуссий.

С большой долей вероятности можно утверждать, что, разрабатывая свою концепцию «самости» (*худи*), Мухаммад Икбал находился под воздействием воззрений Сухраварди. В своей докторской диссертации он называет проблему самости основой и источником всех споров. Икбал пишет:

«Очевидно, что вся дискуссия сводится к вопросу о том, является ли бытие чистой идеей или оно есть нечто объективно существующее. Когда мы говорим, что нечто существует, имеем ли мы в виду, что оно существует только относительно нас (такова ашаритская точка зрения), или же мы хотим сказать, что оно есть сущность, существующая независимо от нас (как полагают реалисты)? Мы коротко рассмотрим доводы обеих сторон.

Реалист рассуждает следующим образом:

1) Представление о моем бытии есть нечто непосредственное и интуитивное. Мысль „я существую“ является понятием, а мое тело есть часть этого понятия. Отсюда следует, что мое тело интуитивно известно мне как нечто реально существующее. Если бы знание о сущем не было непосредственным, для его восприятия потребовался бы мысленный процесс, тогда как мы знаем, что это не так. Ашарит (Фахр ад-Дин) Рази признает, что понятие бытия является непосредственным, но он считает суждение „понятие бытия непосредственно“ приобретенным<sup>18</sup>. С другой стороны, Мухаммад Ибн Мубарак Бухари говорит, что все доказательство реалиста построено на предположении, что понятие моего бытия есть нечто непосредственное, но это предположение может быть поставлено под сомнение<sup>19</sup>. Если, говорит Бухари, мы допустим, что понятие бытия является непосредственным, то получится, что чистое бытие не может рассматриваться как составляющее этого понятия. Если реалист утверждает, что восприятие частной вещи непосредственно, то мы признаем это утверждение истинным. Но отсюда не следует, как он пытается доказать, что так называемая лежащая в основе всего сущность<sup>20</sup> непосредственно познается как нечто объективно действительное. Кроме того, доказательство реалистов предполагает, что разум не способен постичь предикацию качеств вещам. Например, мы не можем постичь, что снег бел, поскольку белизна, как часть непосредственного суждения, также должна непосредственно постигаться без какой-либо предикации. Однако Мулла Мухаммад Хашим Хусейни<sup>21</sup> полагает, что это возраже-

<sup>18</sup> Т.е. продуктом рефлексии (*примеч. пер.*).

<sup>19</sup> Мухаммад Ибн Мубарак. Комментарий к *Хикмат ал-'айн* Катиби. Лист 5а.

<sup>20</sup> То есть, очевидно, струящееся в вещах бытие (*примеч. пер.*).

<sup>21</sup> Хусейни. Комментарий к *Хикмат ал-'айн* Катиби. Лист 14б.

ние содержит в себе ошибку. Предицируя белизну снегу, ум рассматривает чисто ментальное бытие — а именно, ментальное бытие понятия белизны, — а не обладающую объективной действительностью сущность, по отношению к которой качества представляются как грани и аспекты. Более того, Хусейни в определенном смысле является предвестником Гамильтона<sup>22</sup>, отличаясь от других реалистов тем, что он полагает, что так называемая неведомая сущность вещи также познается непосредственно. Вещь, утверждает он, непосредственно познается как единое<sup>23</sup>: ведь мы не воспринимаем последовательно разные аспекты воспринимаемых нами предметов.

2) По мнению реалиста, идеалист сводит все качества к субъективным отношениям. Его способ доказательства приводит к отрицанию лежащей в основе всех вещей (общей) сущности и заставляет его рассматривать вещи как совокупности разнородных качеств, чье бытие состоит просто в феноменальном факте их восприятия. Несмотря на то, что он уверен, что вещи абсолютно разнородны, он описывает их всех атрибутом бытия, тем самым безмолвно соглашаясь, что разные формы бытия имеют некую общую самость. Абу 'л-Хасан ал-Аш'ари полагает, что это описание преследует своей целью лишь удобство выражения и отнюдь не указывает на внутреннюю однородность вещей. Однако, с точки зрения реалиста, если идеалист говорит о бытии всех вещей, то это означает либо то, что бытие составляет саму сущность (=самость) вещи, либо то, что оно есть нечто добавленное к ее сокровенной сущности. Первое предположение на деле есть признание однородности вещей, ибо невозможно утверждать, что присущее одной вещи бытие коренным образом отличается от бытия, присущего другой вещи. Второе предположение, в свою очередь, приводит к абсурду: в этом случае, сущность (=самость) рассматривается как нечто отличное от бытия; отрицая сущность, как это делают ашариты, мы также стираем грань между бытием и небытием. Кроме того, спрашивается: что представляла собой сущность (=самость) до того, как к ней было добавлено бытие?»<sup>24</sup>.

Как видим, Икбал в результате сжатого анализа приходит к выводу, что проблема непосредственного восприятия человеком самого себя лежит в основе всех споров между реалистами и идеалистами. Однако, он ограничивается тем, что вкратце приводит высказывания и мнения некоторых философов и теологов, не вдаваясь в более подробный анализ проблемы. Возможно, он либо не имел доступа к произведениям (некоторых) великих

---

<sup>22</sup> Очевидно, имеется в виду шотландский метафизик сэр Уильям Гамильтон (1788–1856) (*примеч. пер.*).

<sup>23</sup> Хусейни. Комментарий к *Хикмат ал-'айн* Катиби, лист 14b.

<sup>24</sup> *Iqbal M. Development of Metaphysics in Persia*. London: Luzac and Co, 1908. P. 67–68.

философов, либо не смог воспользоваться этими источниками должным образом. Данная проблема также рассматривается, кроме работ Сухраварди, в «Главах» (*ал-Фуṣūḥ*) Насир ад-Дина Туси и трудах Муллы Садры. Вместе с этим, уже сам факт, что Икбал исследует — пусть в сжатом виде — эту проблему, свидетельствует о его проницательности.

В «Указаниях намеками» (*ат-Талвīḫāt*) Сухраварди говорит от лица разумной души (именуемой им «обладательницей единения на стоянке отстранения» (*сāḫиб ат-тавḫīд фī мақām ат-таджрīд*)) следующее:

«...здесь есть одно слово, и оно заключается вот в чем: я отстранил свою самость [от тела (?)] и посмотрел на нее, и нашел ее этостью (*ан-ниййа*) и бытием, и с ней были сопряжены, (с одной стороны), ее лишенность всякого субстрата, что является внешним определением (*расм*) субстанциальности; (с другой), ее сопряжение с телом, что, в свою очередь, является внешним определением души. Однако, я нашел, что это (последнее) сопряжение находится вне ее; ее лишенность субстрата, в свою очередь, есть нечто отрицательное (*амр салбī*). Если же субстанциальность имеет еще и другой смысл, то я не постигаю его, однако я постигаю свою самость и не отсутствую от нее. Она лишена какого-либо видового отличия, и я постигаю ее просто тем, что не отсутствую от нее. Если же она имела какое-либо видовое отличие или отличительную особенность помимо бытия, то я постиг бы ее, ибо нет ничего, что было бы ближе моему „я“, чем я сам».<sup>25</sup>

В итоге, Сухраварди приходит к выводу, что «моя чтойность есть само мое бытие, и дело не обстоит так, чтобы моя чтойность в уме делилась бы на две части, за исключением некоторых соотношений и отрицаний, которым даны бытийные имена»<sup>26</sup>. Затем Сухраварди обращается к своей душе, «обладательнице единения на стоянке отстранения», и просит ее ответить на вопрос, нет ли у нее неведомого (ей самой) видового отличия. В ответ душа говорит ему, что, когда она постигает понятие «я», то все неведомое, что добавляется к нему, по отношению к ней есть «оно» и находится вне ее. Тогда Сухраварди возражает ей: «В таком случае, твое бытие должно быть необходимым, однако это не так». В ответ она говорит: «Необходимое есть чистое бытие, совершеннее которого нет; мое же бытие несовершенно и оно относится к необходимому бытию как свет луча относится к свету солнца. При наличии разницы в полноте и неполноте, нет необходимости в видовом различии (*фаṣл*) как отличающем признаке (*мумаййиз*)».

Сухраварди возражает ей: то, что зиждется на самом себе, лишено градации по силе (=интенсивности) и слабости. В ответ душа говорит, что

<sup>25</sup> *Sohravardi. Œuvres*, t. I, p. 115.

<sup>26</sup> *Ibid.*, t. I, p. 116.

это — мнимое затруднение, которое было устранено положениями, которые рассматривались выше. Следует обратить внимание на то, что речь идет о возможности градации (по интенсивности) в чтойности — Сухраварди был одним из тех, кто допускал возможность градации в чтойности.

### Два новых доказательства о душе

Из всего сказанного выше совершенно ясно, что Сухраварди твердо верил в то, что душе присуще постижение посредством присутствия и что он считал это постижение основой и стержнем науки о душе. Помимо всего остального, что говорит этот философ-ишракиит в разных своих книгах о присутствии души и ее отстранении, он приводит два новых доказательства ее бытия и отстранения. В частности, в конце первого раздела «Указаний намеками», в подразделе «Заключение и краткое указание», он приводит «престольное» (т.е. трансцендентальное. — *Пер.*) доказательство, упомянуть о котором здесь не будет неуместным.

Это доказательство заключается в следующем: предположим, что человек представил число «четыре» и с уверенностью знает, что это понятие принадлежит к категории дискретного (или: разделенного) количества (*камм мунфасил*). Волей неволей, его постигаемая форма будет присутствовать в самости постигающего. Если бы душа представляла собой некую телесную протяженность, то, как сопутствующее ей, постигаемая форма также представляла бы собой некую телесную протяженность. Тогда форма дискретного количества совпала бы с формой непрерывного количества — однако это невозможно и абсурдно. Следовательно, постигающая самость не может быть телесным сущим. Сухраварди говорит об этом в следующих словах:

«Если ты понял, что есть понятие „четыре“, и что оно принадлежит к категории дискретного количества, и что форма этого понятия [запечатлевается] в получающем, то есть, в тебе, то, если допустить, что [душа] есть обладающее протяженностью тело, а дискретное количество — форма, [запечатленная] в нем, получится, что ей соответствует (некое) непрерывное количество, а это — абсурд»<sup>27</sup>.

Как видим, Сухраварди здесь доказывает отрешенность души от тела посредством доказательства, которое отличается от других приводимых им доказательств этого утверждения. В «Мудрости озарения» наш философ-ишракиит рассматривает проблему по-другому и приводимые в им этой книге доказательства имеют другой стиль.

<sup>27</sup> Ibid., t. I, p. 17.

Не будет неуместным кратко рассмотреть здесь одно из новых доказательств, приведенных Сухраварди в этой работе. Суть и смысл этого доказательства заключается в следующем: причиной появления души может стать либо тело, либо «подвешенное подобие» (*мис̄āl-и му‘аллақ*). Когда речь идет о теле как месте проявления (*мазхар*) души, тогда душа зависит от тела и «подвешена» на нем. В свою очередь местом проявления душ, которые проявляются в мире сна, становятся «подвешенные подобию». Но независимо от того, является ли местом проявления души тело или «подвешенное подобие», несомненно, что душа никогда не забывает себя. Поскольку душа может забыть, что она является телом или «подвешенным подобием», однако никогда не забывает себя, можно утверждать, что истинной души является нечто отличное от них обоих. Сухраварди говорит:

«Доказательством бытия души и ее нетелесности является тот факт, что ее местом проявления может быть либо тело, либо „подвешенное подобие“, и она постигает свою самость в обоих случаях, не являясь ни тем, ни другим...»<sup>28</sup>.

Доказательство Сухраварди зиждется на положении о том, что душа никогда не забывает себя, однако иногда забывает о том, что она является телом или становится подобием. Само собой понятно, что то, что забывается, не есть то, что не забывается. Наш философ-ишракист расходится с перипатетиками в отношении постижения [посредством] присутствия, которое является ни чем иным, как самопостижением и ощущением себя, придерживаясь совершенно другого мнения, чем они. Перипатетические философы, говоря о знании присутствия и самопостижении, исходили из положения об отрешенности [души (?)] от материи. Иными словами, с перипатетической точки зрения, постижение и постижимость зиждется на бытии. Следовательно, если нечто существует благодаря себе, то оно постигает свое бытие и не пребывает в неведении о себе. Таким образом, всякое сущее, которое отделено и отрешено от материи, постигает свою самость; наоборот, всякое сущее, которое укоренено в материи, до тех пор, пока оно не отрешится от материи, не постигает свою самость.

С точки зрения Сухраварди, однако, критерием самопостижения является не отстраненность [постигающего] от материи, а присутствие вещи перед собой и ее явленность себе: все, что само по себе есть свет, всегда явлено себе и никогда не забывает о себе. Сухраварди выдвигает два возражения против учения перипатетиков о самопостижении: 1) если предположим, что вкус отделен и отстранен от всего, то он окажется «вкусом для самого себя», но он никоим образом не будет постигающим самого себя; 2) хотя говорится, что первоматерия (*хайўла*) есть материя материй (*мадат*

<sup>28</sup> Ibid., т. II, п. 244.



*ал-маввād*), однако она не существует в другой материи, ибо, если допустить, что она сама имеет другую материю, то это повлечет бесконечную цепь.

Если же допустить, что, как это утверждают перипатетики, критерием самостоятельного постижения вещи является только ее отрешенность от материи, то получится, что первоматерия тоже непрерывно постигает сама себя. Сухраварди говорит об этом в следующем отрывке:

«Если предположим, что вкус отстранен от преград (читай: тел. — *Пер.*) и материй, то получится, что он является вкусом для самого себя, и только. Но если предположить, что свет отстранен [от материи], то он будет светом для самого себя и, по необходимости, он будет явлен самому себе, и эта [явленность] и есть постижение. Однако отстраненность вкуса (от материи) влечет с необходимостью не его явленность самому себе, а только его бытие вкусом для самого себя. И если бы для того, чтобы вещь ощущала сама себя, было достаточно ее отстранения от первоматерии и преград, то и первоматерия ощущала бы сама себя, ибо она не является фигурой для другого, но ее чтойность — для нее самой и она отстранена от другой первоматерии, ибо у первоматерии нет первоматерии...»<sup>29</sup>

Как следует из приведенной цитаты, Сухраварди критикует воззрения философов-перипатетиков с двух сторон. С одной стороны, он возражает им, доказывая, что отстраненный вкус не ощущает сам себя. С другой, он указывает на первоматерию, которая отстранена от других материй. Если, говорит Сухраварди, для того, чтобы вещь ощущала сама себя, достаточно, чтобы она была отстранена от материи, то получается, что и первоматерия, которая не причастна другим материям, ощущает сама себя, тогда как на самом деле она никоим образом не постигает сама себя.

Мулла Садра подверг критике эти возражения Сухраварди, показав, что они не состоятельны. В отличие от Сухраварди, он полагает, что, если вкус отстранен от материи и очищен от недостатков небытия и испытывания воздействия, то, наряду с тем, что он тогда является вкусом для самого себя, он также является вкусом умственным (*'ақлӣ*) (=умопостигающим (?)) — *Пер.*). Таким образом, возражение, построенное на предположении существования отрешенного от материи вкуса, в действительности не указывает на какой-либо недостаток в учении перипатетиков. Утверждения Сухраварди относительно первоматерии, по Садре, также несостоятельны, ибо последняя представляет собой чистое приятие и ее бытие смешано с небытием. Другими словами, субстанциальность первоматерии является субстанциальностью готовности и единство ее непрерывности тождественно множест-

<sup>29</sup> Ibid., t. II, p. 114–115.

венности ее разделенности. Следовательно, хотя первоматерия и отстранена от других материй, ее единство тождественно ее множественности и ее действительность — потенции. Одним словом, ее бытие смешано с небытием.

Невзирая на все разногласия между Сухраварди и перипатетиками, с одной стороны, и Муллою Садрой и Сухраварди, с другой, несомненно одно: основой знания и постижения не может являться что-либо другое, кроме присутствия и явленности вещи себе самой. Опираясь на это положение, Сухраварди утверждает: то, что не ощущает себя самого, не может ощущать также другого. С точки зрения философа, постижение другого всегда есть нечто сопутствующее постижению самого себя. Сухраварди говорит:

«...и как могло бы явиться ему нечто, тогда как необходимо, чтобы то, чему является нечто, было явлено само себе? И, воистину, не ощущает другого тот, кто не ощущает сам себя»<sup>30</sup>.

Как следует из этих слов, всякому постижению предшествует самопостижение и явление чего-либо другого невозможно прежде явления вещи самой себе. Таким образом, можно утверждать, что присутствие и явленность лежат в основе постижения и «знание [посредством] озарения» подразумевает именно это. Сухраварди в многих своих работах подчеркивает, что постижение есть не что иное, как «обращение души» (*илтифāt-и нафс*) и что свидетельствование (=восприятие) не имеет место посредством некой универсальной формы. Говоря о зрении, он подвергает критике как теорию запечатления [в зрачке] очертаний [предмета], так и теорию исхождения [из него] луча, вместо этого утверждая, что зрение зиждется на озарении души [посредством] присутствия.

Этот философ-ишракист полагает, что во время видения становление видимой вещи напротив органа зрения становится причиной готовности человека и незамедлительно имеет место озарение души благодаря присутствию. Говоря его собственными словами,

«И тот, кто не принимает [теории] о запечатлении [в зрачке] очертаний или исхождении из него луча — одним словом, [теории] о вхождении чего-либо в око или исхождении чего-либо из него, или об усвоении оком некоего качества, вынужден признать, что зрение заключается просто в противолежании некоего освещенного предмета оку, посредством чего имеет место озарение души благодаря присутствию...»<sup>31</sup>

Смысл сказанного здесь заключается в том, что тот, кто отвергает две известные теории о сущности зрения как вхождении чего-либо в око или исхождении из него чего-либо — а именно, теорию запечатления очерта-

<sup>30</sup> Ibid., t. II, p. 117.

<sup>31</sup> Ibid., t. I, p. 486.

---

ния и теорию излучения глазом света, а также теорию о зрении как окачестве-  
ствовании ока неким качеством, волей неволей должен признать озарение  
души посредством присутствия. В «Указаниях намеками» Сухраварди го-  
ворит: разумная душа может познать частности универсального. Например,  
человек может путем исследования цепи атрибутов и особенностей — ска-  
жем, длины, цвета и бытия сыном такого-то — познать определенного ин-  
дивидуума. Эти атрибуты и особенности являются универсалиями, которые  
не собраны вместе где-нибудь еще помимо этого индивидуума. Однако,  
тем не менее, эти универсалии таковы, что само их понятие не препятст-  
вует им соответствовать многим особам. Следовательно, предположение  
невозможности соучастия является следствием некоего внешнего препят-  
ствия и не относится к самому понятию.

*Перевод с персидского Я. Эшотса*

**Shaheen Aawani**

*(Iranian Institute of Philosophy, Iran)*

## **THE STATION OF MAN IN SUHRAWARDI'S PHILOSOPHY<sup>1</sup>**

In the Peripatetic or Avicennan philosophy, the rational soul moves towards perfection and progress, turns from potentiality to action, and therefore the motion of the soul is a progressive movement. For Avicenna, the humanity of human being consists in his rationality, while being an animal.<sup>2</sup> In fact, Avicennan philosophy is, in the first place, the philosophy of discourse and demonstration, based on the primacy of being. In the introduction to the “Logic” of the *Shifā*’ he describes the reality of human being as a substance possessing dimensions and a sensing and intelligent soul, but when the path of rational argument reaches its limit, he arrives at a conclusion that human perfection cannot be attained to its fullest through the perception of intelligibles, and then abandons the path of pure reason, which is the path of the Peripatetics, and interprets the potential of human being in a different way. In the *Ḥayy bin Yaqzan* and the *Risālat al-Ṭayr*, he shows that this kind of definition of human being is beyond such definitions in the world of meaning (sic!). In the *Maqāmāt al-‘Ārifīn*, he takes the perfectionary aspect of human being to its highest. There, he expounds the natural reasons of the extraordinary deeds and miracles.

According to the belief of Muslim philosophers and mystics, the [initial] journey of human being begins in the world of illumination and faith and terminates in the material and natural world. The Holy Spirit or the Rational Soul is an immaterial substance that has descended from the world of Divine Command and that of the Unseen to the sensible world in order to know itself in detail, and exists in the lower world as a gross elemental material body. When this lofty substance settles in the earthly body, it is separated from its origin, and becomes a captive of the [lower animal] soul, which orders it to commit evil, and of the

---

<sup>1</sup> The translation is based on the Persian text, published in: *‘Irfān — pulī miyāni farhanghā*. Majmu‘a-i maqālāt-i buzurgdāsh-t-i professor Annemarie Schimmel. Tehrān: Mu‘assisa-i taḥqīqāt-i ‘ulum-i insānī 1382 S.H. P. 199–212. Some minor abridgments have been made in the English translation. — *the editor*.

<sup>2</sup> *Ibn Sīnā*. Al-Najāt. Ed. Muḥy ad-Dīn al-Ṣabrī al-Kurdī. Tehrān: 1375 S.H. [reprint of the Cairo edition (Cairo: Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1331/1912)]. Vol. 2. P. 162–164.

veils of senses, but it always longs for meeting the Beloved and unifying with Him.

According to the tenets of the intuitive wisdom and illuminative philosophy of Suhrawardi, human being descends from the station of perfection and is imprisoned in the world of senses, but the bird of his spirit does not abandon attempts to escape from the cage of body and return to its original abode. In the measure of his awareness of his beginning and original abode, and the Orient of Lights, he strives to return and views this lower world as a place of exile. Through traveling along the path, endurance and ascetic practices, he must prepare his heart for spiritual perception and receipt of divine lights.

Sheykh Shihab al-Din Suhrawardi (549/1153–587/1191),<sup>3</sup> following Ghazali, divides philosophy into discursive and demonstrative (*baḥthī istidlālī*) and intuitive (*dhawqī*).<sup>4</sup> Ultimately, he regards the entire philosophy, both demonstrative and intuitive, as a means of rescue from this world and ascent to the higher world that is the station of proximity to God and the Divine. He does not assert the primacy of any of these two different methods of search for the truth. In his opinion, it is necessary to study demonstrative philosophy and to grasp its tenets, in order to train the human mind and intellect and prepare it for the receipt of intuitive philosophy.<sup>5</sup>

The divine philosopher is a person who is familiar both with discursive philosophy, namely the Aristotelian one, and the hidden knowledge or *theosis*.<sup>6</sup> The best philosopher is the one who is proficient in both intuitive and discursive wisdom.<sup>7</sup> Qutb al-Din Shirazi in the introduction to his commentary on the *Ḥikmat al-Ishrāq* states that the way and method of illumination consists of both discursive and intuitive philosophy. That is why the first exponents of wisdom are the prophets, the pure and God's friends.<sup>8</sup> If those who enter this valley reach proficiency in disputation and *theosis* and acquire their knowledge in both ways, they assimilate with the principles and assume the characteristic traits of God. In this case, they receive the credentials of leadership and become the vicegerents of God. By placing the Muslim saints and mystics among the divine philosophers, Suhrawardi perfectly manages, in his own peculiar way, to unite the intellect and revelation.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Corbin H. *Histoire de la philosophie islamique*. 2 tomes. Paris: Gallimard, 1964–1974. P. 285.

<sup>4</sup> *Ghulām Ridā A'avānī*. *Irtibāt-i 'aql wa waḥy dar islām wa mas'hiyat // Ḥikmat wa hunar-i ma'nawī*. Tehrān: Kurūsh, 1375 S.H. P. 3–21. See P. 17.

<sup>5</sup> Cf. *Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. Translated into Persian by Sayyid Ja'far Sajjādī. Tehrān: Intishārāt-i dānishgāh-i Tehrān, 1377 S.H. Vol. II. P. 54.

<sup>6</sup> *Nasr S.H Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl // Sharif M. The History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Harrasowitz, 1966. Vol. I. P. 372–398.

<sup>7</sup> *A'avānī*. *Irtibāt-i 'aql wa waḥy*. P. 17.

<sup>8</sup> *Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. Pp. 3–4 and 19.

<sup>9</sup> *A'avānī*. *Irtibāt-i 'aql wa waḥy*. P. 17.

This article briefly discusses the ascent of the human soul from the physical world, initially through the acquisition of knowledge and, then, through the receipt of illumination. Suhrawardi deals with this issue in many of his minor treatises, such as *'Aql-i surkh, Āvāz-i par-i Jabrā'il, Lughat-i mūrān, Risāla fī ḥālāt-i tuḥūliya, Rūzī bā jamā'at-i ṣūfiyān, Risāla fī 'l-mi'rāj* and *Ṣafīr-i Sīmurǧ*,<sup>10</sup> but the most important issues are discussed in the *Risāla al-ghurba al-gharbiya* (in Arabic).

When the Sheykh of Illumination read such mystical treatises as Ibn Tufayl's *Qiṣṣat Ḥayy bin Yaḡẓan*<sup>11</sup> and Ibn Sina's *Risāla al-Ṭayr*,<sup>12</sup> despite the lofty spiritual expressions and profound allusions they contain, he noticed that they lack the most important hint, that is, an allusion to the "Great Event" (*Ṭāmāt Kubrā*). Also, while Suhrawardi was studying the symbolic mystical tale *Salāmān and Absāl*,<sup>13</sup> which is written in imitation of the *Ḥayy bin Yaḡẓan*,<sup>14</sup> he was looking for "the mystery, upon which the stations of the Sufis and the possessors of unveiling rest," but he could not find any hint that would help to unveil it.

The aim of the *al-Ghurba al-gharbiya* is to complete what remains incomplete in both the *Ḥayy bin Yaḡẓan* and *Salāmān and Absāl*. Ibn Sina reached the wellsprings of the philosophy of illumination, but he did not manage to fully explore them. Therefore, "the tale in this treatise commences at a point, where the tale of Ibn Sina ends,"<sup>15</sup> even though the remarks the latter makes in the chapter on the stations of the mystics seem to bear witness that he has expounded the issue fully.<sup>16</sup>

The *al-Ghurba al-gharbiya*<sup>17</sup> describes the journey of the children of the First Emanation and the Universal Reason (*'aql-i kull*), which they make from the land of Mawarannahr (Transoxiana), that is, the higher world, to the country of

<sup>10</sup> *Nasr S.H. Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl*. P. 376.

<sup>11</sup> *Zinda bidār*. Persian translation of Ibn Ṭufayl and Ibn Sīnā's treatises *Ḥayy bin Yaḡẓan* by Badī' al-Zamān Furūzānfarr. Tehrān, 1344 S.H. (The Persian translation of the *Ghurbat al-Gharbiya* is also included in this book.)

<sup>12</sup> *Dhabīḥ Allāh Ṣafā*. Jashnnāma-i Ibn-i Sīnā. Tehrān, 1331 S.H. Vol. I. P. 88–143.

<sup>13</sup> Originally, this is a Greek tale, and the sources attribute its Arabic translation to Ḥunayn b. Ishāq (see: *Dhabīḥ Allāh Ṣafā*. Ta'rīkh-i 'ulūm-i 'aqlī dar tamaddun-i islāmī. Tehrān, 1346 S.H. P. 334).

<sup>14</sup> *Dhabīḥ Allāh Ṣafā*. Jashnnāma-i Ibn-i Sīnā. Tehrān, 1331 S.H. Vol. I. PP. 90, 158.

<sup>15</sup> Corbin relates this sentence (*Sohravardi Sh.Y. Oeuvres philosophiques et mystiques. Textes édités avec prolégomènes en français par Henry Corbin. Réédition anastatique. Tehran–Paris: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie et Depositaire Librairie Adrien Maisonneuve, 1976. T. 2. P. 275*), but there is no such sentence in *al-Ghurba al-gharbiya*.

<sup>16</sup> *Corbin H. Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986. P. 256. See also: *Ghulām Ḥusayn Ibrāhīmī Dīnānī*. *Shu'ā-yi andīsha wa shuhūd dar falsafa-i Suhrawardī*. Tehrān: Ḥikmat, 1364 S.H. P. 489.

<sup>17</sup> All stories and tales here are taken from *al-Ghurba al-gharbiya*. See: *Sohravardi. Oeuvres*. T. 2. P. 474–489.

Maghrib, that is, the world of matter, in order to hunt some "birds on the banks of the Green Sea," namely, to explore the sensory world, and transition from sense perception to the habitual intellect, and from it, to the acquired one. It is said that this tale is an account of the spiritual journey of Suhrawardi himself, based on logical reasoning and inner witnessing of the stages of man's being and the transformation of his existence. In this journey, his brother 'Asim, who is the symbol of the theoretical power, accompanies him, guarding him from dangers and preserving from errors. Some of the commentators have also interpreted the world as the human body.

On their way, these two brothers find themselves trapped in "the city of Qayrawan,"<sup>18</sup> the inhabitants of which are unjust. The citizens of Qayrawan put the two brothers in chains<sup>19</sup> and place them in a deep well,<sup>20</sup> "the bottom of which has no end." Inside the well, there reigns such a darkness that a man cannot see even his own hands. On the top of the well, there are splendid castles with many towers, which the two strangers have the permission to visit in the dark of night. When darkness reigns everywhere and even outside the well, they come out of the well, but with the light of the dawn they return to the well, and see only the castle above their head through the opening of the well.

Concerning the belief that true knowledge is revealed at night and in darkness, in the *Risāla fī ḥālāt-i ṭufūliya*, where Suhrawardi defines the sickness of the body and the sickness of the heart and prescribes the medicine for each of them, addressing one who is sick of the heart, he says: first, you must go to the desert and find there a worm, which does not come out of its hole in the daytime, but only at night." Then he says that if the worm is asked why it does not come out of the hole in the daytime, it replies: "I have light of myself, why should I depend on the light of the sun to see the world in the radiance of its light?" Suhrawardi then adds: "The poor worm has little patience, and does not know that the light of its own soul also comes from the sun."<sup>21</sup>

Whenever the two wayfarers come to the castle from the darkness of the well, doves and Yemeni lightnings descend on them from the east. The fragrance of flowers in the castle increases their longing for their homeland and their original abode. At such moments of excitement and ecstasy that come to them, they feel like occidental exiles, and a deep grief of separation from the homeland penetrates their entire being.

<sup>18</sup> The "city" is Qayrawan, and the "western prison" refers to the body.

<sup>19</sup> The chain is symbolic of the bodily ties, that is, natural urges and desire for material things.

<sup>20</sup> The deep or dark well symbolizes the world of engendering and corruption, the same as the "west," situated opposite the "east"—the world of lights, angels and illuminations, as opposed to the world of darkness, shadow and the place of sunset and the disappearance of light and radiance. See: *Taqī Purnāmdāriyān*. Ramz wa dāstānhā-yi ramzī dar adab-i fārsī. Tehrān: Intishārāt-i 'ilmī wa farhangī, 1368 S.H. Vol. 2. P. 421.

<sup>21</sup> *Sohravardi*. Œuvres. P. 256.

One moonlit night, the two strangers see through the opening of the well a hoopoe with a letter in its beak. The letter is from Sheykh Hadi bin al-Khayr al-Yemeni,<sup>22</sup> their father, sent from the right side of the valley, and it begins with the words: “I brought you from Sheba, which is conjecture, to certainty.”

In the symbolic tale of *al-Ghurba al-gharbiya*, what has come as the text of the letter, is actually a description of the soul’s journey and realization of the essential perfection of man. The father tells his offspring that if he and his brother, ‘Asim, want to escape the ill-wishers, tyrants and savages, they should not show infirmity in their decision. Instead, they must follow, with trust and faith in the holy sphere, the instructions given in the letter, since the world of trust is a beautiful world, which cannot be tasted by everyone.<sup>23</sup> This spiritual journey, as well as mundane journeys, requires some preparations to be made. It is beset with obstacles that must be removed or avoided. A certain route must be followed. In addition, there is a need for a means, and all these requirements cannot be met without a realized purpose.

### The Prerequisites of the Journey

- Awareness of the limitations of existence and hindrances in macrocosmic and microcosmic journey, knowledge of the prison of the human body, faith in the existence of reality outside of this prison, intention to undertake a journey in order to escape from the prison and to discover the realities and symbols of the world of existence.
- Before the commencement of the journey, the (animal) soul must be killed.<sup>24</sup> Killing the (animal) soul alludes to the abandonment of appetite (*shahwat*).
- One must be aware of the weakness and deficiencies of speculative intellect in removing ignorance and unveiling realities, as the precondition of entry to the valley of journey is rising above the natural dimension of this-worldly reason.
- Awareness of the hardships of the path and preparation for facing dangers, perils and hazards; ascetic practices for the sake of establishing the truth.

<sup>22</sup> Sheykh Hadi bin al-Khayr al-Yemeni is a resident of Yemen. *Yemen* in Arabic implies the right hand and also the direction of the east, traditionally linked with the wisdom of the prophet Solomon, as well as the ancient sages. The left hand means the direction of the west, related to the matter and darkness (see: *Nasr*. Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl. P. 537).

<sup>23</sup> *Sohravardi*. Œuvres. T. 3. P. 259.

<sup>24</sup> In the *Risāla-i yazdānshinākht*, among the peculiarities of the soul is mentioned its two-facedness. “One side faces the higher world, in order to assimilate with the heavenly souls and to obtain perfection from them, whereas the other side faces the lower world, in order to govern the body, which is an instrument of the soul” (*Sohravardi*. Œuvres. T. 3. P. 423). “The killing of the soul” should be understood as overpowering its second face.



- Awareness of the point that philosophical truths can be attained through (mental) efforts and ascetic practices. If a person makes provisions for the journey, the doors to the radiance of spiritual lights will open to him.
- Separating matter from form, as matter is a shadow and a non-existent affair; its essential nature is receptivity, and it can only be perceived as imperceptibility. In reality, matter is the same physical world that must be abandoned.

### **Warning about the obstacles in the way**

The essence of anything that veils the Way is considered unbelief, and this is the main ethical and mystical principle in Suhrawardi's anthropology.

- Injustice and oppression is one of the major obstacles in the journey and a veil in the way, which is not permanent. Wherever there is injustice, the rains of stones and mud rain there. That is, contagious diseases, such as plague, and great filth and corruption begin to spread there, and vile powers surround the spirit, and such (moral) illnesses as envy and greed, and arrogance and meanness, afflict it.
- The natural spirit (*rūḥ-i ṭabiṭ*) is another obstacle that becomes the reason for the agitation of bodily mixture.
- The wave is the symbol of animal spirit, and when the child drowns in it, the wayfarer is rescued from it.
- The ship is the symbol of the human body, which must be destroyed.
- The King who is behind the wayfarers and imposes levy on all ships is the Angel of Death.
- The soul commanding to commit evil is the symbol of lower souls and implies dominion of animal powers over the (rational) human soul.
- The reproaching soul (*nafs-i lawwāma*)<sup>25</sup> is another obstacle. It refers to the remorse one feels for one's own deeds—an ability that the soul initially possesses, at the station where it is illuminated with the light of the heart, but which it then loses. On the other hand, compliance with the soul in the path is regarded as a sign of weakness.
- Another obstacle is the veils of the intellect and the soul, which in the world of engendering and corruption are woven by spiders in the corners

---

<sup>25</sup> In the *Bustān al-qulūb* Suhrawardi defines the reproaching (or blaming) soul (*nafs-i lawwāma*) as follows: whenever the soul subjugates the body, the inner and outer powers subject themselves to it, and it comes closer to its own world and nearer to perfection, and therefore, it is called "the appeased soul" (*nafs-i muṭma'yanna*) or the "pleasant word" (*kalima-i ṭayyiba*), but whenever the body gets the upper hand over it, and the soul becomes weak and oppressed, it is called "the reproaching soul" (*Sohrawardi. Œuvres. T. 3. P. 374*).

of the world of elements, for these webs confine human thought and vision to a narrow circle and a dark path.<sup>26</sup>

### The route of the Journey

- First, one must abandon the valley of ants, which is an allusion to human greed, restlessness and avarice, that is, to free himself from the dependence on reprehensible attributes and to thank God for giving us this knowledge.
- The next stage is leaving behind the island of Gog and Magog, situated on the left side of the mount Judi (Ararat), that is, distancing oneself from corrupt thought and love of this world in the imagination. One must separate oneself from Gog and Magog with a bulwark made of melted copper, that is, keep one's distance from impure bestial thoughts and reach the station of humanity.
- Passing through fourteen coffins, that is fourteen powers,<sup>27</sup> composed of external senses (touch, hearing, sight, taste and smell) and inner senses (such as common sense, imagination, memory etc.).
- Passing through the world of matter and ether, through the river of Qulzum, which is the symbol of the Active Intellect, or the Holy Spirit, or Gabriel.
- After that, the wayfarer reaches the world of archetypes, where there is no conflict because of the uniform nature of its inhabitants, since the existence of opposites is the cause of war and strife, and war and strife are always accompanied by injustice and oppression.

### Means for the Journey

The means that the hero of the tale needs in order to perform this journey consist of the following:

- The Rational Soul that ascends to the Higher World and contemplates the forms of intelligibles.
- The Peris, which pertain to the power of imagination and thought.
- The spring of melted copper that alludes to wisdom.
- The shining lamp of illumination (that is, the Universal Intellect governing this world), which casts its light upon the inhabitants of the house.

<sup>26</sup> *Suhrawardī. Hikmat al-Ishrāq. P. 12.*

<sup>27</sup> *Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī. Hayākil al-nūr. Ed. M.K. Zanjānī Aşl. Tehrān: Nuqta, 1379 S.H. P. 131–132 (see footnote 26); cf. Sohrawardī. Œuvres. T. 3. P. 27–29.*

### Aim and Goal

- Reaching the East of lights, the place of the two original abodes, escape from the world of matter and darkness;
- Arriving at *Ṭūr-i Sīnā* and visiting the father. [Traveling along the (?) Straight Path to see the Way of God and the entrance to the wellspring of life;
- Arriving at *Ṭūr-i Sīnīn*, which is the abode of the ancestor of humankind;
- Understanding that everything perishes except His Face.

In Suhrawardī's treatise *Fī ḥaqīqat al-'ishq*, the lover, having covered a countless number of stations and gates, ultimately reaches the spring that he calls "the Water of Life." At the following stage, which consists of acquiring eternal life, he is taught the Divine Book.

In fact, the tale *al-Ghurba al-gharbiya* is the spiritual acme of the philosophy of illumination, which makes the mystic aware of his "occidental exile" and makes him understand that the world of *Barzakh*, in fact, is the "west" that lies opposite to the east of lights.

When the hero of the tale completes his journey according to the written instruction of his father, he visits his father, who is none other than the angel of humankind. "He is a great luminous old man, from the radiance of his light the heavens and the earth are about to burst," and the story goes on as follows: "At this moment, I went towards my father, perplexed and bewildered, and he saluted me, and I prostrated myself in front of him. I almost disappeared in his radiant light. I complained to him about the prison of Qayrawan and its cruel folk. The Father told me: 'You have escaped but you will have to go back to the occidental prison, whether you like it or not, since you have not as yet released yourself from all the bonds,' because rejoicing in oneself is destructive.' As much as I implored, it did not help, since the return was inevitable."

Suhrawardī then writes: "... then, my Father said to me: this is the mountain of *Ṭūr-i Sīnā* and further up beyond this mountain is *Ṭūr-i Sīnīn*, which is the home of my Father and your Grandfather. Indeed, we have other ancestors too, and ultimately our genealogy is traced to a King, who is his Great Grandfather. He is the highest of high, the light of light, and everything perishes except His Pure Essence ..."<sup>28</sup> "I was in the middle of this story when my condition changed, and I fell from heavens into a trench among unbelieving folk, and remained in the prison in the land of Maghrib, and so much delight remained with me that I cannot describe it. Then, I shouted and implored, and regretted the separation..."<sup>29</sup>

The tale of *al-Ghurba al-gharbiya* is a narrative of man's descent from the higher world that constitutes the "east of being" to the lower world of the west of

<sup>28</sup> *Sohravardi*. Œuvres. T. 2. P. 296.

<sup>29</sup> *Ibid*. Cf. *Ibrāhīmī Dīnānī*. *Shu'ā-yi andīsha wa shuhūd*. P. 487–495.

existence and imprisonment in the prison of human body. At the same time, he will return to his original abode and the east of his being after completing the route under the guidance of the Guide. In the *Ḥikmat al-Ishrāq*, for example, Suhrawardi says: “every seeking soul possesses a portion of the Light of God, and each striver has a share of taste, whether perfect or imperfect. Therefore, knowledge and awareness is not the monopoly of any particular individual or special group, and the doors of the angelic kingdom are always open, because the Bestower of awareness, that is the ‘clear horizon,’<sup>30</sup> does not show meanness in effusing the hidden knowledge.”<sup>31</sup> According to the knowers, “the ways to God are as many as the breaths of the creatures.” Taste (or intuition) (*dhawq*) in the philosophy of Illumination is the basis of knowledge, and the philosophy of illumination is attained through the marriage of intellect and witnessing.<sup>32</sup>

In his definition of a philosopher (*ḥakīm*) and classification of philosophers in the *Ḥikmat al-Ishrāq*, Suhrawardi says that a philosopher may be proficient in both intuitive and discursive philosophy, that is, he may simultaneously acquire theoretical knowledge and engage in spiritual ascetic practices. If such a person, whom Suhrawardi calls a “divine sage,” appears, the leadership of the time must be entrusted to him. According to the political beliefs of Illuminationists, the ruling philosopher, the divine sage or the ruler of a city must be able to perform miracles, so that the citizens, witnessing them, would obey him. In this respect, Suhrawardī says in the *Hayākil al-nūr*: “It is possible that the souls of the divines and the pure ones, which rejoice through the illumination of the light of the Real, subject the elemental bodies to themselves, due to their assimilation with the angelic world, like the iron, which assimilates with the fire and performs the actions of fire, such as burning etc., even though the (natural) state of iron does not require it. And if this is observed in iron, it should not be surprising at all that the soul that is illuminated with the light of the Real subjects the created worlds, like the holy ones (i.e., angels. — *S.Kh.*) do.”<sup>33</sup>

Then [, if such a person as described above is absent at a particular time,] there can be a philosopher who does not engage in discursive and rational sciences but is proficient in the intuitive ones. [In the absence of the first one,] he is the vicegerent of God, and the earth is never empty of such philosophers. On the issue of the vicegerency to God on the earth and the role of pure souls, and the souls that are connected to the Active Intellect, there is also a discussion in the *Alwāḥ-i ‘imādī*.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> This is a reference to the Quranic verse 81:23: “Verily, he saw it / Him on the clear horizon, and did not doubt in the Unseen.”

<sup>31</sup> *Suhrawardī*. *Ḥikmat al-Ishrāq*. P. *b* and *p* (of the Introduction).

<sup>32</sup> *Nasr S.H.* *Three Muslim Sages*. Cambridge: Harvard University Press, 1964. P. 36.

<sup>33</sup> *Suhrawardī*. *Hayākil al-nūr*. P. 155. Cf. *Sohravardī*. *Œuvres*. T. 3. P. 108.

<sup>34</sup> *Sohravardī*. *Œuvres*. T. 3. P. 194.

If, however, a master of thought and meditation engages only in discursive and rational sciences and has no share in the intuitive ones, he cannot be the vicegerent of God, and would not benefit from the *Ḥikmat al-Ishrāq*.<sup>35</sup>

Understanding the language of logical demonstration is not difficult for those who are prepared for reasoning, but in order to comprehend the symbolic language a special kind of intuition is needed, which can be acquired through asceticism, self-control, "building oneself" and journeying in the Universe and the soul. Suhrawardi is convinced that creation is performed by the hand of God and that, in order to understand the reality of existence, apart from blessing and guidance, man also needs to meet some prerequisites, which is only possible through his free will.

In the *I'tiqād al-Ḥukamā'* Sheykh al-Ishraq writes: "Divine philosophers believe that if human soul is cognizant of God and His angels and furnished with the realities, it will subsist eternally and will acquire the station of reflection of the forms of realities, since the complete perfection of soul consists in its finding a pleasure that no eye has seen and no ear has heard and that has come to no heart. If, however, human soul is ignorant of God and His angels, it will become blind upon separation from the body, as it is said in the Qur'an: 'And he who is blind in this world, he is blind in the Hereafter, and even further astray from the way' (17:74)."<sup>36</sup>

In the world of engendering and corruption man possesses the lowest stage among the existents and composed beings. When the human soul descends from the higher world to the world of senses and connects with the body as its governor and mover, it becomes intoxicated with this body and relegates itself to the level of the weak and unstable psychic powers, to the extent that it treats as reality everything it sees, and the powers of estimation (*wahm*) and imagination (*khayāl*) that are stronger than itself, do not take the intellect seriously.

Man is unaware that his knowledge of things, which he receives from the bodily powers, does not transcend the external superficialities and accidents such as color, position, size and shape. His knowledge of the heavens and earth is of the same sort. He is completely unaware of the fact that if there were no light, no knowledge would be acquired. Preoccupation with exoteric sciences has become the cause of his ignorance about his resurrection, the world of intelligibles, substances and spiritual angels. He is incapable even to know his own soul properly. Among humankind, there is only a limited number of those, whose lot becomes a divine success and who become aware of the angelic world through either divine blessings or their own efforts and ascetic practices.<sup>37</sup>

When God wishes good luck to His servant and chooses him among the progeny of Adam, and gives him a share in the happiness and good fortune in the

<sup>35</sup> Introduction to the *Ḥikmat al-Ishrāq*. See: *Sohravardi*. Œuvres. T. 2. P. 111–112.

<sup>36</sup> *Sohravardi*. Œuvres. T. 2. P. 262–272.

<sup>37</sup> *Sohravardi*. Œuvres. T. 2. P. 407ff.

two worlds, such servant is urged to lift his hand from this-worldly affairs and cut the bodily bonds that have no permanence and stability in this world, and, instead, to devote his time to the perfection of his soul and acquisition of knowledge and wisdom and otherworldly sciences.<sup>38</sup> Then, through the knowledge of witnessing, he perceives the divine realities.

In the *Şafır-i Sımurgh*, Suhrawardi divides those who have mastered the science of divine witnessing into five categories:

- The common people who negate the divinity of what is other than God and assert that “there is no god but God.”
- The chosen ones who have a higher station and whose *tawhīd* consists in stating that “there is no him except Him.”
- The group whose status is higher than that of the chosen ones and whose unification consists in the assertion that “there are no you except you.”
- Those who say that if one person addresses another as “you,” he perceives him as something different from himself, and thus affirms duality. Their unification consists in stating that “there is no I except I.”
- The highest position belongs to those who treat he-ness, you-ness and I-ness as something added to the essence of the Self-subsistent, and have drowned all three expressions in the sea of annihilation, having reached perfect unification. They say: “Everything perishes except His Face.” As long as a man is somehow related to this human world, he will not reach this divine station.<sup>39</sup>

Among the Muslim philosophers and sages, Suhrawardi is the first who, in his discourse on the man’s knowledge of the external world, discusses the issue of the “suspended likenesses” (*muthul-i mu’allaqa*).<sup>40</sup> At the same time, he does not negate the existence of the objective world and the world of senses.

In the *Hayākil al-nūr*, he divides the worlds into the three following ones:

- The world of Intellect, a disengaged substance to which it is impossible to point by senses and which does not dispose of anything.
- The world of the Soul and the rational soul which, while not a body or a bodily affair, disposes of bodies. The rational soul is divided into the one which disposes of heavenly bodies and the one which disposes of human kind.
- The world of bodies, which are divided into ethereal and elemental ones.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> *Sohravardi*. Œuvres. T. 2. P. 406.

<sup>39</sup> *Sohravardi*. Œuvres. T. 2. P. 324–336.

<sup>40</sup> The discussion on “suspended likenesses” is found only in the *Hikmat al-Ishrāq*, and this issue does not appear in any other Suhrawardi’s work. (See: *Muḥammad ‘Alī Abū Riyān*. *Mabānī-i falsafa-i Ishrāq*. Translated into Persian by Muḥammad Shaykh. Tehrān, 1372 S.H. P. 223.)

<sup>41</sup> *Suhrawardī*. *Hayākil al-nūr*. P. 184 (Arabic text); P. 141 (Persian text).

In the *Hikmat al-Ishrāq*, he recognizes the fourth world as well—this is what he calls the world of “suspended likenesses” (*muthul mu‘allaqa*) or “disengaged shapes” (*ashbāḥ mujarrada*).<sup>42</sup> At the same time, he believes in the existence of three worlds and mentions three kinds of the human being in a descending order: “the intelligible human being,” “the psychic human being” and “the bodily human being.” The human being is the noblest among the animals, thanks to possessing that immaterial affair which is called “the self-subsistent rational soul.” This rational soul, apart from its being self-subsistent, is alive and knowing and governs the body.

In Suhrawardi's view, human spirit, which is the very same divine spirit, does not belong to the world of bodies. Rather, the spirit is like a king who is connected with the body, and disposes of it any way it wishes. As long as it remains connected with the body, the body is alive; when it severs its ties with the body, the body dies.

On the basis of his belief in the three worlds, Suhrawardi discusses the three dimensions of man, and interprets the connection between these three men as the relation between the shadow and the shadow's owner. Of course, this is not the first time that man is divided into three different degrees. Before him, Plato,<sup>43</sup> who taught that every existent thing enjoys an imaginal being and possesses an immaterial form and intelligible reality, had also pointed to man's different stations in the world of matter and bodies, the world of soul and the spiritual realm. Suhrawardi's treatment of the issue, although in principle it is close to that of Plato's, differs from the latter in certain points.

Plato, whom Suhrawardi considers one of the pillars of the illuminative tradition,<sup>44</sup> in the 10<sup>th</sup> chapter of *The Republic*, after having mentioned the three aspects of the soul, that is, appetite, anger and the intellect, refers to the three stations of human existence, namely, the bodily, psychic and intelligible man, and then says to the addressee: now it is known that man consists of three parts. By extension, we can apply this division to the government and society. The governing sage (philosopher) is the intellect of society; the custodians and guardians represent its anger and soul; other social strata form its body. The best society is the one in which these different powers are in the state of equilibrium. In Plato's view, the first but indispensable station in the society belongs to the philosopher. Plato's philosopher is the lover of knowledge, a perfect friend of it, who yearns for the vision of reality. He is like one who knows the true being and can rule society better than others. Plato's society is a society which rests on knowledge

<sup>42</sup> *Sohravardi*. Œuvres. T. 2. P. 230–235.

<sup>43</sup> Suhrawardi calls Plato “the lord of Philosophy” (*khāja-i ḥikmat*) (*Sohravardi*. Œuvres. T. 3. P. 66). In the *Hikmat al-Ishrāq*, Plato is called the head and the chief of philosophers and knowers, and the possessor of evident and hidden bounties” (*Suhrawardī*. *Hikmat al-Ishrāq*. Translated into Persian by Sayyid Ja‘far Sajjādī. P. 18).

<sup>44</sup> *Suhrawardī*. *Hikmat al-Ishrāq*. P. 14.

and proper governance.<sup>45</sup> Then he concludes that, if justice in individual man were the same as that which is established in society, the four virtues (wisdom, braveness, self-restraint and justice) would spread from individuals to society as a whole. That is, the justice of individual human beings entails a just society.<sup>46</sup> According to Plato, it is possible to prevail over the selfish inclinations and appetite by means of the intellect and proper governance rather than through the purification of the soul.

Suhrawardi, however, does not discuss the classes of society and the extension of the stages of individual human beings to social hierarchies. Suhrawardi's human being is not a social man but an individual wayfarer. Being a stranger in this world, he travels alone towards his original abode. Suhrawardi points to the heavenly origin of the soul and its dissatisfaction with and unhappiness about its present state. He wants to find the way whereby the soul could escape from its this-worldly prison, or the western exile, and return to its original dwelling-place. Man's happiness and peace is (to be found) only there.<sup>47</sup> The ultimate end of Suhrawardi's man is achieving the greatest happiness, since nothing is more important than it.<sup>48</sup> In his *Risāla-i yazdānshinākht*, Suhrawardi points out that happiness consists in man's ascent to the angelic station, not in his descent to the station of animal and predatory beast.<sup>49</sup>

*Translated from Persian by S. Khojaniyozov*

<sup>45</sup> Plato. The Republic. Transl. by B. Jowett. [available at: [www.classics.mit.edu/Plato/republic.html](http://www.classics.mit.edu/Plato/republic.html)].

<sup>46</sup> Borman C. Plato. Translated into Persian by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehrān: Ṭarḥ-i naw, 1375 S.H. P. 189ff.

<sup>47</sup> Nasr. Three Muslim Sages. P. 96.

<sup>48</sup> *Sohrwardi*. Œuvres. T. 3. P. 318.

<sup>49</sup> *Sohrwardi*. Œuvres. T. 2. P. 407.



**Насруллах Пурджавади**

(Тегеранский университет, Иран)

**МҮНИС АЛ-‘УШШАҚ СУХРАВАРДИ  
И ЕГО ВЛИЯНИЕ  
НА ПЕРСИДСКУЮ ЛИТЕРАТУРУ<sup>1</sup>**

Шайх ал-Ишрак («Старец озарения») Шихаб ад-Дин Сухраварди более известен в истории иранской мысли благодаря своим философским и логическим теориям, которые изложены в таких написанных им по-арабски сочинениях, как *Ҳикмат ал-ишрақ*, *Китāб ат-талвīхāt*, *Хайākил ан-нуър* и *ал-Алвāх ал-имāдийа*, а также в персидском трактате *Партавнāма-и шāхī*. Однако Сухраварди также сыграл немаловажную роль в персидской литературе, и некоторые его идеи оставили неизгладимый след в творчестве ряда персоязычных поэтов и писателей. Этот след связан главным образом с его написанными по-персидски символическими рассказами, в которых его ишракитские и мистические идеи изложены на языке литературы. Относительно большую известность, чем другие персидские труды Шейха, обрел и на многих поэтов и писателей повлиял его трактат *Мӯнис ал-‘ушишāқ* («Близкий друг влюбленных»), известный также под названием *Фī ҳақīқат ал-‘ишқ* («Об истинной сущности любви»). Как явствует из этих двух названий, темой этого трактата является любовь, и именно по этой причине сей трактат привлек внимание некоторых поэтов и писателей.

В данной статье я намерен рассмотреть влияние этого трактата Шейха Ишрака на персоязычных поэтов и писателей<sup>2</sup>. Однако перед этим необходимо вкратце упомянуть о некоторых его особенностях.

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: *Насруллах Пурджавади*. «Мӯнис ал-‘ушишāқ-и» Сухраварди ва та‘сīр-и āн дар адабийāt-и фāрсī // Нашр-и дāниш. Т. 18. № 2. Техрāн: Интишārāt-и дāнишгāх-и. Техрāн, 1380 с.х. С. 32–62. Статья публикуется с сокращениями (пропущены разделы о влиянии Сухраварди на Фаттаху Нишапури и Мухаммада Фузули). — *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> О влиянии философии озарения на позднейших философов см. статью Мухаммада Му‘ина «Философия озарения и культура Ирана»: *Мухаммад Му‘ин*. Маджмӯ‘а-и мақālāt. Техрāн, 1364 с.х. Т. 1. С. 435–453.

## Краткое содержание и анализ трактата *Мӯнис ал-‘ушишāк*

*Мӯнис ал-‘ушишāк* является трактатом, который разделяется на двенадцать относительно коротких глав. В восьми первых из них Сухраварди излагает повесть о трех детях Разума — Любви, Красоте и Печали, их судьбе и их отношениях с человеком. Рассказ об этих трех сестрах и слова, которые каждая из них говорит о себе «языком состояния» (об этом см. ниже. — *Ред.*), являются кульминационной частью *Мӯнис ал-‘ушишāк*. В последующих главах Сухраварди излагает некоторые мысли о природе красоты, любви и души, которые выходят за пределы его основного повествования.

Основная часть рассказа начинается с повествования о том, как были созданы Любовь и две ее<sup>3</sup> сестры, Красота и Печаль. Сухраварди здесь излагает свои идеи литературным и поэтическим языком, однако основа его мысли является полностью философской. По его мнению, Любовь не является первым творением. Им является сияющая субстанция, именуемая Разумом и являющаяся отцом трех сестер. Объясняя взаимные отношения Любви, Красоты и Печали — по-персидски это *Михр*, *Никӯй* и *Андӯх*, — Сухраварди пользуется философскими понятиями и выражениями. Любовь, Красота и Печаль являются тремя атрибутами, или акциденциями субстанции Разума. Он наделяет эту субстанцию тремя атрибутами: способностью познания Истины, способностью познания самого себя и способностью познания того, что не существовало, а затем стало существовать.

«От атрибута, относящегося к познанию Всевышнего Бога, появилась Красота, которую называют *Никӯй*; от атрибута, относящегося к самопознанию, появилась Любовь, которую называют *Михр*; наконец, от атрибута, относящегося к познанию того, что не существовало, а затем стало существовать, появилась Печаль, которую называют *Андӯх*»<sup>4</sup>.

Излагаемая здесь Сухраварди теория о том, как появились Красота, Любовь и Печаль, имеет неоплатоническое происхождение, так же как положение об эманации Разума от Истинного (Бога). Согласно неоплатонической философии, Разум сначала взирает на свой источник, а потом на себя и на другие вещи, и благодаря этому взиранию появляются другие вещи. Мнение Сухраварди о происхождении Разума и его познании соответствует

<sup>3</sup> В персидском языке нет категории рода, однако Сухраварди называет Любовь, Красоту и Печаль тремя братьями. — *Примеч. ред.*

<sup>4</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres philosophiques et mystiques. Textes édités avec prolégomènes en français par Henry Corbin. Réédition anastatique. Tehran–Paris: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie et Depositaire Librairie Adrien Maisonneuve, 1976. T. III. P. 268–269.*

взгляду Плотина<sup>5</sup>. Однако мысль о том, что Красота, Любовь и Печаль являются следствиями познания (= рефлексии) Разума, по всей видимости, принадлежит ему самому. Впрочем, в древних исламских источниках Гераклиту Эфесскому приписывают похожее высказывание о возникновении любви и противоборства, или любви и вражды.

«Первой из первых субстанций, или началом всех начал (*аввал ал-аввā’ил*) был Умный Свет, который наш [человеческий] разум не способен постичь, так как наши умы произошли от этого умного света. И этот Умный Свет поистине является Богом, однако первыми созданиями, появившимися в этих мирах [от этого Умного Света], были Любовь и Вражда. От Любви произошли горние небесные миры, последним из которых является небо, именуемое сферой луны. А все то, что находится под лунной сферой, вплоть до нашей земли, произошло от Противоборства»<sup>6</sup>.

Как видно, идея Сухраварди в некотором смысле похожа на теорию, которая приписывается Гераклиту. Конечно, согласно Сухраварди, Умный Свет не является Богом, а всего лишь первой эманацией, или первым творением. Однако, подобно Гераклиту, Сухраварди считает Любовь атрибутом Разума или его детищем. Подобным образом Печаль в определенной степени играет в философии Сухраварди ту же самую роль, что Противоборство в философии Гераклита. Кроме того, Сухраварди считает происхождение небес и земли следствием борьбы Любви и Печали<sup>7</sup>. У Гераклита отсутствует какое-либо упоминание о Красоте, но это понятие, как известно, имело огромное значение у неоплатоников. Сухраварди придает Красоте настолько большое значение, что называет ее «старшей сестрой»<sup>8</sup>.

Хотя эта теория Сухраварди является философской, он также старался придать ей исламское измерение. Иными словами, Сухраварди хотел согласовать свою философскую теорию о Любви, Красоте и Печали с понятиями Корана, или, можно сказать, хотел, используя коранические понятия и учение, изложить свою философскую теорию о Любви, Красоте и Печали, которая фактически объясняет весь сотворенный мир. Эти три понятия — Любовь, Красоту и Печаль — Сухраварди соотносит с состоянием трех

<sup>5</sup> См.: *Насруллах Пўрджавāдӣ*. Дарāмадӣ ба фалсафа-и Афлотӣн. Техрāн, 1364 с.х. Т. 3. С. 28–30.

<sup>6</sup> *Абу ‘л-Ҳасан ад-Дайламӣ*. Китаб ‘Атф ал-алиф ал-ма’лўф ‘алā ал-лām ал-ма’тўф. Ред. Жан Клод Вад. Ал-Қаҳира, 1964. С. 25.

<sup>7</sup> В другом месте данного трактата Сухраварди излагает несколько иную мысль, которая также напоминает мнение Гераклита. Он говорит, что познание порождает две противоположные вещи, именуемые Любовью и Враждой (*Sohravardi*. Œuvres. Т. III. P. 286). Следовательно, Познание здесь играет такую же роль, как Свет Разума в философии Гераклита.

<sup>8</sup> См. примеч. 3.

коранических персонажей — Иосифа, Зулейхи и Иакова, и тем самым предлагает свое толкование коранического рассказа о Иосифе и Зулейхе. Сухраварди внушает читателю эту мысль в самом начале рассказа, приводя третий стих из суры «Иосиф»: «Мы расскажем тебе лучшую из сказок...» Перед тем как отправиться на поиски Иосифа, Зулейхи и Иакова, Красота, Любовь и Печаль вступают в связь с Адамом — праотцем человечества. Как только Бог создает Адама, эта весть доходит до высших сил, и всеми ангелами овладевает желание увидеть его. Красота, которая как будто является одним из ангелов, спешит первой увидеть Адама. Она садится на коня величия, добирается до области бытия Адама и полностью охватывает его бытие<sup>9</sup>. Когда Любовь узнает об этом, она вместе с Печалью отправляется к Красоте, а обитатели Царствия (*ахл-и малакут*) (т.е. ангелы. — *Ред.*) тоже отправляются вслед за ними. Увидев Красоту, Любовь падает ниц, а Печаль берет ее за руку и поднимает ее. Ангелы, как только их взор падает на Красоту, тоже падают ниц и целуют землю [перед Адамом]. Таким образом, поклонение ангелов Адаму совершается ради Красоты. Если бы Красота не разбила шатер в бытии Адама, то к Адаму не пришли бы ни Любовь, ни Печаль, ни ангелы.

После рассказа об Адаме Сухраварди переходит к рассказу о Иосифе. Когда приходит черед творения Иосифа, Красоте, которая некоторое время назад покинула страну бытия Адама, сообщают об этом, и она отправляется в путь и соединяется с Иосифом. Любовь и Печаль снова спешат к Красоте и находят ее в бытии Иосифа. Когда Печаль стучится в дверь, Красота спрашивает, кто это. Любовь называет себя, однако Красота высокомерно прогоняет ее. Тогда Любовь и Печаль отправляются в пустыню Изумления. В пустыне Печаль предлагает Любви разойтись в разные стороны, чтобы затем вновь предложить свои услуги старцу, то есть Красоте. С этого часа пути Печали и Любви расходятся: одна из них отправляется в Ханаан, а другая в Египет.

До этого момента, как видим, Сухраварди еще не вывел на сцену Зулейху и Иакова. Иаков находится в Ханаане, а Зулейха в Египте, и Печаль и Любовь встречаются с ними во время своих путешествий. Поэтому Сухраварди, прежде чем объяснить взаимоотношения между Красотой, Любовью и Печалью в физическом мире и в бытии Иосифа, Зулейхи и Иакова, объясняет их в мире благих духов, или в мире Царствия, словно то, чему суждено позднее свершиться в мире возникновения и разложения, уже свершилось в высшем мире. Похожую историю мы находим в самом Коране,

<sup>9</sup> Под «конем величия» (*маркаб-и кибрийā*) здесь, вероятно, имеется в виду то дыхание, который Бог вдохнул в Адама, так как Он говорит: «Я вдохнул в него от Своего Духа» (15:29 и 32:8). Ахмад Газали в «Случайных мыслях» (*Савāниҳ*) называет дыхание «конем Возлюбленного» (*Ахмад Газзālī*. Маджмӯ'а-и āсар-и фāрсӣ. Гл. 51. Ред. А. Муджāхид. 3-е изд. Техрāн: Муа'ссиса-и интишārāt ва чāп дāнишгāх-и, 1376 с.х. С. 155).

где говорится об отношении братьев Иосифа к нему. За много лет до того, как братья Иосифа падут перед ним на колени и будут целовать землю перед ним, Иосиф символически видит это событие во сне, в котором однадцать звезд, солнце и луна поклоняются ему.

Путь Печали до Ханаана близок. Как только Печаль достигает своей цели, она направляется к Иакову, который привязывается к ней. Дорога Любви в Египет долгая. Когда она наконец достигает Египта, то сразу же приходит к Зулейхе, и как только Зулейха узнает о ее прибытии в город, то встает и отправляется к ней и задает ей вопрос: «Откуда ты пришла, куда направляешься и как тебя зовут?» В ответ Любовь представляется и говорит:

«Я из Иерусалима, из квартала Духа, из двора Красоты. Я имею дом по соседству с Печалью. Мое занятие есть странствие, и каждый миг я обращаюсь в другую сторону. Каждый день я бываю в каком-нибудь новом месте и каждую ночь останавливаюсь где-нибудь. Когда я среди арабов, меня зовут *Ишук*, а когда среди персов, то кличут меня *Мехр*. На небесах я славлюсь как Двигатель, а на земле — как Упокоитель. Хотя я древняя, я все еще молодая; хотя я ничем не владею, я происхожу из великого рода»<sup>10</sup>.

После этого Любовь указывает на высшие миры, с которыми она сама связана и через которые она прошла перед тем, как достигла Египта. Она говорит, что низшим из миров, через которые она прошла прежде, чем прибыть сюда, является страна Души, находящаяся над этим девятисферным небосводом. «Ворота этого города сторожит молодой старец, и зовут этого старца Вечным Разумом»<sup>11</sup>. В действительности этот старец не кто иной, как Действенный Разум, который указывает путнику дорогу в высшие миры. Затем Сухраварди от лица Любви описывает стоянки странствия путника и его прохождение через пять внешних и пять внутренних чувств, а также через питающую, переваривающую и растительную силы и обуздание им гнева и похоти, а также его прохождение через небесные сферы, пока он не достигнет ворот страны Души. Лишь тогда путник предстает Старцу, и тот здоровается с ним и оmyвает его в источнике воды Вечной Жизни, и таким образом путник обретает вечную жизнь. До этого момента он пребывал в стране Души. Дальше есть и другие страны, которые, по словам Любви, она не может описать, потому что «ваш ум не может постичь этого; вы не поверите мне и утонете в море удивления»<sup>12</sup>.

После этого экскурса в психологию мистического странствия происходит второй разговор между Любовью и Зулейхой, в котором Любовь еще

<sup>10</sup> *Sohravardi. Œuvres*, t. III, p. 275.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 275–276.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 283.

раз объясняет, каким образом прибыли сюда она и две ее сестры — Красота и Печаль. Услышав этот рассказ, Зулейха допускает Любовь к себе и отныне ценит ее больше своей жизни; тем временем Иосиф приходит в Египет, и Зулейха узнает о его прибытии.

«Зулейха рассказала об этом событии Любви. Любовь схватила Зулейху за ворот, и обе отправились посмотреть на Иосифа. Когда Зулейха увидела Иосифа, она хотела идти вперед, но нога ее сердца ударилась о камень удивления. Она выпала из круга терпения, протянула руку порицания, разорвала на себе покрывало благоразумия и тотчас впала в меланхолию»<sup>13</sup>.

Здесь Сухраварди оставляет повесть о Иосифе и Зулейхе, ничего не говоря о том, что происходит между ними, и о заточении Иосифа в тюрьму. Вместо этого он переходит к концу рассказа, то есть к встрече Иакова и Иосифа, чтобы иметь возможность рассказать также о приключениях Печали. Иосиф становится вельможей Египта, и весть об этом доходит до слуха Иакова в Ханаане. Иаков и одиннадцать его сыновей под предводительством Печали отправляются в Египет. Когда они видят Иосифа и Зулейху восседающими на троне, то сперва, увидев Любовь и Красоту, падает на землю Печаль; затем то же самое делают Иаков и его одиннадцать сыновей. Иосиф говорит своему отцу, что это и есть толкование некогда увиденного им сна. Тем самым рассказ о трех сестрах и их дружбе с Иосифом, Зулейхой и Иаковым подходит к концу. Красота восседает на троне, Любовь, как слуга, сидит, опустившись на колени перед нею, а Печаль простерта ниц перед Царем.

Основная часть трактата *Мунис ал-'ушийк* здесь подходит к концу, тогда как сам трактат продолжается, так как Сухраварди еще есть что сказать — главным образом о сущности Красоты и Любви. В одной главе он объясняет, каким образом все ищут Красоту, тогда как Любовь есть путь к ней. В другой главе он объясняет разницу между любовью, страстью и познанием; в следующей главе он разбирает этимологию слова *'ушик* и объясняет, что корень этого слова происходит от слова *'ашиқа*, обозначающего растение, которое губит всякое дерево, вокруг которого оно обвивается. Наконец, в последней главе он представляет Любовь как вечную истину, которую Владыка извечности и вечности, то есть Красота, назначил стражем двух миров. Когда Красота входит в какой-либо город, то следует принести ей в жертву корову. Под городом здесь подразумевается тело человека, а под коровой — его [низменная] душа.

<sup>13</sup> Ibid., p. 283.

### Новаторство Сухраварди в Мўнис ал-‘ушшāқ

Четыре главы, которые Сухраварди помещает в конце своего трактата, хотя и не лишены связи с основной его темой, тем не менее нарушают единство и целостность произведения и в определенной мере разрыхляют его композицию. Однако трактат Сухраварди, несомненно, является новаторским произведением в истории персидской мистической литературы. В этом произведении изложены оригинальные идеи и мысли о Любви, Красоте и их сущности, а также использована особая композиция и применен новый литературный способ объяснения идей.

Первый важный момент, на который следует обратить внимание, это мысли Сухраварди об основе, или источнике, Любви и ее отношении к Красоте и Печали. Как мы видели, Сухраварди не рассматривает Любовь исключительно с точки зрения психологии и только в качестве состояния души — наоборот, он рассматривает ее прежде всего с точки зрения метафизики и помещает ее рядом с двумя другими метафизическими смыслами (идеями), то есть Красотой и Печалью, представляя всех трех как акциденции Разума. При этом слово «Разум» (‘ақл) здесь использовано в его особом неоплатоническом смысле, отличающемся от привычного смысла этого слова. В персидской литературе слово «разум» обычно используется в смысле силы дедукции (*истидлāl*) и различения в человеке, и в суфийской и мистической поэзии ступень Разума ниже ступени Любви<sup>14</sup>. Однако в данном случае Разум является сияющей субстанцией, или светозарной жемчужиной, и первой истиной, явившейся из Истинного, которая на языке неоплатоников именуется «Первой Эманацией» (*сāдир-и аввал*).

Для объяснения этого смысла в персидской мистической поэзии обычно используется слово *рӯҳ* («дух») или выражение *рӯҳ-и а‘зам* («великий дух»). К примеру, когда Ахмад Газали в первой главе *Савāних* пишет: «...когда Дух явился из небытия в бытии, Любовь поджидала коня Духа у границы бытия», то под Духом он имеет в виду ту же истину, которую Сухраварди называет Разумом. В приведенной цитате из Ахмада Газали Дух называется конем, на которого садится Любовь. Согласно другому толкованию, Дух есть субстанция, атрибутом которой становится Любовь. Сухраварди, как мы видели, также считает Любовь атрибутом Разума, но между высказываниями Газали и Сухраварди есть разница. Сухраварди считает Любовь, так же как Красоту и Печаль, детьми Разума, в то время как Газали считает Любовь не порождением Духа, а независимой от него. В действительности сущность Любви сопряжена с самостью Истинного. Это мнение соответствует точке зрения Плотина, ал-Фараби и Ибн Сины.

<sup>14</sup> Сам Сухраварди также использует в этом трактате слово «Разум» (‘ақл) в этом смысле в следующем бейте: «Что теперь разум, когда пришла любовь; что теперь терпение, когда пришел Друг» (*Sohravardi. Œuvres*, t. III, p. 282).

Когда эти философы говорят, что Бог в своей самости является как влюбленным, так и возлюбленным, они относят сущность Любви и Красоты к Его самости<sup>15</sup>. Этот вид любви, который иногда именуется *'ишқ-и зāтӣ* («самостная любовь»), чаще всего рассматривается в персидской поэзии.

Другая особенность, которая встречается в метафизическом дискурсе Сухраварди о Любви и Красоте, заключается в том, что он ставит их рядом с Печалью. Печаль как одно из состояний суфиев рассматривается в ряде суфийских книг — таких как *Kutāb ar-Riḡāda* («Книга об аскетических упражнениях») Хакима Тирмизи и *Risāla* («Трактат») Кушайри (в последней этой теме посвящена особая глава), — однако она никогда не рассматривалась как одно из первостепенных суфийских состояний. Авторы, которые упоминают печаль, обычно интерпретируют ее как одно из душевных состояний. В коротком трактате под названием *Ал-хузн ва асбāбихи* («Печаль и ее причины») Ибн Сина так же рассматривает печаль как душевную боль и страдание<sup>16</sup>. Однако Сухраварди ставит ее чрезвычайно высоко, упоминая в качестве метафизической истины, и считает ее, так же как Любовь и Красоту, атрибутом Первого Творения, то есть Разума. Причина этого, очевидно, в том, что он хотел провести четкую параллель между своей повестью о Любви и Красоте и кораническим рассказом о Иосифе и Зулейхе. Поскольку в последнем важную роль играет Иаков, который в разлуке с Иосифом пребывает в постоянной печали, Сухраварди делает Разум отцом трех детей, и таким образом поднимает важность Печали до ступеней Красоты и Любви. То, что сделал Сухраварди с Печалью, не только не имело аналогов до него, но и после не встречается в персидской литературе.

Однако самая сильная сторона трактата Сухраварди *Мунис ал-'ушишāк* — его формальные особенности и примененные автором особые литературные приемы. Сухраварди первый соткал из метафизических смыслов или идей — таких как Разум, Красота, Любовь и Печаль — относительно длинный рассказ и разъяснил в нем свои философские воззрения. Это — не ал-

<sup>15</sup> Об этом утверждении Плотина см. его «Эннеады» (6, 8:15); о взгляде Фараби см.: *Фārābī*. Ас-Сийāса ал-маданиййа. Перс. перевод и коммент. Хасана Маликшāхй. Техрāн, 1376 с.х. С. 71; о мнении Ибн Сины см.: *Ибн Сйнā*. Риḡалат фй 'л-'ишқ. Байрūt: Дār ал-фикр, 2005. Гл. 1. Фараби и Ибн Сина высказывают эту мысль и в других своих произведениях.

<sup>16</sup> Об этом трактате Ибн Сины см.: *Йāхйā Махдавī*. Фихрист-и нусхāхā-и мусаннафāt-и Ибн-и Сйнā. Техрāн, 1332 с.х. С. 4–73. Здесь я использовал рукопись этого трактата (№ 587) из библиотеки Асгара Махдави. Это произведение более-менее совпадает с началом трактата Йа'куба бен Исхака Кинди под названием *Risāla fī ḡīlat li daḡ' al-aḡzān* (*Daiber H. Bibliography of Islamic Philosophy. Leiden: Brill, 1999. Vol. I. P. 478, #4617*). По утверждению Вальцера, трактат Кинди, в свою очередь, по всей видимости, представляет собой перевод книги Фемистия под названием *Peri Apulias* (*Ritter H., Walzer R. Uno Scritto Morale Inedito di al-Kindī. Rome: Reale Accademia Nazionale dei Lincei, цит. по: Atiyeh G.N. Al-Kindī: the Philosopher of the Arabs. Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966. P. 195*).



легория в том смысле, в котором ею является *Қиссат ал-ғурба ал-ғарбиййа* («Повесть о западном изгнании»). Разум, Любовь, Красота и Печаль не олицетворяют какую-либо другую истину. Эти смыслы, или истины, в качестве персонажей повести играют сами себя.

### **Мӯнис ал-‘ушшāқ как повесть, говорящая «языком состояния»**

Поскольку Сухраварди в известной мере придал этим истинам человеческое обличье, можно сказать, что он использовал художественный прием олицетворения. Однако в действительности дело обстоит не так. Хотя Красота, Любовь и Печаль вступают в связь с Адамом в ангельском мире (до прихода Адама в этот мир), сами они не являются ни потомками Адама, ни ангелами. Можно сказать, что Разум, который является Первой Эманацией, есть «Вохумана» (Бахман) и ангел, однако Сухраварди не представляет нам Красоту, Любовь и Печаль в качестве ангелов. Да, эти три сестры принадлежат к миру высшего Царствия, но в любом случае, придя в этот земной мир, они сохранили свою идентичность. Они вступают в связь с людьми и становятся их атрибутами, или состояниями их души. В повести, которую сочинил Сухраварди, эти метафизические истины играют свою роль и говорят с нами, сохраняя свое тождество, то есть оставаясь метафизическими смыслами или истинами, которые затем принимают облик духовных состояний.

Итак, важнейшей особенностью этих истин является то, что они общаются с нами напрямую. Любовь, Красота и Печаль, подобно обладающим разумной душой живым существам, говорят и объясняют нам возвышенные философские и мистические вопросы. Разумеется, Сухраварди вовсе не считал, что эти метафизические истины действительно имеют дар речи и говорят подобно человеку. Здесь он применил распространенный в его время литературный прием, который есть не что иное, как то, что с древних времен называется «языком состояния» (*зabān-и хāl*). Поэтому главной особенностью этих метафизических истин является то, что в повести Сухраварди они говорят этим «языком состояния». Пользуясь этим древним персидским выражением, можно сказать, что повесть Сухраварди является повестью, говорящей «языком состояния», а его герои, то есть Красота, Любовь и Печаль, являются персонажами, говорящими «языком состояния».

Сухраварди является первым мыслителем в истории иранской мысли, сочинившим на «языке состояния» повесть об этих метафизических понятиях и изложившим их устами свои философские и мистические идеи. До него были и другие мыслители, которые говорили о любви и красоте. Одним из них был Ибн Сина, посвятивший теме любви особый трактат. Другим был Ахмад Газали, который, возможно, в некотором смысле подражая

Ибн Сине, посвятив теме любви свои *Савāних*. Подобно Сухраварди, Газали в своей книге говорит о любви как о метафизической истине и упоминает о ее связи с Духом, который является Первым Творением. Однако книга *Савāних* не является повестью, изложенной на «языке состояния», и писатель не говорит с нами на этом языке о любви и ее состояниях. До Сухраварди иногда некоторые поэты кратко излагали некую мысль «языком состояния» любви или разума в одном или двух бейтах, однако написать относительно длинный рассказ о любви и других смыслах по такой схеме до него никто не пытался. Согласно этой схеме, повесть начинается с рождения персонажей (Красоты, Любви и Печали) и после совершения ряда событий, являющихся следствием их разлуки, в итоге завершается их воссоединением.

Однако после Сухраварди, под его прямым или косвенным влиянием, на персидском языке было написано несколько говорящих «языком состояния» повестей о красоте и любви. Одним из таких произведений является поэма, написанная ‘Имад ад-Дином ‘Арабшахом Йезди примерно через двести лет после Сухраварди, также названная им *Мўнис ал- ушшайқ*.

### Поэма ‘Арабшаха Йезди

‘Имад ад-Дин ‘Арабшах Йезди был одним из суфиев Йезда, жившим в этом городе во времена правления Йахьи ибн Музафара ибн Амира Мубариз ад-Дина Мухаммада и сочинившим свою единственную сохранившуюся поэму по желанию этого правителя в 781 году по лунному календарю<sup>17</sup>. Эта поэма, написанная в размере *Лайли ва Маджнун* Низами Гянджеви, содержит приблизительно две тысячи бейтов<sup>18</sup>, чуть меньше половины которых связаны с повестью Сухраварди. В этих стихах ‘Имад ад-Дин пересказывает содержание трактата Сухраварди, причем не только повесть о Красоте, Любви и Печали и Иосифе, Зулейхе и Иакове, но даже заключительные главы трактата.

Свой пересказ трактата Сухраварди ‘Имад ад-Дин предваряет предисловием длиной около тысячи бейтов, в которых утверждает единство Бога, воздаст ему хвалу, прославляет Пророка и описывает его восхождение на небо, восхваляет Йахью ибн Музаффара, а также объясняет, что побудило его сочинить поэму. Вдобавок к тому в предисловии поэт также вступает в спор с древними философами (под которыми он, вне сомнения, подразу-

<sup>17</sup> Об этом правителе и его отношениях с ‘Имад ад-Дином ‘Арабшахом см: *Забйҳал-лāх Сафā*. Та’риҳ-и адабийāt-и Йрāн. Т. 3. Глава 2. Техрāн, 1363 с.х. С. 1093.

<sup>18</sup> *Мўнис ал- ушшайқ* ‘Арабшаха был издан два раза — один раз в редакции Наджиба Ма’ила Харави (Техрāн: Мавлā, 1366 с.х.) и второй раз в редакции г-жи Махмуды Хашими (Ислāмāбād: Интишārāt-и марказ-и таҳқйқāt-и фāрсй-и Йрāн ва Пākистāн, 1370 с.х.). В издании Ма’ила Харави 1968 бейтов, а в издании Хашими — 1985.

меваает перипатетиков, последователей Аристотеля и Ибн Сины). Три известные философские книги Авиценны — *Наджāt*, *Шифā’* и *Ишāрāt* — упоминаются с неодобрением. Поэт опровергает не только философов-перипатетиков, но даже Мухй ад-Дина Ибн ал-‘Араби, школу которого он называет *вуджудий* (то есть учением о «единстве бытия». — *Ред.*), ибо, с точки зрения ‘Арабшаха, она представляет собой не что иное, как многобожие и злосчастье.

Если ты сумел вырвать религию из когтей философа,  
Тогда храни ее от вуджудиста<sup>19</sup>.  
Не вращайся, как циркуль, растерянно  
Вокруг обманщиков-вуджудистов,  
Ибо этот злосчастный и запутанный путь  
Есть не что иное, как многобожие по отношению к самости Истины<sup>20</sup>.

‘Арабшах упоминает также книгу *Фуṣūṣ ал-ҳикам* («Геммы мудрости») Ибн ал-‘Араби и, так же как *Ишāрāt* Ибн Сины, называет ее убивающим, смертельным ядом. Такая критика философии среди персоязычных поэтов была своего рода традицией. Такие великие поэты, как Санаи, ‘Аттар и Руми, еще до ‘Арабшаха порицали философов и опровергали философию Аристотеля, но критика ‘Арабшахом Ибн ал-‘Араби заслуживает особого внимания. Это показывает, что попытки таких авторов, как Фахр ад-Дин ‘Ираки и Са’д ад-Дин Фаргани (предпринятые в их книгах *Лама’āt* и *Ма-шāриқ ад-Дарāри*), сочетать иранскую суфийскую школу со школой Ибн ал-‘Араби, с точки зрения ‘Арабшаха, не увенчались успехом. Критика Ибн ал-‘Араби свидетельствует также, что во времена поэта, то есть во второй половине седьмого века хиджры, учение Ибн ал-‘Араби уже достигло Йезда (или по меньшей мере его слава достигла этих мест), но еще не было принято и одобрено. Существует большая разница между ‘Арабшахом и ‘Абд ар-Рахманом Джами, жившим веком позже него и впитавшим в себя как учение иранского (особенно хорасанского) суфизма, так и учение школы Ибн ал-‘Араби и ставшим комментатором *Фуṣūṣ ал-ҳикам*.

Когда философию и философов критикуют такие поэты, как ‘Аттар и Руми, то это не удивляет, однако когда это делает ‘Арабшах, который одобряет произведение одного из философов и подробно пересказывает его, то это весьма удивительно. Разумеется, Сухраварди является не философом-перипатетиком, а ишраkitом, но в любом случае он философ, и его ишраkitские идеи принадлежат философской традиции, или традиции мудрости озарения, заложенной Авиценной. Некоторые ишраkitские и мистические идеи Ибн Сины, влияние которых испытал Сухраварди, изложены в заклю-

<sup>19</sup> То есть последователя учения о единстве бытия. — *Примеч. ред.*

<sup>20</sup> *Арабийāх*. Мўнис ал-‘ушшāқ, под ред. Н.М. Харави, с. 35; То же, под ред. М. Хашими, с. 66.

чительных главах *Ишārāt* — книги, которую ‘Арабшах называет «смертельным ядом». ‘Арабшах был знаком хотя бы с некоторыми идеями Сухраварди, и вряд ли он не знал, что тот был философом. Напротив, человек, который был знаком с Ибн Синой и Ибн ал-‘Араби и их книгами, должен был быть знаком и с учением Сухраварди, книгу которого он пересказал в стихах и должен был даже знать, что его школа, по мнению многих, философская по своему характеру. Именно по этой причине ‘Арабшах не упоминает имя Сухраварди в своей поэме, не желая, чтобы его упрекали в следовании философам: такое обвинение могло быть опасным в Йезде того времени. Представляется, что он сочинил бейты в опровержение философии и школы «единства бытия» с целью избежать обвинений в приверженности к философии вообще. Ведь он пересказал в стихотворной форме одно из произведений Сухраварди, казненного, вероятно, по обвинению в том, что он является философом. Хотя такие работы Сухраварди, как *Мунис ал-‘ушишāq* или *Рисāла фī хāqīqāt ал-‘ишq*, рассматриваются по преимуществу как литературные произведения, тем не менее, как мы видели, они не лишены и философского смысла. Этот философский смысл, вполне естественно, также вошел в поэму ‘Арабшаха. Например, в самом начале повествования о Красоте и Любви, когда ‘Арабшах хочет рассказать о сотворении мира и появлении Любви, Красоты и Печали, сославшись на священный хадис «Я был потаенным сокровищем» (хадис, который Сухраварди в своем трактате не приводит), он говорит следующее:

Чтобы потаенное сокровище проявилось  
 В храме формы и материи,  
 Из шкатулки щедрости превосходным творением  
 Он явил одну изящную жемчужину,  
 Затем назвал ее Первым Разумом  
 И наделил его тремя вечными атрибутами.

Два термина, форма (*сурат*) и материя (*хайūла*), которые ‘Арабшах здесь использует (но которые не упомянуты в трактате Сухраварди), являются терминами философскими и относятся к философии Аристотеля и перипатетиков. Термин ‘акл (разум) здесь также используется в философском смысле, в котором его использует и сам Сухраварди. Следует обратить внимание и на то, что он называет этот Разум, который является Первой Эманацией, «Первым Разумом»: это свидетельствует о том, что он имел в виду именно этот философский смысл и был приверженцем аристотелевской теории разумов. Данное им описание Действенного Разума точно воспроизводит описание, которое тому дает Сухраварди. Действенный Разум, который в трактате Сухраварди называется Вечной Мудростью (*джāвīд-и хирад*), является опекуном града Души и описывается следующим образом:

Ворота города охраняет  
 Старец, на которого полагается юнец.

Зовут его Вечной Мудростью.  
 Он нем, но в совершенстве владеет красноречием.  
 Он стар, однако много лет у него  
 Не из-за вращения небосвода.

Слова ‘Арабшаха о пяти внешних и пяти внутренних чувствах, которые также заимствованы у Сухраварди, согласуются с перипатетической психологией. Описывая силу памяти, ‘Арабшах даже называет Аристотеля «местом проявления мысли» (*мазхар-и тафаккур*). Сухраварди описывает память следующим образом:

«В этой комнате сооружен престол из чистого праха; на этом престоле сидит некая особа, темперамент которой близок к умеренности, она погружена в мысли, у нее собрано много отданных на хранение вещей. То, что ей передает, она содержит в целостности и сохранности. Всякое добро, которое получают от этого сообщества [пяти внешних чувств], передают ей на хранение до тех пор, пока оно не потребуется вновь»<sup>21</sup>.

В свою очередь, ‘Арабшах описывает память следующим образом:

В комнате воздвигнуто высокое седалище  
 Из помещенного там прочного элемента.  
 [Память,] словно погруженный в мысли Аристотель,  
 Весело восседает на нем.  
 Ее ум тонок, как нежное дуновение ветерка.  
 Ее темперамент умерен, как ее телесная смесь.  
 Она не изменница, а верна как Аарон;  
 Не бедна, а богата как Карун.  
 Все, что получило как достояние  
 Это племя, отправляясь в то странствие,  
 Оно отдает на хранение верному,  
 Согласно условиям шариата:  
 Мол, возможно, что из-за перемены судеб  
 Отданная на хранение вещь понадобится в другое время<sup>22</sup>.

Данное ‘Арабшахом описание силы памяти совпадает с описанием Сухраварди. Однако в этом описании он также показывает свой вкус и проявляет творческий подход, что является одной из выдающихся черт его поэмы. Его оригинальный творческий подход прослеживается не только в бейтах, содержание которых не заимствовано у Сухраварди, но даже в тех стихах, которые не представляют собой прямой пересказ трактата Сухра-

<sup>21</sup> *Sohravardi. Œuvres, t. III, p. 277.*

<sup>22</sup> ‘*Арабшāх*. Мўнис ал-‘ушшāќ, под ред. М. Харави, с. 65; то же, под ред. М. Хашими, с. 92–93 (после первого бейта в издании Хашими следует 13 дополнительных двустиший, которые, кажется, вставлены по ошибке).

варди. Например, в вышеприведенных стихах вместо «праха» он употребляет выражение «прочный элемент», а вместо «престола» (*тахт*) использует слово «седалище» (*сарӣр*). На этом престоле, по словам Сухраварди, «сидит некая особа», «она погружена в мысли». ‘Арабшах сравнивает этого человека с Аристотелем и в отдельном полустихии говорит о тонкости его ума, о чем не сказано в трактате Сухраварди. Можно сравнить и другие места этих двух произведений, придя к подобным выводам<sup>23</sup>.

Влияние философской терминологии и философских идей прослеживается и в других местах поэмы ‘Арабшаха, в частности, в тех местах, которые не заимствованы непосредственно из трактата Сухраварди. Например, когда он излагает цель творения, он упоминает о разумах, душах и небесных сферах в соответствии с воззрениями перипатетиков и говорит:

Ибо цель [сотворения] этого зеленого моря,  
 Вращающегося вокруг этого простого праха,  
 И странствия светлых звезд  
 В пространстве этого голубого цветника,  
 И шести сторон и четырех субстанций,  
 И девяти небес и семи планет,  
 И той Души, от первичных разумов,  
 И отделенных от материи духов,  
 Есть познание самости Обладателя величия,  
 Того вечного и не исчезающего сокровища<sup>24</sup>.

Влияние Сухраварди на поэму ‘Арабшаха не ограничивается исключительно теми местами, в которых автор пересказывает содержание трактата *Мӯнис ал-‘ушшāқ*. Как мы уже упомянули, одной из особенностей персидских трактатов Сухраварди, в частности *Мӯнис ал-‘ушшāқ*, является использование им «языка состояния» в качестве художественного приема. Этот художественный прием использует и ‘Арабшах: так же как в трактате Сухраварди, в поэме ‘Арабшаха Красота, Любовь и Печаль говорят о себе «языком состояния». Например, когда Бог сотворил Адама, Красота отправляется в путь, чтобы осмотреть город бытия Адама. Перед тем как ид-

<sup>23</sup> Естественно, что, если между двумя этими произведениями имеют место такие различия при изложении одних и тех же эпизодов, поэму ‘Арабшаха нельзя рассматривать только как стихотворный пересказ трактата Сухраварди. Эта поэма является самостоятельным произведением, хотя примерно половина ее содержания взята из трактата Сухраварди. По этой причине титульный лист в обоих ее изданиях (Ма’ила Харави и г-жи Хашими) оформлен ошибочно. На нем автором *Мӯнис ал-‘ушшāқ* представлен Сухраварди, однако его произведение в этих книгах не публикуется — вместо этого в них помещена поэма ‘Арабшаха Йезди, носящая такое же название.

<sup>24</sup> ‘*Арабшāх*. Мӯнис ал-‘ушшāқ, под ред. Н.М. Харави, с. 35; то же, под ред. М. Хашими, с. 67.

ти, она извещает двух своих сестер о своем намерении и говорит им: «Сперва я отправлюсь туда одна. Если мне там понравится, я останусь в этом городе несколько дней; тогда приходите вслед за мной»<sup>25</sup>. ‘Арабшах излагает этот эпизод несколько подробнее:

Так как Красота, которая имела ту свиту,  
Имела корону, престол и знамя,  
Обратила внимание на этот рассказ  
И сказала: «В сторону того царства  
Сперва я отправлюсь одна  
И осмотрю этот край.  
Если окажется, что это светозарная страна,  
Лелеющая душу и приятная сердцу,  
И я увижу, что ее воздух благоприятен  
И что ее вода сладка на вкус,  
Тогда я останусь там две недели,  
Как луна, найму темное жилище.  
Тогда и вы спешите вслед за мной,  
Пересекайте пустыню миля за милей,  
В поисках меня гоните во весь опор,  
Спешите только в ту сторону без промедления»<sup>26</sup>.

После того как Красота сочетается с Иосифом, а Любовь направляется в ее поиски, между Печалью и Любовью и Красотой и Любовью, а также между Печалью и Любовью происходят короткие разговоры на «языке состояния». В этой повести больше всех «языком состояния» говорит Любовь. На самом деле Сухраварди описывает стоянки возвращения души или человеческого духа в горный мир, и в это же время языком Любви излагает свою мистическую психологию. Точно так же поступает ‘Арабшах.

Однако он пользуется «языком состояния» не только в тех местах, в которых им пользуется Сухраварди. Например, когда он излагает причину, побудившую его сочинить свою поэму, он описывает собрание, которое шах Йахйа устроил весной, и то, как цветы, растения и птицы приводили собравшихся в восторг и приятное состояние. Тогда и лилия говорит «языком состояния»:

Лилия говорит языком своего состояния,  
Не имея нужды утруждать себя подбором слов:  
«Это кисть руки стройного кипариса  
Или изумрудное оконце?»

<sup>25</sup> *Sohravardi. Œuvres*, t. III, p. 271.

<sup>26</sup> ‘*Арабушāх*. Мўнис ал-‘ушшāќ, под ред. Н.М. Харави, с. 51; под ред. М. Хашими, с. 80–81.

Это купол венца Урдувана  
Или искра свечи багряника?»<sup>27</sup>.

Именно в этом собрании шах Йахйа просит ‘Арабшаха сочинить эту поэму, и поэт повинуется его воле.

### Предисловие к *Маджәлис ал-‘ушишәк*

В поэме *Мӯнис ал-‘ушишәк* Имад ад-Дин ‘Арабшах не ставит своей целью буквально воспроизвести выражения, употребленные Сухраварди в одноименном трактате. Одаренный творческим умом, Имад ад-Дин излагает содержание трактата в стихотворной форме, иногда пользуясь другими словами и выражениями. Однако примерно через сто лет после него неизвестный автор *Маджәлис ал-‘ушишәк* заимствует содержание трактата Сухраварди. Личность этого автора неизвестна. Эту книгу приписывают как Султану Хусейну Байкара, так и Камал ад-Дину Хусейну Газаргахи. В любом случае эта книга написана во времена правления Султана Хусейна Байкара, и ее темой являются рассказы о мнимой (*маджәси*) любви суфийских шейхов и их заигрывании с красавцами (*шәхидбәзи*)<sup>28</sup>.

Например, четырнадцатая глава *Маджәлис ал-‘ушишәк* рассказывает о Шейхе Ишрака и его заигрывании с красавчиками<sup>29</sup>. Согласно автору *Маджәлис ал-‘ушишәк*, Шейх Ишрака (то есть автор трактата *Мӯнис ал-‘ушишәк*) влюбляется... в одного из сыновей шейха Шихаб ад-Дина ‘Умара Сухраварди, автора ‘*Авәриф ал-ма‘әриф*. Однажды к нему приводят газель, и он говорит, что эта газель похожа на его возлюбленного, поэтому он не будет причинять ей боль, а затем сочиняет рубаи. Когда его возлюбленный узнаёт об этом, он упрекает возлюбленного и говорит, что, уподобив газель ему, тот удалился от единства<sup>30</sup>. Вследствие этого любовь шейха возрастает тысячекратно, и он произносит другое рубаи.

Рассказ автора *Маджәлис ал-‘ушишәк* о Шейхе Ишрака, как и большинство других в этой книге, представляет собой явный вымысел. Рассказ о видении газели и уподоблении ее возлюбленной приписывается Меджнуну, а Ахмад Газали приводит этот рассказ с целью объяснить одну из стоянок

<sup>27</sup> ‘*Арабишәх*. Мӯнис ал-‘ушишәк, под ред. Н.М. Харави, с. 29; под ред. М. Хашими, с. 62.

<sup>28</sup> Есть несколько индийских литографических изданий *Маджәлис ал-‘ушишәк*. Недавно в сокращенном виде ее опубликовал в Тегеране Гулам Рида Табатаба’и: [*Амӣр Камәл ад-Дин Хусайн Гәзаргәхи (?)*]. Маджәлис ал-‘ушишәк. Ред. Гуләм Ридә Табатаба’и Маджд. Техрән: Заррин, 1375 с.х.

<sup>29</sup> Там же, с. 108–109. В издании Табатаба’и эта глава числится четырнадцатым «собранием» (*маджлис*), а в литографическом индийском издании (1897) — пятнадцатым.

<sup>30</sup> Букв. «ты перешел от единства к двойственности, став отступником» (*аз йагәнагәй ба дуӣ қадәм нихәда муртад шудӣ*) (там же, с. 109). — *Примеч. ред.*



влюбленности, пребывая на которой, влюбленный уподобляет возлюбленной все, что видит вокруг себя. Рубаи, которые здесь приписываются Сухраварди, не принадлежат ему.

Хотя автор *Маджāлис ал-‘ушшāқ* приписывает Шейху Ишрака целиком ложную историю, он знаком с его трактатом *Мўнис ал-‘ушшāқ* (название которого похоже на название его собственной книги) и во вступлении к ней использует многое из ее содержания и иногда даже цитирует Сухраварди, при этом никак не ссылаясь на источник. В действительности это вступление представляет собой смесь высказываний различных писателей и поэтов о любви и красоте, однако главным источником автора является вышеупомянутый трактат Сухраварди.

Использование различных мыслей, содержащихся в трактате Сухраварди и произведениях суфийских писателей — например, ‘Абд ар-Рахмана Джами, — привело к тому, что автор в своем вступлении утверждает о Любви и Красоте вещи, которые явно противоречат друг другу. Вначале он излагает теорию самостной любви, которой придерживались Фахр ад-Дин ‘Ираки и ‘Абд ар-Рахман Джами и которая ему хорошо известна. Он говорит что «совершенная красота и любовь и привязанность к красоте являются самостными атрибутами»<sup>31</sup>. Затем он приводит несколько стихов, подтверждающих эту теорию, принадлежащих перу таких поэтов, как Касим Анвар и Джами. В частности, он приводит следующие бейты из вступления поэмы Джами *Йўсуф ва Зулайхā*:

Его красота проявлена повсюду,  
Но она скрыта под покрывалом возлюбленных этого мира.

...

Послушай! Чтобы тебе случайно не упасть, не говори:  
«Влюбленность — от нас; от Него — красота».

Ибо, подобно красоте, похвальная любовь  
Исходит от него, а проявлена в тебе<sup>32</sup>.

Изложив эту теорию, автор, который называет себя Султаном Хусейном Байкара, говорит, что истории влюбленных долгое время волновали его сердце, и в конце концов он решил написать о них книгу. Затем он начинает пересказывать *Мўнис ал-‘ушшāқ* Сухраварди, приправляя свой пересказ собранными в разных местах изречениями. Первое, что он заимствует из трактата Сухраварди, — это предание о появлении Красоты, Любви и Печали. Первый Разум является первой сотворенной Богом истиной и наделен им тремя атрибутами:

«И эту субстанцию, именуемую Разумом, Он даром наделил тремя атрибутами по причине того, что Он хотел, чтобы Разум познал Его.

<sup>31</sup> Там же, с. 10.

<sup>32</sup> Там же, с. 13.

Один из этих атрибутов — познание Истинного, другой — познание самого себя, а третий — познание того, что не было, а затем получило бытие. От познания Истинного появилась Красота, которую называют *Джахānārā* („Украшающая мир“). Она состоит из соотношения и взаимного притяжения — вернее, она является духом, вдунутым в матрицу соотношения. От познания самого себя появилась Любовь, которую называют *Михр*... а от познания несуществующего появилась Печаль, которую называют *Дард* („Боль“) и *Андӯх*... Эти три атрибута происходят от одного корня, подобно трем разветвившимся ветвям и трем братьям»<sup>33</sup>.

Приведенное здесь автором *Маджāлис* предание, которое заимствовано им из трактата Сухраварди, не согласуется с тем, что он утверждает о самостной любви, и эти две теории любви принадлежат двум разным школам мысли. Однако автор не обращает внимания на это несоответствие<sup>34</sup>. Он продолжает излагать повесть о трех сестрах согласно трактату Сухраварди и, подобно ему, говорит языком их душевного состояния. Например, прибыв в Египет, Любовь встречает там Зулейху и вступает с ней в разговор. Ранее мы рассмотрели повесть Сухраварди и увидели, как на вопрос Зулейхи о том, откуда пришла Любовь и чего она ищет, та отвечает, что держит путь из Иерусалима, из квартала Духа, где она живет в соседстве с Печалью. Автор *Маджāлис ал-‘ушишйк* пересказывает их беседу следующим образом:

«Зулейха спросила у нее, кто она, откуда пришла, и куда держит путь, и как ее зовут. Любовь ответила: „Я бродяжка и изумлена тем, что происходит со мной. Моя история долгая и наскучит тебе. Я иду из Иерусалима и живу в квартале невезения, владею лавкой на перекрестке бесчестья. Товар моей лавки — целиком лишения, тяготы, забота и боль. Если я нахожусь среди арабов, то зовут меня *‘Ишк*, а если прихожу к персам, то кличут меня *Михр*“»<sup>35</sup>.

В трактате Сухраварди Любовь, назвав себя, повествует о своем нисходящем странствии от Начала до этого мира и, по ходу рассказа, символически упоминает о пяти внутренних и пяти внешних чувствах, питающей, переваривающей и растительной силах, о похоти и гневе, таким образом объясняя психологию духовного странствия. Автор *Маджāлис ал-‘ушишйк*

<sup>33</sup> Там же, с. 15.

<sup>34</sup> Смешение этих двух теорий можно обнаружить и в другой поэме о любви под названием *Румӯз ал-‘āшиқйи* («Знаки влюбленных»), сочиненной поэтом по имени Хакими, жившим, по всей видимости, при дворе Султана Хусейна Байкара. В начале поэмы Хакими в одном бейте говорит: «Первым, что было, была Любовь», а в следующем бейте утверждает: «Любовь есть свет Разума и Великого Духа» (*Ҳақимӣ*. Румӯз ал-‘āшиқйи // Шабистан-и ‘Ирфāн. Ред. Наджиб Ма’ил Харавӣ. Техрāн: Мавлā, 1369 с.х. С. 209).

<sup>35</sup> *Маджāлис ал-‘ушишйк*. Ред. Г.Р. Ҷабāбаба’ӣ, с. 21.

ничего не говорит об этом, однако при этом пересказывает разделы, которые Сухраварди добавил к повести о Красоте, Любви и Печали.

### Повесть о Красоте и Любви в Малом Мире

Повесть о Красоте, Любви и Печали в трактате Сухраварди и, как воспроизведение, в поэме ‘Арабшаха Йезди и в предисловии к *Маджāлис ал-‘ушшāќ*, рассказывает о судьбе этих смыслов как метафизических истин в Большом Мире. Эти вечные сущие, истекшие из Первого Разума до сотворения Адама. Они изначально установили отношения с Адамом еще в мире, находящемся за пределами мира здешнего. Даже когда они общаются с Иосифом, Зулейхой и Иаковом, они как будто сохраняют свое метафизическое измерение. Однако начиная с конца восьмого и начала девятого столетия хиджры в персидской литературе появились другие произведения сказочного типа, в которых Красота и Любовь изображены в Малом Мире (т.е. в человеке. — *Пер.*) и объясняются отношения Красоты и Любви и связанных с ними понятий в мистической и любовной психологии. Хотя по своему содержанию подобные повести принадлежат суфийской школе и отличаются от философско-мистической повести школы озарения, они все же находятся под влиянием последней с точки зрения формы, так как прототипом повестей о Красоте, Любви и других понятиях является *Мўнис ал-‘ушшāќ* Сухраварди.

Повести о Красоте и Любви, которые сочинены с точки зрения мистической и любовной психологии и рассматривают Малый Мир, имеют определенные отличия от повести Сухраварди в отношении их содержания. Одним из важнейших отличий является роль Разума в этих повестях. Сухраварди рассматривает Разум в качестве Первой Эманации, или первого творения и в смысле Универсального Разума (синонима греческого *Нуса*), в то время как в психологических повестях Разум представлен силой во внутреннем мире человека, служащей установлению истины путем познания и подчиняющейся Любви. В этих повестях владычество и верховная власть является уделом Любви, а Разум должен исполнять роль ее помощника (визира). Красота же предстает как искомое Любовью, то, чего ищет Любовь.

Образцом такого рода психологической повести является трактат *‘Аќл ва ‘Ишќ* («Разум и Любовь») Ибн Турки Исфакхани (ум. 835/1432). В этой работе Ибн Турка уподобляет внутренний мир человека стране, правителем которой является Любовь. Разум же представлен старцем, который имеет последователей и читает им проповеди на своих собраниях, не имея никакого дела с Любовью<sup>36</sup>. Желая подчинить себе Разум и сделать его своим

<sup>36</sup> *Сā’ин ад-Дйн ‘Али бен Мухаммад Турка Исфакхани*. ‘Аќл ва ‘Ишќ йā мунāзарāt-и хамс. Ред. Акрам Джўдй Ни‘матй. Техрāн, 1375 с.х. С. 28.

слугой, Любовь отправляет ему несколько посланий и наконец посылает к нему войско Красоты. Храбрые воины Красоты атакуют сперва врата зрения, а затем врата слуха города Разума и в конце концов берут город. Спустя некоторое время Любовь назначает Разум своим визиром. В повести Ибн Турки прослеживается влияние как заложенной Сухраварди в *Мунис ал-‘ушияк* традиции философско-мистической повести, так и традиции *мунāзара* («диспута») на языке душевного состояния, сложившейся в персидской литературе в шестом и седьмом веках хиджры. Подобно Сухраварди, Ибн Турка излагает часть своих воззрений и убеждений посредством диспута на «языке состояния».

*Перевод с персидского С. Ходжаниёзова*

**Бабак Алихани**  
(Иранский институт философии)

**СЕМЬ ПУТЕЙ**  
**В «МУДРОСТИ ОЗАРЕНИЯ» СУХРАВАРДИ**

В конце своей «Мудрости озарения» Сухраварди говорит о семи путях, последнему из которых радуется глаз всякого странника. Древние комментаторы полагали, что эти семь путей есть пять внешних чувств, сила воображения и сила умопредставления. Нам же кажется, что Шейх озарения имеет в виду под этими семью путями семь долин (= стоянок) странствия [к Богу] — в частности, в том их виде, в каком о них говорит Абу Талиб ал-Макки в своей «Пище сердец» (*Қўт ал-қулуб*).

В конце «Мудрости озарения» Сухраварди приводит некоторые из пришедших ему на сердце мыслей (читай: интуиций. — *Пер.*) и сообщает, что для того, чтобы постичь их сокровенный смысл, следует обратиться к тому, кто является хранителем [этой] книги. Сухраварди говорит: «Да упомянем здесь то, посредством чего постигаются и исследуются подобия Истинного, и оно — из числа [внезапно] приходящих [на сердце мыслей]; ее тайны, однако, следует искать у того, кто является хранителем этой книги»<sup>1</sup>. Нечто подобное он говорит и в конце «Храмов света»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Sohravardi Sh.Y. Œuvres philosophiques et mystiques. Textes édités avec prolégomènes en français par Henry Corbin. Réédition anastatique. Tehran–Paris: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie et Depositaires Librairie Adrien Maisonneuve, 1976. Т. II. Р. 244. (Очевидно, под «книгой» здесь имеется в виду сама «Мудрость озарения». — *Примеч. пер.*).*

<sup>2</sup> В седьмом «храме» говорится: «Среди озаренных божественными светами есть мужи, чьи лица обращены в сторону их отца, и они ищут света, и им являются явления святости, как это предвещает сопровождаемое блистанием посещение. Воистину, Божьи дары непрестанно достигают избранное племя, ожидающее [с простертыми руками небесного светового] пропитания, и, когда открываются их глаза, они находят Бога, облаченного в [световое?] одеяние величия, покоряющего всякий свет и непостижимого в своей глубинной сути. Его имя — превыше области силы (*джабарūt*), а под Его лучами — племя, смотрящее на Него».

В том же разделе Сухраварди говорит: «Нет сомнения, что свет царствия (*малақūt*) нисходят ради спасения томящихся, что лучи святости распростерты и путь Истины открыт, как сообщает о том [экстатический] порыв, приходящий вместе с молнией ночью, когда поднимается сильный ветер. И светило приближается к обладателю сего состояния, а сам он приближается к светилу, восходя вверх, и ему раскрывается путь свя-

Помимо того что от Сухраварди остался целый сборник под названием «Приходящие [на сердце помыслы] и молитвословия» (*al-Vārīdāt va't-taqdīcāt*)<sup>3</sup>, молитвы, обращенные к семи храмам, семи светилам (а также к семи ангелам), встречаются как в «Мудрости озарения», так и в «Храмах света». Разгадку этих тайн, по слову самого Сухраварди, следует искать у хранителя книги (*qā'im ba kitāb*). В этой статье мы рассмотрим некоторые «приходящие [на сердце мысли]», приведенные в «Мудрости озарения», и в частности — символ «семи путей».

Согласно утверждению самого Сухраварди, все изложенное в «Мудрости озарения» было вдруг и сразу вброшено ему в сердце «святим внушителем» (то есть Сурушем). Однако из-за непрестанных путешествий прошел не один месяц, прежде чем он смог изложить это на бумаге<sup>4</sup>. Следова-

---

тости, чтобы он мог взойти к простору появления великих преград» (текст приводится по: *Джалāl ад-Дин Давāни. Салāс расā'ил*. Ред. А. Тавйсаркāни. Машхад, 1369 с.х.).

<sup>3</sup> Мулла Садра в 159-й глоссе к «Мудрости озарения», в которой упоминается солнце, приводит довольно длинный отрывок из этой работы: «Автор, как известно, сочинил молитвы, которые обращены к семи светилам. Каждому дню недели соответствует особая молитва (букв.: призыв) (*da'va*), обращенная к одному из светил. Эта молитва представляет собой не что иное, как величание и славословие. Так, в молитве солнцу он говорит: „Добро пожаловать, о [существо] живое, разумное, светоносное, явнейшая особа и ярчайшее светило! Мир тебе, и приветствие Божье, и Его благословение! О величайшее светило и благороднейший странник, восходящий благодаря своему создателю и движущийся из-за любви к величию своего творца! Ты — могущественное солнце, покоряющее сумрак, повелитель неба... Молю тебя осветить мою душу блистаниями святости, божественным знанием и высокими достоинствами...“» (цит. по: *Қутб ад-Дин аш-Шīрāзī. Шарҳ ҳикмат ал-ишрāқ*. Техрāн: Анджуман-и āсāр ва мафāхир-и фархангӣ, 2001. С. 357). Короткие отрывки из «Приходящих» были напечатаны Данишпажухом ([под названием] *Нийāишинāмахā-и Сухравардӣ*) и Мухаммадом Му'ином (в третьем разделе (*Хӯрахи*) статьи *Ҳикмат-и Ишрāқ ва фарханг-и Ирāн*). Анри Корбен в книге «Иранский ислам» (*Corbin H. En Islam iranien. 2<sup>e</sup> ed. Paris: Gallimard, 1991. Т. II. P. 19*) пишет, что он намеревается подготовить критическое издание *Al-Vārīdāt*, однако судьба не позволила ему сделать это. Текст этой книги труден, а сохранившихся рукописей — мало. Возможно, по этой причине исследователи проявляют к ней небольшой интерес. Невзирая на это, исследование этого текста и подготовка его критического издания представляется делом необходимым. Анри Корбен пишет об этой книге: «„Приходящие [на сердце помыслы] и молитвословия“ указывают нам путь к основополагающим воззрениям Сухраварди: обожествивший мудрец (*ḥakīm muta'allih*) не отделяет свои философские воззрения от своей мистической интуиции... описание мистического опыта обожествившегося, сколь бы точным и верным оно ни было, остается всего лишь описанием. Есть только два способа, как превратить эти описания в практику, — либо посредством насыщенного мистическими символами повествования, в котором повествующий передает свой собственный опыт, говоря от первого лица (именно так и происходит в символических рассказах Сухраварди), либо посредством молитвы и совещания [с Богом или ангелом], в котором молящийся обращается к своему адресату на „ты“. Лишь тогда философское знание становится своего рода божественным творением или талисманом, итогом чего является самореализация индивидуума» (*Corbin. Op. cit. t. II, p. 126–127*).

<sup>4</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres, t. III, p. 259.*

тельно, всю эту книгу целиком можно считать чем-то «вдруг пришедшим на сердце». Однако, как известно, ишраkitская философия делится на интуитивную и дискурсивную. Поэтому, за исключением нескольких мест в конце книги, Сухраварди нигде не приводит «слово своего сердца» без логического доказательства. В разделе, озаглавленном «То, что начертано на скрижали ясного поминания», он пишет:

«Странников, стучащихся в двери чертогов света, обладателей чистосердечия и терпения, встречают озаренные светом Божьи ангелы, приветствуя их приветствиями царствия. Они проливают над ними воды из источника великолепия, чтобы очистить их, ибо Господь вышних любит чистоту прибывающих [к Нему]. И прозорливцы, собравшиеся вместе ради освящения, усердно предаются Богу, смиренно преклоняясь перед Ним, и они [непрестанно] стоят в молитве, поминая Устроителя степеней бытия, удаляясь от сыновей мрака. Они стоят в алтарях близости и совещаются с обитателями чертогов неприступности, умоляя освободить пленников, заимствуя свет от места его явления. Они — те, кто следуют стоящим в рядах перед Богом и приближенным к Нему. Они восхваляют Бога, сделавшего солнце средством [приближения к Нему]<sup>5</sup>, и солнце и луну — [Своими] заместниками, и соседей<sup>6</sup> — носителями [нош] в Божьей близости, наслаждающимися и доставляющими наслаждение. И источающие сияние особы (*ашхāс ад-дү'*) на [разных] ступенях движения пользуются Божьим светом и пользуются им низших.

Бог освящает сердца тех, кто обращаются к михрабам, произносят [формулы] поминания, призывают своего Господа и говорят: „Боже! Удали от нас мрак отрицания. Воистину, мрак отрицания<sup>7</sup> есть одеяние невежд. Мы пришли к Тебе покорными. На Тебя указывают духи посредством освящений, взыскуя восход к сиденьям величия, то есть к Твоему обширному престолу, озаренному Твоим путеводящим светом. Освяти их Своей крепкой дланью. Души обладателей внутреннего ока гарцуют в Твоем ристалище, смотря на просторы Твоего благородного сияния. Воистину, Твое благородное сияние есть спасение взыскующих прибежища. Воистину, Божьи дары непрестанно достигают избранное племя, ожидающее с простертыми руками небесного пропитания, и, когда открываются их глаза, они находят Бога, облаченного в одеяние величия. Его имя — превыше области силы (*джабарūt*), а под Его лучами — племя, смотрящее на Него. Не будь на земле обладателей твердо-

<sup>5</sup> Шахразури (*Шамс ад-Дин Мухаммад аш-Шахразури*). Шарх Хикмат ал-ишрақ. Ред. Х. Дийа'и. Техран: Му'ассаса-и мутали'ат ва тахқиқат-и фарханги, 1372 с.х. С. 580) полагает, что имеется в виду разум. Это изящное и тонкое толкование.

<sup>6</sup> Т.е. пять планет (Сатурн, Юпитер, Марс, Меркурий и Венера). — *Примеч. пер.*

<sup>7</sup> В философии Сухраварди свет символизирует знание или осведомленность. Размышление об этом способно изменить наше понимание философии Сухраварди.

го намерения, которые очищают остальных для соседства с Богом, — возлюбленных Господа, ненавидящих зло, — то небеса извергли бы пагубу на землю, и сотрясли бы его, и уничтожили бы несправедливых»<sup>8</sup>.

В следующем разделе Сухраварди говорит:

«Бог заведет [людским] поколениям отзываться на призыв призывающего и сторониться наветов на Бога, наводимых на Него соумышленниками, прежде чем в момент восстания их отяготило покрывало. Сколько поколений противилось посланиям их Господа? И их постиг Его гнев, истребив их, и они были перенесены в преисподнюю зла, где они ползают в огне, надеясь на возвращение. И в первой надписи запрещен возврат нечестивцев в их обиталища. И совершившие ошибки полагают, что их достигнет милость горизонта славы без того, чтобы они ухватились за Божью книгу. Они боятся коварства предопределения в день возвращения из обители в поле благоговения. И в момент явления отрекающиеся увидят наступающую их силу, которую не отразит отражающий, и [тогда] не останется места отрицанию.

Бог положил семь путей в разостланном [Им мире]. И на седьмом из них утешается око всякого блуждающего странника. И те, которые шествуют по [этому?] пути, исполняют то, что Бог предписал им в первом писании, и радости не отвлекают их от пути, а летняя жара не удерживает их от стремления к довольству Обладателя приказания. Те, кто ходят кругами вокруг ворот, и боятся Божьей мощи, и молятся в ночном мраке, терпят в своих кельях, дают милостыню так, что об этом не знало их племя, решительны в своем старании; кто [телами] странствуют по земле, тогда как их духи подвешены к горнему вместилищу, обладатели великой секины — они получают от Бога благую весть и избавление»<sup>9</sup>.

Как интерпретируют этот отрывок комментаторы «Мудрости озарения»? Шахразури, первый комментатор этой книги, говоря о «семи путях», пишет: «Его слово: „Бог положил семь путей в разостланном [Им мире]. И на седьмом из них утешается око всякого блуждающего странника“ я объясняю следующим образом: под „разостланной“ (*баситта*) он имеет в виду землю [человеческого] тела, а под „семью путями“ пять внешних чувств и силу воображения в качестве шестой. И когда разумная душа проходит по этим шести путям, то приходит к седьмому, и это — мир отрешенных от материи светов, которым око утешается, успокаивается и обретает спокойствие»<sup>10</sup>. Как видно, по мнению Шахразури, семь путей представляют собой пять внешних чувств и силу воображения, являющуюся чувством внутренним. Седьмой путь, согласно Шахразури, есть не что

<sup>8</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. II, p. 244–245.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 248–250.

<sup>10</sup> *Шахразури*. Шарх Хикмат ал-ишрақ, с. 584.



иное, как мир отделенных светов. Вступление на этот седьмой путь становится причиной радости и спокойствия души. Получается, что между первыми шестью путями (пятью внешними и одним внутренним чувством) и седьмым — то есть миром отделенных светов — нет никакого соотношения. Кутб ад-Дин Ширази, в свою очередь, считает, что седьмым путем является разум. Он в пишет в связи с этим: «Пять из этих путей — это пять внешних чувств, шестой — сила воображения, являющаяся одним из внутренних чувств; седьмой — разумная сила, посредством которой постигают мир отделенных светов»<sup>11</sup>. Автор книги «Анварийа», являвшийся суфием из братства чишти́йа, просто цитирует Кутб ад-Дина Ширази, не приводя слов самого Сухраварди<sup>12</sup>.

По двум причинам предлагаемое толкование Шахразури семи путей (которое решительным образом повлияло на все позднейшие толкования) не представляется вполне верным. Во-первых, «путь» (*маслак*) — это «дорога» (*тарйк*), тогда как пять внешних чувств и сила воображения представляются скорее препятствиями на пути. Тот, кто знаком с ишраки́тской доктриной Сухраварди в достаточной степени, хорошо знает, что он не считает возможным постижение отрешенных светов посредством свидетельствования [во внешнем мире] — наоборот, по его мнению, это возможно не иначе, как путем совлечения (*хал'*) внешних чувств и силы воображения (а отнюдь не путем странствия в них)<sup>13</sup>. Упоминаемая Кутб ад-Дином Ширази разумная сила также является не чем иным, как препятствием для непосредственного постижения отрешенных светов. Спрашивается: почему Шахразури не упоминает разумную силу? Во-вторых, дальнейший текст, который следует сразу после слов о семи путях («те, которые шествуют по [этому?] пути, исполняют то, что Бог предписал им в первом писании»), свидетельствует о том, что семь путей, о которых упоминает Сухраварди, есть не что иное, как семь ступеней знающих, или семь долин странствия, а не что-либо другое<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Кутб ад-Дин аш-Ширази*. Шарх Ҳикмат ал-ишрақ. Қум (литогр. изд., б.г.): Барāдара́н-и 'илмӣ. С. 547.

<sup>12</sup> *Муҳаммад Шарйф ал-Хирави*. Анварийа. Ред. Ҳ. Дийа'й. Техрāн: Амӣр Кабӣр, 1358 с.х. С. 235.

<sup>13</sup> Например, в конце сочинения «Свист Симурга» Сухраварди говорит: «И те, которые хотят распутать сети паука, должны удалить от себя девятнадцать помощников — пять летающих открыто, пять летающих скрыто, двух движущихся быстро и открыто и семерых, перемещающихся медленно и тайно, — и всех этих птиц прогнать трудно, потому что, как только кто-то пытается летать, они все начинают летать впереди его и задерживают его движение; и из всех птиц особенно трудно избавиться от тех, которые невидимы...» (*Sohravardi Sh.Y. Œuvres*, t. III, p. 331–332). Под «птицами» Сухраварди здесь имеет в виду внешние и внутренние чувства.

<sup>14</sup> Абу Талиб ал-Макки в своей «Пище сердец» говорит о девяти стоянках твердо уверенных (*мавқинӣн*), последними из которых являются стоянки любви (*муҳаббат*) и дружбы (*дуллат*). Однако помимо этих девяти стоянок он говорит также о семи стоянках, о чем будет сказано ниже.

### [Возможные] источники утверждения Сухраварди в суфийских текстах

Рашид ад-Дин Майбудди, автор суфийского комментария к Корану «Совлечение завесы с тайн» (*Кауф ал-асрār*), пишет: «Подобно тому как на поверхности земли есть семь морей, в которых — польза и пропитание для твари, на земле служения также есть семь морей, в которых заключается счастье и спасение раба». Абу Талиб ал-Макки, автор «Пищи сердец» (*Қўт ал-қулўб*), перечисляет всех их, говоря: «Пути странников — это семь морей: [море] опьянения восторга, [море] молнии совлечения завесы, [море] смятения свидетельствования, [море] света близости, [море] дружбы нахождения, [море] великолепия совокупления и [море] истины единственности. Эти семь морей лежат на пути к единению, подобно тому как для внешних [ученых] семь адских бездн находятся на пути к семи райским садам, и покамест они и простой народ не пройдут через эти семь адов, они не достигнут рая. Равным образом, пока странники пути единения не пересекут эти семь морей, они не достигнут истины единения»<sup>15</sup>. Несомненно, что Сухраварди испытывал сильное воздействие некоторого суфийского кружка, членов которого он в своих работах называет «братьями отрешения» (*ихвān ат-таджрид*). Отметим, что Сухраварди, как правило, не упоминает о предшествовавших ал-Газали суфиях и их книгах, за исключением Абу Талиба ал-Макки и его «Пищи сердец»<sup>16</sup>.

Так, в «Слове суфизма» Сухраварди пишет: «Абу Талиб ал-Макки в книге „Пища сердец“ пишет: „Воистину, Его бытие есть Его чтойность“». Чуть дальше он говорит: «Его постижение Самим Себя есть Его жизнь, и Его мощь есть Его знание, ибо Он не нуждается в приведении в движение орудий, как говорит об этом Абу Талиб ал-Макки: „Воистину, Его изволение (*машī'a*) есть Его мощь, и то, что постигается посредством [какого-либо] одного Его атрибута, [тем самым] постигается посредством всей совокупности Его атрибутов, ибо между ними нет различия“». В этой же работе Сухраварди пишет: «Абу Талиб ал-Макки говорит о своем учителе ал-Хасане бен Салиме: „Воистину, для него перестало существовать место“ и о Пророке (да благословит Бог его и его род!): „Когда его закутало закутывающее, то для перестало иметь место бытие и место“»<sup>17</sup>. В трактате «Язык муравьев» говорится: «Слова Абу Талиба ал-Макки (да освятит Бог его дух!) о Пророке, в главе о восторге и страхе: „Когда Бог закутывал его, то Он удалял от него строй разума и лишал его бытия и места“, то есть в со-

<sup>15</sup> *Рашид ад-Дин Майбудди*. Кауф ал-асрār ва 'уддат ал-абрār. Ред. 'Али Асғар Ҳикмат. Техрāн: Амйр Кабир, 1371 с.х. С. 296.

<sup>16</sup> Это утверждение, пожалуй, является большим преувеличением: Сухраварди многократно говорит о разных ранних суфиях — в частности о Халладже. — *Примеч. ред.*

<sup>17</sup> *Шихāб ад-Дин ас-Сухраварди*. Сэ рисālэ аз Шейх-и ишрāк. Ред. Н. Ҳабибӣ. Техрāн: Анджуман-и шāхиншāхӣ фалсафа-и Ирāн, 1397/1977. С. 94, 99, 100.

стоянии восторга Бог удалял Пророка от места. И [Абу Талиб] так же говорит о Хасане бен Салиме в главе о любви, на стоянке дружбы: „Ему явилось [нечто] явленное воочию, и место свернулось для него“»<sup>18</sup>.

### Семь морей и семь амиша-спентов

С изречением Абу Талиба ал-Макки о семи морях хорошо согласуется, с одной стороны, мистическое учение о семи морях и семи жемчужинах (рассматриваемое в приписываемом Ахмаду Газали трактате «Море истины» (*Бахр ал-хақйқа*)) и, с другой стороны, предание о семи долинах странствия (или семи градах любви) (изложенное в «Беседе птиц» (*Мантйқ ат-тайр*) Фарид ад-Дина Аттара). Эти семь морей следуют друг другу в таком порядке: 1) море опьянения восторга, 2) море молнии совлечения завесы, 3) море смятения свидетельствования, 4) море света близости, 5) море дружбы нахождения, 6) море великолепия совокупления и 7) море истины единственности. Те, кто знаком с древней иранской мудростью озарения, которая символически изложена, в частности, в «Гатах» Зартушта, увидят в вышеприведенном перечислении не что иное, как семь зороастрийских стоянок, а именно: Амурдад, Хурдад, Исфандармуз, Шахривар, Урдиби-хишт, Бахман, Суруш (или Спента Манью)<sup>19</sup>. Анри Корбен обращает внимание на то, что в «Мудрости озарения» приводятся имена всех шести стоянок — но не всех вместе, а в четырех разных местах<sup>20</sup>. Сухраварди также упоминает о Суруше, но не в «Мудрости озарения», а в «Приходящих...»<sup>21</sup>. Он считает Бахмана первым покоряющим светом, стоящим во главе иерархии продольных светов (*анвār-и тӯли*), тогда как он относит остальных амиша-спентов к числу поперечных (*'арди*) покоряющих свету<sup>22</sup>. Таким образом, он разрушает древнюю систему, в которой амиша-спенты образуют стройную нераздельную седмицу.

Следует задаться вопросом о причинах такого поступка: следует ли говорить о простой небрежности и невнимательности или же мы имеем дело с поступком преднамеренным, в случае чего следует отыскать его причину. Если Сухраварди просто называет первое творение Бахманом, не задумываясь о том, что это с необходимостью влечет признание всех остальных амиша-спентов продольными светами, то мы предполагаем, что он делает

<sup>18</sup> *Шихāб ад-Дин ас-Сухравардī*. Лугат-и мӯрāн. Ред. Н. Пурджавадī. Техрāн: Му'асаса-и пажӯиши хикмат ва фалсафа-и Ирāн, 1386 с.х. С. 42–43.

<sup>19</sup> Автор кратко рассматривает это соответствие в своей книге «Тонкости мистического знания в древних зороастрийских текстах» (*Бāбак 'Алīхāни*. Баррасй-и латā'иф-и 'ирфāни дар нуӯс-и 'атйқ-и авистā'й. Техрāн: Хермес, 1379 с.х. С. 39–40).

<sup>20</sup> *Corbin*. En Islam iranien, t. II, p. 104, 119.

<sup>21</sup> *Ibid.*, P. 76, 125.

<sup>22</sup> *Sohravardi Sh.Y.* Œuvres, t. II, p. 128, 157.

это под влиянием зороастрийского учения, соотносящего каждого из них с определенным видом творения (небом, водой, землей, растениями, животными, человеком и огнем)<sup>23</sup>.

В своем предисловии к «Мудрости озарения» Сухраварди говорит, что ему нет дела до магов и что он имеет в виду суть древних учений (истину, а не внешний закон)<sup>24</sup>. Предположение, что Сухраварди мог по небрежности отнести Бахмана к продольным (= горизонтальным) покоряющим светам, а Урдибихишта, Хурдада, Амурдада — к поперечным (= вертикальным) подчиняющим светам, или «господам родов», плохо согласуется с его проницательностью. Поэтому кажется, что он разделил амиша-спентов умышленно, чтобы таким образом скрыть основополагающую роль этой седмицы, образующей семь ступеней мистического странствия в зороастризме, — предположительно ради того, чтобы избежать подозрений в принадлежности к исеаилитам. Как известно, последние рассматривают седмицу в качестве основополагающей структуры разных уровней бытия. Например, они учат о семи основах<sup>25</sup>. Сухраварди упоминает о «хранителе Книги», возможно, чтобы намекнуть, что он изложил в «Мудрости озарения» далеко не все тайны своего учения, поручив своим духовным наследникам хранить некоторые из них для того, чтобы раскрыть их впоследствии.

### Заключение

В своих работах Сухраварди упоминает имена таких известных суфиев, как Абу Йазид Бастами, Мансур Халладж, Абу 'л-Хасан Харагани, Джунайид Багдади, Абу 'л-Хусейн Нури, и других, иногда цитируя кого-то из них. Однако, за редким исключением, он почти не приводит названий суфийских книг. Одно из таких исключений — книга Абу Талиба ал-Макки «Пища сердец». Представляется, что выражение «семь путей», приводимое им в «Мудрости озарения» (§ 267), может быть заимствовано им отсюда<sup>26</sup>,

<sup>23</sup> Boyce M. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. 3<sup>rd</sup> edition. London: Routledge & Kegan Paul: 2001. Ch. 2.

<sup>24</sup> *Sohravardi Sh.Y. Œuvres*, t. II, p. 11.

<sup>25</sup> См., например: *Nasir-e Khosrow. Kitab-e jami' al-hikmatayn: Le livre reunissant les deux sagesse*. Éd. H. Corbin et Moh. Mo'in. Réédition anastatique. Teheran: Editions Tahuri, 1984. P. 138 (персидского текста), где эта седмица приводится в следующем виде: Творец, Приказание, Универсальный Разум, Универсальная Душа, Счастье-Судьба (*джадд*), Открытие (*фатх*) и Воображение. (См. подробный разбор исеаилитской седмицы во французском предисловии А. Корбена (*ibid.*, p. 91–112). — *Примеч. ред.*)

<sup>26</sup> К сожалению, в «Пище сердец» — по крайней мере, в ее электронной версии, доступной в *ал-Мактаба аш-шамии*, — это выражение (или даже нечто приблизительно соответствующее ему) отсутствует, что ставит под сомнение правильность выдвинутой автором гипотезы. При этом несомненно, что Сухраварди был хорошо знаком с этой книгой и что его мистические взгляды сформировались под влиянием Абу Талиба ал-Макки и *сәтмиийа* в целом. — *Примеч. ред.*

---

ибо, согласно Рашид ад-Дину Майбуди, автору мистического толкования Корана «Совлечение завесы с тайн», Абу Талиб учил о семи путях странников. Два известных комментатора «Мудрости озарения», Шамс ад-Дин Шахразури и Кутб ад-Дин Ширази, толкуют это выражение в философском, а не мистическом ключе. Их философское толкование, однако, плохо согласуется с общим пафосом этого раздела «Мудрости озарения». Кроме того, пять внешних чувств, сила воображения и частный разум представляются скорее помехами на пути духовного странника, с которыми ему следует справиться, — следовательно, они есть не «семь путей», а «семь препятствий».

*Перевод с персидского Я. Эшотса*

V  
**ФИЛОСОФИЯ ПРАВА**  
\*  
**PHILOSOPHY OF LAW**

**Л.Р. Сюкияйнен**  
(*Высшая школа экономики*)

**ИСЛАМ  
И МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА В ЕВРОПЕ:  
ПРОТИВОСТОЯНИЕ ПРАВОВЫХ КУЛЬТУР**

**О понимании правовой культуры  
и религиозных правовых систем**

Соотношение права, религии и культурных традиций интересует юридическую науку в связи с анализом главным образом трех проблем. Прежде всего теория государства и права исследует особенности, отличающие юридические правила поведения от иных социальных норм. Кроме того, юриспруденция затрагивает данную проблему в связи с разработкой понятия правовой культуры. Наконец, сравнительное правоведение обращается к указанному соотношению при характеристике так называемых религиозных правовых систем, к которым принято относить и исламское право.

Следует отметить, что в своих выводах по этому кругу вопросов отечественное правоведение не учитывает в полной мере специфику соотношения права и религии в исламе и ее отличия от западной традиции. Прежде всего это касается понятия правовой культуры и религиозной правовой системы.

На наш взгляд, правовая культура личности определяется преимущественно не степенью знания действующего позитивного права (законодательства), как до сих пор полагают многие юристы<sup>1</sup>, а тем местом, которое занимает право в системе социально-нормативного регулирования того или

---

<sup>1</sup> См., например: Теория государства и права. Курс лекций. Саратов, 1995. С. 484–486.

инного общества, в иерархии ценностей и приоритетов, направляющих поведение человека. Именно на этом уровне ключевым становится вопрос о соотношении правовых и неправовых (прежде всего религиозных и, в широком смысле, нравственных) норм. В этом смысле точнее говорить не о правовой, а о социально-нормативной культуре.

Представляется, что правовые системы различаются как по внутренним, формально-структурным признакам (не случайно одним из важнейших критериев считается характер юридических источников и наличие специфических правовых институтов), так и по внешним параметрам — соотношению права с иными социальными регуляторами, его месту в общей системе ценностей и ориентиров, которыми руководствуются люди в своем поведении. Здесь и обнаруживается связь права с религией и нравственностью. Такая связь в решающей мере предопределяет специфику правосознания, или, как говорят компаративисты, «стиля правового мышления». Причем это касается не только профессионального сознания юристов, но и массовых представлений о праве, а значит — о справедливости.

По указанному признаку все указанные социально-нормативные культуры в целом делятся на две группы. В одной из них право является лидирующим и определяющим границы действия других регуляторов, а в другой — наоборот, юридические нормы поставлены в зависимость от иных, более значимых по сравнению с ними, ориентиров<sup>2</sup>.

Данный критерий лежит в основе серьезных различий между европейской в широком смысле и исламской культурой. Ведь европейское (и западное в целом) общество характеризуется очевидным превалированием правовых ценностей, которое нередко доводится до своего логического предела в условиях господства принципов секуляризма и светского государства. В результате право оказывается формально полностью отделенным от религии и в значительной степени даже от нравственных ценностей. Оно измеряется собственными внутренними параметрами и в своей легитимности не может быть оспорено с позиции не только веры, но и морали.

Во всяком случае, здесь правовые нормы и принципы, получившие официальное признание и закрепление, по большей части теряют силу или подвергаются пересмотру лишь в случае своей юридической некорректности, но никак не по причине их противоречия нравственным или религиозным постулатам. Наоборот, такие неюридические требования, отражающие мнение отдельных, пусть и влиятельных, сегментов общества, уступают перед универсальным регулятором, которым является право. Именно оно считается олицетворением справедливости и разделяемых всем социумом ценностей.

---

<sup>2</sup> См.: Четвернин В.А. Исторический прогресс права и типы цивилизаций // Ежегодник либертарно-юридической теории. Вып. 2. 2009.

Для того чтобы получить всеобщее признание со стороны современного западного общества, религиозные или нравственные ценности обязательно должны облекаться в правовую форму и получить юридическое обоснование, которое, в свою очередь, опирается на чисто правовую аргументацию. В итоге нередко конфликты между правом, с одной стороны, и религией вместе с моралью — с другой. Причем в таком противостоянии верх берет право. Показательным примером такого несовпадения является юридическое признание однополых браков или правовое допущение резко негативных и даже оскорбительных оценок постулатов веры, что категорически отвергается религиозным сознанием.

В мусульманской среде (в собственно исламских странах или в рамках сообщества мусульман за пределами мусульманского мира) веками существовало и до сих пор сохраняется иное соотношение между правом, религией и нравственностью. Конечно, нельзя утверждать, что право здесь вообще не играет серьезной роли. Но реальностью является тот факт, что оно лимитировано религиозными (а значит — нравственными) мерками, поставлено в зависимость от них<sup>3</sup>.

Характерными в этой связи является исламская концепция суверенитета и природы государства. Традиционная исламская правовая мысль исходит из того, что назначение государства заключается в служении шариату, обеспечении реализации его предписаний. С учетом такого подхода носителем суверенитета рассматривается не только община мусульман, но и сам шариат, который устанавливает рамки государственного нормотворчества. Аналогичным образом современная исламская юриспруденция трактует и права человека. Типичным в этом отношении является ст. 24 Исламской декларации прав человека 1990 г., разработанной Организацией «Исламская конференция» (с 2011 г. — Организация исламского сотрудничества). В соответствии с ней все закрепленные в данном документе права и свободы ограничены нормами шариата.

Приведем также пример Основного низама (регламента) Саудовской Аравии 1992 г., являющегося фактической конституцией страны. Ст. 26 этого акта предусматривает, что государство защищает права человека в соответствии с шариатом. Более того, согласно ст. 1 данного документа, истинной конституцией Королевства является Книга Всевышнего Аллаха (т.е. Коран) и сунна Его Посланника, а в ст. 7 говорится, что государственная власть черпает свои полномочия именно из этих источников, которые стоят над указанным низамом и всеми иными принимаемыми государством актами.

В период становления и на начальных этапах развития практически все основные правовые системы современности опирались на теологические

---

<sup>3</sup> См.: Сюкияйнен Л.Р. Права человека в диалоге исламской и западной правовых культур // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2011. № 2.



источники. Но европейское право в своем нынешнем виде уже никак напрямую не связано с религией, а исламское право, наоборот, в целом не может рассматриваться вне религиозного сознания и соответствующей ему нравственности. Данное различие служит подтверждением того факта, что если в Европе в целом достаточно давно произошло отделение религиозного от мирского, то в мусульманском мире до сих пор ислам охватывает, по сути, все стороны жизни общества.

Здесь и в наши дни религиозное и мирское начала сосуществуют в рамках ислама, выступающего, как говорят мусульманские мыслители, одновременно и религией, и государством. Поэтому даже с учетом заметных различий между этими двумя сторонами жизни мусульманского общества они теснейшим образом взаимодействуют. В итоге исламское право, будучи в целом юридическим феноменом, испытывает серьезное влияние религии ислама и соответствующих нравственных стандартов. Условно говоря, над исламским правом как правовой системой стоит шариат, выступающий преимущественно в качестве религиозного феномена.

Нынешний этап мирового развития в условиях глобализации и резкой интенсификации связей между цивилизациями заставляет взглянуть на рассматриваемую проблему по-новому. В частности, практика прямых контактов исламской и европейской культур в результате появления мусульманских меньшинств в Европе и других странах Запада позволяет увидеть новые грани соотношения права, религии, нравственности и традиций. Отмеченные выше отличия между западной и исламской социально-нормативной культурой дают возможность более точно оценить такой опыт их непростого взаимодействия, а также представить пути и средства снижения уровня возникающей при этом напряженности.

### **Правовые, политические и культурные аспекты конфликта**

Превращение мусульманских меньшинств в заметный элемент европейского социального, культурного и даже политического пространства повлекло за собой немало проблем и конфликтов. Учитывая, что в Европе и на Западе в целом все эти противоречия и прямые столкновения получают прежде всего правовое измерение, проблема сводится к противостоянию правовых культур.

Важно отметить, что ключевая роль права в указанных конфликтах объясняется не только характером европейского сознания, но и особенностями мусульманского мировоззрения. Дело в том, что сложности, с которыми сталкиваются мусульманские меньшинства на Западе, относятся к предмету фикха — исламской науки, занимающейся правилами внешнего поведе-

ния людей. Среди них выделяются юридические нормы — исламское право в собственном смысле<sup>4</sup>. Данная черта исламской культуры также способствует тому, что в центре конфликтов, связанных с мусульманскими меньшинствами на Западе, оказывается противостояние принципиально отличающихся друг от друга правовых представлений.

Характерным примером является прямо противоположное восприятие известной фетвы имама Хомейни, вынесенной в начале 1989 г. в отношении писателя Салмана Рушди. Данный документ предусматривает ответственность автора в виде смертной казни за его книгу «Сатанинские стихи», которая с позиций шариата оценивается как отрицание незыблемых исламских постулатов, относящихся к основам веры<sup>5</sup>.

Общественность и официальные структуры европейских стран крайне негативно отнеслись к такому решению как к посягательству на свободу слова и выражения мнения, обвинив ислам в стремлении ограничить права человека. А в мусульманском мире и в среде мусульманских меньшинств на Западе преобладает прямо противоположная позиция, которая опирается на два основных аргумента в пользу упомянутой фетвы. Во-первых, исламское правосознание категорически не приемлет оскорбления религиозных чувств и святых. А во-вторых (и это главное!), для подавляющего большинства мусульман смертная казнь, предусмотренная шариатом за вероотступничество, является императивом. Это обстоятельство невозможно сбрасывать со счетов, поскольку богохульное, по исламским оценкам, произведение написал не кто-нибудь, а именно мусульманин, который поэтому и обвиняется в отходе от ислама.

Иными словами, установленная шариатом религиозная, по сути, норма воспринимается мусульманским сознанием в качестве абсолютно непрекращаемой, не подлежащей пересмотру и стоящей выше любых законодательных предписаний. Кроме того, с этой точки зрения, религиозные чувства, символы и святые должны находиться под защитой закона. Очевидно, такое понимание принципиально расходится с принятыми в Европе юридическими критериями, которые устанавливают исчерпывающий и крайне узкий перечень ограничений свободы выражения мнения по религиозным мотивам<sup>6</sup>.

Указанное несовпадающее понимание свободы выражения мнения подтверждается и другим известным примером — так называемым карикатурным скандалом. Он был вызван публикацией в сентябре 2005 г. одной из

---

<sup>4</sup> О соотношении шариата, фикха и исламского права см.: Сюкияйнен Л.Р. Исламское право: взаимодействие юридического и религиозного начал // Ежегодник либертарно-юридической теории. Вып. 1. М., 2007.

<sup>5</sup> См.: *Mozaffari Mehdi. Fatwa. Violence & Discourtesy. Aarhus, 1998.*

<sup>6</sup> См.: *Пост П. Религия и свобода слова: изображения пророка Мухаммеда // Сравнительное конституционное обозрение. № 3 (56). 2006.*

датских газет карикатур на пророка Мухаммада, которые позднее были воспроизведены СМИ ряда других европейских стран. В ходе разгоревшегося конфликта спорящие стороны апеллировали к совершенно разным аргументам. Европейские журналисты и их единомышленники делали акцент на свободе слова и необходимости решительно противостоять религиозному мракобесию. А мусульмане возмущались оскорблением религиозных чувств. Вновь ярко проявилось расхождение между исламской и европейской правовыми культурами.

При этом обратила на себя внимание характерная деталь: на одной из помещенных на страницах печатных изданий карикатур пророк Мухаммад был изображен в тюрбане в виде бомбы. Авторы публикаций как бы давали понять, что европейцев волнует не только религиозная цензура в мусульманском мире, но и вполне реальная угроза радикализма, которую представляет для Запада ислам<sup>7</sup>.

Восприятие ислама как фактора, угрожающего политической стабильности и безопасности континента, проявилось и в запрете на строительство новых минаретов, введенном в Швейцарии референдумом в ноябре 2009 г. В обоснование такого шага немало говорилось о необходимости нейтрализовать опасность исламского экстремизма.

Приведенные примеры позволяют выделить три основные проблемные точки, которые в различном сочетании составляют стержень всех конфликтов, разворачивающихся вокруг ислама и мусульманских меньшинств на Западе. Во-первых, противоречия вызываются различиями в понимании прав и свобод человека, несовпадающими подходами к праву вообще и его соотношению с религиозными и нравственными ориентирами. Во-вторых, европейское мнение беспокоит культурная экспансия ислама, а также неготовность мусульман принять эти ценности и интегрироваться в сложившийся на континенте образ жизни. Наконец, в-третьих, Европа опасается за свою политическую стабильность и безопасность в результате распространения исламского экстремизма.

При всей важности отмеченных сторон конфликта столкновение правовых представлений все же является центральным. Ведь для Европы именно право представляет собой цель и одновременно средство урегулирования и предупреждения всех отмеченных противоречий. Вместе с тем для правильной оценки обсуждаемого противостояния культур и ценностей важно различать причины и мотивы каждого конкретного конфликта, цели предпринимаемых мер для его преодоления, а также возможные последствия таких шагов.

Возьмем, к примеру, уже упоминавшийся запрет на возведение минаретов в Швейцарии. По наиболее распространенной версии, его причиной

---

<sup>7</sup> См.: *Шайо А.* Датские карикатуры и веселье: изучение компенсационных пошлин в мировой торговле идеями // Сравнительное конституционное обозрение. № 3 (56). 2006.

явилось недовольство граждан возможным изменением культурного облика страны, а также потенциальная угроза распространения исламского экстремизма. Следует признать реальность перспективы агрессивного вмешательства ислама и мусульманских меньшинств в культурное пространство Европы и сложившуюся здесь систему традиций и ценностей. Правда, при этом следует отличать реальную опасность от мнимой, серьезную угрозу от второстепенной. И уж конечно, надо подбирать такие пути и методы противодействия экспансии чуждых и даже враждебных ценностей, которые помогают достичь эту цель, а не усугубляют конфликт.

В этой связи большой материал для размышлений дают споры вокруг хиджаба, никаба и бурки в Европе. Для точного понимания сути проблемы отметим, что под хиджабом подразумевается такая традиционная одежда женщины-мусульманки, которая скрывает всю ее фигуру, кроме кистей рук и овала лица. Никабом является женский головной убор, полностью закрывающий лицо, а бурка (от араб. «бурку», вуаль) — практически тот же никаб, но с прорезью для глаз.

Конфликт по, казалось бы, второстепенному вопросу об одежде мусульманки вывел на свет суть противоречий между европейским и мусульманским взглядами на соотношение права, религии, нравственности и обычаев, принципиальные различия между двумя правовыми культурами.

Знаковым рубежом в этом противостоянии стало принятие во Франции в феврале 2004 г. закона, который запрещает использование религиозной атрибутики, включая ношение выделяющихся символов религиозной принадлежности, в государственных учебных заведениях. Показательно, что, хотя данный акт касается любых религий, на практике он затронул главным образом мусульманок. Неслучайно его назвали «антихиджабным».

Основным мотивом, которым руководствовался французский законодатель, вводя такой запрет, называлась необходимость соблюдения светского характера государства, закрепленного конституцией. Одновременно приводились и другие аргументы. Например, подчеркивалось, что школьницы-мусульманки вполне вероятно носят хиджаб не по собственной воле, а под давлением старших. Отмечалось также, что эта мера направлена на то, чтобы не переносить в учебные помещения политические конфликты и защитить права мусульманок, которые порой подвергаются унижениям со стороны других учащихся из-за ношения хиджаба. Поэтому, считают некоторые европейские парламентарии, такой закон помогает сформировать отношение к мусульманам как к равным.

Разумеется, мусульмане восприняли закон с прямо противоположных позиций, опасаясь, что он откроет двери для их дискриминации по всем направлениям. Вполне предсказуемо данный шаг встретил резко негативную реакцию не только в среде европейских мусульман, но и в мусульманском мире в целом. Однако эти возражения не были услышаны. Наоборот,

«антихиджабный» закон приобрел авторитетного союзника в лице Европейского суда по правам человека, который в декабре 2008 г. по иску двух школьниц-мусульманок постановил, что данный акт не нарушает Европейскую хартию о защите прав человека и основных свобод<sup>8</sup>.

Вскоре после принятия французского закона на путь исключения хиджаба из учебных заведений встала Бельгия, где еще в 2004 г. было введено правило, в соответствии с которым администрация каждой школы самостоятельно решала, запрещать или нет ношение хиджаба. Ситуация вступила в принципиально новую фазу, когда в конце апреля 2010 г. впервые в Европе нижняя палата бельгийского парламента практически единогласно проголосовала за принятие закона, запрещающего ношение в общественных местах одежды, полностью или частично скрывающей лицо и мешающей установить личность ее обладателя. После одобрения сенатом закон вступил в силу. Хотя в нем не говорится, о какой конкретно одежде идет речь, по единодушному признанию подразумеваются традиционные мусульманские никабы и бурки. Запрет распространяется на улицы, парки, спортивные сооружения, государственные и иные учреждения, предназначенные для общественного использования или предоставления публичных услуг. Нарушение указанного правила влечет наложение штрафа от 15 до 25 евро или арест на срок до 7 суток.

При обсуждении этого закона в пользу его принятия приводились различные аргументы. Главный из них сводился к необходимости обеспечения не только равенства, но главным образом светского характера бельгийского государства. Обращалось внимание на то, что появление мусульманок в традиционной одежде возрождает чувствительную проблему отделения церкви от государства, а также обостряет противостояние между защитниками и противниками светской власти. Поскольку данная проблема уже решена на правовом уровне, то любые проявления сомнений по этому поводу бросают вызов нынешним устоям бельгийского государства.

Правовую логику можно усмотреть и в позиции тех бельгийских депутатов, которые требовали освободить мусульманку от ограничений ее свободы выбора. Они характеризовали никаб и бурку как «тюрьму для женщины» и поэтому считали запрет ношения такой одежды победой над архаичной традицией, которая подавляет свободу воли.

Одновременно выдвигались и политические причины принятия такого законодательного шага. Его сторонники настаивали на том, что никаб и бурка воспринимаются обществом в качестве не религиозного, а прежде всего политического символа, поскольку сокрытие лица не позволяет установить личность мусульманки, которая их носит. А это, в свою очередь, представляет прямую угрозу безопасности. Такое обоснование дополня-

---

<sup>8</sup> См.: The European Court of Human Rights. The cases of Dogru v. France (application no. 27058/05) and Kervanci v. France (application no. 31645/04).

лось социально-психологическими мотивами принятия данного закона. В частности, подчеркивалось, что присутствие мусульманок в никабе или бурке в общественных местах вызывает у окружающих чувство дискомфорта и говорит о нежелании их обладательниц и мусульман в целом интегрироваться в европейский социум.

### **Конфликт с позиций европейской правовой культуры**

Попытаемся в обобщенном виде изложить ключевые правовые аргументы в пользу принятия в ряде европейских стран отмеченного выше законодательства. Оно касается разных прав и свобод человека и соответственно ориентируется на несовпадающие юридические критерии. Прежде всего, внутренние убеждения верующего следует отличать от внешних проявлений принадлежности к определенной религии. К ним относится использование религиозной символики, а также ношение предметов одежды, которые в очевидной форме подтверждают исповедание лицом той или иной религиозной веры.

Внутренние религиозные убеждения никоим образом не могут быть ограничены, поскольку отражают лишь мировоззрение человека. Что же касается внешнего выражения данных убеждений, то оно может подвергаться ограничениям, связанным с защитой интересов других лиц. Они установлены международными договорами, внутренним законодательством той или иной страны, а также судебными решениями, среди которых выделяются решения Европейского суда по правам человека<sup>9</sup>.

По-иному выглядит другой аспект обсуждаемой проблемы — свобода выражения мнения по вопросам религии. Если внешние признаки принадлежности к религии (например, относительно ношения хиджаба, никаба или бурки) относятся к правам самих мусульман, то свобода слова прежде всего касается права других открыто высказываться об исламе, в том числе негативно, резко критически, в оскорбительных тонах и даже в форме преувеличения и осмеяния. Такая свобода мнения также может быть ограничена, но только по строго определенным основаниям.

Каковы же эти правовые основания? Почему ношение хиджаба, никаба или бурки считается в ряде стран Европы нарушением формального равенства и индивидуальной свободы других лиц? Где границы указанной свободы и как они соотносятся со свободой верующего носить одежду по своему выбору? В каких случаях свобода демонстрировать свою принадлежность к определенной вере вступает в противоречие с принципами права?

Центральным аргументом введения указанных ограничений является обеспечение светского характера государства. Не случайно французское

---

<sup>9</sup> См.: *Гарлицкий Л.* Государственное регулирование религии: противоречивые тенденции // Сравнительное конституционное обозрение. № 3 (56). 2006.

законодательство о запрете открытой демонстрации знаков и предметов одежды, которые явным образом отражают религиозную принадлежность, распространяется лишь на государственную систему образования. Тем самым гарантируется принцип равенства не вообще, а именно по вопросу отношения к религии, отделенной от государства. Смысл введения ограничения заключается в том, чтобы все учащиеся и педагоги воспринимались без учета их религиозных предпочтений, которые исчерпываются областью внутренних убеждений.

Иное обоснование данных ограничений касается защиты гендерного равенства учеников и учениц. С этой точки зрения ношение традиционной мусульманской одежды (хиджаба или никаба) девочками-мусульманками нарушает указанный принцип. Хотя ислам предусматривает правила одежды и для мальчиков, сложности могут возникнуть, пожалуй, лишь на уроках физкультуры, поскольку мусульманин в принципе обязан скрывать свою наготу в границах между коленями и пупком включительно. В прочих ситуациях следование данной норме, в отличие от ношения хиджаба или никаба, вовне явно не проявляется и поэтому не воспринимается как демонстрация религиозной принадлежности, а значит — как нарушение светских начал образования.

Еще одним аргументом выступает необходимость избегать принуждения к принятию определенной религии (в нашем случае — ислама). Так, считается, что дети легко поддаются внешнему влиянию и поэтому ношение, например, хиджаба может означать определенное побуждение и даже принуждение к принятию ислама. Такое, хотя и косвенное, давление должно быть исключено в светской системе образования. Особенно если указанную одежду носит женщина-педагог, которой ученицы склонны подражать. Одновременно использование предметов одежды, подчеркивающих связь с исламом, опосредованно напоминает мусульманкам, которые их не носят, о необходимости соблюдать свои религиозные обязанности, что также может рассматриваться в качестве принуждения, неприемлемого в светских учреждениях.

Кроме того, учитель в данных учреждениях является представителем светского государства и поэтому добровольно берет на себя обязанность терпеть некоторые ограничения, касающиеся его свободы на внешнее выражение своего отношения к религии. Ношение учительницей традиционной мусульманской одежды означало бы неравное отношение к ученикам, среди которых есть дети, придерживающиеся различных вероисповеданий или вообще не принадлежащие ни к одной религии.

К рассматриваемым аргументам относится и стремление поддерживать сбалансированные и непредвзятые отношения между учащимися, имеющими различные взгляды на религию, а значит — обеспечивать общественный порядок, защищать личные права каждого на свои убеждения и

исключать дискриминацию по признаку отношения к религии. По этой логике запрет демонстрации кем-либо внешних признаков своей принадлежности к религии гарантирует, что иные лица, испытывающие позитивные или негативные чувства к определенной вере или атеизму, не будут относиться к нему с предубеждением — с позиции дискриминации или симпатии. Этим и объясняется запрет ношения хиджаба или никаба, поскольку оно в явной форме демонстрирует исламские убеждения, в то время как нейтральная одежда ничего не говорит о приверженности религии или атеизму.

К названным доводам правового характера имеет прямое отношение широко распространенное в Европе мнение о том, что к ношению традиционной одежды девочек-мусульманок принуждают их родные и близкие. Поэтому законодательный запрет хиджаба, никаба и бурки призван защищать права и свободы мусульманок, положить конец их унижению и оградить их от насилия. Правда, в этой связи возникает вопрос о том, нужно ли защищать права тех мусульманок, которые носят такую одежду добровольно. Но в ответ выдвигаются все приведенные выше аргументы, апеллирующие к светскому характеру государства и принципам равенства.

При этом следует иметь в виду определенные различия, отличающие обоснование запрета ношения хиджаба по сравнению с никабом и буркой. Применительно к хиджабу на первый план выступают доводы, связанные со светским характером государства и государственной системы образования. А в отношении никаба и бурки решающим становится обоснование, делающее акцент на социально-психологических и политических аспектах проблемы, особенностях традиционной для Европы социально-нормативной культуры.

Данный нюанс отчетливо виден на примере Бельгии, где не разрешается ношение в общественных местах скрывающей лицо одежды, что касается никаба и бурки. Если бы ведущим поводом для принятия соответствующего закона была забота о сохранении устоев светского общества и государства, то, очевидно, запрет коснулся бы и хиджаба, который, как подтверждает опыт Франции, рассматривается в качестве главного исламского символа в одежде. Поэтому можно прийти к выводу, что для бельгийского законодателя приоритет заключается главным образом в обеспечении возможности беспрепятственного установления личности на равных для всех основаниях в интересах охраны общественной безопасности.

Кроме того, немалое значение при принятии указанного акта имела ссылка на традиции бельгийского общества, которое воспринимает мусульманскую одежду, практически полностью скрывающую женщину, как символ ее подчиненного положения и ограничения ее свободы, а значит — неравноправия с мужчиной. Кстати, именно этот аргумент наряду с реализацией принципа свободного и открытого социального взаимодействия выдвигал-



ся едва ли не как основной при принятии во Франции в июле 2010 г. и вступившего в силу в сентябре того же года закона о запрете ношения никаба и бурки в общественных местах. Иначе говоря, обращенные к собственно религии и светскому обществу доводы оказались в тени.

Все это подтверждает, что принятие указанных выше актов относительно одежды опиралось не только на чисто правовые критерии, но и на устоявшиеся в обществе традиции, культурные ценности и представления о публичной нравственности. Вместе с тем ссылки на общественную безопасность, которые достаточно отчетливо отражают крайнюю обеспокоенность европейского общества угрозой исламского радикализма, преимущественно относятся не к чисто правовому, а к политическому обоснованию принятия законодательства, подразумевающего запрет ношения никаба и бурки. Во всяком случае, такие правовые решения призваны решать прежде всего политические задачи.

### **Проблема в зеркале исламского правосознания**

Противники указанного законодательства — прежде всего сами мусульмане и их лидеры — также аргументируют свою позицию правовыми, политическими и психологическими доводами. В частности, они рассматривают запрет на ношение традиционной одежды, скрывающей лицо мусульманки, как очевидное ограничение свободы вероисповедания, а значит — дискриминацию. Вместе с тем мусульмане оценивают данную меру как угрозу их пребыванию в Европе вообще и свидетельство роста антиисламских настроений на континенте. Давая указанному акту общую негативную политическую оценку, мусульманские ученые подчеркивают, что его реализация приведет не к интеграции мусульман в европейское общество, а, наоборот, к их изоляции, обособлению и еще большему отторжению от местной культуры. А это лишь усилит позиции мусульманских радикалов.

В этой связи полезно обратиться к мнению авторитетных мусульманских правоведов и центров исламской юриспруденции. Основной интерес вызывает используемая при этом аргументация, которая достаточно отчетливо отражает специфику исламского сознания.

Например, Европейский совет фетв и исследований на своей 12-й сессии в 2004 г. принял специальное заявление по проблеме хиджаба во Франции<sup>10</sup>. В этом документе выражено понимание обеспокоенности европейцев распространением непривычных для них традиций, что порождает естественное стремление защитить свою идентичность и единство. Однако отмечается, что единство и солидарность в условиях культурного разнообразия могут быть достигнуты лишь при уважении прав и свобод человека, на которые посягает запрет хиджаба в государственных учебных заведениях. По

<sup>10</sup> См.: [www.e-cfr.org/ar/index.php](http://www.e-cfr.org/ar/index.php)

мнению Совета, суверенитет государства и его исключительные законодательные полномочия, а также ссылки на светские либеральные ценности не могут оправдывать нарушения личных и религиозных свобод.

Показательно, что в данном заявлении ничего не говорится о равенстве граждан, зато делается акцент на личных и религиозных свободах. Их трактовка со всей очевидностью подтверждает, что мусульманские и европейские традиции исходят из различного понимания культурного и религиозного многообразия, соотношения права с религией, свободы вероисповедания с другими правами и свободами человека. Прежде всего, имеются принципиальные расхождения в подходе к самой свободе совести и вероисповедания.

Для Европы данная свобода означает в первую очередь личное предпочтение гражданина в выборе своих убеждений, что является его частным делом. А исламская концепция не сводит ее к индивидуальному праву на выбор веры. Для мусульманского сознания свобода вероисповедания, помимо этого, включает целый ряд иных институтов и символов.

Такое понимание прослеживается также в обращениях Совета по поводу проведенного в Швейцарии референдума относительно сооружения новых минаретов и в связи с демонстрацией в Голландии фильма «Фитна», который был воспринят как унижающий ислам. Например, осуждение запрета на новые минареты Совет объяснил тем, что основное назначение таких сооружений — указывать на местонахождение мечети, где мусульмане исполняют свои культовые обязанности, а без этого они не могут пользоваться своими религиозными свободами<sup>11</sup>.

Еще ярче такая логика проявляется в том, что эти свободы в исламской трактовке включают защиту религиозных святынь. В частности, в заявлении по поводу демонстрации фильма «Фитна» Совет специально подчеркнул, что любое право человека подлежит защите, пока оно не нарушает права других, а также не посягает на их святыни<sup>12</sup>.

В этой связи отметим, что законодательство многих мусульманских стран предусматривает ответственность за богохульство, оскорбление религиозных святынь, посягательство на честь и достоинство пророков и божественных посланников. Достаточно привести пример уголовного кодекса Пакистана, который включает строгие санкции за богохульство. Показателен также опыт Кувейта, где закон о средствах массовой информации запрещает публикацию материалов, оскорбляющих пророка Мухаммада и членов его семьи<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> См. там же.

<sup>12</sup> См. там же.

<sup>13</sup> См. об этом: *Сюкияйнен Л.Р.* Исламский взгляд на свободу и равенство: юридическое закрепление и религиозно-этические границы // *Всеобщая декларация прав человека: Универсализм и многообразие опытов.* М., 2009.

С учетом данного подхода становится понятно, почему французское законодательство о хиджабе или запрет на строительство минаретов в Швейцарии оцениваются мусульманским сознанием как посягательство на религиозную свободу. Так, в заявлении Европейского совета фетв и исследований в связи с хиджабом говорится, что он является не просто религиозным или политическим символом, а элементом поклонения Аллаху и шариатской обязанностью мусульманки, важнейшей стороной ее поведения и подчинения предписаниям своей религии. Ношение такой одежды обязательно, независимо от характера того публичного места, где находится мусульманка. По своей природе, подчеркивается в документе, предписания ислама неотделимы друг от друга, о какой бы стороне жизни мусульманина, следующего своей религии, ни шла речь. Именно поэтому принуждение мусульманки отказаться от хиджаба означает притеснение ее, посягательство на честь женщины и ее права. Снятие хиджаба, настаивает Совет, не может быть платой за получение образования или работы в государственном учреждении<sup>14</sup>.

Все приведенные выше аргументы в пользу и против законодательства, запрещающего ношение хиджаба, никабов и бурок, четко отражают принципиальные различия между европейской и мусульманской социально-нормативными культурами, прежде всего в вопросе соотношения права, религии и традиций. Если бы не столкновение ценностных ориентаций, проблема традиционной одежды, которую используют всего несколько десятков мусульманок в Бельгии, или строительства новых минаретов вряд ли приобрела бы такую остроту.

Исламская концепция прав и свобод человека, по сути, не видит четких границ между мирским и сакральным, правом и религией. А если и признает между ними некоторые различия, то трактует их как признание религиозных пределов любых юридических норм, в том числе касающихся прав и свобод человека. В этом смысле ислам охватывает как религиозную, так и мирскую стороны существования человека. Рубеж между религиозным и светским началами не отгораживает ислам от мирских проблем, а пролегает внутри него самого. Поэтому там, где европеец не видит никакого конфликта, мусульманин нередко оказывается перед трудно разрешимым выбором.

Характерной в этом смысле является реакция одного из самых авторитетных мусульманских правоведов Юсуфа аль-Карадави (являющегося, кстати, председателем упомянутого Европейского совета фетв и исследований) на запрет хиджаба и никаба в Европе. По его мнению, такое законодательство ставит мусульманку перед дилеммой: подчиниться ли закону или своим религиозным убеждениям. Неудивительно поэтому, что ученый считает запрет хиджаба предательством идей французской революции,

<sup>14</sup> См.: [www.e-cfr.org/ar/index.php](http://www.e-cfr.org/ar/index.php)

провозгласившей свободу, равенство и братство<sup>15</sup>, в то время как в европейском понимании указанный шаг, наоборот, является воплощением данных принципов и не создает никаких конфликтов.

Иными словами, один и тот же факт воспринимается неодинаково с позиций европейской и мусульманской социально-нормативной культуры. Противостоящие стороны апеллируют к разным ценностям и критериям, которые для них являются приоритетными. Европейское сознание обращается к праву, а мусульманское — к религиозным постулатам, которые корректируют толкование юридических норм и принципов. Если все относящееся к исламу оценивается европейским сознанием как религиозный феномен, отделенный от светского государства, то мусульманский менталитет не воспринимает такого разрыва.

Это характерно, например, для оценки хиджаба и никаба. В современной исламской правовой мысли есть разные позиции по этой проблеме. Большинство авторитетных юристов считает хиджаб не религиозной обязанностью мусульманки, а принятой в исламе традицией, относящейся к мирским вопросам. Правда, есть и другая точка зрения, которая ставит ношение такой одежды в один ряд с культовыми предписаниями<sup>16</sup>.

Однако такие различия не имеют принципиального значения для европейского общества, которое все связанное с исламом воспринимает в качестве атрибута религии. Поэтому любой выход ислама за пределы собственно культа расценивается как нарушение светского характера государства. А в мусульманском сознании такой границы не существует. Хотя в исламе область религиозных обязанностей в точном смысле отличается от иных сторон поведения людей, но в целом он в той или иной степени включен в любые сферы личной и общественной жизни. Для него нет такого, как в Европе, деления всего происходящего в обществе на сугубо религиозные и последовательно мирские институты.

### **Правовых решений недостаточно**

Очень часто в конфликтных ситуациях, связанных с исламом и мусульманскими меньшинствами в Европе, право вступает в конфликт с политической целесообразностью. Понятно, например, что вопрос ношения отдельных предметов мусульманской одежды не является чисто правовым. Причины, лежащие в основе указанных выше законодательных ограничений, и последствия, к которым они могут привести, носят преимущественно политический, культурный и социально-психологический характер. Если говорить коротко, то указанные правовые меры стали реакцией законо-

<sup>15</sup> См.: [www.qaradawi.net/site/topics/articles.asp](http://www.qaradawi.net/site/topics/articles.asp)

<sup>16</sup> См.: Никаб — обычай, а не норма религиозного поклонения. Каир, 2008 (на араб. яз.).

дателя на ту напряженность, которая сопровождала быстрый рост мусульманских меньшинств в Европе, их слабую интеграцию в местное общество и в целом столкновение европейского и мусульманского менталитетов, традиций, культур, социально-нормативных ориентаций, а также угрозу исламского экстремизма. Речь, очевидно, идет о противоречиях прежде всего политического и культурно-психологического свойства.

Это же можно сказать о уже наступивших и прогнозируемых последствиях данных правовых мер. Так, анализ действия французского закона 2004 г. подтверждает, что он имел весьма ограниченный положительный эффект. Пожалуй, он лишь обострил противостояние отмеченных жизненных укладов, не привел к повышению уровня общественной безопасности и не положил конец ограничению прав мусульманок. Главное, такая законодательная мера не способствовала включению мусульман в общественные процессы страны, восприятию ими европейских традиций и правовой культуры. Допустимо предположить, что принятые в Бельгии и во Франции в 2010 г. законы о запрете ношения в общественных местах полностью скрывающей лицо одежды также не дадут ожидаемого результата. Скорее, они могут содействовать еще большей изоляции мусульманских меньшинств, настроить рядовых мусульман негативно по отношению к власти и обществу, а в итоге — дать козыри в руки мусульманских радикалов.

Право — не просто самостоятельная ценность, но и средство решения политических и социальных задач, к которым как раз и относятся обсуждаемые проблемы. К тому же чисто правовые меры приводят к определенным политическим и социальным результатам, которые могут в целом оказаться прямо противоположными тому, чего от них ждут

Складывается впечатление, что чисто правового решения у рассматриваемой проблемы нет. Конфликты, связанные с мусульманскими меньшинствами в Европе, не могут быть сняты только с помощью законодательства. Безусловно, выход из кризисной ситуации должен быть правовым. Но не только правовым. Без учета политических, культурно-нравственных и социально-психологических аспектов указанные конфликты вряд ли удастся преодолеть. Главное в том, что корректные и даже безупречные в правовом отношении шаги должны сопровождаться разнообразными мерами, цель которых — содействовать более органичному включению мусульман в европейский социум, восприятию ими основ культуры страны их пребывания, включая приоритетные стороны европейского правосознания. В противном случае можно отстоять свои рубежи на поле права, но понести потери на политическом поприще и к тому же невольно повысить уровень социально-психологической напряженности вместо его снижения.

Наверное, крайне трудно найти решение проблем, вызванных ростом мусульманских меньшинств в Европе, которое бы отвечало в равной степени всем отмеченным критериям — правовым, нравственным, культурным,

социально-психологическим, политическим. Но вполне возможно постараться в максимальной степени учесть их, увязать друг с другом и минимизировать потери. Понятно, что европейское сознание будет отдавать приоритет праву, а мусульманское — религии и нравственности. Разумеется, есть пределы сближения позиций сторон, отстаивающих разные ценности, но до этих границ еще достаточно далеко.

Возможности если не снять конфликт, то хотя бы сгладить его, не допустить прямого столкновения, направить противостояние в русло поиска взаимоприемлемого выхода на путях компромисса есть. Только используются они явно недостаточно. Главным образом потому, что между конфликтующими сторонами нет устойчивого, постоянного и развивающегося диалога. Взамен его происходит обмен упреками, участники которого предпочитают вновь и вновь «озвучивать» собственные позиции, не желая слышать никаких возражений и вникнуть в контрдоводы.

Но для преодоления конфликтной ситуации стороны могут и должны сделать шаги навстречу друг другу. Такое движение предполагает прежде всего внимательное отношение к аргументам своих оппонентов и их серьезный анализ, а также использование понятных и убедительных для них обоснований, объясняющих собственный взгляд на проблему. Это относится к обеим сторонам, хотя и не в одинаковой степени.

Наверное, более длинный путь должны пройти мусульмане. Ведь именно они, образно говоря, оказались в новом и чужом для себя доме. Главное в том, что в непростом диалоге с Западом мусульмане обязаны научиться отстаивать свои интересы и защищать свои права не игрой на эмоциях и чувствах единоверцев на улице, а с использованием правовых аргументов, облекать свои претензии в адекватную юридическую форму. В противном случае они не будут восприниматься не только массовым европейским сознанием, но, главное, теми властными структурами (включая законодательные и судебные), от которых зависит решение той или иной конфликтной проблемы. Между тем даже такой авторитетный исламский центр, как Европейский совет фетв и исследований, в уже упоминавшемся решении о запрете ношения хиджаба в государственной системе образования во Франции сделал акцент на изложении собственного видения проблемы, не задаваясь вопросом о том, насколько оно убедительно для французских государственных институтов и общественного мнения страны. Он не стал анализировать мотивы принятия соответствующего закона и не попытался оспорить их доводами чисто юридического порядка.

Пока европейские мусульмане и их лидеры плохо готовы к обсуждению спорных проблем в правовом поле. Они не поспевают за динамичным развитием событий, отстают в осмыслении новых реалий своей жизни на Западе и к тому же в полной мере не владеют не только европейской правовой культурой, но и разработками современной исламской правовой мыс-

ли, которые остаются уделом мусульманской интеллектуальной элиты. Во всяком случае, многие приоритетные начала исламского права и исламской юриспруденции — например, нацеленность на поиск компромиссов, усредненность, отстаивание интересов с учетом места, времени и обстоятельств<sup>17</sup> — не используются в полной мере для предупреждения конфликтов.

Европейские структуры, в свою очередь, в этих спорах проявляют себя в качестве опытных и даже изощренных юристов, но не всегда как дальновидные политики, искушенные дипломаты и тонкие психологи. Разумеется, бессмысленно оспаривать их право защищать правовые ценности и государственные интересы, заботиться о незыблемости устоев европейской культуры и уклада жизни. Но такая линия применительно к мусульманским меньшинствам должна включать не только принятие соответствующих законов, но также выработку и реализацию форм и способов их интеграции в европейский социум, культурное пространство, политическую и общественную жизнь. Естественно, при безусловном соблюдении существующих порядков, в том числе и действующего законодательства. Но даже при этих условиях политически целесообразнее не отталкивать мусульман, а влиять на их менталитет и поведение, интегрировать их в европейское пространство или по крайней мере нейтрализовать и предупреждать возможные эксцессы и нарушения стабильности.

Чисто правовые вопросы, безусловно, надо решать правовыми способами, а политические — политическими. Однако принять новое законодательство, касающееся мусульманских меньшинств, можно достаточно быстро, а изменение сознания и образа жизни занимает долгие годы. С учетом этого и надо подходить к решению проблем. Едва ли не первый шаг на этом пути — постараться хоть частично убедить мусульман в корректности этого самого законодательства, разъяснить им, что оно не ущемляет их права как верующих. Для этого простая ссылка на обычные для европейцев правовые аргументы, прежде всего относящиеся к правам человека, может оказаться недостаточной. Ведь как уже отмечалось, мусульманская социально-нормативная культура ориентируется на иные приоритеты. Поэтому важно использовать для обоснования своей позиции такие доводы, которые апеллируют к шариатским ценностям, выводам исламской юриспруденции, прежде всего современной, иными словами — к значимым для мусульманского менталитета аргументам.

Обе стороны конфликта просто обязаны идти навстречу друг другу. Важную роль в этом могла бы сыграть исламская правовая культура. Отметим два взаимосвязанных аспекта такой роли. Во-первых, мусульманские меньшинства в Европе объективно заинтересованы в решении современ-

---

<sup>17</sup> См.: Сюкияйнен Л.Р. Исламская политико-правовая мысль в поиске ответов на вызовы современности // Центральная Азия и Кавказ. 2006. № 6 (48).

ным исламским правоведением тех вопросов, с которыми они сталкиваются в новой для них среде. Причем речь идет о решениях, которые нацелены на преодоление или предупреждение конфликтов и в то же время отвечают критериям шариата. А во-вторых, для европейских структур в своей полемике с мусульманами для обоснования своей позиции не просто полезно, но и необходимо обращаться к исламским аргументам.

Следует также учитывать, что исламское право в его современном умеренном понимании может быть не только противником и оппонентом универсальных правовых стандартов и принципов (в том числе относительно прав человека), но и их союзником в преодолении архаичных традиций и обычаев (например, так называемого убийства чести или кровной мести). Вопреки распространенному мнению, европейская и исламская правовые культуры не только сталкиваются и соперничают, но и позитивно взаимодействуют, в состоянии дополнять друг друга<sup>18</sup>. Об этом красноречиво свидетельствует практика правового регулирования институтов исламской экономики в ряде западных стран<sup>19</sup>.

Возможность сочетания европейских и исламских правовых институтов учитывал и Архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс, когда в начале 2008 г. высказался в пользу включения отдельных норм шариата в правовую систему Великобритании.

Показательно, что его предложение практически никто, кроме самих мусульман, не поддержал, несмотря на принятый в стране в 1996 г. закон об арбитраже. Между тем данный акт вполне допускает создание органов, разрешающих споры в арбитражном порядке при условии соблюдения действующего законодательства (в частности, они не могут рассматривать уголовные дела). Однако британское общественное мнение игнорировало этот факт, как и то, что в стране на основе названного закона уже в течение нескольких лет фактически функционируют шариатские органы правосудия, улаживающие незначительные семейные конфликты и имущественные споры. Тут проявилось типичное отношение европейского сознания к шариату, которое сводится к его априорному категорическому неприятию в целом. Без разбора того, что в нем действительно неприемлемо, а что укладывается в рамки европейских правовых систем.

Таким образом, можно констатировать, что отношения между европейской и исламской правовыми культурами складываются противоречиво и нередко приобретают характер острого конфликта. Поэтому затронутые в настоящей статье проблемы еще долго будут оставаться в повестке дня. Простого и однозначного ответа на вопрос о том, как их разрешить, по-

<sup>18</sup> См. об этом: *Сюкияйнен Л.Р.* Взаимодействие исламской и европейской правовых культур: современный опыт // Ежегодник либертарно-юридической теории. Вып. 2. 2009.

<sup>19</sup> См.: *Сюкияйнен Л.Р.* Правовые основы исламской экономики: взаимодействие исламской и европейской правовых культур // *Pax Islamica*. № 1 (4). 2010.



---

видимому, нет. Вместе с тем соперничающие стороны имеют реальную возможность снизить уровень противостояния, избежать прямого столкновения и встать на путь предупреждения возможных обострений, связанных с мусульманскими меньшинствами на Западе. Важно, чтобы эти возможности были использованы.

VI  
ЛОГИКА  
\*  
LOGIC

Andrey Smirnov  
(*Institute of Philosophy, RAS*)

LOGIC OF SENSE

*Chapter II*

**The Key Exemplifications of Logic-and-Meaning Configuration  
in Arabic Philosophy**

In Chapter I, I argued that sense generating procedure is crucial to producing meanings we operate with, and that modes of sense generating procedure may vary. If this is correct, then it is possible to demonstrate the dependence of content (*what* we say) on the mode of sense generating procedure (i.e., *how* we generate it). Bringing to light this dependence of the *what* on the *how* is the goal of this chapter.

**§ 1. The “fixedness/existence–non-existence” configuration**

**1.1. General observations**

**1.1.1. An *a priori* analysis of logic-and-meaning configuration**

The logic-and-meaning configuration reveals to us mutual dependence of its constituents. The point is that they make sense only if taken together; it is only in their interrelation that they can be conceived and endowed with a sense.

This means we can never start with a certain absolutely simple concept and then, developing it, demonstrate its complexity. Only a full configuration provides a valid starting point for any sense-making activity. The *inner complexity* of any sense, disclosed as its “configurability”, i.e., as *its role in a logic-and-meaning configuration*, is what we discover as a result. This implies that we cannot speak of “meanings” as atomic entities attached to this or that sign and signified by it.

Speaking of the principle of configuredness, I want to highlight more than the fact that any concept makes sense not as an isolated unit but always and only in its connection with other concepts. I also mean that the *organization* of this connection may take different forms. To make it clear, let us consider the inner structure of the logic-and-meaning configuration depicted on Fig. 3 and Chart 3.<sup>1</sup>

For the sake of convenience and brevity, let me designate the sense emerging in the area where two other senses transfer into each other as a “first-level sense.” The pair of senses which, by this transfer, create the first-level sense might be called “second-level senses.” A logic-and-meaning configuration consists of two levels and defines the correlation between them which, in its turn, is defined by the manner in which second-level senses relate to each other (or, vice versa, defines that manner: we are dealing with a mutual connection cutting both ways).

To realize how the logic-and-meaning configuration defines the particulars of sense generation, we need to describe three vital points in their interrelation: the correlation between second-level senses; the correlation between the pair of second-level senses and the first-level sense; the way in which the former defines the latter (or is defined by it). All those points are relevant for both readings of sense generating procedure we deal with (for substance-based and process-based worldviews), though they totally differ in two cases. Let us have a closer look at a process-based reading of the logic-and-meaning configuration.

The two second-level senses transfer into each other. The first-level sense is an area where this transfer takes place—an area within which the mutually transferring senses cannot be found *as such*, remaining outside it. Second-level senses achieve a state of unity as the first-level sense; in other words, they are one when regarded as the first-level sense.<sup>2</sup> However, their sameness is arrived at, it is not just there to begin with, when we regard those two senses as such. To be more exact: their unity is actualized as a *process* of transfer.

Unity arrived at as a process of transfer is subsequent to a state which is not a unity. When regarded as such, two second-level senses make up an opposition. The notion of opposition, together with the notion of unity, turns out to be necessary and fundamental in the description of the logic-and-meaning configuration. It seems we are unable to define those notions any further; they appear to be *intimated* by the very “configuredness” of senses.

We may, however, say that the nature of opposition is entirely defined by the mode of logic-and-meaning configuration. In the discussed case the contraposed senses are such as to transform into one another by virtue of the area which we

---

<sup>1</sup> See Logic of Sense, Chapter I (*Ishraq*. Islamic philosophy yearbook. No. 2, Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers, 2011, pp. 320, 322) <<http://iph.ras.ru/uplfile//smirnov/ishraq/2/1s1.pdf>>.

<sup>2</sup> In our example discussed in Chapter I, water and fire are one as a “heating-of-water” process.

called the first-level sense. Under the mode of sense generating procedure we discuss, this area of their mutual transfer and, therefore, their unity, does not embrace the two contraposed senses as such, i.e., it does not incorporate and interiorize them.

### 1.1.2. Logic-and-meaning configuration *a posteriori*: basic ontology in Arabic philosophy

Those *a priori* regularities are defined by the mode of logic-and-meaning configuration which, I argue, lies at the core of sense generating activity in classical Arabic culture. Now I am going to measure them against the background of Arabic philosophical legacy. I will refer to it in its fullness, including its five major trends: Mu‘tazilite Kalām, Falsafa, Ismā‘īliyya, Ishrāqiyya, and Ṭaṣawwuf.

The Mu‘tazila introduced the basic triad describing modes of the presence-and-absence of a thing, the triad that remained, with variations, fundamental throughout the history of Arabic philosophy. These are: “existence” (*wujūd*), “non-existence” (*‘adam*) and “fixedness” (*thubūt*). It does not mean that the stock of concepts used by Mu‘tazila to describe the way in which a thing is present to us is exhausted by the above three terms. We can find quite a few more: *kawn* (emergence), *ḥudūth* (origination), *zawāl* (cessation), *ibtidā’* (commencement), *i‘āda* (reproduction), *baqā’* (lasting existence), *fanā’* (ruin), *khalq* (creation<sup>3</sup>), as well as their derivatives: *takwīn* (creation), *i‘dām* (destruction), etc.

The term *thubūt* “fixedness” attains—as early as during the Mu‘tazilite stage—the status of that sense which was named the first-level sense. Let us follow the evolution of such understanding and the polemics around it.

‘Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, a brilliant doxographer of the early Kalām, states that “some” people thought

that the things are things prior to their existence and that they are fixed as things prior to their existence [Ash‘ari 1980, p. 518].

Al-Ash‘arī is rather scanty of words while expounding this thesis, for which a number of reasons could be suggested including the fact that he never shared this view. ‘Abū al-Ḥasan is a fairly objective doxographer; when not quite sure that he conveys an opinion exactly enough, he thinks it necessary to point this out, and sometimes gives a thorough description of the entire sequence through which the views of his predecessors were handed down to him. On the other hand, his personal preferences had a significant impact on his work: he gives more attention to the views of al-Jubbā‘i, his master and opponent, than to doctrines of other Mu‘tazila.

<sup>3</sup> This term has numerous synonyms, like *ibdā’*, *takhlīq*, *ṣun’*, *inshā’*, etc. The meanings of those notions varied with different thinkers.

In this case, we have to restrict ourselves to this brief statement of the view which, as al-Ash‘arī reports, was expressed by ‘Abū al-Ḥusayn al-Khayyāt. Let us consider al-Ash‘arī’s evidence in more detail.

The presented thesis can be broken into two lines that I will arrange one below the other for the sake of convenience:

زعموا ان الاشياء اشياء قبل وجودها  
واثما مثبتة اشياء قبل وجودها

*za ‘amū ‘anna al-ashyā’ ashya’ qabla wujūdi-hā*  
*wa ‘anna-hā muthbata ashya’ qabla wujūdi-hā*

they argued that the things [are] things prior to their existence  
and that they [are] fixed as things prior to their existence

It looks like the two lines convey the same thought. Essentially, the repetition adds nothing new. Moreover, the two phrases differ but slightly: as regards their structure, the only difference between them is presented by the copula omitted in the first line and inserted in the second. Apart from this, the two phrases following the preposition ‘anna (“that”) are absolutely identical, if we disregard the substitution of the subject *ashyā’* (“things”) by the pronoun *-hā* (“they”) in the second line. What we have is an instance of recurrence: the second line tells us exactly the same as the first one.

This should not escape our attention, since the two phrases stated by the same author in the same context and differing as described above enable us to single out that which is called “copula” in its purest form. Essentially, here we have a very clear-cut case, when the difference between the two phrases consists *exclusively* in the use of a copula. However, there is more to it than that. The copula that we have a lucky opportunity to observe in this way is a copula in its purest form—a copula that establishes sameness.

Actually, either of the two phrases is tautological. Their subjects receive no predicate other than themselves; they establish nothing but the equality of subject to itself. This state of affairs, as well as the absence of any other modality, is demonstrated by the first phrase: *al-ashyā’ ashya’*.<sup>4</sup> The equality of a thing to itself is a pure sameness; it is hardly possible to imagine a more obvious case of “the same” than the relation of a thing to itself as to “the same.”

To equate something with itself, one has no need to resort to anything other than itself. Something *is* something—this tautology relating the thing to itself appears obvious. A thing requires nothing extraneous *to be* itself. It seems, this

<sup>4</sup> The elimination of the definite article *al-* in the repeated word *ashyā’* “things” is due to the rules of Arabic grammar; it does not suggest that the predicate differs from the subject. The Arabic phrase *al-ashyā’ ashya’* omits the copula; we can render it into English as “The things [are] things” only on condition that, performing a sort of Husserlian *epoché*, we do not notice the copula [are] which is indispensable in English translation but is not there in Arabic original. The same applies to the translation of al-Khayyāt’s words “they [are] fixed as things...”

A=A equation highlights the essence of equality in its fullness. The copula “to be” therefore appears to us the most evident one: a thing *is* itself—this hardly leaves any room for doubt; this equity principle is a bedrock of logic.

However, what do the two phrases, in which we find so fortunately a similarly clear-cut case of a thing equaling itself, imply?

They state something different, which stands in a stark contrast to the just mentioned self-evidence. What functions as a copula here is the word *muthbata* “fixed.” What does it convey?

The first thing to observe is the seemingly unusual choice of the term whose relation to the description of the sphere of existence is not obvious at all. Besides *wujūd* “existence,” the Mu‘tazila often used the term *kawn*, which we conventionally translate as “existence-emergence.” It is very revealing that, in this case, neither of the above terms was used but another one was found which—and this, again, is very revealing—sounds quite weakly and unconvincingly to our ear. And indeed, fixedness of things—what does it mean? And what is its relation to existence?

We can answer the last question, at least. The analyzed phrase states that the fixedness precedes the existence of a thing, that it is “prior” to its existence.

This explanation, however, makes matters more complicated, because, prior to the thing’s existence, we have its “non-existence,” which is seemingly obvious. This was well perceived by Islamic thinkers, for whom the expressions *wujūd ba‘da ‘adam* (“existence after non-existence”) and *‘adam ba‘da wujūd* (“non-existence after existence”) became something like philosophic clichés.<sup>5</sup> However, what we come across here is not “non-existence” (*‘adam*) but the state

---

<sup>5</sup> These clichés are more typical of the Falāsifa, though the general idea they convey also found its expression among the Mu‘tazila. Though some of the latter held that “non-existence” comes only after the first “existence” of a thing, the alternation of the two states was seldom doubted. What matters is the fact that, one way or another, the state of “fixedness” differed both from the state of “non-existence” and “existence.” The grounds for this differentiating may be discovered in the procedural aspect of the formation of the above-mentioned notions: attention to the sense generating procedure enables us to perceive content that depends on it.

This may well remain outside the field of vision when the traditional, content-oriented approach is applied. By way of an illustration of the latter, let me refer to an EI article of van Ess, one of the greatest authorities on the early Kalām. Though providing a detailed description of al-Khayyāt’s views, he does not mention the term *thubūt* “fixedness” and calls the theories we now discuss “theories of pre-existence” (see [van Ess]). Through such omission the analyzed views of the Mu‘tazila are incorporated into the system of fundamental ontological notions developed by the Western tradition—notions based on the category of “being” and implying specific relations between being, existence, and non-existence.

In this context, it would be extremely interesting to consider the evidence of al-Suhrawardī who, analyzing the category of “fixedness,” demonstrates that it can *in no manner* be reconciled with those ideas of “being” that were formed already in Classical Antiquity (see Chapter II, § 1.5.4.1. *Criticism of “fixedness” from the standpoint of Aristotelians*). I would like to point out once more that we discuss regularities that serve as a direct consequence of the sense generating procedure and therefore remain immutable despite any fluctuations of content in the course of development of philosophic theories.

of “fixedness”: that’s what comes “prior to existence,” according to the opinion we are analyzing.

The terminology under discussion thus becomes more complex and, at the same time, begins to clarify. The term “fixedness” now differentiates itself not only from notions that express “existence” (*wujūd, kawn*). It turns out to be different from the term referring to “non-existence” (*‘adam*) as well. On the one hand, the difference between “fixedness” and “existence” appears now wholly justified by the fact that—as our author affirms—the state of fixedness is prior to existence, thus being somehow opposed to it (though we have not so far clarified the essence of this opposition).

On the other hand, finding the difference between “non-existence” and “fixedness” is more problematic. Either of the latter pair precedes existence so as to appear, in a way, one and the same. Let us note, though, that “non-existence” may be placed both before and after “existence,” whereas we cannot so far affirm the same regarding “fixedness.” This observation drawing a tentative distinction between fixedness and non-existence makes no difference to the heart of the matter: it is the state “prior to existence” that interests us the most, and we do not know yet how to tell fixedness from non-existence in this respect.

The only thing that we can affirm with any certainty is that the two just mentioned concepts *ought* to be distinguishable. One of the arguments in favor of this is as follows. Al-Ash‘arī himself, as noted above, did *not* share the thesis under consideration—following his teacher, al-Jubbā‘i, he strove to disprove it. I intend to return to this dispute somewhat later; at this point, it will suffice to say that neither al-Jubbā‘i nor al-Ash‘arī (and, as far as I know, none of the thinkers who participated in the discussion of these three concepts) used this seemingly obvious opportunity to equate the state of fixedness with non-existence on the basis that both are “prior to existence.” Al-Jubbā‘i and al-Ash‘arī oppose the opinion presented here and blame their opponents for being self-contradictory, but they never say that fixedness is equal to non-existence, which would have made either of the two concepts redundant. If both supporters and opponents of the presented thesis had conceived of the state of fixedness as preceding existence in the same way as non-existence precedes it, they would have doubtlessly pointed out this sameness.

At the moment, it would be appropriate to sum up and make some conclusions. In its purest form, the copula in our example can be conceived of as “fixedness.” This fixedness is distinct from both existence and non-existence. It precedes existence, being placed “prior” to it—though, in all likelihood, not the way non-existence is placed before existence. It means that fixedness is not identical to non-existence.

This being the case, we may also ascertain the following. Sameness, which we have been considering in its clearest form (that of a thing being equal to it-

self), could be expressed not by “being” (e.g., “being itself”). The sameness could be conceived of as “fixedness.”

Attempting to approach a definition of this concept would entail addressing the logic-and-meaning configuration in the process-oriented mode which we discussed above. The three analyzed concepts are arranged relative to one another exactly in accordance with the configuration reflected on Fig. 3 and demonstrated on Chart 3.<sup>6</sup> “Fixedness” is here the first-level sense, while the “existence” and “non-existence” are a pair of second-level senses. Fixedness precedes both existence *and* non-existence as a first-level sense precedes the second-level ones.

If we consider the relation between the second-level senses, we will observe that one of them also precedes the other (the order of sequence depends on which of the two we consider first: we can get “existence after non-existence” and “non-existence after existence” with equal success; both are logically possible). However, this precedence can in no way be confused with the precedence of fixedness which goes before these two. That is why our authors do not generally confuse them. Strictly speaking, these are entirely different kinds of precedence, and we can speak of fixedness only there where non-existence and existence coincide, where they transfer into each other and, by virtue of this transfer, are the same. Thus we come across the concept of coincidence and sameness once again.

We have stated that a thing coincides with itself in a state of fixedness. This proves to be a coincidence of existence and non-existence. According to the analyzed view, a thing’s coincidence with itself is the coincidence of its existence and non-existence. A thing cannot be said to “be” itself; a thing “fixes” itself. Here “being” turns out to be merely a single aspect of this “fixedness”; moreover, it is an aspect that, as such (i.e., as existence proper), lies outside the domain of fixedness, whereas, within the latter, existence is transfigured by virtue of being one with non-existence. The mode of thinking we are dealing with in this case makes no transition from “coincides” to “is”; here, coincidence is verbalized and conceptualized differently—viz., as the state of fixedness.

It is the right moment to consider the conceptualization of that visual image which is presented on Fig. 3.<sup>7</sup> This will also be convenient in that it gives us the opportunity to address concepts rather than illustrations. Let us now attempt to introduce those concepts.

### 1.1.3. Is the standard set theory a vehicle of conceptualization?

To put it briefly, the difference between the two analyzed ways of conceptualizing coincidence consists in the following. The classical set theory treats any element of the area of overlapping as belonging to the both sets. For instance, if

<sup>6</sup> See Logic of Sense, Chapter I (*Ishraq*. Islamic philosophy yearbook. No. 2, Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers, 2011, pp. 320, 322).

<sup>7</sup> Ibid.



we—contrary to the popular saying “he who was born to crawl cannot fly”—agreed to think that the set of “the flying” somehow overlaps at some point with the set of “the crawling,” then it would mean that there *is* at least one “flier” that *is* simultaneously a “crawler.”

The coincidence of the “flier” and the “crawler” is regarded here as a coincidence of existences, so that the existence of the dragon we conjured up, that can both fly and crawl, is an area of overlapping of the two sets. In this case, the essential point is that, if we eliminate the fact of overlapping of the two sets from our picture (thereby abstracting ourselves from their coincidence) and focus our attention only on one of them (it is immaterial on which one—the “flying” or the “crawling”), our dragon will by no means disappear: it will retain its being in any case, since it “*is* a flier” and, at the same time, “*is* a crawler.”

Thus, step by step, we come to the idea that “to be” taken as a copula (“the dragon *is* a flier”) is in some way, which is both unbreakable and very intimate, connected with “to be” which expresses the existence of subject as such (“the dragon *is*”): only the possibility of the former makes the latter possible too. If we can predicate something to the subject by means of “to be,” then we may state that the subject “*is*.” Correspondingly, if we predicate something to it by means of “fixedness,” it means that the subject “fixes” itself.

We might say that the subjects are subjective in different ways; or, that things are presented to us in different ways. To be more exact, different kinds of things present themselves to us differently. Substance-things *exist*, but process-things are *fixed*. This leads to the following conclusion: The way to speak of a thing may vary in different cultures and, vice versa, cultures, as ways of interpreting the universe, may differ from one another at this exact point.

Let us return to our analysis of the overlapping of the “flying” and the “crawling” sets in accordance with the principles of set theory. What happens if we turn our back to their overlapping, confining ourselves to the “flying” set—moreover, only to that part thereof which was the area of its overlapping with the “crawling” set, viz. the subset of “dragons”? No individual dragon belonging to it would undergo any change at all as a result of ceasing to belong<sup>8</sup> to the area of overlapping of the two sets. Regarding such a dragon only as a “flier” (saying, “the dragon is a flying entity”), we still have a full-fledged dragon before us, the same one that can crawl. A dragon is a dragon in any of these three cases: both when it belongs to the area of overlapping of the two sets, and when we consider either of the sets—together with the dragon belonging to each—individually.

---

<sup>8</sup> This question, of course, is related to the difference between the Platonic and intuitionistic views on the problem. Will the dragon belonging, in our example, exclusively to the “flying” set also belong to the “crawling” set regardless of whether we established this membership or not? Here, I assume that our statement, “the dragon is a flier,” by no means rules out a very definite possibility to say that “the dragon is a crawler,” with the “dragon” in question remaining the same.

It is this opportunity that we are deprived of when considering coincidence as it is conceptualized within the process-based mode of sense generating procedure which we are dealing with. *Thubūt* “fixedness” has to be interpreted within the paradigm of a process, as a link between its two sides, active and recipient. Even if existence and non-existence in the general case cannot be taken as an actor and a recipient literally,<sup>9</sup> the process-based paradigm of interpretation is relevant to understand what is meant by *thubūt* “fixedness”: it is a link binding them together and making their mutual transfer possible.

Fixedness is an area where existence and non-existence coincide, where they become the same, transferred into each other; but we cannot say that fixedness *belongs* to both existence and non-existence. Here, the basic intuition of the set theory fails to explain the correlation between the three notions. The reason is that the discussed case came to life within the process-oriented universe of Arabic thought, while the set theory is based on a substance-oriented worldview and culminates a long chain of conceptualizations relevant to it.

And another observation. We encounter here the direct, literal meaning of the copula, rediscovering it anew: it binds and connects the senses. There might be different ways of such connection, and the fact of coincidence alone does not necessarily entail that the copula in question is “to be.” As “coincidence” is broader than “being,” so the copula expressing it may well be other than “to be.” And it is this “other than *to be*” that defines a different correlation of senses bound by the copula; and it is this correlation that forms the contents of the notion of fixedness in the concrete mode of sense-generating procedure under consideration.

#### **1.1.4. The law of excluded middle: how formal logic is grounded by logic of sense**

All this relates directly to the law of excluded middle. This law is usually formulated as follows: “*A* is either *B* or non-*B*.” It means that if *B* may be predicated to *A* in principle, then any *A* is *necessarily* either *B* or non-*B*, and, at the same time, *A cannot* be both *B* and non-*B* simultaneously and in the same sense.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> For Ibn ‘Arabī’s ontology, though, this is a relevant interpretation, as here the Divinity (= existence) acts by providing existence to non-existent entities of the world which are recipients (*qawābil*) of this existence-granting activity. Perhaps it is less obvious that al-Fārābī’s and Ibn Sīnā’s notion of *mumkin* “possible” is best interpreted in a process-based model, as a link between existence and non-existence which belongs to neither of them and which, nonetheless, grounds them and makes them possible.

<sup>10</sup> Discussion of a closely-related topic in regard to Islamic thinkers is found in the first issue of “Ishraq”: *Mesbah M.T.* On the Lookout for the Bedrock of Knowledge // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. No. 1. Moscow: Languages of Slavonic Culture, 2010, pp. 118–131; for the mentioned issue, see especially pp. 125–127, § 1.4. “The Principle of Non-Contradiction.” M.T. Mesbah says that “the principle of non-contradiction is one of the primary self-evident propositions about which a consensus exists among Muslim logicians” (op. cit., p. 125). This is

Let us consider an example. If a stone may be said to have weight (and this is true for any stone, at least on the surface of the Earth), then necessarily it is either heavy or non-heavy, and, at the same time, it cannot be both heavy and non-heavy.

It seems so obvious that it hardly needs to be mentioned. Two readings of the law of excluded middle, the “prescriptive” and the “prohibiting” one, come together and appear inseparable.

This is true, of course, but an important reservation is needed: this is true only if we retain a substance-oriented perspective of reasoning. As we shift to process-based perspective, another thing becomes no less obvious.

Let us consider an example of a process. As I am composing these lines, my “writing” hand is linked to the letters and the words which become “written” through the process of “writing.” The process of writing is a unity of its two contraposed sides, i.e., my writing hand and words written by it. However, it is a unity which does not, so to say, embrace and interiorize those two opposed sides: it would be rather unusual to say that the process of writing “consists of,” or “is divided into,” the writing hand and the written signs in the same way as all the stones are divided into heavy and non-heavy. It is much more natural to conceive the process of writing as a link between those two, tying them up together but not encircling or embracing them.

So, a process is a unity of the two opposed sides, but this unity has a nature different from a unity of “heavy stones” and “non-heavy stones” which amounts to just “stones.” The set of stones encompasses both heavy and non-heavy ones, it defines them by setting a border which, in accordance with Aristotelian definition, contains all its parts within itself. This, and only this makes the law of excluded middle applicable here in its both readings, the prescriptive and the prohibiting one (“Any stone is either heavy or non-heavy” and “No stone is both heavy and non-heavy”).

It would be absurd to apply the same law to the process and say that (1) “Any process of writing is either the writing hand or the written signs,” or, equally, that (2) “No process of writing is both the writing hand and the written signs.” This is not simply untrue; this makes no sense. And it is exactly that sense-making feature that I am trying to highlight: things make sense differently in substance-based and process-based perspectives.

Formally speaking, the second of the above two statements could be considered correct, because its negation is false. We cannot hold, of course, that “Any process of writing is both the writing hand and the written signs,” and therefore we might agree with (2) which is its negation. And yet, I argue that this second

---

true of course for Arab-speaking logicians who followed Aristotelian tradition (Mesbah mentions Ibn Sīnā, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Faḫr al-Dīn al-Rāzī, et al.). I argue that this is really self-evident only in perspective of a substance-based worldview, and that the self-evidence becomes different in the process-based perspective.

statement is senseless as well as the first one. It does not make sense because the copula is inappropriate. The process does not *exist* like stones exist; the process gets *established* as a link between the actor and the recipient. Process is the third entity uniting the actor and the recipient; we can say that it is established and fixed as their unity, as the domain where they transfer into each other.

This domain cannot be interpreted as an overlapping area of the two opposed sides of the process, if we understand overlapping as an intersection of the two sets. Unlike the “flying” and the “crawling” dragon belonging to both sets *and* to either of them, the process of writing cannot be said to “belong to” the writing hand or the written signs, or to both of them: this simply makes no sense. And unlike the dragon who does not care about the “crawling” creatures who are not simultaneously the “flying” ones (they all may well disappear, but the crawling-and-flying dragon will stay), it is vital for the process to keep both of its sides, the active and the recipient, for otherwise it will simply cease to be established as a link between them.

All this is rather obvious, if not to say trivial, when we consider clear-cut examples of a substance and a process. However, when we read texts of the early Islamic philosophers, our interpretation might stumble over the difference of substance-based and process-based perspectives, and it might happen that we are dealing with a process-related text trying to squeeze it into the substance-based perspective. I am not saying that it happens always and everywhere, I am only saying that this might well be the case at least sometimes. Respectively, paying attention to the correctness of interpretation perspective may be a solution.

Let me take as an example a well-known thesis of some of the Mu‘tazila who held that attributes of God are neither God nor something other than God. If we take this statement at its face value, provided both alternatives are negated in the same way and in the same meaning, then it is an outright violation of the law of excluded middle in its prescriptive mode. The Mu‘tazila introduced division of the Universe into “God” and “other than God” (*mā siwā ‘Allāh*) which was both exhaustive and dichotomic. From that point of view, any thing should fall into one of the alternative categories, either “God” or “other than God,” and it would be illogical to say that Divine attributes belong to neither of the two sets exhausting the Universe. Why then did they claim it to be a solution to the mind-breaking problem of Divine attributes?

Of course, there is no single answer to such question, and interpretations might be different and conflicting. What I suggest is to consider the possibility of interpreting this statement not in a substance-based perspective, where it really sounds illogical, but in a process-based one. With the alteration of the logic-and-meaning foundation this statement starts making perfect sense and sounds well-grounded.

One of the ways to express Divine attribute (*ṣifa*) is to use a relevant *maṣdar*, e.g., *‘ilm*, *irāda*, etc. *Maṣdar* in Arabic is a name for the process and/or its fruit. *‘Ilm* refers to the process of cognizing (“knowing”) and to its result (“knowled-

ge”), *irāda* addresses us to the process of willing and to the will which exercises this process. Such being the case, Divine attribute *‘ilm* (“knowing”) is neither God nor something other than God (where “other than God” means the world), because it is a process linking them together: God is “knowing” the world, but this process of “knowing” is neither God nor the world, neither the active nor the passive side, but the link between the two. In this process-based perspective this statement is perfectly grounded, sounds trivial rather than paradoxical and breaks no law of logic.

In the like manner, let us try to interpret another thesis put forward by early Islamic thinkers:

A thing cannot move or be at rest in the state of its emergence (*hudūth*) [Ash‘ari 1980, p. 326].

This was one of the answers to the question whether a body moves or rests at the moment (*hāl*) when it comes into existence. Some advocated the view that it is at rest, some others said that it moves, while others held that it neither rests nor moves. Was this difference of opinions justified by diversity of premises and ways of argumentation, or it resulted out of difference of logic-and-meaning perspectives as well?

I argue that the latter is at least possible. Let us consider the statement “A body moves” (or, which is logically the same, “A body rests”). Interpreting it in a substance-related perspective, we will say that movement (or rest) is a predicate of the body considered as a substance, and as such it follows the law of excluded middle not only in its prohibiting, but in its prescriptive reading as well: the body is either at rest or moving at any given moment. Diverse opinions arguing for rest or movement of the body in the moment it comes into existence fit into this substance-based perspective.

The other way to interpret the same statement (“A body moves”) is to put it into a process-related perspective. In that case, we are dealing not with the substance (“body”) and its predicate (“moving”), but with the process of “movement” *per se*, which requires the two opposite sides: the actor and the recipient. To find those two in the case of movement is more difficult than in the case of writing: here actor (“moving” body) and recipient (“moved” body) appear to be one and the same body. This really being the case, they are separated, though, in time: the moving, i.e., the active side of the movement process, is located in the initial instant of time (atomic moment *waqt*), while the passive side of it, i.e., the body moved, is located in the next instant of time (occupying, of course, a different space). If movement is interpreted this way, then *two* moments of time are absolutely necessary for the process of movement to be established as a link between them.

Moreover, rest (*sukūn*) needs to be interpreted in the same way; I want to say that this meaning is produced through the same mode of the sense-generating procedure. Rest is not a dichotomic partner of movement, in which case a body

would be at rest just by virtue of lacking the predicate of movement. Rest, like movement, is a process linking the two subsequent moments of time with the body's location being the same for both of them.

So, movement and rest are two processes requiring — for the process-based mode of sense-generating procedure to take place — necessarily two subsequent moments of time, and not one. In that case the statement we are dealing with (a body neither rests nor moves in the moment of its coming into existence) simply refers to this logical evidence and is explained by being made in a process-based perspective.

I argue that the cases when the law of excluded middle appears to be broken by this or that thesis of Islamic philosophers may be interpreted in the process-oriented perspective where they regain their logical validity. At the same time, we find in al-Ash'arī's *Maqālāt* a very convincing example of a detailed treatment of the law of excluded middle and its implications. It fits into a substance-related perspective, though, for it deals with body's ability to move and to be at rest simultaneously, with an indication of the possibility to ascribe to it both states at once (with different meanings) or one at a time (but in the same meaning). Analyzing the case of a moving man the skin of whose head moves relative to the surrounding air but rests relative to other parts of his head, al-Ash'arī writes:

It both moves relative to a certain thing ('*an shay'*) and rests on a certain other thing. This statement is not self-contradictory (*lā yatanāqaḍ*) in the same way the statement that this layer is at once adjacent to one [layer] and separated from another is not self-contradictory either. Self-contradictory would be resting on a thing and moving relative to the very same thing at the same time, as self-contradictory would be adjoining a thing and being separate from the same thing at the same time [Ash'ari 1980, pp. 323–324].

### **1.1.5. Relations of sameness, opposition, unity and plurality as defined by logic-and-meaning configuration**

Let us now consider the understanding of unity in its relation to plurality for the process-based mode of the logic-and-meaning configuration. The first-level sense expresses the unity of the opposed pair of second-level senses. The first-level sense is the domain where the two second-level senses become one, in the same way as a process expresses the unity of the actor and the recipient.

This unity places its plurality outside itself, rather than incorporating it within. In a manner of speaking, a first-level sense is, as such, “empty” within—or, to be exact, is unconditionally and perfectly *simple*: it is devoid of any inner plurality whatsoever. The explicated plurality of this unity resides *outside* it, being, as we said, *established*, or *fixed* by it. “To establish,” or “to fix” (*ṭhubūt*) means, among other things, to place the plurality beyond the confines of the unity, while this unity remains as such (as long as we do not consider the plurality it estab-

lishes outside itself) perfectly simple: it cannot be developed or explicated “from within,” by disclosing its inner latent complexity.

### 1.1.6. Cognition and its verbal expression backed by logic of sense

While analyzing the process of verbalization and conceptualization of logic-and-meaning configuration, I will restrict myself to the three above-mentioned components: copula (and, ergo, of the way of predication), opposition and unity in its relation to plurality. These three constituents are directly interrelated, so that any attempt to lay bare one of them entails discussing the remaining two.

On the other hand, the opposite is true as well: basic verbalization and conceptualization of a logic-and-meaning configuration boils down just to this. In other words, it is these categories that are both necessary and sufficient for describing a logic-and-meaning configuration; besides, such description exhausts the possibilities of sense generation it contains, thereby laying the basis for further sense formation.

This description is thus a step from logic-and-meaning configuration to our verbalized sense producing activity. It seems as if verbalized cogitation (worded thoughts) were but a development, a fuller unfolding of the possibilities already inherent in a logic-and-meaning configuration.<sup>11</sup> Verbalized thought is, in a very real sense, backed by logic of sense.

Another aspect is also worthy of note. I have specified the manner in which the understanding of opposition, of unity and plurality, and of the copula (which is related to the way of predication) is defined by a logic-and-meaning configuration. Proceeding from the *intuition* of the mode of sense configuration, we arrived at the understanding of all these categories. It seems to be the case that the basic intuition of the way in which senses get configured in a substance-based or process-based mode of the logic-and-meaning configuration also defines the understanding of these categories that are nothing but verbalization and conceptualization of such intuitions.

It means that the way we think is—at least partially—determined by the logic of sense we follow, i.e., by the logic-and-meaning perspective in which our sense-generating activity develops itself. We spoke of the two such perspectives, substance-based and process-based. Both are inherent to human consciousness, but they are as such incompatible. We may see the universe as a collection of substances or as a collection of processes: both ways are possible, but they are basically different. There are perhaps other logic-and-meaning perspectives besides those two. I think that human universality amounts to all those perspectives being equally possible. Yet we cannot realize and implement all of them at once:

---

<sup>11</sup> This work discusses a logic-and-meaning configuration as an individual entity. Our cogitation, naturally, does not boil down to this basic instance of sense generation; rather, it runs through complex logic-and-meaning constructions emerging as conjoinings of logic-and-meaning configurations. This matter should become the focus of future work.

we have to choose. Cultures differ in many ways, and one of them may be the logic-and-meaning perspective which becomes predominant in the sense-generating activity.

## 1.2. The copula: a general inquiry

Let us get back to the thesis we started to analyze earlier. We have noted that, for the author quoted by al-Ash‘arī, things are *fixed* as things, which means that things coincide with themselves thanks to their “fixedness” (*thubūt*). We said that the copula in this phrase is expressed via fixedness and that—in its capacity of the copula—fixedness differs from being.

Now, it would not be amiss to wonder if this idea is applicable to cases other than that of the above-discussed phrase. Does Arabic language really tend to link the subject to the predicate via “fixedness” rather than via “being”? And, if so, what could this possibly mean? To answer that question, we are about to launch a brief excursus into the domain of Arabic linguistics.

### 1.2.1. The copula in Arabic grammar

Theoretical analysis of Arabic started with the famous *Book (Kitāb)* of Sībawayhi (d.c. 796) and developed through the chain of original works and commentaries which left ample room for elaborating, emending or disputing predecessors’ views. However, despite the debate between its individual representatives and even entire schools, the domain of this science remained a single whole in that it preserved the foundations laid by its originators: the edifice reared above was being modified and elaborated, but the basis itself remained essentially intact.

Let me address Ibn Hishām’s (1310-1360) reasoning in order to highlight the approach of Arabic grammarians to the copula issue. In his *Mughnī al-labīb ‘an kutub al-a‘arīb*, Ibn Hishām addresses ideas expounded in the *al-Mufaṣṣal* by al-Zamakhsharī (1075–1144). I will first set forth Ibn Hishām’s views in my own words, supplying afterwards the corresponding quotation from his text in its entirety, so as to enable the reader to judge the validity of my interpretation.

Ibn Hishām considers the copula in the context of his analysis of the typology of a sentence (*jumla*). This typology, as developed by Arabic grammarians, is also of interest, and I am going to address it somewhat later. For the time being, let us focus on the issue of the copula as such.

Ibn Hishām analyzes the sentence (في الدار زيد) *fī al-dār Zayd*: “Zayd in the house”) adduced by al-Zamakhsharī as an example. As we can see, the copula is not expressed in this phrase explicitly, and the Arabic grammatical theory makes the same observation. The question is, what this fact entails.

From our standpoint, it would look quite natural that the omitted copula is to be restored via the verb “to be.” This would be done by the transformation:



“Zayd in the house”  $\Rightarrow$  “Zayd *is* in the house.” According to this view, it is the verb “to be” that functions as a universal expression of the copula, regardless of whether the grammar of any concrete language requires to show it explicitly or allows to omit it.

To proceed, we normally assume that ascribing a being to anything whatever is the first thing necessary to make it enter the field of our vision and become the matter of our discussion. How to handle this being, what is the correlation between being and existence, being and non-being, and other metaphysical questions could be addressed only after we acknowledge this fundamental role of “to be.”

Let us compare these seemingly trite statements with what Arabic grammarians, in the person of the above-mentioned authors, impart to us.

Al-Zamakhsharī, and Ibn Hishām who comments on his views, find what they describe as the “omitted stability” (*istiqrār maḥdhūf*) in the analyzed sentence (“Zayd in the house”). Despite being omitted, this “stability” is still an indispensable part of the phrase and can therefore be restored. In this capacity—i.e., as an essential part with an implied possibility of reinstatement—it is called the “implied stability” (*istiqrār muqaddar*). I translate the term *istiqrār* as “stability” to distinguish it nominally from “fixedness” which I used to translate the term *thubūt*. On the other hand, it is hard to refrain from at least assuming that “fixedness” and “stability” belong to the same string of ideas.

Irrespective of how matters stand with equating *istiqrār* with *thubūt* (“stability” with “fixedness”), there is a fact that cannot escape one’s notice: viz., that it is not “being” that is considered as implied and restored in this case. It is something else. In view of the crucial nature of this statement, we of course need an extra proof, other than the verbal one (the linguistic closeness of the terms “fixedness” and “stability”)—a proof that would corroborate the above hypothesis in a most decided manner.

Such a proof lies, in my opinion, in the following. The “omitted stability,” as our authors write, is capable of being restored as both a verb and a noun; either has the same root as the term “stability” (*istiqrār*) itself. In the former instance, we get *istaqarra* “he obtained stability”; in the latter, *mustaqirra* “stable, immovable” [Ibn Hishām, pp. 492, 498].

To be on the safe side, let us not precipitate into equating the restoration of “stability” with that of the copula: the question of whether it is indeed the copula that gets restored in that way remains so far open. Still, what was stated above clearly attests to the following. The very manner of restoring “stability” is such as to preclude a possibility of interpreting it as an indication to the copula derived from “to be.” This is easily provable by *argumentum ex contrario*.

Let us attempt to construe the phrase in question as though our authors really implied, perhaps not explicitly, the copula “to be.” After considering the original sentence, “Zayd in the house,” with the “restored stability” in its two versions,

we will observe that the copula is not restored in either of them—that is, if we expected its reinstatement in the form of “being.”

Indeed, the sentence *Zayd mustaqirr fī al-dār* “Zayd stable in the house” still lacks the copula “to be.” From this standpoint, there is no difference whatever between “Zayd in the house” and “Zayd stable in the house”: if we restore the copula “to be” in the former sentence, we are going to restore it, in exactly the same way, in the latter, which will result, respectively, in “Zayd *is* in the house” and “Zayd *is* stable in the house.” The latter phrase will differ from the former only in the addition of another accidental attribute (the quality “stable”) to the attribute already mentioned in it (the location “in the house”).

From the perspective in which “being” appears as a universal and basic (which are merely two ways of expressing the same thing) form of connecting senses, the quality *mustaqirr* (“stable”) cannot lay claim to the copula’s role because, in addition to other limitations, it is numbered among the ten Aristotelian categories instead of standing in equal relation to all of them. The same applies to the restoration of the copula through the verb “to obtain stability”: *istaqarra fī al-dār Zayd* “Zayd obtained stability in the house” does not, in fact, reinstate the copula “to be,” since it suggests a possibility of translation into the copula-restoring “Zayd *is* [the one who] obtained stability in the house.”

We can securely postulate the following. That which is omitted and restored, rendering the sentence’s structure incomplete or reinstating its completeness, is regarded by our authors as “stability” (*istiqrār*), not as one of the possible variants of the verbs “to be” (*yakūn*, *yūjad*) or derivatives thereof. This conclusion perfectly agrees with the observation that was made during our analysis of al-Khayyāt’s thesis regarding the “fixedness of things as things prior to their existence”: “fixedness”—as the expression of a thing’s identity with itself (i.e., as the purest and most fundamental function of copula)—is not “being.” We can assume that the “stability” which al-Zamakhsharī and Ibn Hishām discuss has something to do with that correlation between senses which is expressed as “fixedness” in the above-analyzed statement of al-Khayyāt.

However, the question remains: does this “stability” *equal* the copula, does it really express the copula?

In the above instance, “stability” is restored in both nominal and verbal form. This is no accident: such, according to Arabic grammar, are the two types of sentences irreducible to each other. (Although certain authors tended to enlarge the list of such sentence types, our pair represents its basic minimum.) “Zayd in the house” is, from the standpoint of Arabic grammar, an incomplete sentence. This means that it does not constitute a *single* sentence. “Zayd in the house” are *two* sentences<sup>12</sup>

<sup>12</sup> *Fī al-dār Zayd*: “Zayd in the house” is an ellipse which corresponds, firstly, to nominal sentence *Zayd mustaqirr fī al-dār* “Zayd [is] stable in the house” (there is no [is] copula an Arabic sentence, as we remember), and, secondly, to verbal sentence *istaqarra fī al-dār Zayd* “Zayd obtained stability in the house.”

irreducible to one another—they accidentally dovetail in their truncated form, but diverge in their complete (*muqaddar* “restored”) one.

Consequently, the “stability,” which our authors speak of as omitted in the sentence “Zayd in the house” and as restored in two forms (nominal and verbal), is not the copula as such; it is the necessary structural element of the sentence that transforms it into one of the two possible, and mutually irreducible, sentence types.

The fact that our authors select “stability”—rather than a form of another noun/verb conveying the meaning of “being”—as the omitted/restored element of the phrase is just another, by no means decisive, argument in favor of contrasting the grounds of this reasoning with the notion of the copula as “to be.” The omitted/restored copula should not express anything really unexpected, anything that cannot be omitted without impacting the general meaning of a sentence. If I am right, then—from the outlook of the mode of sense-generating activity we are discussing—“stability,” which is so close to “fixedness,” fills the requirements of a minimum content (and, vice versa, of a maximum abstractness, remoteness from any concrete content) far better than a noun or a verb expressing the idea of being (e.g., “existent” or “exists”). This completely agrees with the observation that “fixedness” expresses, in classical Arabic discourse, such a way of presenting a thing which is maximally devoid of any concrete content whatsoever.

We may now formalize the contrast between the views expounded above and those that proceed from the understanding of the copula as “to be.” In the latter perspective “Zayd in the house” is regarded as a basically *single* sentence; and—no matter how the rest of its supposedly omitted elements are restored—all restored versions would inevitably be reduced to a common denominator: “Zayd *is* in the house” (or: “*There is* Zayd in the house,” etc.).

However, according to Arabic grammar, “Zayd in the house” represents *two* mutually irreducible phrase types. This conclusion is insupportable if the copula is conceived of as “to be.” The crux of the matter does not lie in the nominal distinctions between “to be” and its possible Arabic translations, on the one hand, and “fixedness,” on the other. It inheres in the logic of reasoning itself: the two sentence types cannot be understood as mutually irreducible if the copula is interpreted as “to be.”

Nevertheless, such irreducibility persistently recurs in Arabic grammatical theories. In anticipation of what lies ahead, I would like to point out that the thesis about the independence of the two sentence types is ingrained in Arabic grammatical theory on account of its expressing the two types of sense generation through *isnād* (“supporting”)—a procedure that will be analyzed in detail below.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> See Chapter II, § 1.3.1. *Is the nominal form of the copula accidental in Arabic?*, in particular, § 1.3.1.1. *An interpretation of the copula huwa “he,” and laysa [huwa] “not-he,” as expressing the idea of “being,”* and further; for the ontological implications of these issues, see p. 274 (those sections remain yet unpublished in English, reference is to the Russian edition).

I now adduce the promised quotation from Ibn Hishām's text on sentence types in its entirety, so that the reader is able to gauge in a more complete context the validity of the interpretation offered here.

*Division of sentences into nominal,  
verbal and circumstantial*

The nominal (*ismiyya*) [sentence] is one that opens with a noun, e.g., قام زيد *Zayd qā'im* "Zayd [is]<sup>14</sup> standing," هيئات العقيق *hayhāt al-'aqīq*, "That-one<sup>15</sup> [is] chalcedony," قائم الزيدان *qā'im al-Zaydān* "The two Zayds [are] standing" for those who think such [a sentence] acceptable—and those are al-'Akhfash and the Kufians.

The verbal (*fi'liyya*) [sentence] is one that opens with a verb, e.g., قام زيد *qāma Zayd* "Zayd stood up," ضرب اللص *ḍuriba al-liṣṣ* "The robber was beaten," كان زيد قائما *kāna Zayd qā'iman* "Zayd was standing," ظننته قائما *ẓanantu-hu qā'iman* "I supposed him standing," يقوم زيد *yaqūm Zayd* "Zayd stands," قم *qum* "Stand up!" [Ibn Hisham 1979, p. 492].

Let me interrupt the quotation here to make an observation regarding one of the sentences used by Ibn Hishām: كان زيد قائما *kāna Zayd qā'iman* "Zayd was standing." The sentence employs the verb *kāna*—"to be" in the past tense. Using it in the present tense—يكون زيد قائما *yakūn Zayd qā'iman* "Zayd is standing"—makes no difference whatever (strictly speaking, a *really* literal translation requires placing "was" or "is" before "Zayd," but that would be a highly non-standard usage of English). In that case, the latter sentence would have been directly comparable with the above-mentioned one, in the "nominal sentences" section, viz. قائم زيد *Zayd qā'im* "Zayd [is]<sup>16</sup> standing," differing from it only in containing يكون *yakūn* "is." If the "is" in question were a mere omitted/restored copula, then the sentence where it was omitted and the sentence where it was restored would be doubtless assigned by Arabic grammatical theory to the same class of sentences. Moreover, they would be treated as *one and the same* sentence, as follows from the numerous instances of the use of the *taqdīr* ("restoration of the omitted") device in Arabic linguistics, whereas the very fact of this omitting/restoring (i.e., *taqdīr*) would be unfailingly pointed out by the theory. The absence of any such indication demonstrates that the two sentences under discussion were by no means construed as having an omitted/restored copula, which serves as another proof of my thesis: the verb "to be" was not seen by Arabic grammar as an expression of the copula.

We may now proceed with our quotation.

<sup>14</sup> Once again, as in note 4 above, I ask the reader to imagine that there is *no* copula [is] in this and next English sentences: this exactly is the case with Arabic expressions.

<sup>15</sup> *Hayhāt* "that-one" is a noun, according to Arabic grammar.

<sup>16</sup> No copula [is] in this and next English sentences again.

The circumstantial (*zarfiyya*) [sentence] is one that opens with a circumstantial qualifier (*zarf*) or with a drawn [noun] (*majrūr*),<sup>17</sup> e.g., زيد عندك *'a-'inda-ka Zayd*, “With you Zayd?” and زيد في الدار *'a-fi al-dār Zayd* “In the house Zayd?”, if we assume that زيد *Zayd* “Zayd” governs the circumstantial qualifier, the drawer (*jārr*) and the drawn, but not the omitted stability (*istiqrār maḥdhūf*) and is not the beginning [of the sentence] (*mubtada'*) whose predicate [is formed by] those two (i.e., the circumstantial qualifier and the *jārr–majrūr* pair.—*A. S.*). As an instance of this, al-Zamakhsharī cited في الدار *fi al-dār* “in the house” from زيد في الدار *fi al-dār Zayd* “Zayd in the house,” on the basis that the restored stability (*istiqrār muqaddar*) is a verb, not a noun, and that it alone was omitted, while the pronoun transferred into the circumstantial qualifier, governing it.

Al-Zamakhsharī and others added to this the conditional clause (*jumla sharṭiyya*). It would be correct, though, to assign it to the verbal sentences, as it will be demonstrated.

**Reminder** (*tanbīh*): By the “opening of a sentence” (*ṣadr al-jumla*) we mean that which is supported (*musnad*) or that which supports (*musnad ilayhi*),<sup>18</sup> so that nothing will change should any particles (*ḥarf*)<sup>19</sup> precede them. Therefore sentences like أفانم الزيدان *'a-qā'im al-Zaydān* “[Are] the two Zayds standing?”, لعل أباك *'a-Zayd 'akhū-ka*, “[Is] Zayd your brother?”, ما زيد قائم *la'alla 'abā-ka munṭaliq* “Your father must have departed,” ما زيد قائم *mā Zayd qā'iman* “Zayd [is] not standing” are nominal, while sentences like

<sup>17</sup> I.e., a genitival noun. In this translation, I purposely preserve the Arabic terminology literatim as much as possible. I do so partly because the terms' etymology—which could be properly rendered only in such literal translation—was never entirely ousted and became part and parcel of their meaning; and, quite often, the reasoning of Arab philologists appears somewhat vague without taking into account this immediate, sense-fraught literal heritage.

<sup>18</sup> I.e., a noun or a verb in the former case (*musnad*) and a noun in the latter (*musnad ilayhi*). Here, as above, I intentionally stick to translating the terms literally to highlight the meaning which Arabic grammar imbued them with. The “sense” of a sentence (*fā'ida*) forms only if its message (“that which is supported”: a verb or a noun unknown to the listener) is “supported” by a noun which the listener knows and which, by virtue of being known, serves as a “support.”

<sup>19</sup> *Ḥarf* is one of the basic concepts of Arabic grammar. The assumption that the term is related to the Greek word *horos*, which occurs in Aristotelian logic and means “border,” might explain the term's etymology (Arabic grammars associate *ḥarf* with *ḥadd*, “border”), but it can be poorly correlated with the meaning it acquired in Arabic grammar. On the one hand, *ḥarf* refers to a consonant, though treated jointly with the vowel that accompanies it (*ḥaraka*, lit. “movement”: due to being vocalized, one *ḥarf* moves in the direction of another that is next to it), or, when the vowel is absent, jointly with the “null” found in its stead (*sukūn*, lit. “peace, quiet”). Another meaning of the term is close to the notion of particle. The division of all words into nouns, verbs, and *ḥurūf* (pl. of *ḥarf*) was established already in Sibawayhi's work: nouns point to meaning within themselves; verbs, in addition, point to time; *ḥarfs* point to meanings outside themselves. As they do not point to any meaning independently, particles do not count when it comes to classifying sentences.

زيد أقام زيد *'a-qāma Zayd* “Did Zayd stand up?”, إن قام زيد *'in qāma Zayd* “Should Zayd stand up,” زيد قد قام *qad qāma Zayd* “Zayd has already risen,” هلا قمت *hallā qumta* “Have you not risen?” are verbal.

To proceed, we consider that with which [a sentence] opens basically (*fī al-'aṣl*),<sup>20</sup> so that sentences like كيف جاء زيد *kayfa jā'a Zayd* “How did Zayd come?”, as well as تأتي آيات الله تنكرون *fa-'ayy 'āyāt 'Allāh tunkirūn*, “[Then] which of the signs of Allah will ye deny?”,<sup>21</sup> ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون *fa-farīqan kaḏhabtum wa farīqan taqtulūn*, “Some ye called impostors, and others ye slay!”<sup>22</sup> خشعا ابصارهم يخرجون *khushsha'an 'abṣāru-hum yakhrujūn* “They will come forth, — their eyes humbled,”<sup>23</sup> are verbal, because there was an intention<sup>24</sup> to place these nouns after [the verbs]. In exactly the same way, [verbal] are sentences like يا عبد الله *yā 'Abd 'Allāh* “O Abdallah!”, وإن احد من المشركين استجارك *wa-'in 'aḥad min al-mushrikīn istajāra-ka* “If one among the Pagans ask thee for asylum,”<sup>25</sup> والانعام خلقها *wa al-an'ām khalaqa-hā* “And cattle He has created,”<sup>26</sup> واللليل اذا يغشى *wa al-layl 'idhā yaghshā*, “By the Night as it conceals (the light),”<sup>27</sup> since basically (*'aṣl*) they open with verbs, and [that basis] is restored (*taqdīr*) as follows: ادعوا زيدا *ad'ū Zaydan* “I summon up Zayd,”<sup>28</sup> إن استجارك احد *'in istajāra-ka 'aḥad*, “If ask thee for asylum one,” خلق الانعام *khalaqa al-an'ām*, “He has created cattle,” اقسم والليل *uqsim wa al-layl*, “I swear by the Night” [Ibn Hisham 1979, pp. 492–493].<sup>29</sup>

<sup>20</sup> The terms “basis,” “basic” (*'aṣl*, *'aṣlī*) in Arabic grammar refer to primal, original or immutable, rather than to prevailing or general theses. Below, there follow sentences derived, via acceptable transformations, from such a basic, original state.

<sup>21</sup> Qur'ān 40:81 (transl. Abdalla Yousuf Ali).

<sup>22</sup> Qur'ān 2:87 (transl. Abdalla Yousuf Ali).

<sup>23</sup> Qur'ān 54:7 (transl. Abdalla Yousuf Ali).

<sup>24</sup> The idea of the importance of “intention” (*niyya*) was also typical of the *fiqh* where, by virtue of the indissoluble conjunction between intention and action, a deed that remained undone owing to some insuperable obstacles could still be deemed performed if there had been an actual intention to commit it. Here we are dealing with a manifestation of the same tendency: the actual import of a sentence is not the one displayed in its actual grammatical structure, but the one determined by the intent of the speaker or writer.

<sup>25</sup> Qur'ān 9:6 (transl. Abdalla Yousuf Ali).

<sup>26</sup> Qur'ān 16:5 (transl. Abdalla Yousuf Ali).

<sup>27</sup> Qur'ān 92:1 (transl. Abdalla Yousuf Ali).

<sup>28</sup> The restored basic form (*'aṣl*) of this sentence should perhaps sound “I summon up Abdallah” to correspond to the initial one *yā 'Abd 'Allāh* “O Abdallah!”

<sup>29</sup> Why such a lengthy quotation? The basic purpose is to show in what detail the celebrated Ibn Hishām discusses grammatical issues, what subtleties he brings to light, so that it is absolutely unlikely that, given such an intense attention to details, that this renowned systematizer of syntax overlooked the basic possibility of restoring the copula with the help of the verb “to be.”

### 1.2.2. The copula in Falsafa and Ishrāqī philosophy

Grammarians, whose views we discussed above, do not use the term “copula” (*rābiṭa*) as such. Other Arabic grammarians use *rābiṭa* and (more often) *rābiṭ* to denote any syntactic “connection,” including that between *mubtada*’ (nominal subject) and its *ḵhabar* (its nominal predicate); they state, as a rule, that no “connection” is needed in that case, meaning a verbally explicit kind of “connection,” i.e., *lafẓ* “expression.”<sup>30</sup>

Let us now have a look at the texts of Falāsifa who expounded Aristotle’s logic. Their views are much closer to those of Arabic grammarians than it is usually admitted by researchers. That is what Ibn Sīnā writes:

You should know that each categorial proposition (*qaḍiyya ḥamliyya*) is expected (*ḥaqqu-hu*) to have, in addition to the meanings of the predicate (*maḥmūl*) and the subject (*mawḍūʿ*), a meaning of the combination of them, which is the third after those two. If we wish all meanings to have a corresponding number of expressions, then this third [meaning] has to have an expression that would demonstrate it. In certain languages, it is omitted—like it is, basically (*ʿaṣlan*), in Arabic. Thus, we say, زيد كاتب *Zayd kātib* “Zayd a scribe,”<sup>31</sup> whereas it would be proper (*ḥaqqu-hu*) to say, زيد هو كاتب *Zayd huwa kātib* “Zayd he a scribe.” And in some languages, it cannot be omitted, as is the case in Persian with *ast* in the expression زيد دبیر است *Zayd dabīr ast*, “Zayd is a scribe.” This expression (*lafẓa*) is called the “copula” (*rābiṭa*) [Ibn Sina 1960, pp. 285–286].

Before getting down to the quotation, let me observe that Ibn Sīnā employs here the concepts of the *dalāla* ‘*alā al-maʿnā*’ “demonstration of the meaning” theory widely adopted by Arabic grammarians and philosophers. According to that theory, a “word” (*kalima*) is a unity of “expression” (*lafẓ*) and “meaning” (*maʿnā*), by virtue of which the former “demonstrates” (*dalāla*) the latter. *Lafẓ* and *maʿnā*, expression and meaning, are conceived as a *zāhir-bāṭin*-pair, while *dalāla* is a process of “demonstration” of the latter by the former. The “word” (*kalima*) amounts to this process-established link between its two sides, *lafẓ*

<sup>30</sup> E.g., al-Suyūṭī writes:

As long as the message (*ḵhabar* = predicate) is connected to the beginning (*mubtada*’ = subject) like the characterizing is connected to the characterized, they do not need any particle to connect them (*ḥarf rābiṭ bayna-humā*), just like an act (*fiʿl* = verb) and an actor (*fāʿil* = agent) do not need it [Suyutī v. 1 p. 403].

<sup>31</sup> In this English sentence, the copula is missing and, therefore, it is not a phrase (it does not make sense). We should say “Zayd *is* a scribe” to comply with English grammar. In Arabic, *Zayd kātib* “Zayd a scribe” is a perfect sense-making and grammatically correct phrase. If the copula needs to be restored in Arabic, it is restored as *huwa* “he,” and the question is whether we can equate Arabic *huwa* and English *is*, regarding them one and the same copula. Therefore I give word-by-word translation to pinpoint this problem.

“expression” and *ma‘nā* “meaning.” This understanding of a word cannot be reinterpreted in a semiotic perspective, as a “signification,” i.e., as a relation of a sign (*‘alam*) to the signified, because in that case *no* regularities peculiar to process-oriented understanding of a word and defined by the process-based mode of a logic-and-meaning configuration stay true.<sup>32</sup> This cluster of notions, word (*kalima*), expression (*lafz*) and meaning (*ma‘nā*), is another exemplification of the logic-and-meaning configuration in its process-oriented mode, and relations between those notions are defined by logic-and-meaning regularities I described above.

Let us get back to the quotation. I will leave aside what Ibn Sīnā tells us about the Persian language, since, in this case, we are interested in Arabic. In the just cited passage, we notice the very same thing we have already noticed above, in our discussion of al-Zamaḵsharī’s and Ibn Hiṣhām’s views: the way Ibn Sīnā restores the copula *by no means* restores it for the mode of thinking associating the copula with “to be.” “Zayd he [is] a scribe” still requires the unbracketing of “is” (= the copula, in this case) to become the full-fledged “Zayd he *is* a scribe.”

Furthermore, the examples adduced by Ibn Sīnā highlight the fact that copula *is not* restored as the verb “to be” even more glaringly than the excerpt from the Arabic philological work we analyzed earlier. This is the case because, firstly, he cites a Persian example in which he directly uses the copula “to be” side by side with the Arabic one, which means that the use of something other than the verb “to be” in the Arabic sentence illustrating the same thesis as the Persian sentence must have some justification: such lack of symmetry between the examples cannot be accidental. This is the case because, secondly, Ibn Sīnā no longer uses a verb or a *nomen agendis* derived therefrom, as the grammarians before him did. Instead, he uses the pronoun *huwa* “he,”<sup>33</sup> a usage that completely rules out a possibility to reinterpret the copula so restored as a derivative of “to be.”

Let us imagine that the copula in the sentence *Zayd kātib* “Zayd a scribe” could be restored by means of one of the two Arabic verbs that are supposedly equivalent to the verb “to be”: *yakūn* and *yūjad*. We would have then *yakūn Zayd kātiban* and *yūjad Zayd kātiban*. Such insertion of “to be” verbs is allowed by Arabic grammar; the above sentences would be neither incorrect nor absolutely unnatural for the Arabic language. However, the entire point is that, as a result, we would in either case get a sentence that is *not equivalent* to the original one (*Zayd kātib*). In other words, it is allowable to say “Zayd *is* a scribe” in Arabic—

<sup>32</sup> I will discuss this issue later, in Chapter II, § 1.4.3.3. “*Huwiyya* ‘he-ness’ and *wujūd* ‘existence.’”

<sup>33</sup> It is important that, according to Arabic grammar, the word “he” is a “noun” (*‘ism*, lit. “name”). By understanding *huwa* as the copula we completely divest it of the attributes of a verb, which are still present in *istaqarra* “he obtained stability,” and *mustaqirr* “stable” (in the latter case, these attributes are rather vague, since *nomen agendis* lacks the main attribute of the verb—tense). Ergo, in the case of *huwa* “he,” Arabic language entirely diverges from the verbal nature of the copula, which is so prominent in the “to be” copula.



such a phrase would not be ungrammatical, it would only belong to a different sentence type than the original “Zayd a scribe.”

The discussed substitution (*Zayd k̄atib* ⇒ *yakūn Zayd k̄atiban*) results in a change of the sentence’s structure: the word *k̄atib* receives the accusative (*naṣb*) instead of the nominative (*rafʿ*) case, and the entire sentence becomes verbal instead of nominal, with *Zayd* performing in the verbal sentence a function different from that which it performed in the nominal one. Employing the idea of “grammatical category,” we might say that, as a result of the above transformation, the lexical meanings of the sentence’s units would remain the same, whereas their grammatical categories would change. However, restoration of the copula *by no means* implies such a change: omission of the copula in those languages where it is optional produces no essential change in the sentence structure.

That the use of the word *huwa* “he” by Ibn Sīnā was no accident will become more evident somewhat later, during our acquaintance with analogous views expressed by different schools of Arabic philosophy. For the time being, it would suffice to state that, in this case as well, the copula in the form in which it is restored in Arabic (not only in language and grammar proper, but also in the exposition of the basics of Aristotelian logic) is radically different from the copula expressed via the verb “to be.”

Al-Suhrawardī’s *Hikmat al-Ishrāq* (“The Wisdom of Illumination”) presents a parallel with the above Avicennian statement:

Know that each categorical proposition ought (*min ḥaqqi-hā*) to have a subject, a predicate and a relation (*nisba*) between them, which might be acknowledged as either true or false. It is owing to this relation that a proposition is a proposition. The expression demonstrating this relation is called the “copula” (*rābiʿa*). In certain languages, it may be omitted, and some other figure (*ḥayʿa*) substituted for it informing us of that relation, as, for instance, in Arabic: زيد كاتب *Zayd k̄atib* “Zayd a scribe”; it may also be mentioned, for instance, زيد هو كاتب *Zayd huwa k̄atib* “Zayd he a scribe” [Suhrawardi 1952, pp. 25–26].<sup>34</sup>

<sup>34</sup> J. Walbridge and H. Ziai translate this paragraph as following:

Know that every categorical proposition must have a subject and a predicate and that the relation between them is assent or denial. It is only by virtue of their relation that a proposition is a proposition. The word that indicates this relation is called the “copula.” It may be omitted in some languages and something else that indicates the relation be substituted for it—as in Arabic, where one can say either, “Zayd literate,” or, “Zayd he literate.” [Walbridge, Ziai 1999, p. 15].

I admit that this translation is better than mine in every respect except the accuracy in what regards the copula issue. The Arabic text says:

اللفظة الدالة على تلك النسبة تسمى "الرابعة" وقد تحفظ في بعض اللغات ويورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة كما يقال في العربية "زيد كاتب" وقد تورد كما قيل "زيد هو كاتب"

The Arabic phrase is unambiguous: the copula **may be omitted**, when a specific figure stands for it, e.g., "زيد هو كاتب" *Zayd huwa k̄atib*, or it **may be mentioned**, as in "زيد كاتب" *Zayd k̄atib*,

This text virtually repeats the theses of the Avicennian *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* (“Book of Directives and Remarks”), which spares us the trouble of analyzing it in detail. On the other hand, the persistence of this thesis regarding the copula in Arabic—which stands in such a *stark contrast* with our “natural” expectations—cannot fail to make us think about the reasons behind it. Speaking of persistence, let me point out that al-Suhrawardī repeats Ibn Sīna’s words not just because he regards the latter as his spiritual guide (one can easily quote instances of striking divergences in their texts), which means that, in this respect, their common vision lies deeper than their agreement or disagreement on certain content-related theses and has, perhaps, logical nature.

### 1.3. The copula in Arabic and its irreducible difference from “to be”

Speaking about the copula in Arabic grammar and philosophy, I underscored its nominal character, and presented—as an argument for the naturalness of its restoration as *huwa* “he” (or *laysa huwa* “not-he”), rather than as a form of the verbs *yūjad* and *yakūn* supposedly analogous to the “to be”-based copula—the idea that, if one tried to preserve in an Arabic sentence a likeness of our habitual “to be” copula and insert the verb “to be” or its derivatives,<sup>35</sup> then the resultant Arabic sentence would inevitably change its form, transforming from the nominal into the verb one.

Thus, if the classical example with the omitted copula, “Zayd a scribe,” becomes restored with the *huwa*-copula (“he”), the resultant sentence will be *Zayd huwa kātib* “Zayd he a scribe”: the form of the sentence did not change—a nominal sentence with the omitted copula became a likewise nominal sentence with

---

*huwa kātib* (words in bold correspond to the bold Arabic expressions). Al-Suhrawardī is absolutely clear on the topic: the Arabic copula, when mentioned, is mentioned as *huwa* “he.” But the translation gives a distorted impression that “he” is “something else that indicates” the copula, as if a copula was not “he” and was not mentioned by al-Suhrawardī at all in those two examples!

I think this is not by chance, because a note to this paragraph says:

In the simplest sentences, Arabic omits the verb “to be” and sometimes uses a pronoun to mark the division between the subject and predicate [Walbridge, Ziai 1999, p. 173, note 15].

This is surprisingly different from what al-Suhrawardī himself says: *Shaykh al-Ishrāq* provides a *general* statement, not an observation about *simplest* sentences; pronoun “huwa” is clearly denoted by him as a *copula*, not as a *division between*, the subject and the predicate. The verb “to be” is not mentioned by al-Suhrawardī *at all*; so what is this note about? Its only message is to confirm, in total contradiction with al-Suhrawardī’s explicit statement (which agrees, as we have seen, with that of Ibn Sīnā), that the “to be” copula is universal, whereas some languages, like Arabic, might deviate from this universality in some minor and unimportant respects. To agree with that, we need to close our eyes to al-Suhrawardī’s text.

English translation of the next paragraph of *Hikmat al-ishrāq* ({18}, 17–24) renders Arabic *huwa* once as “he” and calls it “copula,” and once as “is.” The Arabic original leaves no doubt again that the Arabic copula is *huwa* “he”; “to be” or its derivatives *are not mentioned* at all.

<sup>35</sup> This was done in Arabic translations of Greek texts and is done by contemporary authors who discuss the question of copula in Arabic.

the restored one. However, if we tried to restore the copula as “to be,” we would get *yakūn* (*yūjad*) *Zayd kātiban* (lit. “is/is found Zayd a scribe”: for all its unwieldiness, a verbatim translation gives an idea of the Arabic sentence’s structure), and that is a verb sentence, not a nominal one.

However, Arabic grammar persistently maintains that those are two *different* and, more importantly, mutually *irreducible* sentence types. The transition from one classificatory category to another thus cannot be the result of the copula restoration, which is not expected to produce fundamental changes in sentences: adding “to be”-type verbs (*yakūn* and *yūjad*) to an Arabic sentence introduces a change far more substantial than the proponents of restoring the copula as “to be” would like to admit.<sup>36</sup>

Moreover, *kātiban* (“a scribe” in accusative) is, from the standpoint of Arabic grammar, a superfluous element in the sentence which was obtained by trying to restore the copula as the verb “to be,” because speech will be “tied up” and the new sentence will be “intelligible”<sup>37</sup> without it, Arabic grammarians tell us, whereas, in the original sentence, that word was necessary and the sentence could not be formed without it. This change in the role of the word *kātib* “scribe” is addi-

<sup>36</sup> For example, F. Shehadi, though treating the question in detail and mentioning Arabic linguistic theory at the start of his study, completely disregards those effects when speaking about usage of *yakūn* and *yūjad* as a copula [see Shehadi 1975].

<sup>37</sup> I am considering this in the light of the normative theses of Arabic linguistics about the “tying up” (*in ‘iqād*) of speech which happens due to the presence of a “sense-imparting” (*mufida*) sentence whose function, in our instance, will be fulfilled by the “verb + noun” construction, i.e., *yakūn* (*yūjad*) *Zayd*, “There is Zayd,” whereas *kātiban* (“scribe” in accusative) would be routinely classed as one of the *zawā’id* “addings,” or *faḍalāt* “extras, excesses”—surplus words, admissible but not essential for the intelligibility of a phrase. Thus, Ibn Yaʿīsh writes:

Know that, since the recipient (*mafʿūl*) is an excess (*faḍla*), the sentence can do without it, and the action and the agent become tied together into speech without the recipient, therefore it is permissible to omit and not to mention said recipient, even though the action demands (*yaqtaḍī*) it [Ibn Yaʿīsh 1938, v. 2, p. 39].

Ibn Yaʿīsh speaks about *mafʿūl* “recipient” of an action, while in our case *kātiban* is *fāʿil* “actor”, but this is not important here. The point is that the “basis” (*ʿaṣl*) of the verbal sentence is a verb+noun (action and actor) structure. It consists of two elements: *musnad* “supported” and *musnad ilay-hi* “support,” so that the process of *isnād* “supporting” runs between those two and produces the meaning of a sentence. Since the verbal sentence in its basic verb+noun structure is already “helpful” *mufida* in transmitting meaning, e.g., it makes sense, any other element of the sentence is considered *faḍla* an “excess,” because it is inessential for the fact of “tying up” (*in ‘iqād*) of the speech. Let me note that this reasoning fits perfectly in the process-based perspective, since the meaning of a sentence is considered as a process, not as a substance, so what matters are the prerequisites of a process: the agent and the patient, the support and the supported, and not the attributes of a substance.

Since the question of which sentence makes sense and which does not and of how to tell one from the other in terms of theory and terminology is a pivotal question of Arabic grammatical theory, transition of a sentence into another category can by no means be dismissed as trivial and accidental.

tionally emphasized by the switching from the nominative case to accusative. The alleged restoration of the copula—which, theoretically, was not supposed to change anything in the sentence’s structure—actually resulted in a new, *different* sentence.

Those arguments appear convincing enough as long as we stay within the framework of assumptions and classifications of Arabic grammar proper. It is from *its* standpoint that the restoration of the copula as a “to be”-type verb gives us a really different sentence, which is not equivalent to the original one. However, if we consider the same examples from the standpoint of Western linguistics and analyze them using the notion of grammatical concepts as presented, e.g., by E. Sapir,<sup>38</sup> the situation will look different.

Indeed, from the standpoint of that theory, the transformation *Zayd kātib* ⇒ *yakūn* (*yūjad*) *Zayd kātiban* (“Zayd a scribe” ⇒ “is/is found Zayd a/as a scribe”) leaves grammatical concepts intact. The “reference” distributing direction of the action remains the same (Zayd is the scribe, not the scribe is Zayd), the modality is also preserved (this is a categorical affirmative statement), we still get the subject–object relation right, both “Zayd” and “a scribe” remain in the singular, and the tense is still present.<sup>39</sup>

The situation is truly amazing: basing our reasoning on Western theory and adopting the attitude typical of most researchers of the copula in Arabic, we obtained the very same result we aimed for, thus proving the “obvious” fact that the Arabic “to be”-type verbs—*yakūn* or *yūjad*—restore the copula without changing anything in sentence structure.

We encounter here another instant of contrast between the two perspectives of sense-generating activity. Unlike the former cases, we deal here not with an immediate, basic level of sense generation represented by a logic-and-meaning configuration, but with its rather remote effects. However, even on this high level of sophisticated linguistic theory the same regularities can be observed. Western theory treats the sentence and its meaning as a kind of *substance* which stays the same as long as its attributes are not changed: all that was said about grammatical categories in E. Sapir’s sense boils down to this. As for Arabic grammarians, they are concerned with meaning (*fā’ida*) of a sentence as a result of a *process* of “supporting” (*isnād*) which runs if a sentence possesses its two necessary and sufficient conditions: “supported” (*musnad*) and “support” (*musnad ilay-hi*; see also note 37). Supported-and-support are either a non+noun (nominal phrase) or a verb+noun (verbal phrase) structure. The process of “supporting” (*isnād*) runs differently in the two cases, so the meaning of a nominal and a verbal phrase cannot be the same.

<sup>38</sup> See [Sapir 1921, Chapter V. Form in Language: Grammatical Concepts].

<sup>39</sup> Present-future tense, to use the exact term of Arabic grammar. Besides, *kātib* “scribe” is an *ism fā’il* “name of an actor (agent)” that, as such, can imply any tense, including the past one, though in the latter case the past tense would have most likely been indicated explicitly.

More than twenty-five years ago G. Bohas and J.-P. Guillaume pointed out:

We think that since more than half of a century most of researchers who study the history of Arabic grammatical theories have been following a wrong path. They proceed from assumption that historical and structural linguistics accumulated experience and knowledge which give it the right to judge—and to condemn—the legacy of Arabic grammatical tradition, and that any fruitful study of language should necessarily comply with views completely alien to it. We, on the contrary, hold the following:

1. The only coherent, encompassing and targeted explanation of Arabic language today is the one we discover in the works of Arabic grammarians.

2. The texts of Arabic grammarians are an indispensable source of any description of Arabic language in what regards both the facts they contain and the explanations they propose.

3. The theory of Arabic grammarians is by itself an object of study, regardless of its importance for comparative study of borrowings and influences. Those are independent areas, and they should not be mixed up [Bohas, Guillaume 1984, pp. VII–VIII].

Their voice was drowned, figuratively if not literally, in a chorus cherishing the *universality* of science and its unanimous applicability and, therefore, superiority of triumphant Western linguistics over archaic and outdated Arabic grammatical theory<sup>40</sup>. I think that science is truly universal, but only if it takes into account the plurality of sense-generating perspectives and, accordingly, the contrast between theories produced by them. The discussed case, I guess, serves as a good example of such a contrast.

#### 1.4. The term *huwiyya* “he-ness” as a philosophical elaboration of the copula

Let us return to the history of Arabic philosophical discourse represented by Mu‘tazila, Falāsifa, Ismā‘īlī and Šūfī thinkers. In this discussion, we will consid-

<sup>40</sup> This is a good example of what the fight against “Orientalist” approach leads to when it is waged outside reasonable limits. If “No West no East” slogan is taken literally and in an absolute sense, as it sometimes happens, then the “East” has no longer any say of its own, and from now on it has to comply with the Western standards and criteria, because the so-called “universal” is hardly anything but the renamed “Western.” “Universal” linguistic science is a Western science, and as such it is based on specific, and not universal, logic-and-meaning foundation. It follows that it is not universally applicable, and when we deal with a different logic-and-meaning foundation, as in the case of Arabic language and linguistics, we need to be cautious with the universality thesis. The logic-and-meaning approach developed in this book has nothing to do with reification of cultural differences leading to cultural superiority claims, which E. Said was so fiercely fighting against, since diverse logic-and-meaning perspectives are basically equal in the sense that they cannot be ranked as “better” or “worse”. Thus the logic-and-meaning approach provides a sound ontological foundation for anti-Orientalist claims, at the same time reshaping them.

er not the copula as such, but its philosophic interpretation in connection with the development of a cluster of problems bearing on the ways in which a thing can enter the domain of our cognition, that is, in what way it can make sense to us.

This discussion proceeded in two major directions. On the one hand, it involved the problem of *huwa* (“he”). The gradual metaphysical elaboration of this concept, as well as of its derivative *huwīyya* (“he-ness”), and imbuing them with increasingly rich content were carried out by Mu‘tazila, Ismā‘īlī and Ṣūfī thinkers.

On the other hand, exponents of Arabic Peripatetic school used the term “he-ness” when they attempted to express Aristotelian view of the copula and idea of being in terms of Arabic philosophic discourse. This was being done, first and foremost, in the course of translating and commenting the Aristotelian corpus, in an attempt to convey the Stagirite’s ideas as faithfully as possible.

### 1.4.1. Mu‘tazila

We have begun to study the copula because we noticed that a thing is conceived of as coinciding with itself owing to its “fixedness” which is not the same as “being.” We subsequently found that the copula is understood as “he” (*huwa*), not as “to be.” The notion of *huwa* “he,” as the absolute “common denominator” of all things voiced by the Mu‘tazila, is quite at home in this system of ideas. They develop this view in the course of discussion concerning the Divine attribute of “countenance” (*wajh*), al-Ash‘arī tells us:

They diverged in their opinions as to whether it is [really] said of God that He has a countenance (*wajh*). Some said that God has a countenance which is Himself (*huwa huwa*). Thus said ‘Abū al-Hudhayl [al-‘Allāf].

Others emphasized: we say “countenance” in a broad sense (*tawassu‘an*), while referring to the fixedness (*ithbāt*) of God, since we fix (*nuthbit*) such a countenance as is He Himself (*huwa huwa*). For the Arabs replace a thing with a “countenance”; e.g., one might say: “If it were not for your countenance (*law lā wajha-ka*), I would not have done it,” which means: “If it were not for you, I would not have done it.” Thus said al-Nazzām, most of the Basrian Mu‘tazila, and also Baghdadian ones.

Still others deny that it is permissible to mention a “countenance” and to say: “God has a countenance.” If asked, “Does not God Himself say, ‘Everything is perishable save His countenance?’”<sup>41</sup> they answered that they read the Qur’ān thus, but do not say—other than during the reading of the Qur’ān—that “God has a countenance.” Thus said the followers of ‘Abbād [Ash‘ari 1980, p. 189].

Let us leave aside the opinion of those (‘Abbād and his followers) who denied any possibility of reinterpreting the “countenance” and making this attribute

<sup>41</sup> Qur’ān 92:1 (transl. A. M. Daryabadi).

philosophically intelligible. We are interested in those who did acknowledge such a possibility. Of course, interpretation of Divine attributes is directly connected with the understanding of oneness in its correlation with multiplicity (the oneness of God and the multiplicity of His attributes) which I intend to discuss somewhat later. However, the problem of the “countenance” is singled out by al-Ash‘arī.

So, what is the *modus operandi* of Mu‘tazila who recognized the possibility to discuss the issue of God’s “countenance”? First of all, let me note that they are all virtually of like mind, since al-‘Allāf’s standpoint differs from that of other Mu‘tazila (the first and the second opinions respectively in al-Ash‘arī’s account) on a minor point, which has no bearing on the essence of the problem under discussion. As regards the very procedure of reformulating the “countenance” attribute, we observe an agreement between the Mu‘tazila (who, let me repeat, recognize such a possibility).

“Countenance” (*wajh*) is reduced to “he” (*huwa*), and the sameness of the two things is asserted: the countenance is nothing but God, and this sameness is expressed by a repetition of “he” (*huwa huwa*). This sameness, or coincidence, is nothing other than fixedness (*ithbāt*). The understanding of the coincidence of things with themselves that we discussed above (“things are fixed as things...”) is further confirmed here by al-Ash‘arī explanation: a thing coincides with its countenance, which results in its fixedness (*ithbāt*).

Let us observe that none of the opinions cited by al-Ash‘arī equates the “countenance” with the “existence” (*wujūd*) of God. It is fixedness, not being, that turns out to be the ultimate foundation of a thing, further irreducible and inseparable from that thing. This fixedness can be most immediately expressed by the third person pronoun “he.” In this connection, it is important to point out the difference between “fixing” (*ithbāt*) and “fixedness” (*thubūt*, *thabāt*) on the one hand and “existence” (*wujūd*) on the other: the former is primary and—in addition to defying any reinterpretation—provides the basis for reinterpreting other concepts (as in the case of “countenance”), whereas the latter is subject to reinterpretation; moreover, it *demand*s reinterpretation. “Existence” fails to turn out to be the irreducible basis of a thing, it is merely a *property* attendant upon it and extraneous to it, which applies to *all* things, even—nay, above all—to God (in connection with the problem of oneness). Therefore, here we find no analogy with that interpretation of “being” as accidental for every thing but entirely coinciding with God’s essence which was typical of Western Middle Ages.<sup>42</sup> We will yet have an opportunity to talk about the fact that this difference is by no means accidental and minor, but derives from the very nature of the problems we discuss here.

I would like to remark here *en passant* that such an understanding of existence (*wujūd*) as an attribute (*ṣifa*) of a thing, which becomes attached to its ipse-

<sup>42</sup> And of the Greek-inspired branch of Arab philosophy, of course, but not of Mu‘tazila, al-Kirmānī, al-Suhrawardī or Ibn ‘Arabī.

ity (*dhāt*) thereby transforming the thing into a dyad (instead of a single entity), can be found virtually in all trends of medieval Arabic philosophy, ranging from Mu‘tazila to the Šūfīs (including, among others, al-Fārābī and Ibn Sīnā with their ontology of *mumkin* “possible”). However, this is never said about “fixedness”: on the contrary, the introduction of the latter concept enables one to solve the problems of duality that emerge when existence is mentioned. Ergo, classical Arabic philosophy demonstrates remarkable consistency in divorcing the two concepts as essentially different at the most basic level of ontological constructions.

This is what al-Ash‘arī writes about the opinions of Mu‘tazila regarding the “existence” of God:

As regards the expression about the Creator that He is existent (*mawjūd*), al-Jubbā‘ī affirmed that the expression “existent” about the Creator might be construed in the sense “known” (*ma‘lūm*), and that the Creator is incessantly “finding” (*wājīd*) things, might be construed in the sense incessantly “knowing” (*‘ālim*) [things], and that “the known” (*ma‘lūmāt*) is the incessantly “existing” (*mawjūdāt*) for God and “known” by Him in the sense that He incessantly knows it; and [that He is] “existent” might be construed in the sense that He is incessantly “known” (*lam yazal ma‘lūman*), and in the sense that He is incessantly “being” (*lam yazal kā‘inan*).

Hishām Ibn al-Ḥakam claimed that the expression “existent” with regard to the Creator means that He is a body, since He is existent and He is a thing.

‘Abbād denied that one might say about the Creator that He is a “being” One (*kā‘in*).

Others said: “existent” in regard to the Creator means that He is a thing. [Still] others said: “existent” in regard to the Creator means that He is limited (*mahdūd*). Thus said the assimilators (*mushabbihā*).<sup>43</sup>

[Still] others said that “existent-as-entity” (*mawjūd al-‘ayn*) means in regard to Him that He is incessantly “fixed-as-entity” (*lam yazal thābit al-‘ayn*). This expression refers one to fixing (*ithbāt*) Him.

‘Abbād said that the expression “existent” about the Creator means fixing (*ithbāt*) that name as Divine. ‘Abbād denied that it is permissible to speak of the Creator as of “Self-sustained” (*qā‘im bi-nafsi-hi*), or that He is an “entity” (*‘ayn*), [that] He is a “soul” (*nafs*), that He has a “countenance” (*wajh*), and that His countenance is He [Himself], and that He has arms, eyes and side. He would recite, “For us Allah sufficeth, and He is the best disposer of affairs,”<sup>44</sup> only when reading the Qur’ān—in his own speech he never said this.

<sup>43</sup> The *mushabbihā* serves as a general denomination of thinkers who likened God to things corporeal or material, including the anthropomorphists.

<sup>44</sup> Qur’ān 3:173 (transl. Abdalla Yousuf Ali).



God's words, "Thou knowest what is in my heart, thou I know not what is in Thine,"<sup>45</sup> he interpreted thus: You know what I know, and I do not know what You know. He did not say that God is a "Surety"<sup>46</sup> [Ash'ari 1980, pp. 520–521].

As we can see, the reference to "existence" presents for the Mu'tazila a problem, not the basis for reasoning that could solve it. "Existence" has to be reinterpreted, and both "thing" and "fixedness" end up among what it is reduced to. I intentionally cite the relevant passage from al-Ash'arī in its entirety: my goal is not to wear out the reader with a multitude of nigh incomprehensible quotations, but merely to demonstrate the magnitude of the problem of reinterpreting "existence" that the Mu'tazila faced, and also the fact that none of the cited opinions regarded existence as the ultimate (i.e., requiring no further explanation) foundation on which to construct reasoning about God. Unlike "existence," "he" (*huwa*) functions exactly like the aforementioned foundation, or starting point for reasoning, e.g.:

'Abū al-Hudhayl [al-'Allāf] said: He is "knowing" due to knowledge which is He, He is "powerful" due to power which is He, He is "alive" due to life which is He [Ash'ari 1980, p. 164].

The third person pronoun "he" expresses a pure fixedness of that which is spoken about, without implying any content-related features in that which is fixed, and, for this very reason, "he" turns out to be that ultimate foundation to which everything can be reduced, but which itself is not reducible to anything.

- Ash'ari 1980 — *Al-Ash'arī*. Maqālāt al-Islāmiyyīn / Ed. H. Ritter. 3<sup>rd</sup> ed. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980
- Bohas, Guillaume 1984 — *Bohas G., Guillaume J.-P.* Études des théories des grammairiens arabes. Vol. 1. Morphologie et phonologie. Damas: Institut Français de Damas, 1984
- van Ess — *van Ess, J.* Al-Khayyāt // Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill, vol. IV, p. 1162a
- Ibn Hisham 1979 — *Ibn Hishām*. Mughnī al-labīb 'an kutub al-a'arīb. V. 1–2. 5<sup>th</sup> ed. Beyrouth, 1979
- Ibn Sina 1960 — *Ibn Sīnā*. Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt. P. 1. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1960
- Ibn Ya'ish 1938 — *Ibn Ya'īsh*. Sharḥ al-Mufaṣṣal. V. 1–10. Cairo: Idārat al-ṭibā'a al-muniriyya bi-Miṣr, 1938
- Sapir 1921 — *Sapir, E.* Language: An Introduction to the Study of Speech. New York: Harcourt, Brace and Company, 1921

<sup>45</sup> Qur'ān 5:116 (transl. Abdalla Yousuf Ali). Since al-Ash'arī speaks of a Qur'ānic quotation, the text is referred to as "God's words," though, properly speaking, these are the words of Jesus addressed to God, which explains the way the capital and lower case letters are used.

<sup>46</sup> "Surety" (*kaḥīl*)—see Qur'ān 16:91.

- 
- Shehadi 1975 — *Shehadi, F.* Arabic and the Concept of Being // Essays in Islamic Philosophy and Science / Ed. George F. Hourani. 1<sup>st</sup> ed. Albany: SUNY Press, 1975, pp. 147–157
- Suhrawardi 1952 — *Al-Suhrawardī. Ḥikmat al-iṣhrāq* // Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Suhrawardi / Ed. H. Corbin. Bibliothèque Iranienne. Vol. 2. Téhéran–Paris: Institut Franco-Iranien — Librairie d’Amérique et d’Orient, 1952
- Suyuti — *Al-Suyūṭī. Ham‘ al-hawāmi‘ fī sharḥ Jam‘ al-jawāmi‘*. V. 1–3. Miṣr: al-Maktaba al-tawfīqiyya
- Walbridge, Ziai 1999 — *Suhrawardī. The Philosophy of Illumination. حكمة الاشراف*. A New Critical Edition of the Text of *Ḥikmat al-iṣhrāq* with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge & Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999

**Абу Хаййан ат-Таухиди**  
**КНИГА УСЛАДЫ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ.**  
**ВОСЬМАЯ НОЧЬ.**  
**диалог ЛОГИКА С ГРАММАТИКОМ**  
(в сокращении)\*

**Вступление**

Абу Хаййан ат-Таухиди (ум. ок. 414/1023) относится к числу наиболее выдающихся литераторов, представителей литературы *адаба*, наряду с такими корифеями, как Ибн ал-Мукаффа<sup>1</sup> (казн. ок. 142/760), автор знаменитой «Калилы и Димны», и Джахиз (ум. 253/868), придавший *адабу* его классическую форму. Сам Абу Хаййан считал Джахиза своим учителем и оценивал его необычайно высоко, пытаясь подражать его стилю и манере изложения<sup>1</sup>. В арабской традиции Таухиди получил прозвище «второй Джахиз», поставившее их имена рядом. А. Мец следующим образом характеризует стиль Абу Хаййана: «Непревзойденным мастером этого стиля является Абу Хаййан ат-Таухиди... он стоит на вершине этого искусства. Видно, что он знает и владеет всеми тонкими изгибами этого пышного стиля, однако у него он звучит приглушенно. Более простой и вместе с тем более сильной и темпераментной прозы никто не писал после него на арабском языке»<sup>2</sup>.

Абу Хаййан был не только одаренным литератором, но и глубоким и оригинальным мыслителем. Энциклопедичность познаний позволила Таухиди стать рупором синтетической культуры IV в.х. Он сам воплощал в себе синтез тех разнородных составляющих, которые легли в основание этой культуры, прежде всего традиционной «арабской» учености и греко-

---

\* Перевод, вступление и примечания Д.В. Фролова.

<sup>1</sup> Среди книг, принадлежавших перу Абу Хаййана, было «Восхваление Джахиза», отрывки из которого сохранились у Йакута (ум. 626/1229) в «Словаре литераторов» («Му‘джам ал-удабā’»).

<sup>2</sup> Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973. С. 212. Следует отметить, что Мец одним из первых европейских арабистов сумел оценить место Таухиди в истории арабской культуры. И не случайно, что именно редактор арабского перевода книги швейцарского ученого Ахмад Амин стал впоследствии издателем трех крупных произведений Абу Хаййана.

эллинистической науки. Йакут, первый биограф Таухиди, назвал его «литератором философов и философом литераторов», что стало его вторым прозвищем<sup>3</sup>.

Широта взглядов Абу Хайяна не могла не восприниматься представителями ортодоксальных кругов как вольнодумство. В памяти последующих поколений с его именем связано еще одно клише из числа тех, которыми так богата арабская традиция, — «один из трех еретиков (*зиндиков*) ислама» наряду с Ибн ар-Раванди<sup>4</sup> и Абу-л-‘Ала’ ал-Ма‘арри<sup>5</sup>.

Литературная судьба Таухиди долгое время была не самой счастливой. Несмотря на высокое место, которое отводила ему традиция в иерархии выдающихся литераторов, его читали и переписывали мало. Из двадцати книг, написанных им (по списку Йакута), полностью или частично сохранилось не более половины. И в наше время издатели и ученые его поначалу игнорировали. Так, еще в «Литературной истории арабов» Р.А. Никольсона, изданной в 1907 г., ему не нашлось места. В XX веке положение начало меняться. Были изданы главные произведения Таухиди, в основном усилиями арабских ученых<sup>6</sup>. В каком-то смысле можно говорить о «буме» Таухиди в арабских странах в послевоенный период. Начиная с сороковых годов XX века было издано 7 монографий о жизни и творчестве Таухиди, преимущественно в популярных сериях типа «Жизнь замечательных людей».

Начинает пробуждаться интерес к Абу Хайяну и в европейской и отечественной науке, хотя произведения его часто используют главным образом как источник информации для изучения других вопросов<sup>7</sup>. Переводов на европейские языки крайне мало<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> *Йақут*. Му‘джам ал-удаба’. Т. 5. Лондон, 1929. С. 380–427.

<sup>4</sup> Ибн ар-Раванди (ум. в сер. или конце X в.) вполне заслужил имя еретика. Вначале му‘тазилит, он кончил крайним скептицизмом, отрицая пророчество вообще и пророческий дар Мухаммада в частности, богоданность и неподражаемость Корана, чудеса, приписываемые пророкам, и религиозные истины вообще как несовместимые с разумом. Поколения теологов занимались опровержением взглядов Ибн ар-Раванди.

<sup>5</sup> Абу-л-‘Ала’ ал-Ма‘арри (ум. 450/1058) — один из величайших арабских поэтов, неоднократно переводившийся на русский язык. Его вольнодумные взгляды нашли отражение, в частности, в прозаическом «Послании о прощении».

<sup>6</sup> Ал-Муқабасат (Бомбей, 1306 с.х.; Каир, 1929); Китаб ал-Имгā‘ ва-л-му‘анаса. Изд. А. Амйн и А. аз-Зайн. Т. 1–3. Каир, 1939–1944; ал-Ишārāt ал-Илāхийя. Изд. А. Бадавий. Каир, 1950; ал-Хавāmил ва-ш-Шавāmил (написана Абу Хайяном в соавторстве с Мискавайхом). Изд. А. Амйн и С.А. ас-Сакр. Каир, 1951; ал-Баṣа‘ир ва-з-Заḥā‘ир. Изд. А. Амйн и С.А. ас-Сакр. Каир, 1953; Масāлиб ал-вазйрайн. Изд. И. ал-Кайлāни. Дамаск, 1961. Был издан также ряд его посланий.

<sup>7</sup> Так, И.Ю. Крачковский привлекал приводимые им факты и мнения при характеристике творчества Ибн ал-Му‘таза, Е.Э. Бертельс — при характеристике атмосферы, в которой была создана «Кабус-наме». Семнадцатая глава книги «Услады и развлечения» является единственным источником, где называются имена некоторых членов анонимного общества «Братьев чистоты».

<sup>8</sup> В частности, восьмую главу, которую мы предлагаем вниманию читателей в русском переводе, на английский язык перевел Д.С. Марголиус: *Margoliouth D.S. The Dis-*

«Книга услады и развлечения» представляет собой, пожалуй, одно из самых значительных сочинений Абу Хаййана. С первого взгляда книга напоминает своей композицией сказки «1001 ночи», знакомые каждому с детства. Ночь за ночью (кстати, главы книги так и называются — «ночи») встречаются два собеседника: просвещенный вазир и ученый литератор, он же автор. Они разбирают достоинства и недостатки людей своего времени: философов, литераторов, ученых, государственных деятелей, обсуждают разнообразные вопросы из различных областей знания. Вазир спрашивает, литератор отвечает. Иногда по просьбе вазира он сочиняет трактат о чем-нибудь важном и поучительном или записывает какое-то событие или беседу. Каждая глава («ночь») строится вокруг одной, основной темы. Чередование тем произвольно, круг их практически неограничен.

Однако если посмотреть повнимательней, в построении книги начинается проглядывать определенный порядок, подчиненный некоей цели, ради которой, собственно, и написано все произведение. Цель эта — сопоставить две культуры: арабскую и «древнюю», сплавить их воедино, поставив эллинистическую науку на службу единой арабо-мусульманской культуре. Эта цель, помимо прочих достоинств книги, и делает текст Абу Хаййана весьма актуальным и интересным для читателей и исследователей нашего времени<sup>9</sup>.

Перевод сделан с единственного известного нам издания<sup>10</sup>.

## Перевод

[104] В другой раз вазир сказал мне: «Вахб ибн Йа'иш ар-Ракки Иудей<sup>11</sup> прислал послание, в котором после обильных и пространных славословий говорит:

„К усвоению философии есть путь короткий и прямой, гладкий и широкий. Идущий по нему без труда и усилий постигнет желанную мудрость, найдет искомое счастье и обретет награду при последнем расчете. Мои же коллеги запугивают и запутывают, разбрасывают шипы на дороге, затрудняя путь по ней. Они лгут, недоговаривают, ведут себя недостойно, скупят-

---

cussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar // Journal of Royal Asiatic Society, 1905. С. 79–129.

<sup>9</sup> Подробнее об Абу Хаййане и его книге см.: *Абу Хаййан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Шестая глава. Перевод с арабского, вступление и комментарий Д.В. Фролова // Народы Азии и Африки. 1984, № 5. С. 69–79; *он же*. Диалоги (из «Книги услады и развлечения»). Перевод с арабского, вступление и комментарий Д.В. Фролова // Восток–Запад. М., 1988. С. 40–85.

<sup>10</sup> Китāб ал-Имтā' ва-л-му'āнаса. Изд. А. Амйн и А. аз-Зайн, т. 1–3. Издание несколько раз воспроизводилось офсетным способом. С одной из таких перепечаток (Бейрут, б.г.) сделан перевод.

<sup>11</sup> Вахб ибн Йа'иш ар-Ракки — багдадский философ второй половины X в., близкий к «Братьям чистоты».

ся на советы, изнуряют взыскующего, завидуют жаждущему. А все оттого, что они сделали логику, геометрию и тому подобное источником дохода и прибыли, который кормит и поит их. Они словно воздвигли [105] железную стену перед ищущими мудрости, возлюбившими истину и вглядывающимися в тайны мироздания...“ и далее в том же духе».

Ответом ему было: «Я знаком с этими взглядами Ибн Йа‘иша, он их не скрывает. Не так давно, в 370 году<sup>12</sup>, он написал по этому образцу точно такое же письмо Счастливому царю<sup>13</sup>, добываясь его расположения, чтобы нажиться на посещениях его и беседах с ним, ведь Ибн Йа‘иш крайне беден и откровенно нуждается, а дом его — пустыня.

То, что он говорит и утверждает, выдвигает и отстаивает, явно не лишено основания и подкреплено очевидными доводами. Однако и мнение его оппонентов также небезосновательно, и ему есть объяснение. Оба учения имеют своих сторонников и ревнителей, приверженцев и хранителей».

Вазир сказал: «Рассказывай с благословения Аллаха. Я хочу услышать об этом все, со всеми подробностями».

Я отвечал: «Ибн Йа‘иш учит: век человеческий краток, а знаний в мире много, и тайны его лежат глубоко. Да и как может быть иначе, ведь пласты мироздания так плотно пригнаны друг к другу, а уровни бытия так дивно устроены и сочленены. Человек же, исследующий мир и то, что в нем пребывает, немощен, препятствия его с пути сбивают, а помыслы быстро ослабевают. К тому же чувствами он бодрствует, а разумом почивает, тяготеет к явному, а о скрытом забывает, привязан к родине, где вырос и которую полюбил, но чуждается страны, которую не посещал и не знает. Хотя он и происходит из этой страны, но не запечатлелась она у него в памяти, и нет у него к ней полного доверия. Для человека, [106] слабого и немощного по сути своей, самое главное — отыскать кратчайший путь к счастью и спасению, избрав простейший способ, соразмерный его силам и рвению. А самый близкий путь и самый легкий способ — познание природы, души, разума и Всевышнего. Кто познал все это по отдельности, а в каждой части узрел целое, тот одержал величайшую победу и обрел ценнейшее достоинство. Ему уже не надо гнуть спину над толстенными, многостраничными томами, усердствовать на уроках в поисках правильного и истинного, записывая и исправляя, спрашивая и отвечая.

Эти слова Ибн Йа‘иша — не вздор и не отклонение от истины. Правда, и тогда дело остается трудным и изнурительным и требует огромных усилий. Притом не каждому даны бьющая через край сила, возвышающее избранничество, чуткая прозорливость, пламенная натура, вдохновенный ум, незамутненное дарование, умение вглядываться и вдумываться. Ведь подобная сила — Божественна, а если не Божественна, то — царственна, а ес-

<sup>12</sup> 370 г.х. = 979 г.н.э.

<sup>13</sup> Имеется в виду буидский правитель ‘Адуд ад-Даула (949–983), который получил прозвище «Счастливый царь» — *al-malik as-sa‘id*.

ли не царственна, то — предел человеческого. Люди с подобными качествами крайне редки и в самой многочисленной общине встречаются как исключение раз в несколько столетий. Превосходное и выдающееся во всяком роде редко в этом тварном мире, как дурное и порочное отсутствует в мире Божественном.

Можно пояснить это мирским примером. Говорящих правильно, с соблюдением флексий и не допускающих ошибок на основе верного чутья и естественной склонности очень мало. Тому, в ком это не заложено от рождения, непременно надлежит изучать грамматику и руководствоваться ею, заучивать ее правила и соблюдать ее положения относительно арабских имен, глаголов и частиц, чтобы знать их место в речи и понимать, что употребимо, а что — нет. Если же человеку повезло и он отмечен таким даром, то, клянусь жизнью, он может обойтись без многословия [107] грамматистов, как слагающий стихи по наитию не нуждается в науке стихосложения.

Наделенный той силой, о которой говорит Ибн Йа'иш, тоже может не учиться. Но где этот неповторимый, редкостный, исключительный человек? Впрочем, если он и появится, прочим остается только подражать ему, учиться у него, следовать за ним. И не от тебя зависит, одарен ты такой степенью совершенства или нет. Это дается не по твоей воле. Если нет, ты должен вдумчиво и тщательно, прилежно и старательно изучать труды логиков, естествоиспытателей, геометров, чтобы стать похожим на такого человека, совершенного по своим достоинствам, столь редкого в своем превосходстве.

Отсюда ясно, в какой мере прав Ибн Йа'иш и в какой — обоснованы утверждения его оппонентов. Не зорно ущербному добиваться большего своими усилиями, а совершенный и так одарен без его стараний.

Когда же он вначале говорит: „Некоторые стали сбивать с пути, разбрасывать шипы на дороге, сделали распространение мудрости средством быстрого обогащения“, то тут он не отдаляется от истины, а приближается к ней. Матта<sup>14</sup>, например, диктовал страницу за дирхем Муктадира<sup>15</sup>, напившись до отупения и сквернословя. Ему казалось, что он в прибыли, но положение его было низко, и крах его был близко».

Потом я, о шейх<sup>16</sup>, да сохрани тебя Аллах живым для людей науки и да помянут тебя взыскующие ее, напомнил вазиру о диспуте, который состоялся в собрании у вазира Абу-л-Фатха ал-Фадла ибн Джа'фара ибн

---

<sup>14</sup> Абу Бишр Матта ибн Йунус ал-Кунна'и (ум. 939) — известный логик, переводчик и комментатор сочинений греческих философов, в том числе логических сочинений Аристотеля, христианин, учитель учителя Абу Хайяна — философа Йахйи ибн 'Ади (ум. 974).

<sup>15</sup> Дирхем — серебряная монета; Муктадир — аббасидский халиф (908–932). Имеются в виду дирхемы, которые чеканились в его время.

<sup>16</sup> Повествование обращено к другу Абу Хайяна — знаменитому математику Абу-л-Вафе аз-Бузджани ал-Мухандису (ум. 998), который и представил Абу Хайяна вазиру Абу 'Абдаллаху ал-'Ариду.

ал-Фурата<sup>17</sup> между Абу Са‘идом ас-Сирафи<sup>18</sup> и Абу Бишром Маттой, и кратко пересказал его.

Тогда вазир сказал мне: «Запиши этот [108] диспут полностью, так как все сказанное этими двумя шейхами в столь просвещенном собрании в присутствии выдающихся мужей должно быть известно доподлинно и стать источником пользы, и ничем из этого пренебрегать нельзя».

И я записал следующее: «Абу Са‘ид рассказывал мне кое-что об этой истории, а добродетельный шейх ‘Али ибн ‘Иса<sup>19</sup> поведал мне ее всю целиком и с разъяснениями.

Собрание это состоялось в 326 году<sup>20</sup>. Обращаясь к присутствующим — а среди них были Халиди, Ибн ал-Ахшад, Кутуби, Ибн Аби Бишр, Ибн Рабах, Ибн Ка‘б, Абу ‘Амр Кудама ибн Джа‘фар, Зухри, ‘Али ибн ‘Иса ал-Джаррах (Хирург), Ибн Фирас, Ибн Рашид, Ибн ‘Абд ал-‘Азиз ал-Хашими, посланник Ибн Тугджа из Египта, и ал-Марзубани, близкий к Саманидам<sup>21</sup>, — вазир Ибн ал-Фурат сказал: „Не вызовется ли кто-нибудь из вас оспорить Матту, который говорит о логике: "Нет способа отличить истину от лжи, правду от обмана, добро от зла, доказательство от софизма, сомнение от достоверного знания иначе как с помощью того, что мы усвоили из логики, овладев ее приемами, переняв от ее создателя<sup>22</sup> ее разряды и определения, выучив формулировки ее положений"“».

Собравшиеся промолчали и потупили взоры. Тогда Ибн ал-Фурат сказал: „Клянусь Аллахом, если среди вас найдется человек, который ответит ему, вступит с ним в диспут и сокрушит его взгляды, я буду считать вас морями знания, защитниками веры и верующих, маяками истины для жаждущих ее. Что же вы переглядываетесь и киваете друг на друга, ведь это недостойно вас?“

Абу Са‘ид поднял голову и сказал: „Прошу прощения, о вазир. Одно дело таить знания в груди, другое — выставлять их напоказ в подобном [109] собрании перед такими внимательными ушами, пронизательными глазами, острыми умами и рассудительными сердцами. От этого возникает робость,

<sup>17</sup> Абу-л-Фатх ал-Фадл ибн Джа‘фар ибн ал-Фурат (ум. 938) — крупный аббасидский чиновник. В течение шести месяцев в 932 г. занимал пост вазира.

<sup>18</sup> Абу Са‘ид ас-Сирафи (893–979) — видный грамматист, теолог и законовед, учитель Абу Хайяна.

<sup>19</sup> ‘Али ибн ‘Иса ар-Руммани (ум. 994) — грамматист и теолог, учитель Абу Хайяна.

<sup>20</sup> 326 г.х. = 937 г. н.э.

<sup>21</sup> Среди присутствующих идентифицированы с точностью могут быть Абу Бакр ибн ал-Ихшид (вар. — ибн ал-Ихшаз, ибн ал-Ахшад) (883–937), му‘тазилит из Багдада; Кудама ибн Джа‘фар (1-я пол. X в.), известный филолог, автор «Критики поэзии»; ал-Марзубани (ум. 994), составитель «Словаря поэтов». Ибн Ка‘б может быть отождествлен с Абу-л-Хасаном ибн Ка‘бом ал-Ансари. Под Халиди имеется в виду один из братьев, известных поэтов, филологов и литераторов, — Абу Бакр Мухаммад или Абу ‘Усман Са‘ид. Ибн Аби Бишр, вероятно, сын Матты. Ибн Тугдж правил в Египте с 935 по 946 г.

<sup>22</sup> Имеется в виду Аристотель.



а робость отнимает силы и рождает неуверенность, а неуверенность ведет к поражению. Поединок без зрителей совсем не то, что битва на людях“.

Ибн ал-Фурат сказал: „Вот ты и будешь этим человеком, Абу Са‘ид! Извинившись за остальных, ты должен победить сам, а твоя победа станет победой всех благодаря тебе“.

Абу Са‘ид сказал: „Ослушание повелений вазира — недостойно. Отказ поддержать его мнение — нерадивость и небрежение. Да не позволит мне Аллах оступиться! Его мы призываем на помощь в делах войны и мира“.

Затем он повернулся к Матте и спросил: „Скажи мне, что ты понимаешь под логикой? Если я уясню смысл твоих речей, то мы обсудим с тобой, что из них должно принять как правильное, а что — отвергнуть как ошибочное, следуя доброму обычаю и принятому способу“.

Матта сказал: „Под логикой я понимаю одно из орудий речи, с помощью которого правильную речь отличают от неправильной, а ошибочный смысл — от хорошего. Она — как весы, позволяющие определить, где перевес или недовес, что тяжелее, а что легче“<sup>23</sup>.

Абу Са‘ид сказал: „Ты не прав. Если мы говорим по-арабски, то правильную речь отличают от неправильной по привычному строю и понятной флексии, а ошибочный смысл отличают от хорошего с помощью разума, если мы исследуем разумом. Но допустим, ты узнал взвешиванием, где большее по весу и где меньшее. [110] А как ты определишь, что ты взвешивал: железо, золото, медь или олово? Узнав вес, ты оказываешься не в состоянии познать сущность взвешиваемого, или его цену, а также все остальные его качества, которые долго перечислять. Опирайтесь на вес, как ты делаешь, тут бесполезно, и твои усилия, затраченные на взвешивание, дают ничтожный, односторонний результат. Все прочие стороны останутся неизвестными, и ты, как сказал великий [вāфир]“<sup>24</sup>:

*Выучил одно, а не заметил многое.*

<sup>23</sup> Определение логики, даваемое Маттой, вполне традиционно. Ср. у Джахи́за: «...книги их (греков. — Д.Ф.), с помощью которых мудрецы стали отличать правильное от неправильного, ошибочное — от хорошего» (см.: *Джахи́з*. Ал-Байāн ва-т-табийн. Т. 3. Каир, 1961. С. 14). Данное определение стало материализацией влияния греческой науки и превратилось в клише, которое прилагалось к самым разным наукам, например: «...‘аруд — это мерило (*mīzān*) для стиха, которым отличают правильный стих от изломанного» (см.: *Ал-Хати́б ат-Тибри́зӣ*. Китāб ал-кафӣ фй-л-‘арӯд ва-л-қавāфӣ. Каир, [б.г.]. С. 17). Создатель арабской риторической науки, грамматист по образованию, ‘Абд ал-Кахир ал-Джурджани (ум. 1078) использует его в качестве определения ... грамматики: «...мерило, только употребив которое выясняют, где в речи перевес, а где — недовес; она — стандарт, только обратившись к которому отличают правильное от неправильно» (см.: *‘Абд ал-Кāхир ал-Джурджāнӣ*. Далā’ ил ал-и’ джāз. Каир, 1969. С. 75).

<sup>24</sup> Имеется в виду известный аббасидский поэт Абу Нувас (ум. 814). Это второе полустишие бейта, ему предшествуют следующие слова, скорее всего известные аудитории: «Скажи тем, кто утверждает, что наука — это философия», см.: *Абӯ Нувāс*. Дивāн. Бейрут, [б.г.]. С. 8.

Далее. Ты упустил из виду еще вот что. Не все ведь в этом мире взвешивают. У одного определяют вес, у другого — объем, у третьего — длину, у четвертого — площадь, у пятого — цену. Так обстоит дело со зримыми телами и так же — с тем, что постигается и устанавливается разумом, ведь чувственно воспринимаемые вещи — это тени умопостигаемых, они копируют их близко или отдаленно, сохраняя запечатленное сходство и явное подобие<sup>25</sup>.

Но оставим это. Если логику создал один из греков на основе их языка, его словоупотребления, его свойств и правил, с помощью которых они понимали друг друга, то откуда следует, что тюрки, индийцы, персы и арабы должны изучать ее и ставить ее судьей над собой, принимая только то, что она утверждает, и отвергая все, что она отрицает?“

[111] Матта сказал: „Это необходимо, так как логика есть исследование умопостигаемых идей и познаваемых смыслов, рассмотрение того, как возникают и рождаются мысли и помыслы. В отношении же умопостигаемого люди одинаковы. Разве ты не видишь, что ‘4+4’ у всех народов равно восьми, и так далее?“

Абу Са’ид сказал: „Если бы искомое разумом и выражаемое словом во всех своих разновидностях, во всем своем разнообразии было бы так просто, как ‘4+4’, то спорить было бы не о чем и мы пришли бы к согласию. Но это не так, и ты своим примером только запутываешь дело, как у вас в обычае. Однако если умопостигаемых идей и познаваемых смыслов можно достичь только с помощью языка с его именами, глаголами и частицами, то разве знать язык не обязательно?“

Матта отвечал: „Нет, обязательно“.

Абу Са’ид сказал: „Ты допустил ошибку. В этом случае говорят: ‘Да, обязательно’“.

Матта сказал: „Тут я готов тебе уступить. Да, обязательно“.

Абу Са’ид сказал: „Итак, ты предлагаешь нам изучать не науку логики, а греческий язык. Но ведь ты не знаешь языка греков, как же ты можешь говорить о языке, в котором сам несведущ? Уже давно нет ни этого языка, ни людей, которые вели на нем беседы и через его формы поверяли друг другу свои мысли. Ты переводишь с сирийского. А что можно сказать о смысле, переложенном путем перевода с греческого на сирийский, а с него — на арабский?“

Матта отвечал: „Хотя и греки, и их язык исчезли, но перевод сберег их идеи, передал их мысли, не исказив истинны“.

[112] Абу Са’ид сказал: „Ну, допустим, что перевод правдив, а не лжив, что он правилен, а не искажен, точен, а не приблизителен, что он не туманен, не пристрастен. Предположим, что он не убавляет, не прибавляет, не

---

<sup>25</sup> Абу Са’ид демонстрирует здесь и далее неплохое знание греческой философии, в данном случае платоновских идей.

переставляет, не путает общее и частное, самое общее и наиболее частное, хотя это и невозможно, ибо не согласуется с природой языков и тонкостью выражаемых ими значений. Так ты, значит, говоришь: нет авторитета, кроме греков, нет доказательств, кроме установленных ими, нет истины, кроме открытой ими“.

Матта сказал: „Нет, но они выделяются среди прочих народов интересом к мудрости, к исследованию явного и скрытого в этом мире, ко всему, что есть или происходит в нем. Благодаря этому интересу возникли и появились, разошлись и распространились различные виды и отрасли наук и искусств, которых мы не находим у других“.

Абу Са‘ид сказал: „Ты ошибаешься и выказываешь пристрастность под влиянием своих симпатий. Знание о мире рассеяно по миру между всеми. Поэт сказал [*раджас*]:

*Знание в мире рассеяно.  
К нему разумный стремится.*

Так же и искусства распределены между всеми обитателями земли. В таком-то месте одна наука превосходит прочие, в другом месте — некое искусство распространено более остальных. Это настолько очевидно, что продолжать излишне. Твои слова могли бы быть верными и притязания — обоснованными, если бы греки выделялись среди народов непогрешимостью, прозорливостью и особым складом ума. [113] Вот если бы они, даже захотев, не могли ошибиться, даже стараясь, не сумели солгать, если бы суетность не была им знакома, если бы истина была им гарантирована, а ошибка — неведома, если бы добродетели срослись с корнями и ветвями этого народа, а пороки были бы далеки от их сущности и породы. Но думать так о них — невежество, считать их такими — пристрастность. Ведь греки, как и остальные народы, были правы в одном и не правы в другом, знали одно и не ведали другого, были искренни в одном и лживы в другом, преуспели в одном и потерпели неудачу в другом.

Потом, создатель логики — это ведь не все греки, а только один из них. Он учился у тех, кто был до него, а у него учились те, кто был после. При чем он не был непогрешимым авторитетом для всего этого большого и многочисленного народа: его оспаривали и греки и негреки. Людям изначально свойственно расходиться во взглядах и мнениях, самим ставить вопросы, исследовать их и находить ответы. Так разве может один человек создать нечто, устраняющее или уменьшающее эти расхождения или хотя бы как-то влияющее на них? Вряд ли. Каким был мир до его логики, таким он и остался. Полно тешить себя тем, чего не может быть, что несогласно с естественными склонностями человека. Очисти свой ум и обратись к изучению того языка, на котором ты беседуешь и соревнуешься с нами. Если бы ты познал со своими друзьями понятия говорящих на нем и стал бы

комментировать книги греков, используя обороты и выражения его носителей, ты бы понял, что тебе не нужны ни мысли греков, ни их язык.

Позволь задать вопрос. Считаешь ли ты, что умы людей различны и склонности их неодинаковы?<sup>26</sup>

Матта ответил: „Да“.

Абу Са‘ид спросил: „А это различие и эта неодинаковость — природные они или приобретенные?“

Матта сказал: „Природные“.

Абу Са‘ид сказал: „Так разве можно устранить чем бы то ни было природное различие [114] и исконную неодинаковость?“

Матта сказал: „Об этом ты уже говорил“.

Абу Са‘ид сказал: „А ты нашел весомый и убедительный ответ? Но оставим это. Я спрошу тебя всего об одной частице, употребительной в речи арабов. Сведущие выделяют в ней разные значения. Выведи эти значения из логики Аристотеля, на которую ты ссылаешься и которую превозносишь. Это частица *wa-* ‘и’. Какие есть правила относительно нее? В каких позициях она встречается? Употребляется она одинаково или по-разному?<sup>26</sup>“

Матта растерялся и сказал: „Это грамматика, а грамматикой я не занимался, ибо логику грамматика не нужна, а вот грамматику логика нужна, и притом очень. Ведь логика исследует значение, а грамматика — словесную форму. Если логик затрагивает словесную форму, то только побочно, и грамматист тоже не иначе как случайно касается значения. Значение же благороднее формы, а форма ниже значения“.

Абу Са‘ид сказал: „Ты не прав. Речь, произнесение, язык, словесная форма, выражение, изъявление, изъявление, рассказ, сообщение, вопрос, предложение, запрет, пожелание, призыв, побуждение, просьба, обращение — все это подобно друг другу и сходно меж собой. Ведь если человек скажет: ‘Зайд изрек истину, но не выговорил ее, выговорил непристойность, но не сказал ее, выразил себя, но не изъяснил, изъявил желание, но не открыл, вымолвил просьбу, но не произнес, сообщил, но не осведомил’, — то он во всем этом допустит искажение, впадет в противоречие и построит речь не так, как должно, употребив словесную форму [115] не в согласии со свидетельством своего разума и разума других. Грамматика — это логика, но выделенная из арабского языка, а логика — это грамматика, но понятая через язык. Разница между словесной формой и значением в том, что форма относится к природе, а значение — к разуму. Поэтому словесная форма со временем исчезает, так как время сменяет в природе один отпечаток другим, а значение противостоит времени, так как оно запечатлевается

<sup>26</sup> Абу Са‘ид очень аккуратно выбирает вопрос, так как он имеет отношение как к логике, так и к грамматике, поскольку в логике есть операция конъюнкция, по своему применению максимально приближенная к союзу «и» в обычном языке. Эту операцию еще называют «логическое „и“».

в разуме, а разум Божественен. Материя же словесной формы — прах, а все из праха преходяще.

Искусство, которое ты присваиваешь, и орудие, которым хвастаешься, останутся без названия, если ты не позаимствуешь<sup>27</sup> для них из арабского подходящее имя, а выбор будет удачным, если известна мера. Для перевода нужно усвоить хоть что-то из этого языка, а вот чтобы сделать перевод точным и убедительным, чтобы избежать ошибок, требуется уже владеть очень многим“.

Матта сказал: „Мне достаточно того, что в вашем языке есть имя, глагол и частица. Этого мне хватает для выражения тех мыслей, которым обучили меня греки“.

Абу Са‘ид сказал: „Ты не прав. Тебе нужно знать характеристики имен, глаголов и частиц, порядок чего коренится в природной способности говорящих на этом языке. Затем ты должен усвоить также огласовки этих имен, глаголов и частиц, ибо ошибка и искажение в огласовках — все равно что ошибка и порча в огласовываемом<sup>28</sup>. А ты со своими друзьями и приспешниками в этом несведущ, хотя как раз тут таится секрет, который не поддался тебе и не открылся твоему разуму. Дело в том, что один язык не соответствует другому в своих характеристиках, с какой стороны его ни взять. [116] Нет соответствия ни в именах, глаголах и частицах, ни в сочленении и порядке слов, ни в прямых и переносных значениях, ни в тяжести и легкости форм, ни в широте и узости значений, ни в поэзии, прозе или садже<sup>29</sup>, ни в размеренности или гибкости, ни во многом другом, что долго перечислять. Не думаю, чтобы кто-то, хоть сколько-нибудь разумный и беспристрастный, отверг бы это мнение или усомнился в его правильности. Тогда почему ты должен верить тому, что тебе переводят? В изучении

<sup>27</sup> В оригинале употреблен глагол *ista‘āra* «заимствовать», имя действия (*масдар*) от которого — *isti‘āra* «заимствование» — стало арабским названием метафоры. Арабские филологи рассматривали процессы возникновения образных выражений и создания специальной научной терминологии как явления по своей сути тождественные — перенесение названия с первоначального объекта на нечто другое. Отправной точкой и условием приемлемости была связь с привычным словоупотреблением. Поэтому логико-философская терминология оказалась для филологии неприемлемой и несостоятельной уже потому, что была оторвана от арабского языка и ориентирована на иноземные образцы в силу тесной связи с традицией перевода. См. на эту тему: *Фролов Д.В.* Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике // *он же.* Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006.

<sup>28</sup> Огласовки — зд. краткие гласные, распределение которых в слове образует его форму. Абу Са‘ид имеет в виду, что ошибки в форме слова, как и ошибки в словоупотреблении, влияют на выражаемый смысл.

<sup>29</sup> *Садж* — архаическая доарудная стиховая форма, которая впоследствии развилась в рифмованную прозу, ставшую в классической арабской литературе третьим видом художественной речи, наряду с поэзией и прозой, см.: *Фролов Д.В.* Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991.

арабского языка ты нуждаешься больше, чем в изучении греческих значений. Правда, значения не бывают ни греческими, ни индийскими в отличие от языка, который бывает персидским, арабским или индийским. И все-же когда ты говоришь: "Значения постигаются разумом путем наблюдения и размышления", остается добавить еще: "и с помощью норм языка". Зачем ты унижаешь арабский язык, когда, не поняв его сути, берешься комментировать на нем Аристотеля?

Если бы кто-нибудь сказал тебе: "Я познаю, рассматриваю и исследую факты так же, как жившие прежде создателя логики. Я смотрю, как они поступали, ибо язык я унаследовал от рождения, а смысл я открыл путем рассмотрения и рассуждения, следуя другим или самостоятельно", что бы ты ответил ему? Разве ты счел бы его суждение неверным, а поведение — неправильным из-за того только, что он несведущ в приметах того пути, который познал ты? Неужели ты больше радовался бы, если бы он подражал тебе, даже и в ложном, чем если бы он шел своим путем, и притом правильным? Ведь это невежественное мнение и порочное заблуждение.

Однако вернемся к частице *wa-*, каковы ее характеристики? Я хочу показать, что перевозимая тобой логика ни от чего не избавляет. Если ты не знаешь одной частицы в языке, которым ты перелагаешь [117] мудрость греков, то ты можешь не знать и других частиц. А кто не знает частиц, тот может не знать и всего языка. Но пусть не весь язык, а лишь часть его неизвестна. Тогда может случиться так, что неведомо как раз то, что нужно, и тут знание ненужного ничем не поможет. Это уровень черни или немногим выше. Чем же тут гордиться, высокомерно причисляя себя к избранным, ставя себя выше всех, претендуя на знание тайн речи, загадок мудрости, секретов аналогии<sup>30</sup>, а также правильных доказательств?

Я спросил тебя о значениях только одной частицы, а если бы я засыпал тебя вопросами обо всех частицах, потребовав ответа об их значениях и позициях, как изначально присущих им, так и приобретенных?

Я слышал, как вы говорите: "Грамматисты не знают, как употребляют частицу *fī* 'в'. Они говорят, что она передает значение 'сосуда, вместилища' (*wi* 'ā'), как частица *bi-* передает 'присоединения' (*ilḥaq*). На самом деле *fī* употребляется в разных смыслах. Так, говорят *as-shay'u fī al-inā* 'нечто в кувшине' и *al-inā fī al-makān* 'кувшин в таком-то месте', *as-sā'is fī*

<sup>30</sup> Слово *qiyās* как термин двузначно. С одной стороны, оно обозначает типично арабский метод теоретического рассуждения, свойственный законоведению, грамматике и другим «арабским» наукам, — рассуждение по аналогии. Суть его состояла в объяснении и систематизации явлений не посредством установления родо-видовых отношений и основанных на этом классификаций, а путем возведения одних явлений к другим через установление подобия первых как «ответвлений, ветвей» (*far'*) вторым как «корню, основанию» (*aṣl*). В терминологии же арабских логиков это слово стало одним из названий аристотелевского силлогизма. В данном контексте возможны оба значения.

*as-siyāsa* ‘управитель [весь] в управлении’ и *as-siyāsa fī as-sā’is* ‘управление [сосредоточено] в управителе’”.

Видишь ли, такое расчленение исходит из разума греков и обусловлено их языком, а разум индийцев, тюрков и арабов не позволяет так мыслить. Утверждать обратное невежественно, и все разговоры об этом несостоятельны. Когда грамматист говорит, что *fī* передает значение ‘сосуда’, он одним словом охватывает ее правильный смысл, косвенно указывая тем самым на другие ее аспекты, которые раскрываются при детализации. Таких примеров полноты косвенного указания множество<sup>31</sup>.

Тут Ибн ал-Фурат сказал: „О шейх, да сопутствует тебе удача! Разъясни ему позиции *wa-*, [118] чтобы совсем заткнуть ему рот. Покажи собравшимся его бессилие в том, что он порочит“.

Абу Са’ид сказал: „Харф *wa-* имеет разные функции и значения.

Он может быть союзом, например: "Я почтил Зайда и (*wa-*) ‘Амра”.

Он может быть частицей клятвы, например: "Клянусь Аллахом (*wa-llāhi*), было так-то и так-то”.

Он может быть частицей начала речи заново (*isti’nāf*), например: "Я вышел, а (*wa-*) Зайд стоит", поскольку после него [следует] новое именное предложение.

Он может быть модальной частицей, подобной *rubba* и передающей значение восклицания "Сколько..." или "Как много...". Вот, например, сказано [*раджаз*]:

*Сколько (wa-) темных провалов, пустынных проходов*<sup>32</sup>.

Он может быть корневым харфом в имени, например: *wāṣil* "прибывающий", *wāqid* "горящий", *wāfid* "посланный", или в глаголе, например: *wajila* — *yawjalu* "бояться, робеть"<sup>33</sup>.

Он может быть синтаксически избыточным (*muqḥama*), как, например, в словах Всевышнего (37:103–104): "И когда они оба предались Аллаху, и тот поверг его ниц, и (*wa-*) воззвали Мы к нему...", где имеется в виду: "...воззвали Мы к нему...".

Еще пример — слова поэта [*тавил*]:

*Когда миновали мы стойбище, и (wa-) нас поглотила*<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Абу Са’ид противопоставляет два метода теоретизирования: один, «греческий», состоит в расчлененном описании всех вариантов явления (в данном случае — значений предлога), за которым следуют процессы обобщения и абстрагирования; другой, «арабский», сводится к процедуре рассуждения по аналогии (*qiyās*), когда один вариант явления выделяется как исходный и описывается как представляющий явление во всей его полноте, его ядро или корень, а все остальные варианты рассматриваются как вторичные модификации основной разновидности.

<sup>32</sup> Автор этого стиха — известный омейядский поэт, мастер раджазной поэзии Ру’ба ибн ал-’Аджжадж.

<sup>33</sup> Абу Са’ид приводит глагол в двух его основных формах.

<sup>34</sup> Стих взят из му’аллаки знаменитого доисламского поэта Имру’улкайса. Это первое полустихие, второе — в вольном переводе: «...долина среди песчаных холмов».

Имеется же в виду: "...нас поглотила...".

Он может передавать значение обстоятельства состояния (*hāl*), как, например, в словах Всевышнего (3:46): "И будет говорить он с людьми в колыбели и взрослым (*wa-kahlan*)...", то есть: будет говорить он во взрослом состоянии.

Он может употребляться в значении предлога, например: "Вода сравнялась и край колодца (*wa-l-khashbata*)". Имеется в виду: "с краем колодца" (*ma'a-l-khashbati*)<sup>4</sup>.

Ибн ал-Фурат спросил Матту: „Абу Бишр, есть ли это в твоей грамматике (*naḥw*)?“

Затем Абу Са'ид сказал: „Оставим это. Вот вопрос, который имеет больше отношения к умопостигаемому значению, чем к словесной форме. Что ты скажешь о высказывании: "Зайд — лучший из братьев"?“

[119] Матта ответил: „Оно правильное“.

Абу Са'ид спросил: „А высказывание: "Зайд — лучший из его братьев"?“

Матта ответил: „И это правильное“.

Абу Са'ид спросил: „А в чем разница между ними, если они оба правильные?“

Матта вздрогнул, потупился и сглотнул слюну.

Абу Са'ид сказал: „Ты рассудил не прозорливо и не со знанием дела. На первый вопрос ты ответил правильно, хотя и не можешь объяснить почему, на второй — неправильно, хотя и не знаешь, в чем ошибка“.

Матта сказал: „Так разъясни мне, в чем я ошибся“.

Абу Са'ид сказал: „Если бы ты посещал занятия, ты бы мог это узнать. А здесь место не для обучения, а для обличения тех, кто привык хитрить и увиливать. Собравшиеся знают, что ты ошибся“.

Итак, ты утверждаешь, что грамматист рассматривает форму, а не значение, а логик — значение, а не форму? Последнее было бы верно, если бы логик молчал, пуская мысль бродить среди значений и упорядочивая ее с помощью осеменяющих догадок, случайных прозрений и внезапных озарений. Если же он желает утверждать то, к чему пришел в результате рассмотрения и исследования, перед учеником и оппонентом, ему никак не обойтись без словесной формы, вмещающей его мысль, соразмерной его идеям и согласной с его целями<sup>5</sup>.

Ибн ал-Фурат сказал Абу Са'иду: „Заверши свою речь и объясни эти примеры, чтобы собравшиеся получили пользу, а в душу Абу Бишра проникли бы угрызения“.

[120] Абу Са'ид сказал: „Я не стал толковать их, только боясь наскучить. Если речь длинна, она скудна“.

Ибн ал-Фурат ответил: „Не от скуки я хочу услышать твой ответ, да и желание собравшихся очевидно“.



Тогда Абу Са'ид сказал: „Сказать "Зайд — лучший из его братьев" нельзя, а сказать "Зайд — лучший из братьев" можно. Различие в том, что братья Зайда — это не Зайд. Зайд из их числа исключается. Вот доказательство. На вопрос "Кто братья Зайда?" нельзя ответить: "Зайд, 'Амр, Бакр и Халид", а надо: "'Амр, Бакр и Халид". Раз Зайд не входит в число своих братьев, он оказывается не тем, что они. Поэтому и нельзя сказать "лучший из его братьев", как нельзя сказать: "Твой осел — лучший из мулов", ведь осел — это не мул. Точно так же и Зайд — нечто другое, чем "его братья". Высказывание же "Зайд — лучший из братьев" допустимо, так как он — один из братьев. Это именование охватывает и его и остальных, ведь он — часть этих братьев. Не случайно, если спросят: "Кто эти братья?", ты перечислишь и его среди прочих и скажешь: "Зайд, 'Амр, Бакр и Халид". Такой ответ подобен высказыванию: "Твой осел — самый резвый из ослов (*afrah al-ḥamār*)", ибо один осел подпадает под имя, охватывающее всех ослов. Если наше рассуждение верно, то должна допускаться и конструкция с именем единственного числа неопределенного состояния, указывающим на весь род, например, "Зайд — лучший мужчина (*afḍalu rajulin*)", или "Твой осел — самый резвый осел (*afrahu ḥimarin*)". Здесь единственное число "мужчина" (*rajul*) указывает на весь род так же, как и множественное число "мужчины" (*ar-rijāl*), что подобно выражениям "двадцать дирхемов" (*'ishrūna dirhaman*) и "сто дирхемов" (*mi'atu dirhamin*)“.

Ибн ал-Фурат воскликнул: „К этому объяснению нечего добавить. Наука грамматики еще более возвеличилась в моих глазах от такого исчерпывающего ответа“.

[121] Абу Са'ид сказал: „Грамматические значения поделены между вариациями словесной формы, употреблением слов в должном месте и порядком слов в строе речи. В этом требуется точность, и ошибки недопустимы. Отклонения от правил либо принимают как редкое исключение, если они поддаются хоть в какой-то степени объяснению на основе нормы, либо отвергают как не соответствующие врожденным навыкам говорящих. При этом допускается, что в языке племен могут быть различия, которые следует учитывать. В основании всего лежит преемственность и традиция, наблюдение и строгое выведение по аналогии из общепризнанного основания. Лишь тщеславие заставляет логиков полагать, что значения можно познать и уяснить, не иначе как следуя их воззрениям, только с помощью их методов и процедур. Они переводят на язык, которым владеют слабо, а ведь они сделали перевод своим ремеслом. Да еще и утверждают, что дело грамматистов — форма, а не значение“.

Потом Абу Са'ид повернулся к Матте и сказал: „Видишь ли, Абу Бишр, имя "речь" охватывает то, что в своем строении многослойно. Ты говоришь, например: "Это — одежда", и одежда — имя, покрывающее все, из чего создана одежда. Ведь сначала пряли, потом ткали, причем основа не

может существовать без утка, а уток — без основы. Так вот, строй речи подобен ткани, красноречие в ней — отбелка, тонкость нитей подобна изяществу словесных форм, а плотность ткани — густоте слов. А все вместе это одежда, но лишь после того, как сделано все необходимое“.

Ибн ал-Фурат сказал: „Задай ему, Абу Са‘ид, еще какой-нибудь вопрос. Чем дольше длится беседа, [122] тем яснее проступает, что он не видит истины и не понимает, и невысоко поднялся в логике, которую защищает“.

Абу Са‘ид спросил: „Что ты скажешь о человеке, который говорит: "Этому я должен дирхем с каратом, а тому дирхем — с карата?"“<sup>35</sup>.

Матта сказал: „Такого рода знания у меня нет“.

Абу Са‘ид сказал: „Я не отступлюсь от тебя до тех пор, пока присутствующие не убедятся, что ты фокусник и обманщик. Вот вопрос полегче. Один человек сказал другому: "Почем эти две окрашенные одежды?", второй сказал: "Почем две окрашенные одежды?", третий сказал: "Почем две одежды, когда они окрашены?"<sup>36</sup>. Разъясни значения, которые содержит каждая из этих форм“.

Матта сказал: „Если бы я забросал тебя вопросами из логики, тебе было бы как мне сейчас“.

Абу Са‘ид сказал: „Ты не прав. Если бы ты спросил мое мнение о чем-то, пусть даже и относящемся к значению, но его словесная форма была бы правильной согласно обычаю, я бы ответил. Мне было бы все равно, противоречу я тебе или нет. Если бы смысла в этом не было, я бы отверг твой вопрос. А если бы речь имела испорченную словесную форму, подобную тому, чем напичканы ваши книги, я бы ее тоже отверг, ибо нет пути к созданию языка внутри языка, утвердившегося среди говорящих на нем.“

Мы находим у вас только то, что вы позаимствовали из языка арабов, например: *sabab* "причина", *āla* "орудие, органон", *salb* "отрицание" и *tjāb* "утверждение", *mawḏū* "субъект" и *maḥmūl* "предикат", *kawn* "возникновение" и *fasād* "уничтожение", *muhmal* "неуточненный, неопределенный", *maḥṣūr* "ограниченный"<sup>37</sup>, или же слова, в которых ни проку ни толку, скорее похожие на косноязычие и немощь выражения.

[123] В вашей логике есть явный пробел, так как вам не хватает книг, и к ним нет комментариев. Вы хватаетесь за поэзию, но ее не знаете, обращаетесь к речам, но ничего в них не смыслите. Я слышал, как один из вас говорил: Мы остро нуждаемся в «Книге доказательства»<sup>38</sup>. Если все так,

<sup>35</sup> В переводе точная формулировка примера несколько изменена, чтобы сохранить противопоставление двух фраз, различающихся только падежом одного слова.

<sup>36</sup> Различие между этими тремя примерами состоит лишь в варьировании артиклей и падежей.

<sup>37</sup> Абу Са‘ид приводит общеупотребительные арабские слова, ставшие терминами философии и логики в том же или несколько ином значении.

<sup>38</sup> «Вторая аналитика» Аристотеля.

как он говорит, то зачем убивать время на предшествующие книги? А если есть нужда также и в том, что было до «Доказательства», то столь же остра она и по отношению к тому, что после «Доказательства». Вы лишь стремитесь запутать, обмануть и застрашать громом и молнией.

Вы хотите поразить невежду и смутить сильного, ошеломить такими вещами, как род, вид, свойство, различие, акциденция, единичная субстанция.

Вы говорите: *haliyya* «что-ли-ийность»<sup>39</sup>, *ayniyya* «гдейность»<sup>40</sup>, *māhiyya* «чтойность»<sup>41</sup>, *kayfiyya* «какность»<sup>42</sup>, *kammiyya* «сколькность»<sup>43</sup>, *dhātiyya* «самостность»<sup>44</sup>, *‘araḍiyya* «акцидентальность»<sup>45</sup>, *jawhariyya* «субстанциональность»<sup>46</sup>, *hayūliyya* «материальность»<sup>47</sup>, *ṣūriyya* «формальность или образность»<sup>48</sup>, *aysiyya* «свойство быть чем-то», *laysiyya* «ничтойность»<sup>49</sup>, *nafsiyya* «одушевленность, духовность»<sup>50</sup>.

<sup>39</sup> Это слово образовано от вопросительной частицы *hal* «ли, разве». А.В. Смирнов переводит его «-ли-ийность» и разъясняет этот термин так: «Термин выражает возможность задать *некоторый* вопрос (не обязательно вопрос о существовании) относительно данной вещи. Вопросительная форма предложения выражается частицей *hal*... „ли“, от которой и образован данный абстрактный термин», см.: Смирнов А.В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 474.

<sup>40</sup> Это слово образовано от вопросительного слова *ayna* «где?».

<sup>41</sup> Это слово образовано от выражения *mā hiya* «что это?».

<sup>42</sup> Это слово образовано от вопросительного слова *kayfa* «как?», оно обозначает категорию качества.

<sup>43</sup> Это слово образовано от вопросительного слова *kamm* «сколько?», оно обозначает категорию количества.

<sup>44</sup> Это слово образовано от вопросительного слова *dhāt* «самость (пер. А.В. Смирнова), личность», оно стало одним из синонимов, выражающих идею сущности.

<sup>45</sup> Это слово образовано от слова *‘araḍ* «случайное явление», в философском смысле — «акциденция».

<sup>46</sup> Это слово образовано от слова *jawhar* «вещество, сущность, субстанция».

<sup>47</sup> Это слово образовано от слова *hayūlā* «материя, первоматерия».

<sup>48</sup> Это слово образовано от слова *ṣūra* «форма, образ», которое в арабоязычных философских сочинениях является одним из переводов греч. слова *ἔιδος*.

<sup>49</sup> Это слово образовано от пары слов *aysa* — *laysa* «ничто — ничто», из которых первое, скорее всего, искусственное образование от второго слова и по контрасту с ним, см.: Смирнов. Словарь. С. 397.

<sup>50</sup> Все слова этого рода образованы с помощью суффикса *-iyyun/-iyyatun* либо от вопросительных слов, либо от имен, являющихся терминами философии и логики. В доисламском и раннеисламском арабском языке этот суффикс использовался только для образования имен относительных от названий племен, городов, стран и т.д., служивших прежде всего для обозначения принадлежности человека к тому или иному роду, племени, народу, либо происхождения его из определенной местности. Позднее суффикс *-iyyun/-iyyatun* стал активно использоваться для выражения абстрактных понятий в связи с потребностями перевода иноязычных текстов, в том числе и философских, и формирования собственной научной терминологии. В настоящее время это один из самых употребительных суффиксов арабского языка, и трудно себе представить, как язык мог бы без него обходиться, но в X в. слова этой группы звучали довольно непривычно для араба, не начитанного в философской литературе. Именно это мы пытались отразить в переводе.

Потом вы спесиво разглагольствуете о том, что сотворили чудо, имея в виду ваши выражения, построенные одно — на частных, другое — на общих утверждениях<sup>51</sup>:

«А содержится в некоторых В» и «С содержится в части В», значит, «А содержится в части С»,

Или же: «А содержится во всех В» и «С содержится во всех В», следовательно, «А содержится во всех С».

[124] Все это сказки и выдумки, путы и тенета. Тот, кто обладает острым разумом, здравым смыслом, ясным взглядом, верным суждением и просветленной душой, ни в чем этом не нуждается с помощью Аллаха и по Его милости. Ведь острый разум, здравый смысл, ясный взгляд и просветленная душа — благие и возвышенные дары Аллаха, которыми Он наделяет из Своих рабов, кого пожелает. Я не понимаю, отчего вы столько возитесь с этой логикой. Вот порвавший с вами новичок, Абу-л-‘Аббас<sup>52</sup>, исследовал ваш метод, показав ваши ошибки и обнажив ваши слабости, а вы до сего дня не можете опровергнуть ни единого слова из того, что он сказал. Весь ваш ответ был: «Он не знает и не понимает наших задач и целей, а исходит из заблуждений». А ведь это нерешительность и слабость, смирение перед собственным бессилием и робость.

Все, что вы говорите о конкретных вещах (*mawjūdāt*), можно оспорить. Возьмем ваши утверждения о глагольных формах *yaf’alu* и *yanfa’ilu*. Вы не разъяснили ни ранга их, ни позиции, не описали их признаки, ограничившись тем, что *yaf’alu* означает совершение действия, а *yanfa’ilu* — восприятие действия. Все, что можно познать в них сверх этого, осталось скрытым от вас, ускользнуло от вашего внимания. То же относится и к генитивной конструкции (*iḍāfa*).

Нечего вам сказать ни о приложении (*badal*) и его аспектах, ни об именах определенного состояния (*ma’ārif*) и их разрядах, ни об именах неопределенного состояния (*nakirāt*) и их рангах. Вы ничего об этом не знаете и знать не хотите.

Говоря человеку: «Будь логиком!», ты имеешь в виду: «Будь разумным, то есть разумеющим, то есть разумеи то, что говоришь», так как твои друзья утверждают, что речь<sup>53</sup> — это разум.

Однако ваши слова несостоятельны, ибо у речи есть аспекты, которыми вы пренебрегли.

<sup>51</sup> Оба приведенных далее силлогизма неправильны, ибо следствие в них не вытекает из посылок. Трудно сказать, является ли это результатом ошибки переписчика, недостаточной осведомленности Абу Са’ида или его сознательного намерения спародировать форму силлогизма.

<sup>52</sup> Имеется в виду Абу-л-‘Аббас ан-Наши (ум. 906) — теолог и филолог.

<sup>53</sup> Арабский термин *manṭiq* «логика» — однокоренное со словом *nuṭq* «речь, дар речи», которое использовалось среди прочих для перевода греческого слова *логос*. Это обстоятельство и обыгрывает Абу Са’ид.

[125] Когда же тебе говорят: «Будь грамматистом, языковедом, красноречивым»<sup>54</sup>, то имеют в виду: «Пойми сам, что говоришь, а затем постарайся, чтобы тебя поняли другие».

Меряй словесную форму по смыслу, и она не будет избыточна, меряй смысл по словесной форме, и он не будет ущербен. Это — если ты хочешь просто показать нечто, как оно есть. Если же ты стремишься выявить смысл и показать суть, то придай словесной форме блеск с помощью проясняющих синонимов, наводящих сравнений и услаждающих метафор, красноречием изъясни значения. Я хочу сказать, намекни на часть их так, чтобы смысл можно было уяснить, только ища его и стремясь к нему. Когда желаемое обретают таким образом, оно дорого и сладостно, возвышенно и драгоценно. Некоторую же часть этих значений растолкуй, чтобы нельзя было [ни] усомниться в смысле, устав в поисках его, ни отклониться от него из-за его затемненности. Метод этот объединяет в себе истинность сравнений и сравнений с истиной. Углубляться далее в эту проблему — значит выйти за рамки того, чему мы посвятили сегодняшнее собрание. Да я не знаю, внимаешь ты тому, что я говорю, или нет?»

Потом Абу Са'ид сказал: «Поведай, смогли ли вы хоть раз с помощью логики рассудить спорящих или устранить разногласия и противоречия? Неужели именно сила логики и ее доказательства заставляют тебя полагать, что Аллах — один из трех, или что Единый больше единицы, или что то, что больше единицы, едино, и что твои убеждения — закон, а слова — истина?»<sup>55</sup> Вовсе нет. Есть вещи, которые недостижимы для притязаний твоих единомышленников и их жалкого лепета. Они слишком тонки для их ума, их разума.

Оставим это. Вот вопрос, вызывающий разногласия. Разреши его твоей логикой. Некто сказал: «Такому-то принадлежит то, что от стены до стены». Каково будет твое суждение? Сколь велико то, что принадлежит данному человеку по этому свидетельству?

Одни говорят: «Ему принадлежат обе стены и то, что между ними».

Другие утверждают: [126] «Ему принадлежит половина каждой из стен».

Третьи заявляют: «Ему принадлежит одна из стен».

Яви же свое поражающее знамение, сотвори свое сокрушающее чудо. Но где тебе! Не твои воззрения и не взгляды твоих друзей помогли найти решение.

Однако оставим и это тоже. Некто<sup>56</sup> сказал: «Речь бывает правильной и хорошей (*muṣtaqīm ḥasan*), правильной и невозможной (*muṣtaqīm muḥāl*),

<sup>54</sup> В оригинале — слово *faṣīḥ* «говорящий на правильном, чистом арабском языке, в совершенстве владеющий речью по-арабски».

<sup>55</sup> Абу Са'ид, мусульманин, обращаясь к Матте, христианину, имеет в виду христианский догмат о Троице, который мусульмане не разделяют и считают заблуждением.

<sup>56</sup> Имеется в виду Сибавайхи (ум. ок. 796), автор первого арабского грамматического свода «Китаб», получившего позднее название «Коран грамматики». Абу Са'ид кратко пересказывает 6-ю главу введения к трактату.

правильной и плохой (*muṣtaqīm qabīḥ*), невозможной и ложной (*muḥal kaahb*), ошибочной (*khata*)<sup>57</sup>». Объясни этот тезис.

Далее, тому, кто сказал это, возразил другой ученый. Рассуди их и покажи нам силу твоего искусства, отличив правильное от ошибочного и истину от лжи.

Если же ты скажешь: «Как я буду судить этих двоих, если то, что сказал один, я слышал, а то, что возразил другой, мне неизвестно?», ответ таков: «Выведи сам своим рассуждением это возражение, если оно вытекает из сказанного. Затем покажи, где истина. Ведь исходное положение тебе известно и доступно. Значит, тебе должно быть очевидно и то, что покоится на этом положении или вытекает из него». Это ясно любому из присутствующих, так что не жалуйся на трудность вопроса.

Конечно, оправленное в словесную форму не охватывает всего содержимого разума. Значения постигаются разумом. Они образуют непрерывность и простираются без границ<sup>58</sup>. Словесная форма какого бы то ни было языка не обладает достаточной силой, чтобы овладеть этим содержанием, вобрать его в себя и воздвигнуть вокруг него ограду, которая помешала бы чему-либо изнутри вырваться наружу, а чему-либо снаружи проникнуть внутрь, и не допустить порчи от смешения. Я имею в виду — из страха, что истина смешается с ложью, а ложь уподобится истине. Бывшее правильным изначально, до создания логики, остается правильным и потом, после ее создания.

[127] Видел бы ты, как ученые, языковеды и правоведы подходят к своим проблемам, понаблюдав, как глубоко они их исследуют, докапываясь до самой сути, как тонко толкуют возникающие вопросы, как полно охватывают возможные аспекты, содержательные намеки, близкие и далекие аналогии. Ты бы тогда устыдился себя самого и с презрением посмотрел на своих друзей. То, что они утверждают и чему учат, показалось бы тебе меньше, чем звезда по сравнению с луной или песчинка по сравнению с горой.

Возьмем, например, ал-Кинди<sup>59</sup>, который является авторитетом для твоих друзей. Так, разбирая вопрос из области числа, разве не перечислял он сколько мог все казавшееся ему возможным и воображимым, без всякого порядка. А когда ему стали задавать вопросы такого же рода, то совсем запутали его, показав, что все это — путаная философия. Это сильно на него подействовало, ведь он полагал, что был здоров, а на самом деле ра-

<sup>57</sup> Последний термин в большинстве вариантов текста Сибавайхи отсутствует.

<sup>58</sup> Здесь Абу Са'ид повторяет мысль Джахиза: значения «простираются беспредельно и распространяются бесконечно», а слова «имеют границу и счет, конец и предел» (см.: *Джахиз*. Ал-Байан ва-т-табийн. Т. 1. Каир, 1960. С. 76; перевод взят из книги: *Куделин А.Б.* Средневековая арабская поэтика. М., 1983. С. 130).

<sup>59</sup> Абу Йусуф ал-Кинди (801–866) — «философ арабов», основоположник традиции арабской философской мысли.

зум его был угнетен, натура — ущербна, природное чутье — утрачено, сердце — смятенно.

Его спрашивали: «Поведай нам о соприкосновении тел и взаимопроникновении элементов. Относится ли это к разряду необходимости возможного? Или это выходит за пределы исчезновения туда, куда не проникает разумение?»

Еще его спрашивали: «Как соотносятся природные движения с формами материи? Присущи они бытию в границах зримых явлений или отторжимы от него у предела совершенства?»

Его спрашивали также: «Как влияет исчезновение существования на невозможность, когда необходимое перестает быть необходимым, так как его основание не относится к категории возможного?»

Ответы его на все эти вопросы, дошедшие до нас, весьма косноязычны, несуразны, недалеки, вздорны и нелепы. [128] Если бы я не боялся быть многословным, я пересказал бы их все.

Однажды мне попало написанное его рукой: «Разнообразие исчезновения вещей неисчислимо, ибо различию оснований может соответствовать совпадение ветвей. Все сущее — таково. Так, неизвестное вытесняется известным, а известное противоположно неизвестному, но и неизвестное и известное относятся к разряду обнаженных покровов, скрывающих божественные тайны, а не к разряду божественного, акцидентально присущего человеческим состояниям».

Наши друзья сабии<sup>60</sup> рассказывали о нем такое, что даже мать, потерявшая ребенка, рассмеялась бы, враг стал бы злорадствовать, а друг опечалился бы.

Все это он унаследовал не иначе как от благословенных греков, зачерпнув из достоинств философии и логики. Да укрепит нас Аллах и пошлет нам удачу! Да направит Он нас к словам, которые проистекают из учености, и делам, которые вершатся по справедливости! Ведь Он — Слышащий, Внемлющий!».

Вот все, что я записал под диктовку праведного шейха ‘Али ибн ‘Исы ар-Руммани. Абу Са‘ид также пересказал мне кое-что из этой истории. Он говорил: «Я сам не помню всего, что говорил, но некоторые из присутствовавших записывали, так как у них были с собой дощечки и чернильницы. У меня же многое стерлось из памяти».

‘Али ибн ‘Иса говорил: «Собрание закончилось, и все были потрясены твердостью духа Абу Са‘ида, гибкостью его языка, сиянием, исходившим от его лица, глубоким смыслом его слов».

Вазир Ибн ал-Фурат сказал: «Аллах да поможет тебе, шейх! От твоих речей сердца возрадовались, глаза заискрились, лица просветлели. Ты со-

---

<sup>60</sup> Сабии — гностическая секта из Харрана в Северной Месопотамии. В IX–X вв. харранские сабии появились в Багдаде, где стали играть значительную роль при дворе.

ткал ткань, которая не истлеет со временем, не потонет в круговороте событий».

Я спросил ‘Али ибн ‘Ису: «Сколько лет тогда было Абу Са‘иду?».

[129] Он отвечал: «Родился он в 280 году<sup>61</sup>. Во время диспута ему было сорок лет<sup>62</sup>. На висках у него уже серебрилась седина. Его облик отличали благообразие, степенность, одухотворенность и серьезность — приметы людей достойных и незаурядных. Редко встретишь человека с такой внешностью, который не был бы приятен глазу и дорог душе, которого не полюбило бы сердце и не восхвалял бы язык».

Я спросил ‘Али ибн ‘Ису: «А разве не присутствовал в собрании грамматист Абу ‘Али ал-Фасави?»<sup>63</sup>.

Он ответил: «Нет, его там не было. Ему рассказали потом, и он затаил зависть к Абу Са‘иду за то, что тот стяжал такую известность и столь высокие похвалы».

Когда я умолк, вазир спросил: «Ты напомнил мне об одной вещи, о которой я часто думал. Я прошу тебя разъяснить ее мне. Кто выше, Абу Са‘ид или Абу ‘Али? Какое место по сравнению с ними занимают ‘Али ибн ‘Иса<sup>64</sup>, какое — Ибн ал-Мараги<sup>65</sup>, а также Марзубани<sup>66</sup>, Ибн Шазан<sup>67</sup>, Ибн ал-Варрак<sup>68</sup>, Ибн Хаййавайх?»<sup>69</sup>.

Отвечом ему было: «Абу Са‘ид обладал самыми широкими научными познаниями, глубже других проник в учения арабов, затронув практически все разделы и испробовав все пути, тверже всех держался золотой середины в отношении религии и этики, больше всех помнил хадисов, точнее

<sup>61</sup> 280 г.х. = 893 г. н.э.

<sup>62</sup> Поскольку диспут состоялся в 326 г.х., Абу Саиду тогда должно было быть 46 лет. Возраст указан явно приблизительно, чтобы подчеркнуть, что Абу Са‘ид был в расцвете сил, поскольку сорокалетний возраст считается в мусульманской традиции пиком жизни. Именно в этом возрасте Мухаммаду пришло первое откровение.

<sup>63</sup> Имеется в виду Абу ‘Али ал-Фариси (900–987), ал-Хасан ибн Ахмад ал-Фасави, ученик Абу Исхака аз-Заджаджа и Абу Бакра ибн ас-Сарраджа, который обучал его «Книге» Сибавайхи. Автор многочисленных сочинений. Среди его учеников был Ибн Джинни. Ему покровительствовал ‘Адуд ад-Даула, в дар которому он написал свои наиболее известные сочинения — «ал-Идах» и «ат-Такмила». Обладал значительным состоянием, треть которого завещал грамматистам Багдада.

<sup>64</sup> Абу-л-Хасан ‘Али ибн ‘Иса ар-Руммани (908–994), знаменитый багдадский богослов-му‘тазилит, грамматист, корановед и комментатор Корана.

<sup>65</sup> Ибн ал-Мараги, Мухаммад ибн Джа‘фар ал-Хамазани (ум. 981), багдадский грамматист, филолог и литератор.

<sup>66</sup> Абу ‘Убайдаллах ал-Марзубани, Мухаммад ибн ‘Имран (910–994), багдадский му‘тазилит, историк и литератор, выходец из Хорасана.

<sup>67</sup> Ибн Шазан, Абу Бакр Ахмад ибн Ибрахим ал-Баззаз (910–993), известный багдадский хадисовед.

<sup>68</sup> Ибн ал-Варрак, Абу-л-Хасан Мухаммад ибн ‘Абдаллах (ум. 991), багдадский грамматист.

<sup>69</sup> Мухаммад ибн Хаййавайх (ум. 983), багдадский грамматист, выходец из Хамадана.



других судил в том, что касается установлений закона, был основательнее прочих в своих фетвах, с большей терпимостью относился к возражениям, всегда указывал то, что цитировал.

Как-то написал ему Нух ибн Наср, литератор из саманидских царей<sup>70</sup>, в 40 году<sup>71</sup> письмо, в котором он обращался к нему, называя его имамом, [130] и задал ему более четырехсот вопросов. Большая часть их касалась слов, а остальное — притч и пословиц (*amthāl*), которые приписывались арабам. Автор письма сомневался в их подлинности и спрашивал о них. К этому письму было приложено письмо вазира ал-Бал‘ами<sup>72</sup>, который называл его имамом мусульман. В письме были вопросы, касающиеся коранического текста, а также сложных и запутанных притч арабов.

Ал-Марзубан ибн Мухаммад, дейлемитский царь из Азербайджана<sup>73</sup>, написал ему письмо, в котором обращался к нему «Шейх ислама». Он задал ему сто двадцать вопросов, в основном по Корану, а также о преданиях, которые передавались от Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, и от его сподвижников, да будет доволен ими Аллах.

Ибн Хинзаба из Египта<sup>74</sup> написал ему письмо, в котором обращался к нему «Достоправный шейх». В нем содержались вопросы о трехстах словах из хадисов, передаваемых от Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, и преданий от людей его времени.

Даракутни<sup>75</sup> говорил мне в 70 году<sup>76</sup>: «Я помогал Ибн Хинзабе собирать эти вопросы».

Правитель Сиджистана (Систана) Абу Джа‘фар<sup>77</sup> направил ему письмо, написанное рукой моего учителя Абу Сулаймана<sup>78</sup>, в котором обращался к нему «Непревзойденный шейх». В письме было семьдесят вопросов по

---

<sup>70</sup> Нух ибн Наср, или Нух I, из династии Саманидов, правил в Хорасане и Мавераннахре с 943 по 954 г.

<sup>71</sup> Имеется в виду 340 г.х. = 952 г. н.э.

<sup>72</sup> Вероятно, имеется в виду Абу ‘Али ибн Мухаммад ал-Ба‘лами (ум. 996), вазир Нуха ибн Насра и его преемников, известный литератор, который перевел «Историю» Табари на персидский язык.

<sup>73</sup> Ал-Марзубан ибн Мухаммад из дейлемитской династии Шаддадидов правил с 978 по 985 г.

<sup>74</sup> Ибн Хинзаба, Джа‘фар ибн ал-Фадл (921–1001), иракский ученый, занимал пост вазира в Египте в правление Ихшидидов при Кафуре.

<sup>75</sup> ‘Али ибн ‘Умар ад-Даракутни, Абу-л-Хасан (919–995), хадисовед и законовед шафиитского толка, тец Корана, знаток поэзии. Считался одним из самых образованных людей своего времени. Родился в Дар ал-Кутн, квартале Багдада, откуда получил свою нисбу, некоторое время жил в Египте.

<sup>76</sup> 370 г.х. = 980 г. н.э.

<sup>77</sup> Абу Джа‘фар Ахмад ибн Мухаммад ибн Халаф из династии Саффаринов правил в Систане с 922 по 963 г.

<sup>78</sup> Абу Сулайман ал-Мантики ас-Сиджистани (ум. 985), философ и логик, учитель Абу Хайяна.

Корану, вопросы о ста арабских словах и о трехстах бейтах поэзии, — так рассказывал мне Абу Сулайман, — сорок вопросов об установлениях закона и тридцать вопросов об основаниях веры по учению богословов-мутакаллимов».

Вазир спросил меня: «А эти вопросы и ответы на них есть у тебя?»

Я ответил: «Да».

Он спросил: «И сколько листов?»

Я ответил: «Примерно тысяча пятьсот, поскольку большинство исписано с обеих сторон».

Он воскликнул: «Как бы мне хотелось посмотреть их, получив и наслаждение и пользу! Но где взять свободное время, откуда взять досуг? Всякий день несет столько проблем, каждая из которых грозит катастрофой, что забываешь все, что было накануне. [131] Боже, в Твоей руке этот вот мой хохол<sup>79</sup>. Укрепи же меня, дай мне покой и направь мои шаги к добру».

Потом он сказал, обращаясь ко мне: «Продолжай свой рассказ».

Я сказал: «Что касается Абу ‘Али, то он всецело погружен в «Книгу»<sup>80</sup>, не замечая ничего, кроме нее. Он не интересуется ничем, что выходит за ее пределы, в частности наукой куфийцев<sup>81</sup>. В лексикологии он одолел лишь книги Абу Зайда<sup>82</sup> и краешки чего-то еще. Он кипит гневом и завистью против Абу Са‘ида. Как это так получилось, что он составил комментарий к «Книге» Сибавайхи от начала и до конца: глоссы (*gharīb*), иллюстрации (*amthāl*), примеры (*shawāhid*) и стихи (*abyāt*). «Это — щедрость Аллаха: дарует Он ее, кому пожелает...» (5:54). Ведь ничего подобного не случилось ни с ал-Мубаррадом<sup>83</sup>, ни с аз-Задждажем<sup>84</sup>, ни с Ибн ас-Сарражем<sup>85</sup>, ни с Ибн Дуруставайхом<sup>86</sup> при всей обширности их знаний и многочисленности их сочинений.

Абу ‘Али принадлежит ряд несистематических заметок по вопросам, в которых он был специалист, но главное для него было хранить «Книгу» и привычные понятия.

<sup>79</sup> Упоминание хохла (*nāṣiya*) в речи вазира отсылает нас к кораническим аятам (11:56; 55:41; 96:15–16).

<sup>80</sup> Имеется в виду «Книга» Сибавайхи.

<sup>81</sup> Речь идет о представителях куфийской грамматической школы.

<sup>82</sup> Имеется в виду басрийский лексикограф Абу Зайд ал-Ансари, Са‘ид ибн Аус (737–830), автор многих сочинений.

<sup>83</sup> Абу-л-‘Аббас ал-Мубаррад, Мухаммад ибн Йазид (826–899), крупный грамматист басрийской школы. Автор книг «ал-Муктадаб» и «ал-Камил».

<sup>84</sup> Абу Исхак аз-Задждаж, Ибрахим ибн ас-Сари (855–923), известный грамматист басрийской школы и корановед.

<sup>85</sup> Абу Баقر ибн ас-Саррадж, Мухаммад ибн ас-Сари (ум. 929), грамматист багдадской школы, автор многочисленных сочинений.

<sup>86</sup> Ибн Дуруставайх, Абу Мухаммад ‘Абдаллах ибн Джа‘фар (871–958), лексикограф и грамматист багдадской школы.

Мои друзья рассказывали мне, что Абу ‘Али купил комментарий Абу Са‘ида в Ахвазе за две тысячи дирхемов, когда ехал в Багдад в 68 году<sup>87</sup>, чтобы поступить на предложенную службу в качестве *надима*<sup>88</sup>. Эта история известна, хотя его ученики и отказываются подтвердить ее. Лишь один сказал, что он хотел раскритиковать комментарий и найти в нем ошибки.

Счастливым царь<sup>89</sup> хотел свести обоих ученых вместе, но ему это не было суждено, ибо Абу Са‘ид умер в месяц раджаб 368 года<sup>90</sup>.

[132] Абу ‘Али выпивал, иногда даже напивался, сходя с пути людей науки и людей веры, отходя от обычаев подвижников.

Абу Са‘ид же всегда соблюдал посты, молился вместе с людьми, твердо придерживался учения Абу Ханифы, многие годы был судьей. Он вел, в отличие от многих других, уединенный образ жизни, избегал неловких и сомнительных ситуаций. Если бы не увлеченность наукой, его калам писал бы только о том, что сокрыто и прикровенно. Для него на первом месте была доблесть мужа, но он старался избежать того, что выпадает на долю имамов.

Абу Са‘ид обладал прекрасным почерком, так что Абу Джа‘фар ас-Саймари<sup>91</sup> хотел определить его к делу сочинения и переписки (*inshā’ wa-tahrīr*), однако он извинился, сказав: «Это дело требует выучки, которой у меня нет. Здесь нужно быть сведущим в политике, а я от нее далек. Как говорят, старого коня новым трюкам не обучишь».

Рассказывал мне Абу ‘Абдаллах ан-Насри, который был писцом на службе у ал-Мухаллаби<sup>92</sup>, о промахе Абу Са‘ида, который здесь уместно вспомнить. Он поведал мне:

«Я был переписчиком у Абу Джа‘фара Мухаммада ибн Ахмада ибн Мухаммада ас-Саймари. Однажды он послал за мной, чтобы я написал ответ на письмо Абу-л-Фадла ибн ал-‘Амида<sup>93</sup>, но не нашел меня. Абу Са‘ид ас-Сирафи тогда был у него. Он решил, что как ученый он напишет ответ лучше, чем кто-либо другой, и вызвался написать письмо. Он долго просидел за бумагой, вычеркивая и исправляя. Когда же он переписал письмо

<sup>87</sup> 368 г.х. = 978 г. н.э.

<sup>88</sup> Многие ученые и поэты состояли тогда в *надимах*, или компаньонах, при богатых и влиятельных лицах, развлекаая и просвещая их.

<sup>89</sup> Имеется в виду ‘Адуд ад-Даула (см. сн. 13).

<sup>90</sup> 368 г.х. = 978-79 г. н.э.

<sup>91</sup> Абу Джа‘фар Мухаммад ибн Ахмад ас-Саймари (ум. 950), писец, вазир и советник буидского правителя Му‘из ад-Даули.

<sup>92</sup> Ал-Хасан ибн Мухаммад ал-Мухаллаби (903–963), потомственный государственный деятель, литератор и поэт. Был одновременно вазиром аббасидского халифа ал-Мути‘а и буидского правителя Му‘из ад-Даули, за что был прозван «вазиром двух господ».

<sup>93</sup> Абу-л-Фадл ибн ал-‘Амид, Мухаммад ибн ал-Хусайн (ум. 970), вазир Буидов, философ и астроном, известный литератор, которого называли «второй Джахииз».

набело и Саймари прочел его, он обнаружил, что Абу Са‘ид нарушил [133] правила, принятые тогда, и по смыслу сказал совсем не то, что тот имел в виду».

Абу ‘Абдаллах продолжал: «В этот момент как раз я вошел и услышал, как Саймари декламирует стихи [*басит*]:

*Владеющий луком недостаточно хорошо,  
Не обижай лук, отдай его мастеру.*

Затем он сказал Абу Са‘иду: «Передохни, о шейх, и пусть твой ученик Абу ‘Абдаллах напишет ответ на это письмо».

Услышав эти слова, Абу Са‘ид смутился. Когда же я начал писать ответ, он изумился, а потом сказал: «Устаз, дело не в том, что написанное мной было плохо, а написанное тобой хорошо. Чтобы деньги налогов попали в казну, нужны и сборщики и оценщики. Писцы — это оценщики слов, а ученые — их добытчики».

Саймари понравилась эти слова, и он улыбнулся и сказал: «В любом случае без пользы мы не остались».

Абу Са‘ид обладал широкой эрудицией. Ведь он преподавал Коран, законоведение, правила и установления закона, грамматику, лексикологию, стихосложение, науку о рифмах, арифметику, геометрию, хадисы, историю, и во всем этом он был либо наверху, либо посередине.

Что касается ‘Али ибн ‘Исы<sup>94</sup>, то он занимает высокое место в том, что касается грамматики, лексикологии, богословия, стихосложения и логики, за что его порицали. Однако он не шел путем создателя логики, а разработал свою систему, явив большое мастерство. Он написал о Коране драгоценную книгу<sup>95</sup>. Вера его была крепкой, разум — уравновешенным.

Что касается Ибн ал-Мараги, то он не достигает уровня перечисленных, хотя он и искусно владеет словом, многое помнит, отличается благородством [134] души, многословием, остротой языка, широкой эрудицией. Кто просмотрел его книгу «Великолепие»<sup>96</sup>, то поймет, что я имею в виду. Я полагаю, что она выше всякого описания. Достоинств в ней больше, чем я перечислил.

Что касается Марзубани, Ибн Шазана, Ибн ал-Кирмисини<sup>97</sup>, Ибн Хайявайха, то это передатчики и хранители знания, они и точки к нему не добавили, не взнуздали его и не оседлали».

<sup>94</sup> Имеется в виду ‘Али ибн ‘Иса ар-Руммани.

<sup>95</sup> Имеется в виду опубликованный трактат Руммани о неподражаемости (*i’jāz*) Корана.

<sup>96</sup> В биографиях Ибн ал-Мараги говорится, что эта книга была посвящена поэзии и словесному искусству и написана по образцу книги ал-Мубаррада «ал-Камил».

<sup>97</sup> Личность установить не удалось.

**VI**

**ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ  
И КАЛАМ**

\*

**PHILOSOPHY OF RELIGION  
AND KALAM**

**Мухаммад б. ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани**

**КНИГА О РЕЛИГИЯХ  
И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ**  
*(Kitāb al-milāl wa-n-niḥāl)\**

*Часть вторая*  
**[Древние религии и верования]**

*Глава вторая*  
**Дуалисты**

**Предисловие**

В предыдущем номере Ежегодника исламской философии «Ишрак» опубликован мой комментированный перевод раздела о магах (зороастрийцах) из 2-й части («Древние религии и верования») сочинения аш-Шахрастāнī (ум. в 548/1153 г.) Китāб ал-милал ва-н-ниḥāl («Книга о религиях и сектах»). В преамбуле к переводу дана характеристика этого по существу энциклопедического труда по истории религий и религиозно-философских учений в целом и его автора — авторитетного мусульманского ученого. Там же сформулированы цель и задачи публикации материалов из этого сочинения\*\*.

Ниже следует продолжение перевода 2-й части труда аш-Шахрастāнī — раздела о «дуалистах» как одной из категорий верующих, имеющих «подобие Писания». Как и перевод раздела о магах, перевод этого раздела был

---

\* Предисловие, перевод с арабского и комментарий С.М. Прозорова.

\*\* Ишрак. Ежегодник исламской философии. Вып. 2. М.: Восточная литература, 2011. С. 150–188.

выполнен еще в 90-е годы, поэтому в комментариях к нему отражено состояние исследовательской литературы на тот период.

Будучи арабистом-исламоведом, я, естественно, не ставил себе цель профессионально исследовать богатую и сложную историю дуалистических учений во всем их многообразии. В данном случае задача переводчика заключалась в том, чтобы подготовить по возможности адекватный перевод сведений о дуалистах, содержащихся в оригинальном сочинении аш-Шахрастāни, дополнить их сведениями из других арабских источников и специальной арабистической литературы, сделав их доступными для тех, кто непосредственно занимается рассматриваемыми в них проблемами и сюжетами. Надеюсь, что предлагаемая публикация окажется полезной как в исследовательской, так и в преподавательской работе.

Перевод был выполнен по изданию М. Бадрана: *аш-Шахрастāни*. Kitāb al-milāl wa-n-nihāl. Mudžallādāt I–II. Taṣḥīḥ Muḥammad Fatḫ Allāh Badrān. Ал-Қахира: 1370–1375/1950–1955 (в квадратных скобках указаны соответствующие страницы арабского текста этого издания). Выборочно было использовано также старое издание У. Кюретона: *Shahrastani*. Kitāb 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.

### / [...244] Раздел второй

Дуалисты — это сторонники безначальной пары. Они утверждают, что Свет и Тьма (Мрак) безначальны, предвечны, — в противоположность магам, которые признавали возникновение Тьмы и приводили причину ее возникновения.

Эти люди признавали равенство их обоих в отношении предвечности и их различие в отношении сущности, природы, действия, [занимаемого] пространства, местонахождения, видов, тел и духов.

Манихеи (*ал-мāнавийа*) — приверженцы мудреца Мани б. Фатика (Патика), который появился во время Шапура б. Ардашира, а убил его Бахрам б. Хормизд б. Шапур, — это [было] после ‘Исы/Иисуса, сына Марйам/Марии — мир ему! Он создал впервые религию, среднюю между религией магов и христианством: признавал пророчество Мессии — мир ему! — но не признавал пророчества Мусы/Моисея — мир ему!<sup>1</sup>

Рассказал Мухаммад б. Харун, известный как Абу ‘Иса ал-Варрак<sup>2</sup>, который был первоначально магом, знатоком учений этих людей:

Мудрец Мани утверждал, что этот мир создан, составлен из двух предвечных «основ» («сущностей»): одна из них — Свет, а другая — Тьма. Обе они безначальны, не переставали и никогда не перестанут существовать. Он отрицал существование чего-либо, иначе как из предвечной «основы» («сущности»). Он утверждал, что обе они не переставали быть сильными, чувствующими, постигающими, слышащими, видящими. Но вместе с тем

они противоположны друг другу в отношении души, вида, действия, устроения (мира) и противостоят друг другу в пространстве, как противостоят друг другу тело и тень.

Их субстанции и их действия ясно видны в следующем ниже перечне.

**[245] Свет.**

Его субстанция: приятная, совершенная, благородная, прозрачная, чистая, благовонного запаха, приятного вида.

Его душа: добрая, благородная, мудрая, приносящая пользу, знающая.

Его действие: добро, праведность, польза, радость, устройство, порядок, согласие.

[Занимаемое] пространство. Его направление: направление — вверх. Большинство из них согласны в том, что он возвышается с северной стороны, некоторые из них утверждали, что он рядом с Тьмой.

Его рода: их — пять: четыре из них — тела, пятый — его дух. Тела: огонь, свет, ветер и вода. Дух его — зефир, который движется в этих телах.

Атрибуты: живые, добрые, чистые, праведные. Некоторые из них говорили: Свет не переставал быть подобным этому миру — у него есть земля и атмосфера. Земля Света **[246]** не переставала быть разреженной, не подобной этой земле, а подобной телу солнца: лучи ее подобны лучам солнца, запах ее — лучший из запахов, цвета ее — цвета радуги.

Некоторые из них говорили: Нет ничего, кроме тела, тела — трех видов: земля Света, а это — пять [родов]; имеется другое тело, более разреженное, чем [первое], это — атмосфера, это — душа Света; [третье] тело — более разреженное, чем [второе], это — зефир, это — дух Света.

Они говорили: Свет не переставал порождать ангелов, богов и святых, но не путем совокупления, а подобно тому, как мудрость рождается от мудреца, как приятная речь — от одаренного даром слова.

Они говорили: Властитель того мира — его Дух, мир же его охватывает добро, хвалу и Свет.

**[245] Тьма.**

Ее субстанция: отвратительная, несовершенная, подлая, мутная, порочная, зловонного запаха, отвратительного вида.

Ее душа: злая, подлая, неразумная, причиняющая вред, невежественная.

Ее действие: зло, порок, вред, горесть, расстройство, порча, разногласие.

[Занимаемое] пространство. Ее направление: направление — низ. Большинство из них согласны в том, что она спускается вниз с южной стороны, некоторые из них утверждали, что она рядом со Светом.

Ее рода: их — пять: четыре из них — тела, пятый — ее дух. Тела: пламя, тьма, знойный ветер и туман. Дух ее — дым, который называется *хам*<sup>3</sup> и который движется в этих телах.

Атрибуты: смертные, злые, оскверненные, грязные. Некоторые из них говорили: Тьма не переставала быть подобной этому миру — у нее есть

земля и атмосфера. Земля [246] Тьмы не переставала быть плотной, но не подобной этой земле, а плотнее и тверже. Запах ее неприятный, самый зловонный из запахов, цвета ее — цвета черноты.

Некоторые из них говорили: Нет ничего, кроме тела, тела — трех видов: земля Тьмы; другое тело — темнее первого, это — атмосфера; [третье] тело — темнее [второго], это — знойный ветер.

Они говорили: Тьма не переставала порождать шайтанов, архонтов и злых духов<sup>4</sup>, но не путем совокупления, а подобно тому, как насекомые рождаются из грязной гнили.

Они говорили: Властитель того мира — его Дух, мир же его охватывает зло, хулу и Тьму.

[247] Затем манихеи разошлись во мнениях относительно «смешения» и его пути и «спасения» и его пути. Некоторые из них говорили, что Свет и Тьма (Мрак) смешались необдуманно и случайно, а не намеренно и добровольно. Большинство же из них говорили, что причина «смешения» в том, что тела Тьмы несколько отвлеклись от своего Духа, затем они посмотрели на Дух и увидели Свет. [Тьма] подстрекала тела смешаться со Светом, и они послушались ее ради ее поспешания ко злу. Когда же властитель Света увидел это, он направил к ним одного из своих ангелов с пятью родами из их пяти родов. И смешалась пятерка светлая с пятеркой темной: дым смешался с зефиром — жизнь и покой в этом мире именно от зефира, а погибель и беды — от дыма; пламя смешалось с огнем, свет — с тьмой, знойный ветер — с ветром, туман — с водой. И та польза, добро и благоденствие, которые в мире, — от родов Света, а тот вред, зло и порча, которые в нем, — от родов Тьмы.

Когда властитель Света увидел это «смешение», он приказал одному из своих ангелов сотворить этот мир в таком виде, чтобы освободить рода Света от родов Тьмы. Солнце, луна, прочие светила и звезды задвигались именно для очищения частиц Света от частиц Тьмы. Солнце очищает свет, который смешался с шайтанами зноя, луна очищает свет, который смешался с шайтанами холода, зефир, который на земле, не перестает подниматься вверх, — таково их свойство — вознесение к своему миру. Равным образом все частицы Света вечно поднимаются и возносятся, а частицы Тьмы вечно спускаются и снижаются, пока не освободятся одни частицы от других, не прекратится смешение, не распадутся соединения и не достигнет каждая [частица] своего целого и своего мира. Это и есть воскресение и возвращение (в свое исходное состояние).

Сказал [Мани]: Из того, что содействует очищению, обособлению и вознесению частиц Света, — прославление (Бога), признание (его) святости, благая речь и праведные дела. Благодаря этому световые частицы в блеске рассвета поднимаются к сфере луны. Луна не перестает принимать это с начала месяца до его середины, она наполняется и становится полной.



Затем она передает [это] солнцу до конца месяца, солнце передает (это) Свету, который над ним, и это течет в мире до тех пор, пока не достигнет высшего, чистого Света. Это не перестанет действовать, пока не останется ничего из частиц Света [248] в этом мире, кроме незначительной застывшей части, которую солнце и луна не могут очистить. Тогда ангел, который несет землю, поднимется вверх, а ангел, который тянет небеса, успокоится, так что верхнее упадет на нижнее. Затем загорится огонь, так что запылают верхнее и нижнее и не перестанут пылать, пока не растворится тот свет, который в них. Время горения — тысяча четыреста шестьдесят восемь лет.

В главе «ал-Алиф» своего Евангелия и в начале [книги] аш-Шабурган<sup>5</sup> мудрец Мани поведал, что властитель мира Света [находится] на всей своей земле, ничто не свободно от него, что он — явно-скрытый и что нет предела ему, кроме того, что его земля достигает земли его врага. Он сказал также, что властитель мира Света — в пупке своей земли. Он поведал, что давнее «смешение» — это смешение жары, холода, влаги и сухости, а новое «смешение» — это [смешение] добра и зла.

Мани предписал своим приверженцам [платить] десятину со всего имущества, [совершать] четыре молитвы днем и ночью, призывать к истине и оставить ложь, убийство, воровство, прелюбодеяние, скражничество, чародейство, идолопоклонство, хотя бы живущего и постигло то, подобное чему он не хотел бы, чтобы оно пришло к нему.

Его вера в Богом данные законы и пророков: первый, кого Всевышний послал с религиозным знанием и мудростью, — Адам, отец рода человеческого. Затем, после него, Он послал Шиса/Сета, затем, после него, — Нуха/Ноя, затем, после него, — Ибрахима/Авраама — благословение и мир им! Затем Он послал Будд на землю индийцев (ал-Хинд), Зардушта — на землю персов (Фарс), Мессию, слово Аллаха и дух Его, — на землю румов (ар-Рум) и на Запад (ал-Магриб). После Мессии [Он послал] к ним (апостола) Павла<sup>6</sup>. Затем приходит «печать пророков» на землю арабов.

Абу Са'ид ал-Манави (Манихей)<sup>7</sup>, один из их вождей, утверждал, что от «смешения» до времени, в которое он [живет], а это двести семьдесят первый год от хиджры (884 г. н.э.), минуло одиннадцать тысяч семьсот лет и что до времени «спасения» осталось триста лет.

[249] Согласно его учению, период «смешения» — двенадцать тысяч лет, стало быть, от этого срока ныне, в наше время, а это пятьсот двадцать первый год хиджры (1127 г. н.э.), осталось уже пятьдесят лет! Мы — в конце «смешения» и в начале «спасения». До общего «спасения» и распада соединений — пятьдесят лет! [— А Аллах лучше знает!]

Маздакиты — приверженцы Маздака, того Маздака, который появился в дни Кубада (Кавада), отца Ануширвана. Он призвал Кубада принять его учение, и тот послушался его. Ануширван узнал о его бесчестии и его клевете, разыскивал его, нашел его и убил его<sup>8</sup>.

Рассказал ал-Варрак, что верование маздакистов подобно верованию многих манихеев относительно двух «сущностей» («два бытия», «две природы» — *ал-каунани*) и двух «основ» (*ал-аслани*). Однако Маздак говорил, что Свет действует намеренно и добровольно, Тьма же действует необдуманно и случайно. Свет — знающий, чувствующий. Тьма — невежественная, слепая. «Смешение» было случайным и необдуманным, а не намеренным и добровольным, также «спасение» произойдет именно случайно, а не добровольно.

Маздак удерживал людей от противодействия, ненависти и борьбы, а поскольку большая часть этого происходит именно из-за женщин и имущества, то он объявил дозволенными женщин и сделал общедоступным имущество. Он сделал их общим достоянием людей, подобно тому как они совместно пользуются водой, огнем и пастбищем.

С его слов рассказывали, что он приказал убивать души, чтобы спасти их от зла и смешения с Тьмой.

Его учение о «корнях» и «основах» [состоит в том], что их — три: вода, земля и огонь. После того как они смешались, из них возникли Устроитель добра и Устроитель зла. Чистота, которая была в них, это — Устроитель добра, а муть, которая была в них, это — Устроитель зла.

С его слов передали, что его божество сидит на своем троне в вышнем мире, подобно тому как Царь [Хосрой] сидит в дольнем мире. Пред ним четыре силы: сила различения, [сила] разума, [сила] запоминания и [сила] радости, подобно тому как пред Царем четыре персоны: *мобад мобадан* (верховный жрец), великий *хербед* (жрец-наставник), *сипахбед* (*испехбед*, *спахбед* — военачальник) и *рамшигар* (музыкант).

[250] Эти четверо управляют делами мира через семерых своих помощников (*вузара*): *салар* (уполномоченный), *нешкар* (председательствующий), *балван* (*банвар*, *пахлаван?* — ..?), *параван* (*парван*, — ..?), *казран* (*кардан*, *кардар?* — администратор), *дастур* (наставник) и *кудак* (паж). Эти семеро вращаются среди двенадцати духовных существ: *хананда* (призывающий), *диханда* (дающий), *ситананда* (берущий), *баранда* ([при]носящий), *хуранда* (питающий), *даванда* (бегущий), *хезанда* (встающий), *кушанда* (усердствующий), *зананда* (бьющий), *кунанда* (действующий, или *кананда* — копающий), *айанда* (приходящий), *шаванда* (уходящий), *пайанда* (стоящий, пребывающий).

Каждый человек, у которого соединились эти четыре силы, семь и двенадцать, становится благочестивым в дольнем мире и освобождается от исполнения религиозных обязанностей. [Маздак] сказал: «Поистине, Царь [Хосрой] высшего мира управляет именно посредством букв, совокупность которых есть Величайшее Имя. Кто представил себе что-то из тех букв, тому открылась величайшая тайна, а кто был лишен этого, тот остался в слепом неведении, забывчивости, глупости и горести в противоположность четырем духовным силам.

Общины [маздакитов]: кудакиты, абумуслиты, маханиты, сапед-джемеган (испиджамакийя)<sup>9</sup>. Кудакиты — в волостях ал-Ахваза, Фарса, Шахразура, а другие — в волостях Согда, Самарканда, аш-Шаша и Илака.

Дайсаниты — приверженцы Дайсана<sup>10</sup>. Они признали две «основы» («сущности») — Свет и Тьму. Свет совершает добро намеренно и добровольно. Тьма совершает зло естественно и вынужденно. Добро, польза, благовоние и приятность, которые были, — это от Света, а зло, вред, зловоние и мерзость, которые были, — это от Тьмы.

Они утверждали, что Свет — живой, знающий, могущий, чувствующий, постигающий, от него существует движение и жизнь. Тьма — мертвая, невежественная, бессильная, неподвижная, неодушевленная, нет у нее ни действия, ни здравого смысла. Они утверждали, что зло происходит от нее естественным образом и по неискусности. Они утверждали, что Свет — однороден, так же как и Тьма — однородна, и что восприятие Света — восприятие одинаковое, ибо слух его, зрение его и прочие чувства его — нечто единое: [251] его слух — это его зрение, его зрение — это его чувства. Говорят «слышащий», «видящий» именно из-за разного соединения, а не потому, что сами по себе это две разные вещи. Они утверждали, что цвет — это вкус, а это — запах, а это — ощущение, и находили это именно цветом, потому что Тьма смешалась с ним каким-то родом смешения, и находили это вкусом, потому что она смешалась с ним противоположным тому роду [смешения]. Таково же [их] мнение о цвете Тьмы, ее вкусе, ее запахе и ее ощущении.

Они утверждали, что Свет — сплошная белизна, а Тьма — сплошная чернота. Они утверждали, что Свет не переставал встречать Тьму своей нижней стороной, а Тьма не переставала встречать его своей верхней стороной.

Они разошлись во мнениях относительно «смешения» и «спасения». Одни из них утверждали, что Свет вошел во Тьму, Тьма встречает его жестко и грубо. [Свет] недоволен ею, он хочет сделать ее нежной и ласковой, затем — освободиться от нее. И это не из-за различия в их роде, а подобно тому, как род пилы — железо, поверхность ее — гладкая, зубцы ее — жесткие. В Свете — мягкость, во Тьме — жесткость, но они одного рода. Свет действует мягкостью, чтобы войти в ту щель. Сделать же это он мог только посредством той жесткости. Не представляется [возможным] достичь совершенства бытия иначе как посредством [сочетания?] мягкости и жесткости.

Другие говорили: «Нет, Тьма, прибегнув к хитрости, вцепилась в Свет с нижней его стороны. Свет же старался освободиться от нее и оттолкнуть ее от себя. Он опирался на нее и погружался в нее. Это подобно человеку, который, желая выйти из грязи, в которую он попал, опирается на свои ноги, чтобы выйти, и сильнее погружается в нее. Свет нуждался в [некотором] времени, чтобы попытаться освободиться от нее и обособиться в своем мире».

Некоторые из них говорили: «Свет вошел в частицы Тьмы добровольно именно для того, чтобы сделать их праведными и извлечь из них праведные частицы для своего мира. Но когда он вошел, они на время вцепились в него, и он стал вынужденно, не по доброй воле действовать несправедливо и гадко. Если бы он уединился в своем мире, то от него проистекали бы только чистое добро и неподдельная приятность». Они различали действие вынужденное и действие добровольное.

[252] Маркиониты, приверженцы Маркиона<sup>11</sup>, признали две предвечные противодействующие «основы» («сущности»), одна из которых Свет, другая — Тьма. Они признали [также] третью «основу» — Уравнителя, Соединителя, который есть причина «смешения», ибо два несовместимых противодействующих [начала] смешиваются только посредством соединителя. Они говорили, что этот Соединитель ступенью ниже Света, но выше Тьмы. Этот мир явился вследствие соединения и смешения.

Некоторые из них говорят: «Смешение произошло именно между Тьмой и Уравнителем, поскольку он ближе к ней. Она смешалась с ним, чтобы быть счастливой с ним и насладиться его прелестями. Свет послал в этот смешанный мир мессианский Дух, а это — Божий Дух и Его сын, из страдания к беспорочному Уравнителю, Соединителю, попавшему в сеть проклятой Тьмы, чтобы освободить его от силков шайтанов. Кто последовал за ним, не прикасался к женщинам и не приближался к зловониям, тот вырвался [из сетей] и спасся, а кто противился ему, тот заблудился и погиб».

Они говорили: «Мы признали Уравнителя именно потому, что Свет, который есть Всевышний Бог, не может смешаться с шайтанами. И еще: две противоположности несовместимы по природе и противодействуют друг другу самой сущностью. Так как же возможно их соединение и смешение? Стало быть, необходимо существование Уравнителя, который по положению ниже Света, но выше Тьмы, и [тогда] произойдет смешение через него».

Это противоположно тому, что говорили манихеи, хотя Маркион был раньше. Мани заимствовал свое учение именно у него, не согласившись с ним в отношении Уравнителя. Это противоположно также тому, что говорил Зардушт, ибо он, признавая противодействие между Светом и Тьмой и признавая Уравнителя подобным судье над двумя спорящими, соединяющему двух противодействующих, [утверждал]: его природа и его субстанция не могут относиться к одной из двух противоположностей. Это — Превеликий и Преславный Бог, у которого нет ни соперника, ни ровни.

Мухаммад б. Шабиб<sup>12</sup> рассказал со слов маркионитов: они утверждали, что Уравнитель — это чувствующий, постигающий человек, поскольку это ни чистый Свет, ни чистая Тьма. Он рассказал с их слов, что они считают запретным совокупление и все то, в чем есть польза для его тела и его души, и остерегаются забивать животных из-за того, что это связано с болью.

[253] Со слов некоторых дуалистов рассказывали, что Свет и Тьма не переставали быть живыми, однако Свет — чувствующий, знающий, а Тьма — несведущая, слепая. Свет движется движением ровным, прямым, а Мрак движется движением грубым, неуклюжим, кривым. В то время как они находились в таком состоянии, некоторые верхушки Тьмы внезапно напали на один из краев Света, и Свет поглотил кусок [Тьмы] по неведению, а не преднамеренно и сознательно. Это подобно ребенку, который не отличает уголька от финика. Это было причиной «смещения». Затем Величайший Свет принял меры к «спасению». Он построил этот мир, чтобы добиться освобождения той части Света, которая смешалась с Тьмой, освободить же ее он мог только посредством этого устройства.

Кайнавиты — сийамиты и танасухиты из них<sup>13</sup>.

Группа *мутакаллимов* рассказала, что кайнавиты утверждали: «основ» («сущностей») — три: огонь, земля и вода. Все существующее возникло именно из этих «основ», а не из двух «основ», которые признали дуалисты (*ас-санавийа*). Они говорили: «Огонь по своей природе благодетельный, светящийся, вода по природе противоположна ему. То благо, которое было в этом мире, — от огня, а то зло, которое было, — от воды. Земля же находится посередине». Эти люди очень пристрастны к огню в том отношении, что он — возвышенный, светящийся, благой, нет бытия, кроме как с ним, нет пребывания, кроме как при его содействии. Вода противоположна ему по природе и противодействует ему. Земля же находится посередине между ними. Мир составлен из этих «основ».

Сийамиты воздерживались от прелестей жизненных благ, предавались поклонению Аллаху, обращались в своих поклонениях к огням в знак почитания их, воздерживались также от брака и от забоя животных.

Танасухиты признавали переселение душ в телах и переход [их] из одного тела в другое. Покой и усталость, достаток и бедствие, которые встречает человек, определяются тем, что он сделал прежде, будучи в другом теле, как воздаяние за то. Человек всегда в одном из двух положений: либо в действии, либо в воздаянии. А то, в чем он находится, — либо воздаяние за действие, которое он уже совершил, либо действие, [254] воздаяние за которое он ожидает. Рай и ад — в этих телах. Высочайшая из высших — ступень пророчества, низжайшая из низших — ступень змеи. Нет бытия выше ступени посланничества, и нет бытия ниже ступени змеи. Некоторые из них говорят: высшая ступень — ступень ангелов, а низшая — ступень шайтанов.

Этим учением они противоречат прочим дуалистам, ибо последние под «днями спасения» имеют в виду возвращение частиц Света в его благородный, достойный похвалы мир и вечное пребывание частиц Тьмы в ее презренном, достойном порицания мире.

### Комментарий

<sup>1</sup> Манихеи — приверженцы Мани, последователи религиозного учения, распространившегося от западных провинций Римской империи до Китая и претендовавшего на роль мировой религии. По свидетельству ал-Бируни (*Абу Райхан Бируни. Избранные произведения. Т. I–V. Ташкент: Фан, 1957–1973. Т. I. Памятники минувших поколений. Пер. и примеч. М.А. Салье. С. 213; далее: Бируни. Произведения. Памятники, т. I*), учение Мани исповедовали большинство восточных тюрков, обитатели Китая, Тибета и части Индии; в Самарканде общину манихеев называли сабиями. В Мерве еще более чем за полвека до учреждения христианского епископства действовала хорошо организованная манихейская община (*Луконин В.Г. Картир и Мани // Вестник древней истории. 1966, № 3. С. 73; далее: Луконин. Картир*).

Основатель новой религии, Мани, родился 14 апреля 216 г. в Месопотамии. Его отец, Патик (Фатик, или Фатак), и мать, Марйам, происходили из парфянского княжеского рода (впоследствии этот род образовал ветвь аршакидского царского дома в Армении). Переселившись из Хамадана, столицы Мидии, в Вавилонию и обосновавшись в Ктесифоне, Патик вел жизнь аскета и богоискателя. Под влиянием голоса, услышанного им в капище идолов, он примкнул (еще до рождения сына) к общине аскетов, называвших себя «моющимися» (по-арабски *ал-муџтасила*) (*Абӯ-л-Фарадж Ибн ан-Надйм ал-Баџдāдй. Китāб ал-Фихрист. Техрāн, 1971. С. 391–392; далее: Ибн ан-Надйм. Ал-Фихрист*). Последний, называя их сабиями ал-Бата'иха (местность в ал-'Ираке), отмечал, что «они моют все, что едят», и что некоторые из них «почитают звезды до сих пор» (там же, с. 403–404).

Сирийский автор передает это название общины двумя обозначениями: «очищающиеся» и «одетые в белое». Белая одежда, как известно, была в употреблении у священнослужителей разных религиозных общин (брахманов, магов, мандеев, сирийских священников). Второе обозначение точно соответствует более позднему иранскому названию движения *сапед-џамеган* в Мавараннахре.

По мнению исследователей, речь идет о мандейской гностической секте «крещенцев»/«крестителей», действовавших в Южной Вавилонии и сохранивших верность своим Священным Писаниям. Они явились наследниками древнейшей (шумерской) традиции омовения водой (= христианское крещение) для избавления от болезней, которые они считали следствием воздействия демонических сил на грешных людей. Нынешние мандеи, проживающие в Южном Ираке, — духовные преемники общины «крещенцев» (*Widengren G. Mani und der Manichäismus. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 1961. S. 22; далее: Widengren. Mani*). В среде общины «моющихся» и вырос Мани. Отсюда заметное влияние иудео-христианских и гностических традиций в манихействе (там же, с. 30–32; *Бойс М. Зороастрийцы: верования и*

обычаи. Пер. И.М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, ГРВЛ 1987. С. 137; далее: *Бойс*. Зороастрийцы).

Некоторые исследователи отождествляют «моющих» (*ал-музтасила*) с иудео-христианской сектой, или общиной эльксаитов («иудео-христианство эльксаитов было исходным пунктом Мани», см.: *Хосроев А.Л.* История манихейства (Prolegomena). Источники и исследования. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2007. 480 с., илл. (Серия «Азиатика»). С. 255; далее: *Хосроев*. История манихейства).

Значительное влияние на Мани оказали воззрения двух знаменитых гностиков — Ибн Дайсана и Маркиона (о них см. ниже, примеч. 10 и 11), от которых он, однако, счел необходимым дистанцироваться и подчеркнуть свою независимость от них (*Widengren*. Mani, S. 18).

Предание гласит, что в 12-летнем возрасте (ср. 12-летие Иисуса в Храме!) Мани получил первое откровение: ангел Таум (по-набатейски «близнец», «двойник») призвал его оставить веру «крещенцев» (общину «моющих»). В 240–41 г. он получил второе откровение: небесный ангел сообщил ему основные положения «истинного учения», призвал его открыто выступить как посланника Бога и поведать миру о божественной Истине. Мани рассказал об этом отцу и старшим членам семьи, однако свою проповедническую деятельность он начал не в Месопотамии, а на северо-западе Индии, где было сильное иранское (особенно парфянское) влияние и где был понятен его родной язык (долгое время там правили парфянские князья). В Индии Мани пробыл недолго (около года), однако распространенный там буддизм оказал сильное влияние на организацию новой церкви и методы пропаганды его учения (*Widengren*. Mani, S. 34–35). По примеру буддистов, разделенных на две категории — монахов и рядовых членов общины, Мани подразделял своих последователей также на две группы: «избранных» («праведников») и «слушателей», имевших разные права и обязанности. В своих проповедях он использовал описания жизни Будды (*Widengren*. Mani, S. 93, 97).

Начало пророческой деятельности Мани совпало с воцарением Шапура I (прав. с 240 по 272 г.), при дворе которого он жил, которому он посвятил свое основополагающее сочинение «Шабуракан (Шапураган)» и в правление которого (вопреки сведениям аш-Шахрастани) он был зверски убит. С него содрали кожу, набили ее соломой и повесили чучело на воротах г. Джундишапура, которые и поныне известны как «ворота Мани» (*Бируни*. Произведения. Памятники, т. I, с. 212). По другой, христианской версии, Мани был заключен в темницу по навету одного из приближенных к царю, утверждавшего, что Мани обещал ему изгнать вселившегося в него Сатану, но оказался бессилем. Ноги его заковали в цепи, а руки притянули ошейником к шее; его отрубленная голова была насажена на кол перед входом в царский шатер, а тело выброшено на дорогу в назидание другим (там же).

Сведения аш-Шахрастани о религиозном учении манихеев восходят, как утверждает сам автор, к Абу 'Исе ал-Варраку (о нем см. следующее примеч.), хотя, скорее всего, не непосредственно, а через ал-Хасана ан-Наубахти, о чем можно судить по заметному совпадению соответствующих текстов последнего и аш-Шахрастани (ср.: Талбис Иблис ли-л-*х̄āфиз* ал-имām Джамāl ад-дйн Абī-л-Фарадж 'Абд ар-Рахмāн б. ал-Джаузй. Байрūt, [б.г.]. С. 53). Знания Абу 'Исы ал-Варрака о манихеях достоверны и глубоки, но не полны. Во всяком случае, в приведенном рассказе отсутствует описание учения Мани о четырехобразном/четырёхликком Боге. Согласно этому учению. Бог («Отец величия», «Высшая сущность») представлялся как сумма четырех «величий», или ипостасей: 1. Бог — властитель царства Света; 2. Свет божий — солнце и луна; 3. Сила божия — пять его «владений» (царств): зефир, ветер, свет, вода, огонь (ср. у аш-Шахрастани пять «родов», или элементов Света); 4. Мудрость божия — священная религия, включающая в себя пять «понятий»: учителя-наставники (они же — «сыновья благоразумия»), внимающие, или слушатели (= сыновья знания), настоятели (= сыновья разума), правдивые (= сыновья сокровенного) и слушающие (= сыновья разумения, мышления) (*Ибн ан-Надīm*. Ал-Фихрист, с. 396). Эти пять «понятий» упоминает и аш-Шахрастани — пять «родов», или элементов Света, посланные на борьбу с Тьмой за очищение (освобождение) частиц Света от частиц Тьмы.

Названные три свойства, или ипостаси Бога (свет, сила, мудрость), окружают «Отца величия», составляя с ним одновременно единого четырехобразного/четырёхликкого Бога. Сумма трех ипостасей, воспринимавшаяся как самостоятельная величина, добавлялась к трем божественным свойствам, образуя целостное представление о Боге. Этот принцип, часто встречающийся в индо-иранских религиях, играл фундаментальную роль и в манихействе, которое в этом вопросе теснейшим образом было связано с зурванизмом (о четырехобразном боге Зурване подробнее см.: *Прозоров С.М.* Мани // Ишрак. Вып. 2. С. 170 примеч. 18) (*Widengren*. Mani, S. 50–51).

Существенную роль в учении манихеев играла триада Отец («Отец величия», «Властитель Света»), Мать («Мать жизни», Анахид) и Сын-Спаситель (первочеловек, сын четырехобразного Бога, «Живой Дух»), также восходящая к индо-иранским корням (*Widengren*. Mani, S. 53).

Учения манихеев о двух «началах» и трехчастном времени (до «смешения», «смешение» и «освобождение»), которые приводит аш-Шахрастани, восходят к зороастрийским текстам (*Widengren*. Mani, S. 71). Однако Мани, говоря о двух предвечных «началах» как безличностных понятиях (Свет и Тьма, Истина и Ложь, Бог и Материя) или как личностных сущностях (Бог, «Отец величия», Управитель царства Света и «Князь Тьмы», Управитель царства Тьмы), отвергал их родство. В его учении речь шла не о двух богах (добром и злом), а о двух принципах, из которых один — Бог, а другой — Демон, Сатана (*Widengren*. Mani, S. 48, 50).



Кроме того, в противоположность жизнелюбивым принципам зороастрийской религии, связывавшей наступление «освобождения» с социальной активностью людей в этом мире, манихеи проповедовали пессимистический аскетизм, воздержание, отрешение от всего мирского. Эти аскетические установки манихеев вытекали из их представлений о том, что материальный мир, носитель зла, существует помимо воли Бога и что человек — это «смесь материи и сияния горнего света» (*Луконин*. Картир, с. 72). Отсюда — стремление к «очищению» от зла путем отрешения от «мирских благ».

Эсхатологические представления Мани (в частности, учение о переселении душ) заимствовал у индийцев (ср.: *Бируни*. Произведения. Индия, т. II, с. 91; см. также: *Ибн ан-Надйм*. Ал-Фихрист, с. 398–399).

Таким образом, учение Мани — это проповедь эклектической религии, основанной на идеях и традициях зороастризма, христианства, буддизма. Сам Мани считал эти религии по происхождению одной и той же «правильной верой», искаженной непониманием людей. Свою миссию посланника Бога он видел в том, чтобы восстановить эту истинную веру.

Как видно из примечаний и комментариев к сведениям аш-Шахрастани о манихеях, я использовал, в частности, монографию одного из самых известных исследователей манихейства, шведского историка религий Гео Виденгрена (1907–1995) (*Widengren*. Mani). Однако в 2007 г. вышла упомянутая выше книга петербургского ученого, признанного авторитета в области раннего христианства и коптологии, А.Л. Хосроева по истории манихейства. В аннотации к своему фундаментальному исследованию автор отмечает, что «впервые в отечественной литературе всесторонне анализируются дошедшие до нас на разных языках письменные свидетельства (в том числе и только что открытые в оазисе Дахла в Верхнем Египте) о манихействе, вышедшие из-под пера как самих носителей этой религии, так и их оппонентов. На основании этого анализа предпринимается попытка воссоздать религиозную систему и практику манихеев, которым удалось распространить свое учение по всей тогдашней ойкумене...». Поставленные исследователем задачи чрезвычайно сложны, учитывая, что на время написания этой книги библиография работ по манихейству насчитывала несколько тысяч публикаций на многих языках. К чести автора, ему удалось обстоятельно обрисовать состояние источников и степень их изученности, описать религиозную систему манихеев и их церковную организацию и показать своеобразие отношения манихейства к другим религиям. По мнению А.Л. Хосроева, «работы Виденгрена едва ли могут теперь дать верное представление о происхождении манихейства» (*Хосроев*. История манихейства, с. 10, примеч. 12). В частности, автор подвергает критике суждения Г. Виденгрена об иранском происхождении, или корнях манихейства (там же, с. 22, примеч. 70; с. 28, примеч. 103, 104; с. 252,

примеч. 993), о четырехликком Боге (там же, с. 129, примеч. 582), о царе Тьмы (там же, с. 135, примеч. 605). Подытоживая результаты своего исследования, А.Л. Хосроев констатирует, что «основные концепции манихейской системы — из христианства», и предлагает свое определение манихейства — «как одна из возможных модификаций христианства», «как синкретическо-дуалистическое христианство Мани и его последователей» (там же, с. 256).

<sup>2</sup> Мухаммад б. Хārūn Абū ‘Йсā ал-Варрақ (ум. в Багдаде после 250/864 г.) — известный мусульманский доксограф, полемист, автор многих «Опровержений» (зороастрийцев, «дуалистов», иудеев, христиан). По определению Ибн ан-Надима (ал-Фихрист, с. 216), Абū ‘Йса ал-Варрак «запутался» в религиях настолько, что его самого стали обвинять в приверженности к учению «дуалистов». В другом месте (там же, с. 404) этот автор прямо называет его одним из трех манихеев-*зундиков*, которые «прославились в последнее время». Аш-Шахрастани, как видим, также следует этой традиции, причисляя Абū ‘Йсу ал-Варрака к магам.

Суждения мусульманских авторов об Абū ‘Йсе ал-Варраке весьма разноречивы, что объясняется, видимо, основательной осведомленностью последнего в вопросах религиозно-философских учений последователей разных религий. Один из западных исследователей на основе текстологического анализа сохранившихся в разных источниках цитат Абū ‘Йсы ал-Варрака с изложением учения манихеев пришел к следующим выводам: во-первых, Абū ‘Йса использовал непосредственно сочинения Мани «Шапурган» и «Живое Евангелие» (о них см. ниже, примеч. 5); во-вторых, в изложении учения Мани он предстает не только как «объективный» историк религий, но и как вышедший из ислама манихей; наконец, в-третьих, в адаптированном к исламу изложении учения Мани автор видит попытку приспособить манихейскую систему к исламу (*Colpe C. Anpassung des Manichäismus an den Islam: Abū ‘Īsā al-Warrāq // ZDMG. Bd. 109. 1959. S. 90*). Этот вывод, однако, не умаляет значения информации Абū ‘Йсы ал-Варрака о манихеях.

Абū ‘Йса ал-Варрак был автором «Книги об учениях» (Китāб ал-Мақāлāt; написана вскоре после 250/864 г.) — самого подробного и, вероятно, самого компетентного из ранних доксографических сочинений мусульман (подробнее о нем см.: *Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М.: Восточная литература РАН, 2004. С. 106–108, 156–157*; далее: *Прозоров. Ислам*). Об этом свидетельствуют частые ссылки на него в трудах последующих мусульманских доксографов, в частности ан-Наубахти (ум. в начале IV/X в.), ал-Аш‘ари (ум. в 324/936 г.) и др. Наряду с Китāб ал-Мақāлāt Абū ‘Йса ал-Варрак написал отдельное изложение и опровержение дуалистических учений — Китāб Иқтисāс мазāхиб асхāб ал-иснайн вар-радд ‘алайхим (*Ибн ан-Надīm. Ал-Фихрист, с. 216*).

Сохранились цитаты из Китāб ал-Мақālāt, в которых речь идет о дуалистических религиях (см.: Китāб ар-Риджāl ли-Абū-л-‘Аббās Аҳмад б. ‘Алī ан-Наджāшīй. [Б.м., б.г.]. С. 67–68; далее: *ан-Наджāшīй*. Ар-Риджāl). Это дает основание предположить, что сведения о манихеях, которые аш-Шахрастани приводит со ссылкой на Абу ‘Ису ал-Варрака, восходят к упомянутым трудам последнего. Возможно, что это заимствование было не непосредственным, а из вторых рук, из работ более поздних авторов. Известно, что Абу ‘Иса подвергался гонениям, и его сочинения, вероятно, уже после IV/X в. стали редкостью (*Madelung W. Abū ‘Īsā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantāer // Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag. Leiden, 1981. S. 211; далее: Madelung. Al-Warrāq*). Эти сведения о манихеях аш-Шахрастани мог взять, в частности, из сочинения му‘тазилита Ибн ал-Малāхīmī ал-Х‘āризмī Китāб ал-Му‘тамад фī у‘сūл ад-дīн («Опора в основах религии»), написанного после 436/1044 г. В ходе изложения и опровержения неисламских учений и религий этот автор ссылается на Абу ‘Ису ал-Варрака. В дошедших до нас главах этого трактата сохранились обширные, до сих пор неизвестные цитаты из доксографического труда Абу ‘Исы ал-Варрака. В них содержатся подробные сведения о «материалистах» (*ад-дахрīйа*), манихеях, бардесанитах (дайсанитах), маркионитах, небольших дуалистических сектах и зороастрийцах (*ал-маджūs*). Перевод цитат Абу ‘Исы ал-Варрака о дайсанитах, маркионитах и кантанитах и их анализ сделал В. Маделунг (*Madelung. Al-Warrāq. S. 210–224*).

Кроме того, эти сведения аш-Шахрастани мог взять из сочинений мусульманских авторов, писавших «Опровержения» на книги Абу ‘Исы ал-Варрака. Известно, например, что историк религий, автор упомянутой «Книги взглядов и верований» (Китāб ал-‘Арā’ ва-д-дийānāt), доксограф-имамит ал-Хасан ан-Наубахти написал «Опровержение людей смещения» (ар-Радд ‘алā ахл ат-та‘джйн) — опровержение «книги» (название не указано) Абу ‘Исы ал-Варрака (*ан-Наджāшīй*. Ар-Риджāl, с. 50). Последний причислен к «людям смещения», т.е. к эклектикам.

<sup>3</sup> Этим же термином *хама* некоторые древние арабы называли птиц, вроде сов, в которых переселяются души умерших. Подробнее об этом см.: *Maçoudī. Les prairies d’or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. T. I–IX. P., 1861–1877. T. III. P. 311–312* (далее: *ал-Мас ‘удī*. Мурūdж).

<sup>4</sup> В трудах мусульманских авторов нет четкого представления об иерархии среди *шайтанов*, архонтов и злых духов. Шайтаны (араб. *шайтāн*, мн. ч. *шайтāйн*) — категория злых духов, сотворенных из дыма и огня, самая строптивая и неверующая часть *джиннов*. Сами *джинны* воспринимаются как мифологические существа из бездымного огня и как одна из трех категорий разумных существ, сотворенных Аллахом (две другие —

ангелы и люди). См.: *Пиотровский М.Б.* Джинн // Ислам. Энциклопедический словарь, под ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, ГРВЛ, 1991 (далее: ИЭС). *Шайтаны* — особая категория мифологических существ, изначально обреченных на неверие и наказание в аду, тогда как часть *джиннов* может уверовать и спастись. В основе этого верования лежит, с одной стороны, представление доисламских арабов о сверхъестественных существах — посредниках в общении с потусторонним миром, а с другой — иудео-христианский образ дьявола-сатаны и его воинства, воспринятый Кораном для объяснения зла и неверия в мире. См.: *Пиотровский М.Б.* Шайтанин // ИЭС.

*‘Ифрит* (мн. ч. *‘аф̄арит*) — злой дух, демон. В исламе *‘афарит* — самые злые, коварные и сильные *джинны*; иногда употребляется как общее название *джиннов* и *шайтанов*. См.: *Пиотровский М.Б.* ‘Ифрит // ИЭС.

Архонты (по-араб. ед.ч. *аркун*, мн.ч. *ар̄кина*) — мифологические существа, особая категория демонов, своего рода «демонические князья». В исламе не фигурируют. Согласно манихейским космологическим представлениям, одна из эманаций (ипостасей) «Отца величия», Света (Бога) — Живой Дух (Демиург — творец в греческих источниках) бросается в бой, чтобы покарать архонтов, усилиями которых силы Света были побеждены и поглощены Тьмой. Из шкур этих архонтов Живой Дух создал небеса (обычно их 10), из их костей — горы, из их мяса и испражнений — земли (4 или 8). См.: *Дрезден М.* Мифология древнего Ирана / Мифология древнего мира. Пер. с англ., предисл. И.М. Дьяконова. М.: Наука, ГРВЛ, 1977. С. 344–345 (далее: *Дрезден.* Мифология; *Widengren. Mani*, S. 58–59).

<sup>5</sup> Разные источники отмечают, что Мани написал много книг, трактатов и посланий, в которых он разъяснил то, что Иисус выразил символами. Первое сочинение, в котором было изложено новое учение (прежде всего космология, эсхатология), основатель религии составил для Шапура I и назвал его «Шабуракан» («Шапураган»). Это — единственное сочинение Мани, написанное им на среднеперсидском языке. Другие сочинения были составлены им на восточноарамейском (близкородственном сирийско-эдесскому) языке (*Widengren. Mani*, S. 77) или сирийском языке южноавилонским шрифтом (там же, S. 79). М. Бойс допускает, что «Шапураган» был написан по-арамейски, а затем переведен на среднеперсидский язык. Фрагменты этого (как и других манихейских) сочинения найдены в погребенных под песками развалинах манихейских монастырей в Восточном Туркестане (*Бойс.* Зороастрийцы, с. 137).

Одна из глав «Шапурагана» («Приход Посланника») трактовала идею явления небесного посланника в различных инкарнациях (воплощениях) — Будда, Заратуштра и Иисус рассматривались как предшественники Мани (*Бируни.* Произведения. Памятники, т. I, с. 211; *Ибн ан-Надйм.* Ал-Фихрист, с. 399; *Widengren. Mani.* S. 79).

Эту же идею Мани развивал в своем Евангелии («Живое», или «Великое Евангелие»), составленном на сирийском языке и состоявшем из 22 глав

(по числу букв сирийского алфавита). В этом сочинении он провозглашал себя Параклетом, о котором возвестил Мессия (Иисус), и «печатью пророков» (*Бируни*. Произведения. Памятники, т. I, с. 211; *Widengren*. Mani, S. 79–80).

В тексте аш-Шахрастани вместо ал-Инджйль («Евангелие») ошибочно стоит ал-Джибилла ал-ула («Первое врожденное качество» [создание?]). Это изложение учения Мани практически дословно совпадает с изложением известного богослова ал-Хакима ал-Джушами (413/1023—494/1101), который ссылался как раз на главу «ал-Алиф» из «Евангелия» Мани (мин инджйлихи, — см. *Ахмад б. Йахйя б. ал-Муртада ал-Хасанй ал-Йаманй*. Китāб ал-Мунйа ва-л-амал фй шарх ал-милал ва-н-нихал. Тахжйк М. Дж. Машкūr. Байрūt, 1399/1979. С. 62; далее: *Ибн ал-Муртада*. Ал-Мунйа).

«Книга о живых» (Сифр ал-ахйā'), состоявшая не менее чем из семи глав, содержала описание состояния, в котором находятся обитатели царства Света. Это — манихейская антропология и психология, где Мани изложил свое понимание человека как микрокосма (*Widengren*. Mani, S. 80).

«Книга тайн» (Сифр ал-асрār), названия восемнадцати глав которой перечисляет Ибн ан-Надим (ал-Фихрист, с. 399), была направлена против дайсанитов и составлена, вероятно, как антитеза распространенного среди последних сочинения с тем же названием (*Widengren*. Mani, S. 80). Ал-Бируни (Произведения. Индия, т. II, с. 91) цитирует из «Книги тайн» заимствованное у индийцев представление Мани о переселении душ и опровержение им мнения дайсанитов об очищении души в человеческом теле.

«Книга о гигантах» (Сифр ал-джабāбира), многочисленные фрагменты которой сохранились, трактовала переднеазиатский миф о падении ангела, о борьбе живущего после потопа гиганта против дракона (ср. Первую книгу Еноха; *Ибн ан-Надйм*. Ал-Фихрист, с. 399; *Widengren*. Mani, S. 81–82).

Отдельные книги Мани посвятил изложению религиозных обязанностей «слушателей» и «избранных» и этических норм своего учения.

Сохранилось (на коптском языке) «собрание писем» Мани, в которых он, подражая известным Посланиям апостола Павла (о нем см. следующее примеч.), предстает как проповедник и организатор новой религиозной общины. «Собрание» содержит практические указания и личные письма Мани (*Widengren*. Mani, S. 82–83).

Широкое распространение на разных языках получили «неканонические» сочинения Мани. В частности, его легендарное жизнеописание, материал которого согласуется с эллинской и христианской агиографией, и Главы (греческий перевод с коптского предания), излагающие «откровение» Мани в кругу юных (*Widengren*. Mani, S. 83–84). См. также: *Ибн ан-Надйм*. Ал-Фихрист, с. 396–399.

<sup>6</sup> Павел — один из апостолов христианства. Родился в иудейской семье в малоазийском г. Тарсе, из рога гонителя христиан превратился в «апо-

стола язычников». Он выступал за разрыв с иудаизмом, за распространение христианства среди всех народов. Главной идеей его наставлений и проповедей было духовное «спасение». По церковной версии он был казнен во время гонений на христиан, после пожара в Риме в 64 г.

Проповедническая деятельность апостола Павла среди язычников изложена в 16 главах одной из книг Нового Завета — Деяния апостолов. Там же, в Новом Завете, собраны 14 его «Посланий», авторство некоторых из них, по мнению ученых, приписано Павлу.

Апостол Павел как пророк, посланный с Богом данным законом после Иисуса «на землю румов» (ар-Рум) и «на Запад» (ал-Магриб), в других религиозных учениях не фигурирует. Признание его пророком связано, возможно, с его успешной проповеднической деятельностью среди язычников, а также с идеей мессианства, которую Мани заимствовал из христианства.

<sup>7</sup> Сведений об Абӯ Са‘иде ал-Мāнавī обнаружить не удалось.

<sup>8</sup> В конце V в. в Иране при Сасанидах началось мощное движение маздакитов как социальный протест против роста богатства землевладельцев, чиновников, зороастрийских служителей культа. Предводителем движения стал Маздак — влиятельный представитель манихейской общины, существовавшей в Иране наряду с официальной зороастрийской и христианской. Таким образом, идеологией этого движения было манихейство в интерпретации Маздака, призывавшего к аскетизму, воздержанию и социальной справедливости. Кавад I (488–531), как утверждает традиция, благосклонно отнесся к призыву Маздака провести социальные реформы и к пропаганде нового религиозного учения. Произошел социальный и религиозный переворот. Маздак начал организованную экспроприацию земель у богатых и передачу ее беднякам, уравнивал в социальных правах бедных с богатыми. В религиозном плане, по существу, произошел отказ от зороастризма с закрытием храмов огня (кроме царского). Однако Хосрою Ануширвану с помощью одного из зороастрийских жрецов удалось убедить Кавада в лживости и заблуждении Маздака. В результате в 528 г. (или в 531 г.) во время пира на берегу р. Тигр (Диджла) Маздак и другие руководители движения были предательски убиты (зарезаны). По всей стране началось массовое избиение и преследование маздакитов. По свидетельству ал-Мас‘ūdī (*ал-Мас‘ūdī*. Мурūdж, т. II, р. 196), Ануширван перебил 80 тыс. маздакитов, захваченных между Джазаром и ан-Нахраваном в ал-‘Ираке. Организованное движение маздакитов было подавлено.

В арабских источниках нет данных о том, что Маздак оставил какое-либо письменное наследие. Даже такой хорошо осведомленный автор, как Ибн ан-Надим, ничего не говорит об этом. Более того, он не счел нужным изложить учение Маздака, сославшись на то, что сведения о хуррамитах-маздакитах изложены в сочинении ал-Балхи (ум. в 317/929 г.) Ахбār ал-хуррамийа («Известия о хуррамитах») (*Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, с. 406).

Сведения аш-Шахрастани о маздакитах восходят к упомянутому Абу 'Исе ал-Варраку и, вероятнее всего, взяты из его доксографического труда Китāб ал-Мақālāt, но не прямо, а в виде цитат из него в сочинениях других, более поздних авторов (об этом см. выше, примеч. 2). Из текста аш-Шахрастани/ал-Варрака явствует, что религиозное учение Маздака зиждилось на манихейских идеях и что в умозрительных построениях маздакистов господствовал культ чисел. Вероятно, под влиянием неопифагорейских идей маздакиты придавали огромное значение числам (2, 3, 4, 7, 12), рассматривая их как априорное знание, как «леса» для построения всего мироздания.

Сходство космологических представлений Маздака (признание трех «начал» мироздания) с учением о трех «первоэлементах» общины кантанитов, близкой к мандейским «крещенцам», дало исследователям основание предположить влияние идей этой южноавилонской общины на Маздака, подкрепляемое к тому же и версией о южноавилонском происхождении самого Маздака (*Madelung. Al-Warrāq, S. 224*; подробнее о кантанитах см. ниже, примеч. 13).

Образ Маздака занял видное место в иранской литературе, в которой сложились две противоположные традиции в оценке движения маздакистов и их предводителя. Официальная историография, отражавшая интересы социальных верхов, представляла Маздака смутьяном, шарлатаном, проходцем. Таким он изображен, в частности, в сочинении XI в. «Сийасат-наме», приписываемом знаменитому Низам ал-Мулку — *вазиру* сельджуцкого *султана* Малик-шаха. В основе этого произведения лежит сасанидско-пехлевийский роман «Маздак-намак» («Книга о Маздаке»), переведенный на араб. яз. и пользовавшийся популярностью еще во времена багдадского халифата. Другое отношение к Маздаку — благожелательное, с симпатией к нему — отражено в грандиозной эпической поэме начала XI в. «Шах-наме» знаменитого Фирдауси (в частности, повествование о том, как Кавад принял веру Маздака, о борьбе Ануширвана с Маздаком, об убийстве последнего). Отрывки из «Сийасат-наме» в переводе Б. Заходера и из Шах-наме в переводе М. Дьяконова дают яркое представление о разных литературных версиях истории движения маздакистов и образе их предводителя. Характеристику обеих версий дал В. Тардов во вступительной статье к этим переводам (см.: Восток. Сборник второй. М.–Л., 1935. С. 142–176; там же приведены небольшие отрывки о Маздаке из арабских сочинений аш-Шахрастани и Ибн ал-Асира в переводе В. Трутовского). См. также: *Пугулевская Н.В.* Города Ирана в эпоху раннего средневековья. М.–Л., 1956. С. 278–320; *Klima Ā.* Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im Sasanidischen Persien. Praha, 1951.

<sup>9</sup> Вслед за своими предшественниками-доксографами (в частности, ал-Багдади) аш-Шахрастани рассматривал маздакистов как одну из ветвей хур-

рамитов. По существу, речь идет об общем маздакитско-хуррамитском типе ряда религиозных общин, в которых верования ранних маздакитов соединились с идеями «крайних» шиитов. Это сближение произошло, видимо, первоначально в среде «крайних» шиитов — равандитов, кайсанитов и др., чьи идеи восприняли и развили абумуслимиты — приверженцы изменнически убитого в 137/755 г. Абу Муслима, участники ряда прошиитских движений в Иране и Мавараннахре. Названия некоторых маздакитских общин, которые упоминает аш-Шахрастани, — это местные прозвища «крайних» шиитов, действовавших в данном регионе. Так, в Исфахане их называли хуррамитами и кудакитами, в Рее — маздакитами, в Мавараннахре — мубаййидитами (*аш-Шахрастānī*. Книга о религиях. Т. I. С. 153 и примеч. 13). Прозвание абумуслимитов мубаййидитами (от араб. *ал-мубаййида*, перс. *сапед-джемеган* — «одетые в белое», «носящие белое») было связано с тем, что отличительным признаком сторонников Абу Муслима был белый цвет одежды и знамен. Мубаййидитами называли, в частности, участников восстания ал-Муканна' в Мавараннахре (159/776–164/780), направленного против Аббасидов. Абу-муслимиты/мубаййидиты утвердились в Бухаре и Согде, их последователи существовали в Мавараннахре еще в V/XI в. В идеологическом плане они были сторонниками идей кайсанитов (приоритет эзотерических знаний, вселение пророческого или божественного духа в избранных, ожидание их «возвращения» в качестве мессии).

Среди общин маздакитов аш-Шахрастани называет и маханитов (ал-маханийа), не излагая, однако, их учения и не объясняя мотивов, по которым он причислил их к ним. Согласно Ибн ан-Надиму (ал-Фихристу, с. 402), маханиты — ответвление, или община (*мā'ифа*), маркионитов, с которыми они «сходятся во всем, кроме брака и забоя животных». Об их учении этому автору было известно только то, что Уравнителем (*ал-му'аддил*) между Светом и Тьмой они считали Мессию, т.е. Христа (подробнее о маркионитах и их учении об Уравнителе см. ниже, примеч. 11). Более подробную информацию об этом мы находим в «Китāб ал-Му'тамад фй ус'ул ад-дйн» Ибн ал-Малахими (о нем и его сочинении см. выше, примеч. 2). Во-первых, в противоположность маркионитам, маханиты разрешали брак и употребление в пищу забитых животных. Во-вторых, признание Уравнителем и третьим «началом» (первозлементом) Христа связано с их склонностью к христианству, с поддержкой ими храмов и крестов (*Madelung. Al-Waṭāq, S. 217*).

Что касается допущения маханитами брака и употребления в пищу забитых животных, то эти сообщения Ибн ал-Малахими подтверждает ал-Хаким ал-Джушами (413/1023–494/1101) (*Ибн ал-Муртадā*. Ал-Мунйа, с. 64). Однако Нашван ал-Химйари (ум. в 573/1177 г.), который в изложении учений дуалистов опирался, вероятнее всего, на Китāб ал-Мақālāt Абу-л-



Касима ал-Балхи (ум. в 317/929 г.) (*Madelung. Al-Warrāq, S. 220* и примеч. 35), в противоположность другим авторам опровергает это сообщение, утверждая, что «маханиты и манихеи отвергали брак и употребление в пищу забитых животных», тогда как маркиониты считали это дозволенным, но не одобряли забоя животных из-за причиняемой им боли (*Нашвāн б. Са'ūd ал-Химйārī. Ал-Хūr ал-'йн. Ред. Камāl Мустафā. Каир, 1367/1948. С. 141; Ибн ал-Муртадā. Ал-Мунйа, с. 64*). Этот же автор производит название общины ал-маханийя от имени ее основателя-перса Махана ал-Фариси.

В отношении к этим вещам проявился протест маханитов против фактически отрицающего земной мир аскетизма маркионитов с их запретом брака и забоя животных. В то же время эти расхождения между маханитами и маркионитами были, очевидно, следствием различного понимания ими третьего «начала» — Уравнителя. В противоположность маркионитам, маханиты признали «Третьим» не абстрактную, посредническую силу, а Христа как творца мира.

По мнению В. Маделунга (*al-Warrāq, S. 221*), отнесение маханитов к хуррамитско-маздакитским общинам не имеет параллели в других источниках, в том числе в сочинении Абу 'Исы ал-Варрака, на которого (скорее всего через ал-Хасана ан-Наубахти) сослался аш-Шахрастани в начале рассказа о маздакитах. Общность взглядов маханитов и маздакитов состояла, видимо, лишь в признании трех «начал» (первоэлементов — огонь, вода и земля), которое аш-Шахрастани приписывал Маздаку. Очевидно, в этом вопросе маханиты находились под влиянием манихейско-дуалистических идей, а почитание ими огня свидетельствует, очевидно, и о зороастрийском влиянии на них. В общем, можно констатировать, что речь идет о христианско-дуалистической общине с эклектическими взглядами, которая возникла в Иране еще в доисламское время и с которой мусульмане соприкоснулись в первые века ислама (*Madelung. Al-Warrāq, S. 221*).

<sup>10</sup> Дайсаниты — последователи Ибн Дайсана (араб. форма от Бардесана, или Вардесана христианских авторов, отсюда бардесаниты в европейской литературе), христианско-гностицистская секта, заклеянная христианской церковью как «еретическая», что не мешало дайсанитам называть себя христианами (*Widengren. Mani, S. 24*). Ибн Дайсан (154–222), прозванный так по названию речки Дайсан в Месопотамии, где он родился (*Ибн ан-Надīm. Ал-Фихрист, с. 402*), считается идейным предшественником Мани, близость их учений отмечена разными авторами, притом что сам Мани стремился отмежеваться от учения Ибн Дайсана. Расхождение между ними касалось прежде всего мотивов смешения Света и Тьмы, хотя в этом вопросе и среди самих дайсанитов не было единства (что отразил и аш-Шахрастани).

Согласно Ибн ан-Надиму (*ал-Фихрист, с. 402*), последователи Ибн Дайсана издавна жили в округах ал-Бата'иха (в ал-'Ираке). В Китае (ас-Син) и в Хорасане их общины рассеяны, так что не известны ни их храмы, ни места их собраний.

Основатель-эпоним секты находился в тесных отношениях с правящим двором г. Эдессы (Северная Месопотамия), где прочные позиции занимал христианский миссионерский центр. Вплоть до исламских времен дайсаниты, как и маркиониты, Эдессы доставляли больше всего хлопот христианской церкви в Сиро-Месопотамии, где они имели процветающие общины (*Widengren. Mani, S. 17*). В то же время Эдесса находилась под влиянием парфянской культуры.

Ибн Дайсан имел контакты и с Арменией (он написал историю Армении), находившейся под властью парфянской династии. Видимо, этими связями Ибн Дайсана можно объяснить значительное место, которое в гностической системе дайсанитов занял дуализм иранской окраски.

Ибн ан-Надим отмечал, что дайсанитские наставники (*ru'acā' алмазхаб*) имели свои книги, которые «до нас не дошли». Сам Ибн Дайсан был автором многих книг, в том числе *Китāб ан-Нūr ва-з-зулма* («Свет и Тьма»), *Китāб Рӯҳāнийат ал-ҳаққ* («Духовность Истины/Бога») и др. (ал-Фихрист, с. 402). Благодаря полемическим противникам дайсанитов сохранились отдельные фрагменты из сочинений последних, дающие представление о раннем гностицизме. В частности, сохранилось космогоническое стихотворение Ибн Дайсана (*Widengren. Mani, S. 18*).

Сведения аш-Шахрастани о дайсанитах как строгих дуалистах и предшественниках манихеев в общем согласуются с тем представлением, какое сформировалось в мусульманской историографии об этой секте (*Madelung. Al-Warrāq, S. 214*). В изложении аш-Шахрастани много сходства и параллелей с рассказами о дайсанитах в сочинениях Ибн ал-Малāхимй (*Китāб ал-Му'тамад фй ус'ул ад-дйн*) и особенно 'Абд ал-Джаббāра (ал-Мугнй). Первый построил свой рассказ на сообщении Абу 'Исы ал-Варрака, второй называет источником своей информации о дуалистах ал-Хасана ан-Наубахти, который, в свою очередь, использовал (частично в сокращенном виде, а частично — дословно) письменное сообщение того же Абу 'Исы ал-Варрака (*Madelung. Al-Warrāq, S. 214*). Таким образом, последний выступает главным источником информации о дуалистах-дайсанитах. Какое из двух доксографических сочинений Абу 'Исы ал-Варрака использовал ан-Наубахти и последующие мусульманские авторы, установить трудно. Следует, однако, иметь в виду, что сведения о дайсанитах эти авторы могли взять из вторых рук, в частности, из полемических трактатов *мутакаллимов* раннеаббасидского времени, когда широкое распространение получил жанр «Опровержений», в частности «дуалистов» — ар-Радд 'алā-с-санавйа, или ар-Радд 'алā асхāб ал-иснайн.

Аш-Шахрастани выделил лишь те положения учения дайсанитов, которыми они отличались от дуалистов-манихеев, не считая, вероятно, нужным подчеркивать общность в их учениях как само собой разумеющееся.

Сличение текста аш-Шахрастани с соответствующей цитатой Абу 'Исы ал-Варрака в сочинении Ибн ал-Малāхими дало основание В.Маделунгу

заклучить, что в одном месте (там, где речь идет о жесткости зубцов и гладкости полотна пилы как доказательстве однородности Света и Тьмы) аш-Шахрастани неправильно понял более краткий текст ал-Хасана ан-Наубахти (*Madelung. Al-Warrāq, S. 215*).

<sup>11</sup> Маркиониты — последователи Маркиона, виднейшего философагностика II в. н.э., одна из древнейших христианско-гностиических сект. Основатель-эпоним секты родился в малоазийском г. Синопе, воспитывался в христианской среде, жил воздержанно и нравственно, так что стал пресвитером в родном городе. Однако за свои взгляды был отлучен от церкви и в 150 г. открыто выступил со своим учением. Он умер в Риме между 177 и 190 гг. (Энциклопедический словарь. Изд. Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (С.-Петербург). СПб., 1896. Т. 36. С. 652; далее: *Брокгауз. ЭС*, т. 36).

Маркион, как позже и Ибн Дайсан, был близок к правящему двору г. Эдессы и также находился под влиянием идей иранского дуализма. Общины маркионитов процветали в Сев. Месопотамии, особенно в Эдессе (*Widengren. Mani, S. 17–18*). В III в. множество маркионитских общин существовало в Риме, Египте, Аравии, Сирии и даже в Иране (*Луконин. Картир*, с. 71).

По краткой характеристике Ибн ан-Надима (ал-Фихрист, с. 402), который был хорошо информирован об учении Маркиона, община (*ṁā'ifa*) маркионитов ближе к христианам, чем к манихеям и дайсанитам. Сам Маркион единственным источником своего религиозного учения признавал Священное Писание, а в нем — только Евангелие от Луки и десять Посланий апостола Павла. Он отвергал также аллегорическое толкование Библии и церковное предание (*Брокгауз. ЭС*, там же).

Согласно «исламской» традиции, в основе учения Маркиона лежал «восточный дуализм» — представление о двух «началах» бытия: Свет, олицетворяющий Добро, и Тьма, находящаяся под властью Зла. Но в отличие от других дуалистических систем Маркион допускал третье «начало», или «бытие» («сущность» — *каун*), — Демиурга, Творца материи, который создал этот видимый мир помимо воли Высшего Света и смешал Свет и Тьму.

В отношении третьего «начала» среди самих маркионитов не было единого мнения. Одни считали, что это — жизнь, которая идентична Иисусу, другие, что Иисус — посланник третьего «бытия», сотворивший материальный мир своим повелением и силой (*Ибн ан-Надйм. Ал-Фихрист*, с. 402). Такова в общих чертах «исламская» традиция в изложении учения маркионитов. Главное внимание в этом предании уделено «третьему» — Уравнителю (*ал-му'аддил* — так и у аш-Шахрастани), который один только произвел «смешение» Света и Тьмы, став Творцом мира.

По мнению В. Маделунга (*al-Warrāq, S. 220*), в этом предании основная структура религиозного учения Маркиона искажена до неузнаваемости.

Проанализировав сообщение Абу 'Исы ал-Варрака о маркионитах, которое привел Ибн ал-Малахми в Китāб ал-Му'тамад фй ус'ул ад-дйн, исследователь пришел к выводу, что это сообщение аутентично данным многих более ранних христианских источников. Согласно «христианскому» преданию, Благому Богу, Высшему Божеству, проявляющемуся в благодати и доброте, противостоит творец телесного мира — Дьявол, олицетворяющий Зло. Для борьбы с этим Злом Благой Бог и послал Спасителя — своего сына, который был распят.

Абу 'Иса ал-Варрак также говорит о Боге, не о Свете, как о принципе Добра, это — Высшая Высь, трансцендентная миру. Ему противостоит Дьявол, который фактически идентичен второму Богу Маркиона — создателю и руководителю мира. Иисус же — посланник Высшей Выси, Дух и Сын Божий.

Это изложение Абу 'Исы ал-Варрака резко контрастирует с «исламским» преданием об учении маркионитов, опиравшимся на сведения мусульманских теологов-*мутакаллимов*, что дало В. Маделунгу основание предположить, что Абу 'Иса ал-Варрак имел информаторов-маркионитов (al-Warrāq, S. 220). Это тем более вероятно, что еще в IV/X в. в Хорасане было много сторонников Маркиона, которые «прикрывались христианством» (*Ибн ан-Надйм*. Ал-Фихрист, с. 402).

«Исламскую» версию учения маркионитов излагает и аш-Шахрастани, который использовал, прежде всего, другой источник и лишь затем дал краткое изложение сообщения Абу 'Исы ал-Варрака (вероятно, в передаче ал-Хасана ан-Наубахти) как учения некоторых маркионитов (*Madelung*. Al-Warrāq, S. 217).

Обе традиции — «христианская» и «исламская» — сходятся в описании этического учения маркионитов. Это — строгий аскетический ригоризм: отречение от всяких удовольствий, запрещение браков (= воздержание от увеличения этого греховного мира), ограничение в пище до минимума, безусловный запрет есть мясо и пить вино, постоянный пост и моления. Соблюдение этих предписаний позволит, по мнению наставников маркионитов, избежать силков Дьявола/Шайтана (*Ибн ан-Надйм*. Ал-Фихрист, с. 402; *Брокгауз*. ЭС, т. 36, с. 653).

Аскетизм и самоограничения породили культ мученичества среди маркионитов, многие из которых добровольно шли навстречу преследованиям за Христа.

После смерти Маркиона его последователи разделились на две секты: 1) египетские маркиониты, отрицавшие вечность «начала Зла», или матери, и 2) сторонники Тациана, уроженца Ассирии, проповедовавшего на Востоке; их называли «воздержанцами» и «водопийцами» (*Брокгауз*, там же). Эти прозвища были связаны, очевидно, с крайним аскетизмом восточных маркионитов, ограничивавших жизненные потребности питьем воды.

В этом отношении их можно сравнить (или идентифицировать?) с «постниками» (сийамиты), которых упоминает аш-Шахрастани в последнем разделе о «дуалистах» (о них см. ниже, примеч. 13).

О маркионитах написана огромная литература. На русском языке см., например: *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев. 1917, Репринт. Брюссель. 1991. С. 372–433. Источниковедческий материал сопоставлен и основательно интерпретирован в: *Harnack von A. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott.* Lpz., 1921.

<sup>12</sup> Мухаммад б. Шабйб Абӯ Бақр аз-Зухрй ал-Бақрй — глава одной из групп басрийских мурджиитов-кадаритов, современник му‘тазилитского теолога ан-Наззама (ум. в 221/836 г.). Ибн Шабйб — автор большой книги о единобожии (Китāб ат-Таухйд), которую му‘тазилиты отвергли за признание ее автором *ал-ирджа’* («откладывание суждения») о человеке, совершившем грех). В свое оправдание Ибн Шабйб сказал: «Я написал эту книгу об *ал-ирджа’* только для вас, а что касается других, то я не говорю им этого» (*Ахмад б. Йахйā б. ал-Муртадā.* Китāб Табақāt ал-му‘тазила. Байрūt, 1380/1961. С. 71). Об отрицательном отношении му‘тазилитов к этому сочинению свидетельствуют «Опровержения», которые они сочиняли против него. Так, Джа‘фар б. Мубашшир (ум. в 234/848 г.) написал Китāб Нақд Китāб Ибн Шабйб фй-л-ирджā’ («Опровержение Книги Ибн Шабйба об *ал-ирджā’*»), а Абу Джа‘фар ал-Искафй (ум. в 240/854 г.) — Китāб Нақд Китāб Ибн Шабйб фй-л-ва‘йд («Опровержение книги Ибн Шабйба об угрозе/воздаянии») (см. об этом: *Ибн ан-Надйм.* Ал-Фихрист, соответственно с. 208 и 213).

Для более поздних мусульманских авторов (в том числе и для аш-Шахрастани) Мухаммад б. Шабйб стал источником информации не только о внутренней истории ислама, об исламской догматике, но и об учениях других, в данном случае дуалистических религий. Так, знаменитый самаркандский теолог, глава-эпоним школы *калама* в Мавараннахре ал-Матуриди (256/870–332/944) излагал учения манихеев, дайсанитов и маркионитов со ссылкой на Мухаммада б. Шабйба (см.: *Vajda G.* Le témoignage d’al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites // *Arabica* XIII (1966). P. 1–38, 113–128, где сопоставлено исламское предание об этих общинах с изложением их учений ал-Матуриди. См. также: *Madelung.* Al-Warrāq, S. 211, примеч. 8). Ал-Матуриди, ссылаясь на Ибн Шабйба, не называет сочинения, которое он цитирует, однако, по всей вероятности, это было упомянутое выше Китāб ат-Таухйд (там же, с. 219, примеч. 31).

Аш-Шахрастани также ссылается на Мухаммада б. Шабйба при описании учения дуалистов, однако в тексте ошибочно вместо маркионитов названы дайсаниты. Эта ошибка явно видна из описания аскетических установок данной общины, характерных для маркионитов, но не для дайсанитов,

а также из признания третьего «начала» Уравнителя именно маркионитами, а не дайسانитами.

Вопрос о том, из каких источников аш-Шахрастани заимствовал сведения Мухаммада б. Шабиба о дуалистах, остается открытым. Во всяком случае, он не называет ни ал-Матуриди, ни ан-Наубахти (ум. в нач. IV/X в., автор «Книги взглядов и верований»), ни Ибн ал-Малахими (автор «Опоры в основах религии»), которые в описании дуалистических религий в значительной мере опирались на Абу 'Ису ал-Варрака. Последний, возможно, черпал сведения о дуалистах в том числе и непосредственно из сочинения Мухаммада б. Шабиба *Kitāb at-Taūḥīd*.

<sup>13</sup> В арабо-мусульманской историографии последователи учения о трех «началах», или первоэлементах мироздания (огонь, вода и земля), упоминаются под разными названиями: кайнавиты/кинавиты у аш-Шахрастани, кайнаниты/киннаниты у Нашвана ал-Ḥимйари (ал-Ḥūr ал-'īn, с. 141), кайсаниты/кисаниты у Ибн ал-Муртадā (ал-Мунйа, с. 64) и т.д. Эта несогласованность в названии общины объясняется особенностью арабского письма — часто в рукописях в буквах *nun* и *ta'* отсутствуют точки (или неправильно проставлены переписчиком), что порождает многовариантность прочтения подобных названий. Согласно исследованию В. Маделунга, в данном случае речь идет о южноавилонской секте (общине) кантанийа, близкой к мандейским «крестителям», или «крещенцам» (о них см. выше, примеч. 1). До сих пор эти сведения о кантанитах (или кантаитах) были известны только из сирийско-христианской литературы, прежде всего из письменного сообщения (175/791-2 г.) Феодора бар Конаи (см.: *Madelung. Al-Warrāq*, с. 221 и примеч. 40, где указана соответствующая литература). Однако некоторые исследователи считали его сообщение об истории и учении кантаитов (кантанийа) выдумкой христианской ересиографии, а название общины производили от искаженного бранного прозвища, которым иудеи называли самаритян; сирийские же авторы перенесли якобы это прозвище на мандеев. Только теперь сообщение Феодора бар Конаи нашло подтверждение и в арабо-мусульманской историографии. К этому выводу пришел В. Маделунг на основании данных упомянутого сочинения *Kitāb al-Mu'tamad fī usūl ad-dīn mu'tazilīta* Ибн ал-Малахими, который, в свою очередь, ссылался на мусульманского доксографа Абу 'Ису ал-Варрака, автора доксографических сочинений *Kitāb al-Maḳālāt* и *Kitāb Iḳtiṣāṣ maẓāhib aṣḥāb al-īṣnāin wa-r-radd 'alayhim* (подробнее о нем и его сочинениях см. выше, примеч. 2). Вот что писал последний об этой категории «дуалистов»: «Что касается кантанитов, то есть сийамитов, то некоторые люди причисляют их к христианам. Утверждают, что у них есть храм (*bī'a*), называемый Канта, по которому они и прозываются. Некоторые люди утверждают: они учили, что существует три первоэлемента мира: вода, земля и огонь и что последние смешались. Из их [смешения] возник-

ли мировые Управители Добра и Зла. Некоторые люди причисляли сийамитов к сабиям, а некоторые — к дуалистам. Они утверждали, что те практикуют аскетизм и отказываются от брака и забоя животных» (пер. с нем.; см.: *Madelung. Al-Warrāq*, S. 221).

Прежде всего сведения Абу ‘Исы ал-Варрака подтверждают название общины кантанийа, связанное с названием их храма (правда, некоторые арабские авторы объясняли это название именем предводителя общины — арамейца по происхождению).

Причисление кантаитов к сабиям также говорит в пользу их южноавилонского происхождения (сообщение Феодора бар Конаи), поскольку мусульманские авторы обычно называли мандеев сабиями.

Сообщение аш-Шахрастани о том, что кайнавиты чрезвычайно почитали огонь, согласуется с рассказом Феодора бар Конаи: они взяли огонь и выделили для него особое место в своих жилищах. Почитание огня, согласно последнему, восходит к реформатору общины, вавилонцу Баттаи Йаздани, который действовал в период царствования сасанида Пероза (459–487), запретившего все религии, кроме огнепоклонства (*Madelung. Al-Warrāq*, S. 223).

Наконец, арабские источники подтверждают сведения сирийских авторов об аскетическом характере общины кантаитов, отсюда их другое название — сийамиты («постники», от араб. *сийам* — пост). Сийамиты разделяли учение манихеев, проводя жизнь в постоянном посте и странствии по безводной пустыне с целью богомоления (Муқтатафāt мин ал-Китāб ал-Аусаф фй-л-мақālāt ли-ан-Нāши’ ал-Акбар. Джама‘аха ас-Ќāфий Абӯ-л-Фада’ил Ибн ал-‘Ассāl ан-Насрāнй. Байрӯт, 1971. С. 73–74). Аш-Шахрастани, видимо, рассматривал сийамийа не как другое название общины кайнавийа/кантанийа, а как часть, или ветвь ее.

Возможно, что сообщение Абу ‘Исы ал-Варрака о названии общины основано на сирийском предании, однако сирийские источники не упоминают учения кантаитов о трех первоэлементах, что дает основание считать арабских авторов независимыми в этом вопросе от сирийской традиции. Аш-Шахрастани рассказывает о кайнавидах/кантаитах со слов некоей группы мусульманских теологов-полемистов (*мутакаллиму*н), вероятно, участников диспутов, проходивших в ранний период правления Аббасидов, на которых были и кантаиты. Нашван ал-Химйари и Мутаххар б. Тахир ал-Макдиси, связывая учение о трех «началах» с общиной «дуалистов»-кантаитов (название, правда, приводится в искаженной форме), ссылались не на Абу ‘Ису ал-Варрака, а на Абу-л-Касима ал-Балхи (вероятно, имелся в виду его доксографический труд Китāб ал-Мақālāt) (*Madelung. Al-Warrāq*, S. 222).

Влияние зороастрийских реформаторских идей Баттаи Йаздани, идей кантаитов, вероятно, вышло за пределы их родины — Южной Вавилонии.

Об этом можно судить по сообщению аш-Шахрастани (восходящему к тому же Абу 'Исе ал-Варраку) о космологии Маздака (см. перевод раздела о маздакитах и примеч. 9 к нему). Дуализм Маздака сочетался с признанием им трех «начал» (вода, огонь и земля) мироздания. Аш-Шахрастани воспроизводит это учение Маздака почти в тех же выражениях, в которых Абу 'Иса ал-Варрак и Абу-л-Касим ал-Балхи описали учение кантаитов о трех первоэлементах. Влияние идей кантаитов на маздакизм представляется тем более объяснимым, если признать версию А.Христенсена о южноавилонском происхождении Маздака, который к тому же по времени недалеко отстоял от Баттаи Йаздани — реформатора учения кантаитов (*Madelung. Al-Warrāq, S. 224* со ссылкой на исследование А. Христенсена о маздакизме).

Наряду с сийамитами аш-Шахрастани описывает в этом же разделе и танасухитов, которых, вероятно, следует воспринимать как часть «дуалистов» и другую ветвь кайнавитов/кантаитов. Танасухиты (*am-tanāsuḫīya, aṣḥāb am-tanāsuḫ*; от араб. *tanāsuḫ* — последовательный переход, переселение душ, метемпсихоз) — общее название последователей различных учений о переселении душ. Вера в переселение душ была широко распространена среди многих древних народов, в частности индийцев (см., напр.: *Бируни*. Произведения. Индия, т. II, с. 88–93). В общих чертах учение о переселении душ вошло в построения греко-эллинистической философии (в частности, Сократа) и в религиозно-философскую систему манихеев.

Среди доисламских «сторонников переселения душ» арабские источники упоминают прежде всего суманитов («древнеиндийские сабии», позже, вероятно, буддисты; большинство жителей Мавараннахра в древности и в доисламский период придерживались учения мифологического пророка суманитов Будасафа, см.: *Ибн ан-Надīm*. Ал-Фихрист, с. 408), признававших вечность мира и отрицавших воскресение после смерти, и манихеев, проповедовавших, что души «праведников», покинув свои тела, вознесутся в мир высшего Света для вечного блаженства, а души «заблудших» переселятся в тела животных, пока не очистятся от пороков Тьмы (*'Абд ал-Қāхир б. Тāхир ал-Бағдādī*. Ал-Фарқ байна-л-фирақ. Ал-Қāхира, 1964. С. 270–272).

Аш-Шахрастани, сообщая некоторые подробности об учении танасухитов о переселении душ, отмечает, что в этом они противоречат «прочим дуалистам» (в первую очередь, вероятно, манихеем).

В разной форме представление о переселении душ, заимствованное, видимо, из названных источников, проникло и в ислам, прежде всего в среду «крайних» шиитов (кайсанитов, исма'илитов и т.д.). Подробнее об этом см.: *Ал-Насан ибн Мусā ан-Наубахтī*. Шиитские секты (Фирақ аш-шī'а). Пер. с араб., исслед. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1973 (ППВ, XLIII). С. 138–143; *аш-Шахрастānī*. Книга о религиях, т. I, указ.; *Прозоров С.М.* Танасух // ИЭС; *он же*. Ислам. Указ.



# VIII

## ПОЛЕМИКА

\*

## POLEMIC

**А.В. Смирнов**

### **РАБОТА НАД ОШИБКАМИ: ЧЕМ ОБЪЯСНИТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКУЮ НЕУДАЧУ Т. ИБРАГИМА?**

У этой публикации странная история. Почти год назад, в мае 2011 г., я получил из редакции «Ишрака» статью Т. Ибрагима «О „логико-смысловом“ освещении мусульманской культуры», которая представляла собой сокращенный вариант целого сочинения объемом порядка ста страниц, с предложением составить ответ. Поскольку смысл этого сочинения, от первой до последней страницы, заключался в попытке поставить под сомнение и опровергнуть все, что было сделано мной (а также теми моими коллегами, которые разделяют и развивают методологию логико-смыслового анализа), я написал развернутый ответ, который был отослан в редакцию в июле 2011 года. Именно этот текст, с незначительными сокращениями, и публикуется здесь.

За прошедший год Т. Ибрагим неоднократно подтверждал свои изначальные намерения конкретными действиями, совершив целую череду последовательных поступков: он предлагал свое сочинение солидному философскому журналу; выступил с получасовой речью на конференции «Исламская философия и философское исламоведение» (аудиозапись легко найти на сайте ИФ РАН), в которой повторил свои наиболее яркие тезисы; напечатал в начале 2012 года сокращенный вариант своего сочинения в журнале «Современный ислам»; наконец, совсем недавно опубликовал на сайте Института восточных рукописей (СПб.) вторую часть своего сочинения, пообещав опубликовать и первую, как только она появится в «Ишраке».

Все это время я воздерживался от публичного ответа, ожидая появления своего материала в «Ишраке» и не считая возможным, в отличие от кандидата в мои оппоненты, предвзято объявленную дуэль вылазками из-за угла. И вот наконец настал момент скрестить шпаги!.. и что же? За неделю до сдачи верстки «Ишрака» в типографию я узнаю, что Т.Ибрагим снял

большую часть своей статьи — всю главу «Философия», оставив только главу о языке и изменив заголовок статьи!

Замечательно! Что это, как не признание кандидатом в мои оппоненты своего несостоявшегося кандидатства? Ведь еще в конце прошлого года он получил из редакции «Ишрака» текст моего ответа. Следовательно, он считает теперь свою позицию заведомо проигрышной и хотел бы, видимо, отказаться от дуэли. Однако публично брошенную перчатку нельзя потихоньку утащить, сделав вид, что ничего не произошло.

Я публикую свой материал в том виде, в каком он был изначально написан. Во-первых, я рассматриваю его как ответ на всю сумму публикаций Т. Ибрагима, упомянутых выше. Во-вторых, мой ответ имеет самостоятельное значение: в нем разъяснены фундаментальные положения логико-смысловой теории. В-третьих, из моего текста понятно, на что именно я отвечаю, поскольку я подробно цитирую Т. Ибрагима, и его отказ не делает публикацию моего материала невозможной. И наконец, за прошедший год я уже устал от калейдоскопических перемен настроения моего дорогого кандидата в оппоненты: пора в этой истории поставить точку. Публикуемого материала достаточно, чтобы показать нищету всех его попыток критики, и в будущем я не собираюсь возвращаться к этой несостоявшейся «полемике».

P.S. А за день до сдачи сборника в печать Т. Ибрагим снял и остаток статьи. Остальные свои публикации он не отозвал и, следовательно, не откасался от своей позиции.

Признаться, я с нетерпением и даже с некоторым волнением ждал появления полемической статьи Т. Ибрагима: все же после защиты моей докторской диссертации, с момента которой мой оппонент ведет отсчет своей критической деятельности, прошло уже 13 лет — время, вполне достаточное для формулировки зрелых тезисов. Не только зрелых, но и всеобъемлющих: и по тексту статьи, и по другим свидетельствам я знаю, что Т. Ибрагим внимательно читает мои работы, беря на карандаш не только основной текст, но и самые незначительные примечания, считая, видимо, что ничего незначительного на самом деле в моих работах нет.

Такое внимание накладывает большую ответственность на моего оппонента. Ведь его статья — не просто частное опровержение частного тезиса какой-то одной моей работы или некоторого ограниченного их числа; его статья — это попытка дать *целостное* опровержение *всего*, что сделано мной. Это значит, что Т. Ибрагим берет на себя ответственность за *целостное* прочтение моих работ и вычленение их *сути*: именно против *самой сути* предложенного мной логико-смыслового подхода к исследованию культур хотел бы он направить свой полемический дар.

Что он не принимает мой подход целиком, видно и по тону его статьи, и по последовательно проведенному взятию понятия «логико-смысловой» в кавычки. В русском языке кавычки используются для выделения прямой

речи, для обозначения термина или как указание на пренебрежительное отношение автора к тому, что взято в кавычки. Именно последнее имеет место в данном случае: Т. Ибрагим хотел бы убедить читателя в том, что вся моя позиция является недоразумением, поскольку построена на целой цепочке недоразумений.

Что тональность и стиль статьи Т. Ибрагима соответствуют этой его задаче, у меня не вызывает сомнения. Вопрос в том, соответствует ли ей содержание статьи: ее выстроенность, приводимые им аргументы, их соответствие моим текстам, а главное — разбор именно *сущности* моей позиции. Давайте попробуем ответить на вопрос: берет ли Т.Ибрагим сущность моей позиции, чтобы, выставив ее напоказ, опровергнуть как сплошное недоразумение?

### Существенное

К сожалению, приходится констатировать, что мой оппонент не выполнил эту, основную для него — в свете поставленных им задач — работу. Любой, кто знаком с моим подходом не понаслышке, увидит, прочитав статью Т. Ибрагима, что в ней сказано очень много, однако все это многословие удивительным образом промахивается мимо *сущности* того, что сказано мной.

Придется мне выполнить за моего оппонента его работу и сказать вкратце, в чем заключается сущность логико-смыслового подхода к исследованию культуры. После этого станет ясно, что именно не уловил Т. Ибрагим в моей позиции, иначе говоря, в чем состоит его герменевтическая неудача, — тем более досадная, что на разработку своей критики и создание этой статьи, насколько я знаю, Т. Ибрагим потратил значительное время и большие усилия.

Начну с краткого изложения сути моей позиции; конечно, я буду говорить не обо всем, а только о том, что имеет в данном случае прямое отношение к делу.

Логико-смысловой подход к культуре служит приложением, практическим следствием логико-смысловой теории<sup>1</sup>. Логико-смысловая теория — это результат исследования архитектоники сознания, где сознание берется как «машина» создания осмысленности. Основной вопрос, который стоял и стоит передо мной: имеются ли закономерности в формировании осмысленности? Является ли осмысленность внутренне *стройной*, может ли в ее устройстве быть найдена регулярность, не зависящая от нашего произвола

---

<sup>1</sup> Уже название моей первой большой работы «Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры» могло бы стать для моего оппонента спасительной подсказкой, — если бы, конечно, он обращал внимание на такие вещи, как разведение *идеальной* теории, с одной стороны, и ее приложения к *эмпирической* реальности — с другой.

и субъективности, регулярность, вытекающая из нее самой, из ее сути? Меня интересует, иначе говоря, то, что в функционировании нашего сознания не зависит от нашего желания, от того, что сотню лет назад часто называли «психологизмом», понимая под этим всё не поддающееся типизации и, следовательно, строгому учету.

Иначе говоря, логико-смысловая теория — это исследование архитектоники сознания с целью, во-первых, выделения *чистых типов* смыслополагания и, во-вторых, определения возможности их *конфигурирования*, т.е. их целостного взаимодействия. Конечно, этим не исчерпывается деятельность нашего сознания, но именно с определения внутренних закономерностей, которые руководят смыслополаганием, следует начинать его изучение.

Вторая задача остается пока предметом внутренних разработок, а вот результаты выполнения первой вынесены на суд читателей в ряде моих публикаций, включая последние; наиболее полно, хотя и во многом концептивно, они представлены в моем разделе коллективной монографии «Россия и мусульманский мир»<sup>2</sup>. Все эти работы цитирует Т. Ибрагим и указывает в своем библиографическом списке; почему же тогда он ни словом не обмолвился обо всем том, что составляет *начало* и *суть* моей позиции? Конечно, на этот вопрос можно ответить по-разному. Однако суть дела в том, что работа с *чистыми типами*, с *идеализированными* объектами странным образом не попадает в поле зрения Т. Ибрагима.

Это еще можно было бы оставить без внимания, если бы это не имело прямого отношения к пониманию категории «культура». Я определяю культуру как способ смыслополагания, т.е. именно как чистый тип. Определение культуры как способа смыслополагания неоднократно фигурирует в моих работах, так называется семинар, который уже долгое время работает в ИВКА РГГУ и о котором Т. Ибрагим наверняка знает из последней моей книги. Не заметить того, что культура в моем понимании — это идеализированный объект, это тот способ, каким создается осмысленность в голове *любого* человека (именно *любого* — к этому я еще вернусь), — при том, что такое понимание составляет центральный, отправной пункт моих исследований, — значит не заметить самого главного.

Культура (понимаемая теоретически, как способ смыслополагания) задает нам определенную конфигурированность смыслов, которые составляют наш мир; но *мы не равны своей культуре*. Об этом забывают те, кто хочет любой разговор о влиянии культуры на человека свести к тезису об абсолютной несвободе человека. Такая редукция была бы сродни утверждению о том, будто марксизм учит об абсолютной несвободе человека как

---

<sup>2</sup> Эту работу цитирует Т. Ибрагим, но, к сожалению, хранит полное молчание о сути моей позиции; о том, что же он увидел, не обратив внимания на эту суть, я скажу позже.

продукта экономических условий жизни; или что психоанализ сводит человека целиком к подсознанию и сексуальности. Кажется, мы давно переболели соблазнами таких редукций и научились признавать свободу человека, несмотря на влияние экономики или сексуальности; почему же мы столь стыдливо отворачиваемся от признания влияния культуры, влияния на человека того или иного способа смыслополагания, думая, будто тем самым лишаем человека свободы?

Идеология борьбы с ориентализмом, маховик которой запущен книгой Э. Саида, исходит из однозначного *превосходства* западной культуры над «восточными», и прежде всего арабо-мусульманской; весь пафос этой идеологии заключается в том, чтобы это превосходство, де-факто признаваемое Э. Саидом в каждой строке его «Ориентализма», старательно скрыть и *заставить стыдиться* того, что такое превосходство *могло бы* быть высказано. Стыдливость как боязнь обнаружить свое потаенное в полной мере проявляется здесь. У борцов с ориентализмом отсутствует теория, позволяющая им показать и доказать равенство культур, а не только декларировать его, поэтому они вынуждены попросту прятать то, что хотели бы опровергнуть. Именно здесь — корни *стыдливости*, неизменно сопровождающие тексты антиориенталистов.

Моя позиция заключается в том, что культуру нельзя поменять, как меняют перчатки; но можно, осознав ее естественные ограничения, научиться их преодолевать — или, по меньшей мере, их понимать и, следовательно, уже в какой-то мере стать свободным в отношении этих ограничений. Надо научиться различать человека и его культуру, надо научиться не сводить одно к другому.

Любой человек — носитель всех возможных способов смыслополагания; во всяком случае, пока нет ничего, что указывало бы на противоположное. С этой точки зрения любой человек — носитель *всех возможных культур*, понимаемых как способы смыслополагания. Но вместе с тем любой человек — носитель *одной, определенной культуры*. В чем тут дело?

Дело в том, что единая, связанная картина мира может быть выстроена на основе только одного, но никак не всех, и даже не двух, таких способов смыслополагания: они *в этом смысле* альтернативны. Так уж устроено наше сознание, таковы *внутренние закономерности смыслополагания*, от власти которых мы не можем быть свободны.

Это положение верно для *любого* способа смыслополагания, оно вовсе не избирательно. Например, для субстанциально-ориентированного сознания своеобразной «слепой зоной» оказываются процессы<sup>3</sup>: для него не заметно то, что очевидно для процессуально-ориентированного смыслопо-

---

<sup>3</sup> Не тот факт, конечно, что процессы имеют место в мире, а то, что мир может быть увиден и последовательно осмыслен как собрание процессов, как процессуальный в самой своей основе.

лагания. Я многократно показывал на конкретных примерах, как субстанционально-ориентированное сознание европейца, воспринимающего процессуально-фундированный текст, неизбежно «спотыкается» именно там, где надо разглядеть процессуальность, подставляя вместо нее привычные схемы мысли; результатом этого является разрушение внутренней стройной логики арабского текста и, как следствие, вывод о его «нелогичности». Вариантов такого вывода любой арабист припомнит множество; взять самые яркие примеры Э. Ренана или Л. Масиньона. Представителей западной культуры неоднократно критиковали за это; я лишь показываю, что такого рода ошибки — не следствие личных или групповых пристрастий и недочетов (к чему обычно сводят все дело — возьмите того же Э. Саида с его критикой ориентализма), а результат устройства культуры, которая неизбежно имеет «слепое пятно», выявляющееся всегда и только на контрасте, т.е. при соприкосновении с культурой, устроенной на иных логико-смысловых основаниях.

Вернемся к тексту Т. Ибрагима. Любой, кто обратит внимание на выстроенность этого текста, заметит, что существенные для меня вещи либо вовсе не упомянуты (как суть моей позиции, о которой я сказал), либо вытеснены на периферию, где им не уделено почти никакого внимания. Последнее касается в первую очередь *зāхир-бāтин*-противоположения и его логической природы — системы положений, являющейся следующей по значимости после того принципиального начала, от которого отправляется моя позиция. Вместо того, чтобы подробно разбирать эти существенные вещи, Т. Ибрагим сконцентрировался на следствиях и выводах — как он их понял — из моей концепции.

Замещение существенного, идеализированного — реляционным, обусловленным парадигмой «воздействие-реакция», составляет методологическую суть «опровержения» Т. Ибрагима. Конструируя его, он берет тот или иной мой тезис — иногда в его номинально правильном звучании, а иногда излагая его с точностью «до наоборот», но всегда без увязки с сущностью моей позиции — и затем излагает свою реакцию на него, уже исходя только из своих собственных соображений и не заботясь о том, чтобы эта сконструированная им реакция хотя бы как-то соответствовала (упущенной и опущенной им) сущности моей позиции. Таким образом, никакого *целостного* опровержения моей позиции у Т. Ибрагима не получается; вместо работы с сущностью дела мы имеем ряд отдельных эпизодов, каждый из которых выстроен в парадигме *фā'ил-маф'ūл* «действующее-претерпевающее» как реакция на одно из *отдельно взятых* положений моей концепции, — реакция, которая к тому же вольно конструируется моим оппонентом исходя из его собственных представлений о том, «что бы это значило».

Полемист, не вооруженный логико-смысловой методологией, увидел бы в этой тактике Т. Ибрагима злонамеренное искажение. Чего стоит, напри-

мер, утверждение, с которого Т. Ибрагим начинает свое теоретизирование, говоря, что

обсуждаемая концепция исходит из тезиса о решающей роли языка (а точнее — его грамматики) в формировании «способа смыслополагания», характерного для той или иной культуры.

Тут впрямую попросту растеряться: я не только никогда этого не говорил, я всегда говорил нечто совершенно иное, исключаящее высказанный Т. Ибрагимом тезис.

У меня речь идет не о соотношении языка и способа смыслополагания, как думает Т. Ибрагим, а о соотношении речи и мышления, с одной стороны, и способа смыслополагания — с другой. Эту «мелочь» Т. Ибрагим попросту не заметил, поскольку был слишком увлечен построением своей реакции, чтобы вникнуть в существо дела и схватить *идею*. А она заключается в том, что способ смыслополагания определяет в базисных чертах, в их основном векторе и мышление, и речь, которые, таким образом, коррелируют, но никак не обуславливают друг друга. Я писал об этом не раз, начиная с «Логика смысла» и кончая последними работами, равно как не раз указывал на то, что беру никак не язык и не систему его формальных средств, а речь носителя того или иного языка, поскольку именно в речи, но не в системе формальных средств языка<sup>4</sup> обнаруживается самое главное, что является базисом осмысленности — связность. Исследование связности и способа ее организации и составляет *ядро* исследования речи и мышления, позволяющее увязать эти вопросы со способом смыслополагания. Это — очень интересный и крайне перспективный вопрос, исследование которого, я уверен, прояснит закономерности смыслополагания как деятельности нашего сознания.

Вот в чем состоит сущность моей позиции, полностью и целиком упущенная Т. Ибрагимом. Все, что сказано им в ключе, который задан этой его вступительной фразой, не нуждается в моем специальном ответе, поскольку представляет собой разработку данного изначально и *абсолютно* ошибочного понимания моей позиции.

Взаимная инаковость культур вовсе не является — вопреки тому, что показалось Т. Ибрагиму в полном противоречии с моими текстами — непроницаемой перегородкой, а ее вывод на свет и работа с ней вовсе не воздвигает непроходимую стену между культурами. Это должно быть ясно любому уже из того, что культуры как способы (чистые типы) смыслопола-

---

<sup>4</sup> И именно поэтому, как я подчеркивал не раз, моя позиция не имеет ничего общего с гипотезой Сепира-Уорфа и тому подобными построениями. Приписывание мне «лингвистического редукционизма» со стороны Т. Ибрагима можно было бы считать курьезом, если бы не та напыщенность, с которой это «обвинение» выдвинуто в мой адрес.

гания обнаруживаются в голове одного и того же (думаю, могу сказать: любого) человека. Мой оппонент вновь с удивительной настойчивостью упускает многожды заявленную суть моей позиции: я могу изложить — и делал это в своих работах — суть процессуально-ориентированной картины мира и ее логико-смысловые закономерности, ни разу не прибегнув к арабскому языку и вообще не упоминая о нем. Все, что необходимо для этого, находится в моей голове и в голове моего слушателя, который (представим на минуту невозможное) вообще никогда не слышал об арабах и арабском языке.

Процессуально-ориентированное, как и субстанциально-ориентированное смыслополагание — идеальные конструкции, обнаруживаемые мной в моем внутреннем опыте, в моей работе с собственным сознанием как с машинной продуцирования осмысленности. В этом своем качестве они *никак* не зависят от эмпирического подтверждения; и даже если бы мы никогда не узнали о существовании арабо-мусульманской цивилизации, процессуально-ориентированное смыслополагание как теоретическая конструкция ничего не потеряло бы от этого в своей значимости, как корень из минус единицы ничего не теряет от того, что мы не можем найти прямое эмпирическое подтверждение его существования.

Разделение идеального объекта и способа его приложения к анализу эмпирической реальности — базовая, необходимая исследовательская процедура, без которой Т. Ибрагим постоянно предпочитает обходиться, перенося одним махом те мои положения, которые касаются культуры как способа смыслополагания, на реальный материал или (еще более смелая операция) на носителей арабо-мусульманской культуры как эмпирического объекта. Все, что сказано им в этом ключе, также не нуждается в моем специальном опровержении, поскольку представляет собой попросту результат несоблюдения требования этого базового различения.

Суть моей позиции по данному вопросу заключается в следующем (да простит меня читатель за то, что вновь придется выполнить за оппонента его работу). Любой человек в своем внутреннем опыте может обнаружить любой из чистых типов смыслополагания — будь то субстанциально-ориентированный, процессуально-ориентированный или иной. Их число, конечно же, не сводится к двум, а должно быть расширено; как именно — я не могу сказать до тех пор, пока не закончены соответствующие исследования. Каждый из этих чистых типов смыслополагания представляет собой стратегию осмысления мира — представления мира как осмысленности, т.е. «прорисовку» полотна нашего сознания.

Типы смыслополагания (или, говоря иначе, разные логики смысла) могут быть обнаружены как таковые (т.е., повторю специально для моего оппонента, как *чистые* типы смыслополагания), в сознании любого человека. Однако, если дело доходит до того, чтобы представить *связную и единую*



(оба слова важны) картину мира, только один из этих *всеобщие возможные* типов смыслополагания вступает в игру.

Таким образом, универсальность человека видится мной как универсальность *возможности* овладения любым типом смыслополагания в качестве основного, задающего ведущий вектор выстраивания полотна осмысленности. Все мы несем в себе эти универсальные возможности, и именно в этом заключается универсальность человека (которую, как решил Т. Ибрагим, я будто бы отвергаю — спутав вновь чистую возможность и ее реальное, эмпирическое осуществление). Но в том-то и дело, что выстраивать, повторяю, единое и связанное полотно осмысленности мы умеем только на основании одного из универсально возможных типов смыслополагания (одной из возможных логик смысла).

Я подробно обосновал это в своих работах — но Т. Ибрагим хранит об этом полное молчание. Да, так устроена осмысленность, таковы ее законы — пусть мой оппонент опровергнет это (буду рад увидеть такое опровержение). То, что любая конкретная цивилизация, рассмотренная как осмысленность, представляет собой *преимущественно* (как ведущий вектор) результат применения какого-то одного из возможных чистых типов смыслополагания (одной из возможных логик смысла), совершенно не противоречит тому, что все логики смысла универсальны для человека как возможные.

Т. Ибрагим объявляет мою позицию то релятивистской, то партикуляристской; этим же он заканчивает свою статью, «развенчивая» мою теорию. Как-то даже неудобно указывать уважаемому оппоненту на его столь грубую — то ли ошибку, то ли подтасовку.

Чтобы признать это ошибкой, придется утверждать, что Т. Ибрагим, несмотря на прочтение солидного корпуса моих работ и претензию на целостное понимание моей позиции, так в ней ничего и не понял: противопоставление универсализма и партикуляризма, как он его рисует, возможно только при традиционном понимании этих категорий, когда они обозначают противостоящие подходы к анализу культур и цивилизаций; логико-смысловой подход как раз исключает противопоставление универсализма и партикуляризма, более того, с точки зрения этого подхода они служат условиями друг для друга. Дабы не излагать все с азов, отошлю Т. Ибрагима к своей статье о категории «всечеловеческое» у Н.Я. Данилевского<sup>5</sup>: внимательно прочитав ее, он наверняка увидит, в чем все-человеческое отлично от обще-человеческого и в чем, следовательно, предлагаемое мной понимание универсализма как всечеловеческого отлично от универсализма

---

<sup>5</sup> Смирнов А.В. Общечеловеческое и всечеловеческое, или Чему сегодня нас может научить Н.Я. Данилевский // Россия в диалоге культур / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов, Б.О. Николаичев. М.: Наука, 2010. С. 103–109. Т. Ибрагим, видимо, упустил из внимания эту важную работу: она отсутствует в его библиографическом списке.

как общечеловеческого. Только в пределах последнего, т.е. *не* моего, понимания существа дела универсализм может противопоставляться партикуляризму, — жаль, что Т. Ибрагим не заметил этого *фундаментального* и *сущностного* отличия.

Не хотелось бы считать этот тезис Т. Ибрагима и подтасовкой — хотя в его формулировке он совершенно отчетливо противоречит всему, что было мной сказано, и не случайно Т. Ибрагим может процитировать в его подтверждение что угодно, только не прямое свидетельство моей «релятивистской» позиции, взятое из моих текстов.

Вместо этого я предпочту считать и эту инвективу оплошностью, обусловленной все тем же невниманием к сущностному.

Если типы смыслополагания, или логики смысла, — это идеальные, чисто теоретические конструкции, то имеют ли они эмпирическое подтверждение? И если да, то каково отношение этого эмпирического свидетельства к теоретически высчитываемой возможности?

Здесь, в фокусе ответа на этот вопрос, мы находим сочленение чистой теории, открываемой во внутреннем опыте, с тем, что зовется реальным, внешним миром. Отдельные цивилизации, созданные человечеством, могут воплощать в себе, в своем смысловом теле, те или иные логики смысла — повторю, как преимущественно определяющие их строение. В этом плане есть параллель между цивилизацией и ее строением как смыслового целого — и функционированием *теоретического* (не спонтанного) сознания человека, стремящегося выстроить связную и единую картину мироздания и вынужденного (таков закон формирования осмысленности) опираться в этом на какую-то одну из универсально возможных логик смысла.

Далее, исследование той или иной культуры как эмпирической данности может *подтолкнуть* (что и произошло в моем случае) к открытию, во-первых, самого факта наличия логик смысла и, во-вторых, к формулировке логико-смысловых закономерностей. В отличие от комплексных чисел, цивилизации реально существуют, данные нам в текстах или иных смыслофиксирующих формах. Но это совершенно не значит, что логико-смысловой подход должен быть заужен (что фактически делает Т. Ибрагим) до исследования феноменов арабо-мусульманской цивилизации. Думать так — все равно что полагать, будто ньютоновский закон гравитации управляет именно и только полетом яблок на головы философов-натуралистов, на том основании, что его формулировка была инициирована известным (пусть и вымышленным) событием. Да, и яблоки тоже можно так исследовать; но не только яблоки. И уж тем более странной ошибкой будет считать, будто закон гравитации был открыт на основе исчисления полета того яблока на голову ученого и что, обнаружив мы просчет великого Ньютона в расчете полета того злосчастного яблока, то и закон гравитации пришлось бы отбросить как неправильный: не по нему, мол, летают яблоки на головы

ученых, поскольку каждое слегка да отклоняется от тех априори исчисленных гравитационных закономерностей, которые стали-де «прокрустовым ложем» для описания реальных фруктов во всем многообразии траекторий их полета...

В завершение этой темы не могу не высказать следующее свое убеждение. Давно миновали времена, когда навешивание идеологических ярлыков в нашей стране заменяло объективный и, главное, *научный* анализ концепций оппонента. Но, видимо, не для всех: Т. Ибрагим, к сожалению, соскользнул именно к такому стилю ведения полемики. В преамбуле своей статьи, описывая стимулы, побудившие его взяться за перо и предать свои возражения «огласке», он упрекает меня в «идеолого-политической направленности, нередко чреватой этно-конфессиональным изоляционизмом», более того, усматривает «геополитическую нацеленность» не просто в моей концепции, но и в самом названии уже упомянутого труда «Россия и мусульманский мир». Эти идеологические инвективы в отношении меня настолько смешны, что я даже не буду их опровергать: каждый понимает так, как понимает. Познакомьтесь, к примеру, с утверждением Т. Ибрагима о том, что будто бы

с точки зрения «логико-смысловой» концепции, при строгом разноязычии невозможна ни аккультурация<sup>6</sup>, ни стабильное сосуществование разных этнокультурных групп<sup>7</sup> — толерантность реальна только по от-

---

<sup>6</sup> «... „механизмы“ смыслополагания, благодаря которым сформировано смысловое тело культуры, зависят от родного языка. В этом смысле культуру выбрать нельзя — можно физически переместиться в пространство другой культуры, сменив место жительства, но невозможно превратить чужую культуру в свою [29, с. 22]».

(Показателен выбор этой цитаты Т. Ибрагимом: он обусловлен, во-первых, тем, что он не различает культуру как способ смыслополагания и культуру как эмпирическую данность (опять!), и, во-вторых, его желанием подчеркнуть мою формулировку «... „механизмы“ смыслополагания... зависят от родного языка». Относительно второго: любому, кто познакомится с контекстом (это, кстати, текст устных лекций), станет ясно, что данное выражение означает здесь «зависят от того, каким является родной язык»: смыслополагание, мышление, язык и использующая его речь завязаны в единый узел, между ними нет линейного отношения причинения, которое так хочется вчитать в мои тексты Т. Ибрагиму. — А.С.)

<sup>7</sup> «Я убежден, что никакая „интеграция“ мусульман в систему идей и ценностей западного общества не может быть чем-то иным, кроме „продавливания“ собственного исламского сознания и навязывания иной системы ценностей и смысловых координат. Такое продавливание никогда не будет успешным, разве что в случае *полной ассимиляции*. Поэтому на практическом уровне речь может идти только о вечно нестабильном балансе взаимного „ненападения“ со стороны двух культур, западной и исламской» [17, с. 399]; «лоскутное одеяло, сшитое из разнологичных культур, слишком непрочное и скрепляется только внешними факторами: швы недостаточно сильны, чтобы удержать от расползания разновекторные тенденции разнологичных лоскутов» [31, с. 21; курсив наш. — Т.И.].

ношению к культурам, принадлежащим к одному и тому же типу «логичности смысла»

и сравните их с моими словами, приведенными как якобы их подтверждение (намеренно сохраняю оригинальные сноски полностью, давая к каждой в скобках свой комментарий), а еще лучше — загляните в контекст этих работ и посмотрите, о чем там на самом деле идет речь. Думаю, ничего большего и не потребуете...

И последнее. Оказывается, идеологический грех, как наставляет нас Т. Ибрагим, состоит сегодня в отрицании «подлинной результативности» христианского и исламского мессианизма. Он с полной серьезностью заявляет именно так, не замечая, что одновременная «подлинная результативность» универсалистских, общечеловеческих претензий христианской и исламской идеологии невозможна: либо одна, либо другая религия истинна и *действительно* обладает общечеловеческим статусом. Либо, конечно, ни одна из них: такое логически не исключено; но законами логики, тем самым законом исключенного третьего, о котором мы еще будем говорить, исключена правильность тезиса Т. Ибрагима. Если, конечно, он заявлен в пределах субстанциально-ориентированного мировоззрения, где этот закон сохраняет свою значимость. — Так в пределах ли...?

---

(Т. Ибрагим, видимо, считает, что эти мои слова подтверждают его тезис, и не находит нужным прокомментировать их. Это либо наивность, либо намеренное лукавство. Ограничусь разбором первой цитаты. «Стабильное сосуществование разных этнокультурных групп» (тезис Т. Ибрагима) и «интеграция» представителей одной этнокультурной группы в систему ценностей и смысло-жизненных координат другой этнокультурной группы (мой тезис) — совсем разные, если не противоположные вещи. Т. Ибрагим или не видит этой разницы, — но тогда что говорить о его способности читать и анализировать тексты? — или видит ее, но делает вид, что не замечает, — и тогда что говорить о его установках и целях?)

Эти мои слова были сказаны восемь лет назад, когда еще взхлеб твердили о торжестве «мультикультурализма», — а вот недавние события начала 2011 г. в Западной Европе вполне подтвердили мою правоту. Главное же, что я говорю вовсе не о том, что мне приписывает Т. Ибрагим; я говорю, что выстроить жизнеспособное многоцивилизационное пространство — неважно, в масштабах ли России, в масштабах ли всего мира — можно лишь при сохранении логико-смыслового многообразия культур, но никак не при «подгонке» всех под один «общечеловеческий» логико-смысловый шаблон. Здесь опять-таки важно различие все-человеческого и общечеловеческого, о чем я уже говорил: моя позиция направлена на сохранение смысло-жизненных оснований любой культуры.

Т. Ибрагим, кажется, путает толерантность со всеобщим принятием таких оснований, выработанных лишь одной из культур, претендующей на общечеловеческую значимость. Ирония в том, что «продавливание» этой культурой своего общечеловеческого статуса происходит сегодня уже не на уровне войны сознаний, а на уровне вполне ощутимой, жестокой войны на выживание — будь то в Ираке, будь то в Ливии, будь то — вчера — в Югославии, а завтра — где еще. — А.С.)

### Частное

На этом можно было бы и закончить, поскольку более ничего существенного в статье Т. Ибрагима не обнаруживается; а все, что претендовало на существенность, оказалось — при самой щадящей трактовке — лишь промахом, вызванным расхождением между моими построениями и их восприятием в сознании оппонента. Однако многословие Т. Ибрагима требует продолжить ответ, поскольку рассчитано на неискушенного в арабистике читателя, который примет все сказанное за чистую монету. Я не сомневаюсь в том, что профессиональному арабисту не нужна моя подсказка, чтобы отделить зерна от плевел; но для других она может оказаться лишней.

Начну с наиболее важного, но ставшего в тексте Т. Ибрагима почему-то маргинальным и низведенного таким образом в разряд частного. Речь пойдет о логике *zāhir-bāṭin*-противоположения (противоположения «явное-скрытое»).

Как и в других случаях, Т. Ибрагим разбирает мои тезисы, связанные с данным вопросом, отрывочно, реагируя на отдельные моменты, но не беря вопрос целиком в его полноте и существенности. Мне и здесь придется дать целостную картину, восполнив упущенное Т. Ибрагимом.

Термин «осмысленность», как он употребляется мной, означает нечто иное, нежели традиционные «значение» или «смысл». При всех различиях в употреблении последней пары терминов в современной науке и философии принципиальная разница между ними, с одной стороны, и термином «осмысленность» с другой, заключается в том, что осмысленность не может быть понята в семиотическом ключе, как означаемое некоего знака. Основание этого — очень простое: связь знака с означаемым сама является неким значением, и семиотический подход, вместо того чтобы показать нам, как формируется значение и откуда оно берется, отправляет нас в дурную бесконечность поиска значения связи означивания, которое само объясняется через другую связь означивания... и т.д. без конца.

Осмысленность — это то, что включает основания «делания смысла» (*making sense*) внутри себя, а не где-то вовне. Как это возможно — не скажешь в двух словах; мой нынешний подход к этой проблеме подробно описан в работе «Смыслополагание и инаковость культур»<sup>8</sup>, и я опущу сейчас эти рассуждения. Но для нас здесь важен вывод из них: минимум осмысленности, то, без чего осмысленность невозможна (без чего она рассыпается, теряя собственные *sense-making*-основания, и превращается в закрытые-в-себе единицы «значений», к которым — загадочным теперь образом — могут отсылать вербальные и невербальные знаки), — это то, что я назы-

---

<sup>8</sup> Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 15–123.

ваю логико-смысловую конфигурацией. Подробное описание этого понятия можно найти в разных моих работах, начиная с «Логики смысла» и кончая «Смыслопологанием и инаковостью культур»: оно — ключевое для понимания техники работы с осмысленностью (в свете этого ключевого значения тот факт, что Т. Ибрагим его полностью упускает, теперь уже вряд ли будет способен удивить нас).

Смысл введения категории «логико-смысловая конфигурация» (ЛСК) заключается, таким образом, в том, что она схватывает нередуцируемый минимум осмысленности. Далее, эта категория позволяет высветить вариативность процедуры смыслопологания: мы описываем ЛСК так, как если бы она представляла собой нечто одно, тогда как любое из понятий, использованных в таком описании, имеет варианты своего, так сказать, осуществления (т.е. «воплощения в материале», иначе говоря, в определенном выстраивании осмысленности), но не имеет инварианта<sup>9</sup>. Например, мы говорим о противоположении-и-единстве, — но противоположение может быть устроено по-разному<sup>10</sup>, и соответственно по-разному будет устроено его приведение к единству. Это «по-разному» означает варьирование как содержательной, так и логической стороны: принцип логико-содержательной соотносительности стоит здесь во главе угла. Наконец, варианты ЛСК должны быть не просто придуманы нами в качестве ментальной конструкции; они непременно должны «зацепляться» с миром, как он дан нам<sup>11</sup>.

Я могу сказать, что в своем внутреннем опыте, в содержании своего сознания я открываю смыслы «субстанция» и «процесс»; далее, нахожу, что каждый из них в силу своей внутренней логики требует полной логико-

<sup>9</sup> Вот откуда мой тезис об отсутствии «субстанциально-общего» для разных культур, из чего вытекает невозможность обще-человеческого и, напротив, императивность все-человеческого: Т. Ибрагим цитирует мои слова об отсутствии субстанциально-общего для разных культур, но не понимает их смысл, не схватывает ту *целостную идею*, в рамки которой они вписаны, — и потому наделяет их неким извращенным содержанием, которое целиком остается на его совести.

<sup>10</sup> Вот почему я говорю о «противоположении» в этом общем, размытом смысле: термин «противоположение», как и «объединение», указывает на отдельный «отрезок», или «этап» (эти слова, конечно, метафоры) процедуры смыслопологания, без конкретизации того или иного варианта его осуществления. Т. Ибрагим сетует, что я обычно оперирую «нечетким термином „противоположность“», не удосужившись вникнуть в причины этого и понять, откуда берется эта «нечеткость» и для чего она нужна. Как только речь заходит о *вариантах* осуществления процедуры смыслопологания и, следовательно, о конкретном модусе логико-смысловой конфигурации, этот «нечеткий», по мнению Т. Ибрагима, термин и обретает свою «четкость», описывая *вариант* противоположения, который считается нормативно правильным в данной логике смысла. Все это изложено в «Смыслопологании и инаковости культур» — призываю оппонента еще разок, внимательно прочитать этот текст.

<sup>11</sup> Естественно, речь не о наивной вере в отражение мира в нашем сознании, а о «мире» как одном из основополагающих смыслов, открываемых в нашем внутреннем опыте.

смысловой конфигурации и что, далее, в двух случаях эта ЛСК будет выстроена целиком иначе, будучи всякий раз вариантом без инварианта. Субстанция бессмысленна без предикатов, которые, чтобы полностью «покрыть» смысловое поле, должны быть дихотомичны; процесс бессмыслен без действующего и претерпевающего, которые сконфигурированы совсем иначе — хотя сконфигурированы как противоположение-и-объединение, как то верно и для осмысления субстанции. Со всем этим коррелируют понятия границы, целого, части и многие другие, связанные с этим комплексом вопросов и также вариативные.

Я не утверждаю, что такое осмысление субстанции и процесса, как и сами эти смыслы, являются для меня (или кого-либо еще) врожденными или не врожденными; я утверждаю, что в своем сознании — которое я нахожу таким, каким я его нахожу — я могу открыть все сказанное и, далее, что это будет принято как осмысленное, если не очевидное, другими людьми. В этом внутреннем опыте — условия и содержание которого набросаны здесь пунктиром, а подробнее разработаны в другом месте — я не могу не убедиться в очевидности логико-смысловых закономерностей; в определенном смысле можно сказать, что любые законы выстраивания осмысленности, открываемые нами, очевидно усматриваются во внутреннем опыте или вытекают из этого усмотрения столь же очевидным образом.

Мной подробно описана, начиная с «Логики смысла» и кончая «Смыслоположением и инаковостью культур», логика противоположения для процессуально-ориентированного варианта процедуры смыслоположения; иначе говоря, логика противоположения, как она вытекает из соответствующего варианта логико-смысловой конфигурации. Это именно закономерности, и они ясно изложены мной как теоретические и имеющие исключительно логико-смысловую природу<sup>12</sup>.

Из всего этого должно быть ясно, что тот тип противоположения, который предполагается категорией процесса и процессуально-ориентированным вариантом процедуры смыслоположения, не влечет ни контрастности, ни противоречивости. Эти два понятия, как они употребляются сегодня в философии и науке, возможны только в пределах того варианта процедуры смыслоположения, который осуществляется при субстанциально-ориентированном подходе, и оперировать ими, обсуждая логико-смысловые закономерности процессуально-ориентированного варианта процедуры смыслоположения, попросту нельзя. Причина этого — в том, что эти два варианта предполагают *разные* процедуры объединения и, следовательно, разные варианты соотношения противоположенного, с одной стороны, и того, что снимает эту противоположенность и дает единство — с другой.

---

<sup>12</sup> См., например: *Смирнов А.В.* Смыслоположение и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 87–110.

Я говорил об этом много раз, и только намеренным незамечанием очевидного можно объяснить тот занятый апломб, с которым Т. Ибрагим «опровергает» меня, восклицая:

А в статье в НФЭ «Противоположность в арабо-мусульманской философии» исследователь никак не указывает на связь учения арабских логиков с аристотелевским, не вполне адекватно определяя *танāқуд* и *тадāдд* — термины, которыми обычно обозначались контрадикторность/противоречие и контрарность/противоположность соответственно, и представляя их как два «типа» противоположности!

В этой крошечной статье (таков был формат энциклопедии) описано более десятка терминов, ни один из которых не вызвал возражения Т. Ибрагима, и если его замечание сводится к тому, что надо было добавить еще и ту информацию, которую он дает, — что ж, я не против. Кстати, он так и не сказал, в чем же состоит «не вполне адекватность» моего определения, поскольку забыл разобрать его. А жаль — было бы занятно увидеть, как Т. Ибрагим опровергнет или покажет «не вполне адекватность» понимания этих терминов самими арабскими мыслителями, поскольку любое из положений, высказанных в этой статье, фундировано текстами.

В своем запале Т. Ибрагим доходит до вовсе комичных заявлений. Не могу не процитировать следующий его пассаж:

Прежде всего, претензии по поводу репрезентативности возникают в связи с выделенными А.В. Смирновым двумя «макрокатегориями» арабо-мусульманской культуры: *зāхир-бāтын* / «явное-скрытое» и *асл-фар* / «основа-ветвь» [31, с. 103, 113]. Вопреки частым заверениям автора о всеобщем употреблении этих пар и архитектоническом оперировании ими, в действительности означенные парадигмы (тем более в их «логико-смысловой» / «процессуальной» интерпретации) совершенно нехарактерны ни для богословско-философской мысли ислама в целом, ни для какой-либо из его ведущих школ — калама, фальсафы, суфизма, ишракизма, исмаилизма и др. Более того, из-за коннотации *бāтын* с сектой батынитов в мусульманской / суннитской культуре впоследствии стала наблюдаться своего рода аллергия на данное слово, выражающаяся, среди прочего, в том, что для передачи оппозиции понятию *зāхир* / «явное» здесь обычно употребляется не *бāтын*, а *хафи*. И в свете этого факта корректность первой терминологической пары уязвима уже в самом ее терминологическом оформлении. Что же касается пары *асл-фар*, то она характерна для фикха, и только.

Получается, будто неважно, что *зāхир* и *бāтин* являются именами Бога, и хотя бы уже поэтому никакая «аллергия» на исмаилитов, по мнению



Т. Ибрагим, всеобщая в исламской культуре, не могла заставить мусульман забыть эту пару и заменить ее другой. Неважно, что исмаилиты были не приняты исламской мыслью вовсе не потому, что использовали категорию *бāтин*, а потому, что нарушали *нормативное* соотношение между *зāхир* и *бāтин* в пользу последнего, по какой-либо причине и получили название «батынитов»: дело отнюдь не в термине как таковом, а в логике соотношения между явным и скрытым, которая и вытекает из процессуального понимания противоположностей. Неважно, что по логике Т. Ибрагима с таким же успехом можно было бы и категорию *зāхир* поставить под запрет потому, что «перекос» противоположного рода допустили захириты, также в целом не принятые исламской мыслью. Неважно, что *зāхир* и *бāтин* встретятся вам в любом тексте, относящемся к тем дисциплинам, которые перечислил Т. Ибрагим. Неважно, что пара *зāхир-бāтин* имеет именно *методологическое* значение, т.е. организует терминологический тезаурус, что я неоднократно показывал (Т. Ибрагим опять «забыл» об этом упомянуть и это опровергнуть). Неважно, что пара *'асл-фар'* является важнейшей методологической и в арабской филологии (от грамматики до поэтики)<sup>13</sup>, и в философии. Получается, что все это для Т. Ибрагима неважно — а важно просто заявить нечто противоположное моим тезисам. Ну как читатель будет реагировать, если ему объявят, будто думать, что дважды два дает четыре — непростительная ошибка? Вот и я реагирую так же...

Посмотрим теперь, как выражает Т. Ибрагим эту замечательную мысль. Обращу внимание читателя только на одну деталь. Сопоставьте две фразы: вторую («Вопреки частым заверениям автора...») и третью («Более того, из-за коннотации...»), — и вы увидите, что в них сказано нечто несовместимое. Если в самом деле, как утверждает Т. Ибрагим, пара *зāхир-бāтин* «совершенно нехарактерна ни для богословско-философской мысли ислама в целом, ни для какой-либо из его ведущих школ», то почему же мусульмане оказались столь чувствительны к аллергии на исмаилитов-батынитов, что занялись модификацией этой пары и сменили *бāтин* на *хафийй*<sup>14</sup>? Зачем было это делать, если эта пара «совершенно нехарактерна»? И главное, как: как вы можете изменить термин, если его совершенно не употребляете? Пусть Т. Ибрагим все же решит: либо эта терминологическая пара была важна, либо не была: закон исключенного третьего *здесь* должен соблюдаться.

<sup>13</sup> Здесь отошлю Т. Ибрагима к работам Д.В. Фролова, где подробно разбирается этот вопрос, а также к текстам самих арабских филологов.

<sup>14</sup> Я не комментирую способ передачи Т. Ибрагимом арабских терминов, сохраняя в его цитатах все как у автора: видимо, он не считает нужным учитывать разницу между транскрипцией и транслитерацией, поскольку смешивает их. Я даю арабские термины в традиции транслитерации, принятой в отечественной науке.

А как замечательно Т. Ибрагим восклицает в завершение процитированного пассажа: «...для фикха, и только». Это «и только» свидетельствует либо о непростительном незнании роли фикха в теоретическом мышлении и практической жизни арабской культуры, либо о столь же непростительном утаивании очевидного. Да если бы и в самом деле пара *'ақл-фар'* функционировала только в фикхе, этого было бы достаточно, чтобы признать ее *обще*методологическое значение. Т. Ибрагим, видимо, забыл, что фундаментальная методология не обсуждается «с нуля» в любой науке, а, как правило, принимается (на то она и фундаментальная, и общетеоретическая); пары *зāхир-бāтин* и *'ақл-фар'* принадлежат именно к такого рода *обще*методологическим, фундаментального порядка категориям. Думать в том ключе, в каком предлагает Т. Ибрагим, — это все равно что считать, будто пара «явление-сущность» в европейском мышлении не имеет никакого методологического значения только потому, что не обсуждается каждым автором на каждой странице работы.

Вообще с методологическим обеспечением критики у Т. Ибрагима дело обстоит не слишком удачно. Вот еще один его серьезный *обще*методологический промах. Он подменяет логику смысла, как она определена мной, понятием «ментальность», говорит об «*обще*мусульманской ментальности», понимая под этим некие содержательные положения. Например, он утверждает:

На какую-либо репрезентативность не может претендовать и мутазилитский атомизм, выдвигаемый А.В. Смирновым в качестве одного из главнейших показателей «инаковости» мусульманской логики/ментальности. Ибо для суннитов сама мутазилитская школа представляет собой всего лишь «секту». К тому же среди мутазилитов атомизм далеко не был *обще*признанным.

Тут все неверно: я не говорю ни о «мусульманской логике», ни о «мусульманской ментальности», ни тем более о «мусульманской логике/ментальности»: я говорю о логике смысла и о процессуально-ориентированном мышлении, которое характерно для арабо-мусульманской цивилизации в качестве основания выстраивания ее смыслового тела. Основания — а не самого тела; это разные вещи, и, хотя я говорю об этом повсеместно, Т. Ибрагим этого не заметил. Мутазилитский атомизм, как и любое другое учение или любой другой феномен арабо-мусульманской цивилизации (повторю это еще раз), является подтверждением правильности логико-смысловой теории не потому, что он повсеместно принят всеми мусульманами, а потому, что эти взгляды выстроены в соответствии с процессуальным мировоззрением и его логикой.

С этой точки зрения «опровержение» Т. Ибрагима так же логично, как утверждение о том, что нет ничего общего в пищеварении худого и толсто-

го, а тем более нормального человека, поскольку у них — совершенно разный вес, а сами они друг друга считают «сектантами». Напомню моему опровергателью: разный успех усвоения белков и глюкозы совершенно не меняет общности законов, по которым это происходит. Все, что сказано здесь Т. Ибрагимом, не имеет ровно никакого отношения к репрезентативности в отношении моей теории. Аргумент Т. Ибрагима имеет такую же силу и убедительность, как утверждение человека, считающего, что раз мягкое и твердое тело по-разному реагируют на удар кия, значит, законы Ньютона, определяющие движение материальных точек, неверны.

Так обстоит дело с логикой выводов из тезиса Т. Ибрагима о нерепрезентативности взглядов мутазилитов; но неужели здравомыслящий человек согласится с самим этим тезисом? Мыслители, которые в течение первых двух веков ислама, когда как раз создавалась и методология, и основное тело конкретных наук, «держали площадку» теоретической мысли, завоевали право господствовать на ней не опорой на общепринятую идеологию и не потаканием вкусам толпы, а, напротив, интеллектуальной честностью и открытостью поиска; мыслители, гордившиеся тем, что именно они в открытой идейной полемике одержали верх над соперниками и смогли лучше их дать ответы на вопросы, волновавшие тогда всех; мыслители, наследием которых воспользовались и столь милые сердцу Т. Ибрагима поздние представители исламской доктрины; мыслители, ставшие, по чуть ли не буквально совпавшему признанию Л. Масиньона и Э. Ренана — ученых, едва ли не во всем разных, — самыми интересными и подлинно авторитетными философами ислама, — эти мыслители не репрезентативны? Этот тезис напоминает мне столь же уверенно делавшиеся на протяжении семидесяти лет коммунистического правления заявления о том, что подлинными представителями русской мысли — не какие-нибудь федоровы, соловьевы или бердяевы, а только революционные демократы и марксисты-ленинцы. Идеологические пристрастия у всех могут быть свои, но не стоит, я думаю, путать свою нынешнюю идеологическую лояльность с подлинно научной оценкой.

Т. Ибрагим опечален тем, что я оставил без внимания представителей ашаритской доктринальной мысли, — вот они-то, считает он, и могут претендовать на выражение подлинной мусульманской ментальности. Я не буду возражать: ему виднее, кто отражает «ментальность мусульман». Я говорю ведь не о ней, а о логико-смысловых закономерностях выстраивания и мыслительных конструкций, и других, в том числе невербальных, смыслофиксирующих форм. Что касается этого аспекта, то я согласен с Т. Ибрагимом: да, можно исследовать и ашаритов, найдя в их мысли блестящие подтверждения правильности и эффективности логико-смыслового подхода. Отошлю моего оппонента к работе М.Н. ал-Аттаса «Введение в

метафизику ислама»<sup>15</sup>, где тот на примере Фахр ад-Дйна ар-Рази замечательно показывает, как понимание человека определено у этого мыслителя<sup>16</sup> тем, что я называю закономерностями процессуально-ориентированного варианта смыслополагания. Конечно, ал-Аттас, опубликовавший свою книгу в 1995 г., не употреблял моих терминов и никак не мог знать о моих разработках, которыми я был занят и до, и после этого времени и которые привели к выпуску «Логики смысла» в 2001 г., когда был опубликован и русский перевод его книги. И тем не менее этот видный современный мусульманский мыслитель увидел именно то, что независимо от него увидел я, и даже иллюстрация, которую он приводит<sup>17</sup>, буквально совпадает с той, что привожу я в «Логике смысла», давая графическое пояснение своим положениям<sup>18</sup>. Кроме того, в «Логике смысла» разбираются взгляды ряда представителей постмутазилитского калама. Видимо, Т. Ибрагим то ли невнимательно читал эту мою книгу, то ли решил слегка слукавить: а вдруг никто не заметит?

Обратим внимание, что сетование Т. Ибрагима по поводу этого моего «упущения» находится в явном противоречии с его же собственным заявлением о «неохватности» исследовательского поля, с которым я работаю и которое — якобы — заставило меня брать материал из вторых рук. Во-первых, в науке не бывает так, чтобы кто-то делал все сам с самого начала: мы всегда опираемся на предшественников, и странно, что Т. Ибрагиму это неизвестно. Во-вторых, он по своему обыкновению ограничился этим броским, но голословным обвинением, не представив никаких доказательств. Интересно, что я брал из вторых рук: может быть, несуществующий перевод *Maqālāt*<sup>19</sup>? Или перевод Ибн ‘Араби? Ас-Сухраварди?

<sup>15</sup> Это — опубликованный в 2001 г. русский перевод известного сочинения этого ученого: *al-Attas, M.N. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thoughts and Civilization, 1995. Т. Ибрагиму будет тем более интересно вернуться к этому тексту в свете моих работ, что он был одним из двух редакторов русского издания этой книги.

<sup>16</sup> Ал-Аттас прослеживает истоки этого понимания вплоть до Ибн Сины и указывает, что оно поддержано ат-Тахāнавī в его известном «Словаре», что покрывает если не всю, то большую часть исламской традиции.

<sup>17</sup> См. с. 227 английского, с. 254 русского издания «Прологомен».

<sup>18</sup> См. с. 416 «Логики смысла». Позже я понял неадекватность отображения механизмов процессуального смыслополагания с помощью кругов Эйлера, поскольку этот способ опирается на интуиции субстанциально-ориентированного мышления и в принципе не может быть адекватным процессуально-ориентированному мышлению: при его использовании получаем либо искажение, либо противоречие. Но для меня важно, что независимые попытки использовать этот способ иллюстрирования дали один и тот же результат и у М.Н. ал-Аттаса, и у меня.

<sup>19</sup> Т. Ибрагим сокрушается, что я «ограничился» этим текстом при разборе ранних мутазилитов. Это примерно то же самое, что пенять на то, что кто-то ограничился Диль-

Ал-Кирмāни? Ибн Халдūна? или анализ их взглядов? Все, на чем построены мои выводы, сделано мной или проверено мной, — жаль, что Т. Ибрагим решил не замечать очевидного. И в-третьих, хотелось бы, чтобы он наконец определился и дал мне одно из двух взаимно исключающих указаний и наставлений: либо сузить исследовательское поле, либо расширить его<sup>20</sup>.

Наконец, хочется еще раз напомнить Т. Ибрагиму: различие в содержательных тезисах и даже полемика (вроде полемики идеалистов и материалистов в европейской мысли) вовсе не означают их логико-смыслового несовпадения. Как с соблюдением одной и той же формальной логики могут делаться противоположные утверждения, так и в одной и той же логико-смысловой перспективе могут формулироваться содержательно различающиеся теории. Релевантность описываемого мной варианта процедуры смыслополагания для выстраивания смыслового тела арабо-мусульманской цивилизации подтверждается вовсе не тем, к примеру, что *все единогласно принимают* термин *субūt* «утвержденность» как отличный от существования и несуществования, а тем, что такая трактовка, во-первых, была выработана и — с теми или иными вариациями — принималась на протяжении всего развития философской мысли, а во-вторых, осталась центром дискуссий для всех, и прежде всего для ее противников (а не была отвергнута как бессмысленная).

И в заключение этой темы — о репрезентативности эмпирического материала в отношении теоретических положений. Все рассуждения Т. Ибрагима на эту тему, которые я цитировал и которые оставил без внимания, построены опять-таки на неразличении идеальной теории («культура» как способ смыслополагания) и эмпирической реальности («арабо-мусульманская культура» как данность). Рассуждать о нерепрезентативности так, как это делает Т. Ибрагим, — все равно что опровергать, скажем, закон сохранения энергии на основании того, что для его подтверждения не использовались данные, характеризующие работу тех моделей электрочайников и сковородок, которыми мы пользуемся каждый день и которые являются наиболее репрезентативными нагревательными приборами человечества.

Логика замечательная; Т. Ибрагим, конечно, не обратил внимания, что я всегда говорил (и показывал в текстах), что логико-смысловая теория мо-

---

сом при исследовании досократиков. Хотя некоторые тексты ранних мутазилов и были опубликованы, как справедливо указывает Т. Ибрагим, все же это — отдельные публикации, и они совершенно не заменяют *Мақālāt* ни по размаху, ни по подробности изложения разных взглядов.

<sup>20</sup> Признаться, я несколько устал указывать Т. Ибрагиму на то, что едва ли не в каждом отрывке своего текста он нарушает закон исключенного третьего. Хорошо бы все-таки следить за его соблюдением, чтобы восстановить способность мыслить последовательно.

жет быть подтверждена *любым* — как «большим», так и «малым» — примером из жизни арабо-мусульманской цивилизации. Дело не в размере и частотности, а в том, что в основе *любого* смыслофиксирующего феномена лежат законы смыслополагания.

Отметим в этой связи и интересный прием Т. Ибрагима: порассуждав о «нерепрезентативности» моих примеров, он ведь не дал *ни одного опровержения* моей теории, исходя из того материала, который сам считает репрезентативным. Может быть, он думал, что читатель сам сделает нехитрый, но ложный вывод: раз *нерепрезентативные* примеры подтверждают теорию, значит, репрезентативные ее *не* подтверждают? К сожалению, это не более чем софизм.

Я остановлюсь еще на двух вопросах: на том, как Т. Ибрагим разоблачает мои представления о процессуальности, отраженной в арабском языке, и на его утверждениях о характере понимания времени у мутазилитов.

Начну с вопроса об арабском языке. Т. Ибрагим открывает свое опровержение такими словами:

В обоснование мысли о языковой детерминации «субстанциального» и «процессуального» типов мировоззрения обычно приводится следующий показательный пример, иллюстрирующий принципиальное различие в способах выражения на русском и арабском языках.

Еще раз приходится повторить: с моей точки зрения, *нет* никакой «языковой детерминации» типов мировоззрения. Т. Ибрагим с трогательной настойчивостью хочет убедить читателя, будто все представление о процессуальном типе смыслополагания построено на примере с выражением *anā k̄atīb* (букв. «я пишущий»). Насколько это, мягко говоря, наивно, я уже показал выше. Но Т. Ибрагиму важно свести дело именно к этому одиночному примеру; комментируя мое утверждение о том, что для носителя арабского языка более привычно выражать мысль с использованием конструкций типа «местоимение + имя действителя», нежели с помощью глагольных фраз, он пишет:

Уже в этом исходном утверждении/«наблюдении», имеющем основополагающее значение для последующих построений процессуалистской концепции, допущена довольно серьезная ошибка. В действительности же дело обстоит совсем наоборот: прирожденный араб непременно употребил бы именно глагол (литературный *aktubu* или соответствующий ему аналог на местном диалекте). А по выражению типа *anā k̄atīb* он однозначно вычислил бы, что перед ним стоит иностранец,

неудачно выразившийся по-арабски. Ибо за причастием *kātib* давным-давно закреплено значение профессии «писатель»<sup>21</sup>.

Я не буду спорить с Т. Ибрагимом по поводу этого примера, поскольку не являюсь «прирожденным арабом»<sup>22</sup>. Пожалуйста, возьмите любой другой — на то он и пример, чтобы не иметь решающего значения. Я точно знаю (пусть Т. Ибрагим возразит!), что «прирожденные арабы» говорят *'anā fāḫim* (букв. «я понимающий») там, где мы скажем «я понял», *'anā 'ārif* (букв. «я знающий») там, где мы скажем «я знаю», и так далее без счета. Отвергнув единичный пример, Т. Ибрагим ничего не опроверг: он только показал, что не понимает, о чем у меня идет речь и как надо опровергать тезис о том, что в способе построения речи *просвечивает* способ смыслополагания (а вовсе не «впечатан» туда один-в-один, когда опровержение одиночного примера опровергало бы правило).

А этот мой тезис Т. Ибрагим предпочел «не заметить» — просто потому, что его он опровергнуть не может. Кроме того, он выказал некоторое легкомыслие в лингвистических вопросах, сказав (в последней фразе процитированного отрывка), что раз за *kātib* закреплено значение «писатель», это слово, мол, более не функционирует как имя действителя в том значении, о котором говорю я. Это попросту ошибка. Вот пример: за *'ārif* тоже закреплено значение «мистик», но это не мешает «прирожденному арабу» сказать *'anā 'ārif* в смысле «я знаю», а не в смысле «я мистик». Субстантивируясь, имя действителя не теряет своего исходного грамматического значения.

Эти рассуждения Т. Ибрагима еще претендуют на серьезность; но он тут же добавляет:

Кроме того, из вышеприведенных рассуждений А.В. Смирнова можно сделать невероятное заключение, будто арабы, склоняясь к отглагольной лексике, и вовсе отказываются от глаголов!

Интересно, кто бы мог сделать такое «невероятное заключение»? Наверное, сам Т. Ибрагим, с чем я его и поздравляю: тут он черным по белому распи-

<sup>21</sup> Точно также обстоит дело с очень многими причастиями: *'āmil* («делающий») употребляется для обозначения «рабочего», *'ālim* («знающий») — «ученого», *ḫākim* («судящий») — «судьи», и т.д. (Примеч. Т. Ибрагима.)

(«Прирожденными» бывают ораторы или писатели, авантюристы и обманщики, но не арабы, евреи или русские. Поскольку это всем известно, я оставляю данный занятый термин Т. Ибрагима без изменения, беря его в своем тексте в кавычки как показатель цитирования. То же относится к его термину «арабоязычное сознание». — А.С.)

<sup>22</sup> Хотя любой араб подтвердит, что, к примеру, вопрос *thi kātib* означает «что ты пишешь?», а не «что писатель?». И так далее.

сывается в своей манере делать «невероятные заключения» — а потом приписывать их мне. Это тем более странно и смахивает на розыгрыш, поскольку тут же Т. Ибрагим цитирует мои слова, где сказано нечто, что вовсе исключает это его «невероятное заключение» — но ему так важно довести дело до абсурда и приписать этот абсурд мне, что даже этот раздел своего «опровержения» он назвал «Безглагольная речь».

Чего вообще хочет Т. Ибрагим, понять трудно. В его текст «вклеены» признания моей правоты. Например, он заявляет между делом:

Конечно, в случае с глаголами состояния и вообще непереходными глаголами (*вақафа*, «сидеть», *нама*, «спит» ...) арабы нередко предпочитают причастие глаголу (*вақыф*/'«стоящий» вместо *йақыфу*/'«стоит», *на'им*/'«спящий» вместо *йанāму*/'«сплю»),

а в другом месте признается, что

по сравнению с русским языком арабская речь проявляет известную склонность к употреблению причастия вместо глагола в определенных случаях.

Но я именно это и говорю! Если Т. Ибрагим признает это, но хочет оговорить пределы применимости этого тезиса — я не против, с удовольствием пообсуждаю с ним эти вопросы. Тем более что всегда говорил об относительном, а не абсолютном значении этого тезиса. (Это вытекает из того, что в языке доминирующий тип смыслополагания *не вытеснил* прочие, и наша речь в логико-смысловом отношении гораздо богаче, нежели теоретическое мышление, стремящееся к строгости и вытесняющее конкурирующие типы смыслополагания в пользу того, который стал доминирующим.) Я это неоднократно говорил — Т. Ибрагим, к сожалению, этого не заметил.

И не только это: вещи, которые должны были бы быть центральными в его целостном опровержении моей позиции, оказались странно недопонятыми. Например, он говорит:

Сопряжение процессуальности с некоей атемпоральной ментальной процедурой, а субстанциальности — с темпоральным действием не может не показаться несколько парадоксальным, ибо скорее все должно было бы быть совсем наоборот.

Видимо, Т. Ибрагим решил не замечать того, что я писал о процессе и субстанции, и обойтись собственными представлениями о том, что «должно было бы быть». И субстанциальность, и процессуальность выводят за пределы времени как субстрата изменений, снимают изменчивость, фиксируют и схватывают вещь — вот что я говорю; как это делается и что из этого вытекает — написано в моих работах, но, к сожалению, прошло мимо вни-



мания Т. Ибрагима, рассуждающего то о процессуальности в китайской мысли, то о своем «должно было бы быть»<sup>23</sup>.

Перейдем к опровержению Т. Ибрагимом моих рассуждений о связке. Тут нас ожидают еще более удивительные открытия. Начнем с заявления общего порядка, которым он открывает этот свой раздел:

Сам вопрос о философско-культурологических импликациях факта «отсутствия» связки в арабском и других семитских языках вообще был поднят в шестидесятые годы прошлого столетия некоторыми исследователями (С. Афнан, А. Грэм), полагавшими, что на указанных языках не может быть сформулирована полноценная (сравнительно с европейской) онтология: в частности, в основанных на них философских системах можно размышлять только о «существовании», но не о «бытии»<sup>24</sup>. Такой лингвистический редуционизм и связанный с ним культурный релятивизм уже подвергался обстоятельной критике в ряде фундаментальных работ<sup>25</sup>, что избавляет нас от необходимости разбора схожих импликаций, изложенных в рамках «логико-смысловой» концепции. Нас интересует здесь собственно лингвистическое обоснование процессуалистского тезиса.

Что хочет сказать Т. Ибрагим? Что с Афнаном и Грэмом спорили Шехади и Гудман, поэтому схожие импликации логико-смысловой концепции можно не обсуждать? А разве он уже показал эти «схожие импликации»? Т. Ибрагим, кажется, не заметил, что я говорю нечто обратное тому, что говорили упомянутые мыслители, как те, так и другие: я как раз утверждаю, что в арабской мысли была развита *полноценная* онтология<sup>26</sup>, но, выстроенная в пределах процессуального мировосприятия, она имела и иной характер, нежели европейская.

<sup>23</sup> Столь же замечательно его рассуждение о движении, когда он считает «естественным» говорить о движении в случае, если тело в два последующие атомарные момента времени занимает разные точки пространства и не движется ни в один из этих моментов времени. Вот Зенону Элейскому и Аристотелю это показалось неестественным, а мутазилам — и затем Т. Ибрагиму — естественным. Этим своим заявлением Т. Ибрагим вдруг подтвердил, сам того не заметив, мою правоту в вопросе о *контрасте* логико-смысловых оснований мировосприятия в разных культурах.

<sup>24</sup> В этом отношении показательно, что в «Новой философской энциклопедии» (М., 2000–2001; далее цит. как НФЭ) соответствующий раздел касательно арабо-мусульманской философии А.В. Смирнов дает не к статье «бытие», а к статье «существование». (Примеч. Т. Ибрагима.)

<sup>25</sup> Например: *Shehadi F. Metaphysics in Islamic Philosophy*. Delmar–New York: 1982; *Goodman L. Six Dogmas of Relativism // Dascal M. (ed.). Cultural Relativism and Philosophy*. Leiden, 1991; *Idem. Islamic and Jewish Philosophies of Language // Dascal M. et al. (ed.). Sprachphilosophie*. Н 2. Berlin–New York, 1992; *Idem. Avicenna*. London–New York, 1992. (Примеч. Т. Ибрагима.)

<sup>26</sup> Конечно, здесь надо отвлечься от этимологии слова «онтология» или придумать другое; но я надеюсь, что и так ясно, о чем идет речь.

Далее, Т. Ибрагим разоблачает мою некомпетентность в вопросе о восстановлении связки в виде *хува* «он»:

Увы, и это фундаментальное для «логико-смысловой» концепции лингвистическое наблюдение страдает существенной неадекватностью. Вопреки заверениям о фразе *анā хува кāтиб* как о «естественной» для арабоязычного сознания, любой прирожденный араб непременно подтвердит как раз обратное: его слух подобная конструкция коробит не меньше, чем ее эквивалент «я он пишуший» для носителя русского языка. То же самое относится и к предложению *анā хува мауджуд кāтибан!* И дело здесь не в непривычности таких выражений (наподобие русского «я есмь/ есть студент»): они просто построены не по правилам арабской грамматики!

Положение о характере связки в арабском языке в качестве «лингвистического наблюдения» не является, как думает Т. Ибрагим, фундаментальным для логико-смысловой теории. Я уже показывал — и здесь лишнее тому подтверждение, — что он не понимает сути концепции, которую взялся критиковать. Вот и тут: вопрос о связке важен, но не фундаментален для логики смысла, поскольку никакой лингвистический редукционизм не характерен для нее: она стоит совсем на другом базисе, нежели это мнится Т. Ибрагиму.

Пойдем дальше и возьмем следующую его фразу. Хотелось бы узнать у моего оппонента, где именно я говорил, будто фраза *анā хува кāтиб* «естественна» для «арабоязычного сознания»? Конечно, неестественна, как неестественно для языка, обычно опускающего связку, ее восстанавливать. Эти азбучные истины известны всем, они неоднократно повторены и у меня в моих работах; всегда думал, что излишне навязчиво — оказывается, нет.

Но слух носителя «арабоязычного сознания» фраза *анā хува кāтиб* коробит вовсе не так, как фраза «я он пишуший» — слух носителя русского языка, как то утверждает Т. Ибрагим; она если и «коробит» его слух, то так же, как русский слух «коробит» фраза «я есть студент» (тоже упомянутая Т. Ибрагимом — но в вывернутом контексте). Ведь связка во фразе *анā хува кāтиб* восстановлена — Т. Ибрагим с удивительной ловкостью умудряется упустить существо дела.

Он, видимо, забыл в этом месте своего текста, что Ибн Сīнā приводил практически тот же пример (*Зайд кāтиб* ⇒ *Зайд хува кāтиб* «Зейд каллиграф» ⇒ «Зейд он каллиграф») <sup>27</sup> как пример восстановления связки в арабском. И не только он: в «Логике смысла», которую Т. Ибрагим вроде бы

<sup>27</sup> «Забыл», конечно, не в буквальном смысле выпадения памяти, а в том, что не связал это со своими рассуждениями. Ведь в другом месте он упоминает именно этот текстуальный эпизод — а здесь как будто забывает о нем. Целостный подход и увязывание всего в единую непротиворечивую картину в соответствии с *сущностью* критикуемой концепции не составляет отличительной стороны статьи Т. Ибрагима.

так внимательно прочитал, на с. 296–297 встречаются — просто в составе цитат, вовсе не в контексте обсуждения связки — два случая употребления связки *хува* «он», приводимые ал-Аш‘арӣ, — неужели он этого опять не заметил?

Не обязательно ворошить пыльные книги в поисках цитат. Вот пример из нашей жизни, который заодно позабавит читателя. На одной из интернет-страничек я встретил такой шуточный обмен мнениями:

- اذا كنت انت هو انا وانا هوانت فما الفرق بيننا؟
- انا لست انت لأنك لست انا لأنني لو كنت انت لكنت سألت سؤالك انت
- если ты — я, а я — ты, то какая между нами разница?
- я — не ты, ибо ты — не я: будь я тобой, я бы задал вопрос, который задал ты<sup>28</sup>

Здесь употреблены конструкции *‘анта хува ‘анā* (букв. «ты он я») и *‘анā хува анта* (букв. «я он ты»), где эксплицитная связка выступает как местоимение *хува* «он».

Приходится с сожалением констатировать, что Т. Ибрагиму в его желании подогнать мою позицию под свое «опровержение» пришлось прибегать даже к заведомому искажению фактов. Так, он пишет:

Вопрос о восстановлении связки подробно обсуждается А.В. Смирновым в его книге «Логика смысла», и прежде всего к ней, надо полагать, он отсылает заинтересованного читателя. Если же обратиться к этой книге, то нам откроется не только неправильный, на наш взгляд, общий вывод о связке, но и весьма некорректные методы аргументации. Следуя общей установке о лингвистической детерминированности логики/ментальности, он вначале рассматривает вопрос о связке и ее восстановлении в арабском языкознании. К нашему удивлению, в посвященном этому вопросу разделе нет и намека на «связку» *хува* («он»), которая одна и фигурирует в цитируемых выше работах последних лет.

Из данного раздела мы узнаем исключительно о традиционной практике «восстановления связки» совершенно иным способом — с помощью глагола *устақарра* («пребывать, находиться», в передаче А.В. Смирнова — «обрести неизблемость») или однокоренного с ним причастия *мустақырр*: фраза типа *Зайд фӣ-д-дār*, «Зайд в доме», восстанавливается как «Зайд *мустақырр/устақарра* в доме».

Такая аргументация прошла бы, если бы читатель не мог обратиться к моим работам, в том числе к «Логике смысла». В том разделе, о котором говорит Т. Ибрагим, у меня сказано, что добавление *мустақирр/устақарра*

<sup>28</sup> <http://ejabat.google.com/ejabat/thread?tid=762492ce6434c121> (16.07.2011).

в исходную фразу *Zayd fī ad-dār* «Зейд в доме» не восстанавливает связку, а переводит этот эллипс в полную форму, соответствующую двум типам фразы, именной и глагольной. Это никакая не «традиционная практика», как пишет Т. Ибрагим, а исследовательская аналитическая процедура, исполненная арабскими грамматиками; у меня даны подробные цитаты и их пространный разбор. Все это написано у меня черным по белому, и крайне жаль, что уважаемый оппонент вместо критики моей позиции пошел на ее заведомое искажение.

Но главное даже не в этом. Когда мы говорим о «восстановлении связки», мы следуем универсалистской схеме мышления, согласно которой *связывание* фразы возможно именно и только благодаря *связке*, которая соединяет субъект и предикат, привязывает одно к другому. Такая связка может упоминаться явно (как в английском) или опускаться (как в русском), но она от этого никуда не исчезает как таковая и именно поэтому может восстанавливаться. Верна ли эта схема рассуждения для арабского языка?

Т. Ибрагим заметил и процитировал мое замечание о том, что арабскими грамматиками не употребляется термин *raḥīṭa* в значении «связка». Но он поставил его в контекст своего универсалистского рассуждения и истолковал в том духе, что арабская грамматика *не замечает* того, что заметила фальсафа, а точнее, что присутствует в арабских переводах и комментариях к Аристотелю. Спрашивается, почему арабская грамматика, одна из самых развитых и уточненных наук, прошла мимо столь важной темы, как связывание слов в осмысленное предложение?

Конечно, не прошла; эта тема — одна из ведущих в арабском синтаксисе. Но решается она иначе — и терминологически, и, что важнее, логически.

Здесь ключевым является положение об *isnād* «опоре», а точнее, «опирании» (как процессе, заметим). В именной фразе *mubṭada'* «то, с чего начинают» (=именное подлежащее, например, «Иван») является определенным (*ma'rifā*), т.е. известным слушателю, и в силу этого оно служит *musnad ilay-hi* «опорой» для *ḥabar* «известия» (=именного сказуемого, например, «ученый»), которое неизвестно (*naḳira*) слушателю и потому нуждается в опоре и является «опираемым» (*musnad*). В таком «опирании» (*isnād*) неизвестного на известное и «завязывается» (*in'iqād*) смысл (*fā'ida*) фразы. Таковы нормативные положения арабской грамматики о том, как образуется осмысленная именная фраза (*джумла*).

Как видим, связывание происходит и здесь, и фраза становится осмысленной именно благодаря такому связыванию — но это связывание осуществляется не благодаря связке, а благодаря такому конфигурированию сказуемого и подлежащего, в котором между ними «завязывается» (*in'iqād*) взаимодействие, названное грамматикой термином «опирание». Это значит, что процессуально-ориентированное мышление находит удачное выражение в языке, который процессуален в самом своем ядре — в том, как

именно, благодаря какой процедуре в нем достигается *связность*, составляющая ткань осмысленности.

Значит, арабская грамматика не упоминает *рāбиџа* «связку», аналогичную глаголу «есть» в греческом, английском или русском, не потому, что арабские грамматики проглядели столь важную тему (и им, следовательно, нужны были греки, чтобы обратить на это внимание, — но, оказывается, и их подсказке они не вняли), а потому, что подобная *отдельная* от сказуемого и подлежащего связка, *вписывающая* сказуемое в область подлежащего, интериоризирующая его, в данном случае попросту не нужна: здесь смысл завязывается не благодаря такому интериоризирующему вписыванию, а за счет того, что между сказуемым и подлежащим при определенных условиях оказывается возможным «опирание», — и сам этот процесс «опирания» и дает смысл фразы.

Если мы поверим универсалистам традиционного толка и вставшему на их сторону Т. Ибрагиму, то должны будем признать, что арабская грамматика, несмотря на подсказку греческих переводов Аристотеля, проигнорировала важнейший вопрос о том, как и за счет чего отдельные слова образуют связную, осмысленную фразу. Если мы, далее, примемся проводить в жизнь установки антиориенталистской идеологии, то должны будем стыдливо упрятать этот — как будто совершенно очевидный — факт. Если же мы применим логико-смысловый анализ, то увидим, что арабская мысль делает *то же*, что делает греческая — но делает это *иначе*, т.е. с поправкой на логико-смысловый контраст между ними. Вопрос о том, какой подход, традиционно-универсалистский (сдобренный политкорректностью и антиориентализмом) или логико-смысловой, яснее показывает равнозначность и равноправие культур, можно считать риторическим.

А как же фразы типа *Зайд хува кāтиб* или *'анā хува 'анта*? Если слово *хува* «он» *на самом деле*, т.е. с точки зрения арабской грамматики, не служит восстановлению связки (потому что роль связки выполняет процесс связывания), то чем тогда является это слово?

Арабская грамматика дает следующий ответ. *Хува кāтиб* — именная фраза, где *хува* «он» — именное подлежащее, известное слушателю, а *кāтиб* — именное сказуемое, неизвестное ему; таким образом, условия завязывания смысла как «опирания» неизвестного на известное в этой фразе выполнены. Далее, вся эта фраза играет роль именного сказуемого в другой, бóльшей фразе, где именным подлежащим служит *Зайд* и где также удовлетворяются условия «опирания». Процессуальность смыслополагания отражается здесь сполна, и речь о «восстановлении связки» в арабской фразе мы можем вести *не на уровне логико-смыслового анализа*, а на уровне *традиционного универсалистского подхода*. Хотя и там, если быть внимательным и бережным, легко заметить контраст, однако свое полное объяснение он находит лишь при применении логико-смыслового инструментария.

Распутывание занимает больше места и времени, нежели само запутанное. Поскольку отведенный мне на ответ объем подходит к концу, я очень кратко и в общем остановлюсь на попытках Т. Ибрагима убедить нас, что мутазилиты не считали *вақт* «момент времени» атомарным. Это, мол, не мгновение, а некоторая величина, что ли, и к тому же нет у них атомарного времени, а такое же, как у нас, и вообще все, что А.В. Смирнов сказал на эту тему, — недоразумение.

Последуем за Т. Ибрагимом и посмотрим, что получится, если мы не будем считать время атомарным (т.е. не будем считать мгновение-*вақт* недлящимся). Тогда, выходит, уничтожение акциденций происходит *в течение* некоторого времени. Может ли читатель себе это представить? Мы имеем некоторый отрезок времени, в течение которого акциденция красноты, например, уничтожается. Что это значит? Постепенно уходит за горизонт, потихоньку исчезая из наших глаз? Или, может быть, краснота понемногу потухает, превращаясь в желтизну, потом в белесость, пока вовсе не исчезнет? И все это «ухождение» и «потухание» не будет описываться как смена акциденций, а будет исчезновением одной-единственной акциденции? Далее, какова же длительность такого отрезка времени? И что тогда означает положение некоторых мутазилитов, считавших, что тело «не движется и не покоится» (или, как их противники, что оно «движется», или что оно «покоится» — сам же Т. Ибрагим любит об этом говорить) в *момент* своего возникновения? Возникновение тела, когда Бог творит его, — это некоторая протяженность? Когда тело потихоньку обретает свою плоть, то ли застывая в материале, как застывает в наших мечтах мираж, превращаясь в осязаемую вещь, то ли наращивая свою структуру, прибавляя частицу к частице, как растет куча песка?

Можно продолжить список странных нелепостей, с которыми придется иметь дело, если мы поверим уверениям Т. Ибрагима об отсутствии концепции атомарного времени у мутазилитов<sup>29</sup>. Но заглянем и в тексты. Вот ал-Аш‘арӣ сообщает, что мутазилиты спорили о том, *длится ли* «способность» (*истиқā‘a*) действующего производить действие. Большинство утверждали, что она длится (*табқā* «пребывает»), а вот ‘Абу ал-Қасим ал-Балхӣ и другие утверждали, что она «не длится два мгновения (*вақтайн*) и что она [вообще] не может длиться»<sup>30</sup>. Видно, что две синтагмы последнего высказывания — синонимы: «не длиться» и значит «не оставаться два

<sup>29</sup> Его рассуждения на эту тему настолько путанны, что я даже не буду пытаться их распутать: то он говорит, что атомарного времени у них вообще не было, то утверждает, что было, но атом времени обладал «минимальной длительностью» (интересно, какой? и что такое *минимальная* длительность? Наверное, мутазилиты уже изобрели квантовую теорию?), то еще что-нибудь.

<sup>30</sup> وقال قائلون : لا تبقى وقتين وانه يستحيل بقاؤها (Мақāйāt / Ред. Г. Ритгер. 3-е изд., 1980. С. 230).

*вақта*». Если *вақт*, как думает Т. Ибрагим, имеет длительность, то все мутазилиды спорили непонятно о чем (тогда в любой *вақт* способность пребывает, длится), а ал-Балхӣ со товарищи и вовсе утверждали какую-то бессмыслицу.

За недостатком места я ограничусь этим примером; пусть заинтересованный читатель просмотрит текст ал-Аш‘арӣ дальше — и на каждой странице найдет подобные примеры.

Странно и неудобно за оппонента: нельзя так обращаться с наследием пусть даже «нерепрезентативных» мутазилидов и вчитывать в него все что угодно, лишь бы отвергнуть и опровергнуть зловердную «логико-смысловую концепцию» и ее автора.

### **Две ипостаси Т. Ибрагима как автора текста: *zāḫir-bāṭin*-противоположение**

Т. Ибрагим выступает то как «прирожденный араб» и «носитель арабоязычного сознания», то как арабист. Эта раздвоенность играет с ним злую шутку. Ведь эти две ипостаси — разные, и нельзя принимать одну из них за другую.

К примеру, знание арабского языка как родного (ипостась «носитель арабоязычного сознания») вовсе не влечет автоматически теоретического знания арабской грамматики и тонкостей этимологии (ипостась «арабист»). Вот пример: Т. Ибрагим «разоблачил» мое непонимание арабского языка, указав, что слово *العلية* в выражении *الرتبة العلية* у Ибн ‘Арабӣ (*Фусӯс*, с. 156 издания ‘Афифи: Бейрут, 1980) надо считать происходящим от слова *علة* ‘*илла* «причина», а не от слова *عال* ‘*ālin* «высокий», а значит, переводить это выражение надо «ступень причины», а не «высшая ступень»: от этого недоразумения и проистекли-де все прочие мои ошибки, на которых зиждется, как на песке, логико-смысловая теория и которые вкрались даже в Новую философскую энциклопедию.

Наверное, его компетенции как носителя «арабоязычного сознания» достаточно для того, чтобы сделать такой вывод; тем более что в издании ‘Афифи Т. Ибрагим мог видеть и огласовку, которую *подсказывает* нам этот исследователь: однозначно *العلية*. В любом случае мы имеем тут *экономию усилия* и нежелание нарастить свою компетенцию до компетенции арабиста. А для этого надо было хотя бы заглянуть в комментарии к «Геммам мудрости» и проверить свои открытия. Например, у ал-Қайсарӣ (Шарҳ *Фусӯс* ал-ҳикам / Ред. Аштиийани. Тегеран, 1375 с.х. С. 931) читаем по поводу интересующего нас слова:

يجوز ان يكون العلية بفتح العين من العلو أي العالية الشريفة وبكسرها مع تشديد اللام من العلة

Ал-Қайсарӣ говорит, что слово العلية может читаться как ал-‘алиййа (а не ал-‘иллиййа, как его однозначно читают ‘Афифи и Т. Ибрагим) и происходить от слова «высокое», означая высоту и благородство, а может — ал-‘иллиййа, и тогда оно происходит от слова «причина»; однако первое чтение, как он показывает дальше, предпочтительно. Именно в соответствии с этим наблюдением ал-Қайсарӣ, одного из наиболее авторитетных комментаторов Ибн ‘Арабӣ, и оказался сделан мой перевод.

Та же история с этимологией слова علماني «светский» в современном арабском языке: одни считают его происходящим от слова عالم «мир» и читают ‘алмāнийй (к ним присоединяется Т. Ибрагим), а другие — от слова علم «знание» и читают его ‘илмāнийй. Т. Ибрагим мог в лучшем случае поспорить со мной о том, какая гипотеза предпочтительнее, но не игнорировать все, что не соответствует его мнению.

Но дело не только в профессиональной компетенции. Ведь арабист (муста‘риб) — это тот, кто пытается постичь арабов, вжиться в их образ мыслей; но — именно потому, что сам арабом не является. Аналогично мы, как правило, не называем «русистами» российских ученых, которые занимаются Россией, оставляя это слово для обозначения иностранных исследователей России. Это вместе с тем имеет и существенное, а не просто формальное значение, поскольку арабист должен рассказать об арабах и арабской культуре тем, кто арабами не являются и к арабской культуре не принадлежат, а значит, задача арабиста (помимо профессиональной компетенции) — *преодолеть* герменевтический разрыв между культурами.

Вспомним Э. Саида с его настойчивой эксплуатацией сексуальной символики в описании отношений между западными ориенталистами (собственно, арабистами — о них и говорит Э. Саид в первую очередь) и изучаемыми ими культурами: это — отношение действующего и претерпевающего, сверла и жемчужины, овладевающего и подчиняющегося.

Таким образом, эти позиции — разные, и можно занять только одну из них — но не обе одновременно. Если, конечно, рассматривать их в субстанциональной перспективе, где закон исключенного третьего абсолютно властен как в своей отрицательной, так и в позитивной формулировке. Здесь «сесть *между* двух стульев» означает «шлепнуться на пол», поскольку «между» ничего нет: всякое «что», будучи *субстанционально* понятой вещью, отрицается как имеющееся «между» двумя взаимно исключающими противоположностями.

Совместить две ипостаси, субстанционально разнесенные по разным цивилизациям, можно лишь при условии, что мы взглянем на них процессуально: тогда они соединятся на манер *зāхир-батин*-противоположения, рождая *между* собой стягивающий их процессуальный мостик. Для процессуально-ориентированного мышления «между» — это как раз *ничто*, т.е. некоторое «что», вещь, *утвержденная* как процесс (а не «сущая»), как



субстанция) между двумя противоположностями, действующим и претерпевающим. Такой процессуально-стягивающий их мостик «между» и называется тем *утвержденным* (*с̣āбит*)<sup>31</sup> «нечто», которое помогает моему дорогому коллеге удержаться над землей и — избежав власти закона исключенного третьего — воспарить над двумя противоположностями, зависнув над ними в *утвержденном* положении.

## Выводы

Т. Ибрагим решил, будто логико-смысловой подход к исследованию культур основан на изучении и истолковании определенных явлений арабо-мусульманской культуры. Это-то и стало главным из допущенных им промахов, откуда проистекли все прочие неудачи моего оппонента. Не поняв разделения на идеальное и эмпирическое, он не понял и того, что любые явления арабо-мусульманской культуры могут служить лишь эмпирическим подтверждением моей теории, но никак не ее базисом, и, следова-

---

<sup>31</sup> Рука выводит это слово, — а я вспоминаю горячий обмен мнениями, состоявшийся не так давно между мной и моими коллегами — и между Т. Ибрагимом по поводу возможности перевода ибн-арабиевского термина *а'йāн с̣āбита* словосочетанием «утвержденные воплощенности». В качестве неотразимого аргумента Т. Ибрагим привел следующий: «Как же можно переводить *с̣āбита* словом “утвержденные”, когда *с̣āбита* — активное причастие, а “утвержденные” — пассивное? Чтобы говорить “утвержденные”, надо иметь арабское *мус̣бата*, а не *с̣āбита!*»

Я тогда поблагодарил коллегу за предоставленное подтверждение правоты моей логико-смысловой теории (тем более ценное, что прозвучало оно из уст носителя «арабо-язычного сознания») и пользуюсь случаем повторить это письменно. Дело тут вот в чем. Для меня «утвержденные» не связывается в первую очередь с пассивностью, а означает прежде всего акциденцию субстанциально-понятой вещи; я воспринимаю ее именно как акциденцию качества: так, например, я могу сказать «яблоко красное» — неважно, оно «покрасневшее» благодаря некоему воздействию или «краснеющее» само. Или еще пример: «Платон божественный и изумительный Кант...» (так Шопенгауэр открывает свое «О четверяком корне закона достаточного основания» — пер. Ю.И. Айхенвальда, 1900 г.). По-арабски эпитет Платона звучит *мута'аллих*: это имя действателя (≈активное причастие) для глагола *та'аллах* «делаться божественным». Арабский язык видит в эпитете Платона активность («сделавшийся божественным» или «делающийся божественным»), превращая его в действателя (активную сторону процесса), тогда как русский — лишь акциденцию субстанции (впрочем, для Платона, возможно, — и субстанциальную форму).

Но то — мое восприятие и восприятие носителей русского языка; и я всегда говорил, что мы должны быть начеку и внимательно отслеживать логико-смысловые императивы собственного сознания. Хорошо, что Т. Ибрагим обратил на это мое внимание: у него — принципиально другое восприятие, он видит слово прежде всего через парадигму *фа'ил-маф'ул* «действующее-претерпевающее», непосредственно связанную с процессуально-ориентированным сознанием и представляющую собой один из вариантов *з̣ахир-баттин*-противоположения.

тельно, опровергать меня надо теоретически, но никак не отправляясь от эмпирического материала. Причиной этого, в свою очередь, стало нежелание или неспособность оппонента представить мои тезисы системно, в увязке друг с другом, и его настойчивая нерасположенность к работе с идеальным. Критика, неспособная показать, что именно она собирается критиковать, уже странна. Эти промахи моего оппонента систематизированы в разделе «Существенное».

Но и в исследовании эмпирического материала арабо-мусульманской культуры в его соотнесении с тезисами моей теории уважаемого оппонента подстерегала столь же досадная неудача: в стремлении опровергнуть все и вся в моих текстах ему пришлось противоречить фактам, порой довольно откровенно, или рассуждать софистически; а в ряде случаев даже явить свое трогательное незнание. Такого рода промахи, объясняемые субъективными причинами, собраны в разделе «Частное».

Что же остается? А остается поблагодарить Т. Ибрагима за его старания: даже столь неудачная критика ценна уж тем, что существует. Что еще? Еще — ожидать более удачных попыток, с учетом допущенных герменевтических промахов. Пожелаю своему оппоненту в следующий раз, прежде чем браться за перо, попытаться вникнуть, хотя бы частично, в суть вопроса, а если у него возникнут с этим трудности, я всегда готов помочь консультацией — все же мы коллеги.

*июнь-июль 2011  
Ильинский–Песчанка*

## IN MEMORIAM



**Хусейн Зияи**  
(06.07.1944 — 24.08.2011)

Прошлым летом ушел в вечность один из лучших знатоков философии Шихаб ад-Дина Сухраварди и ишракинской школы, выдающийся иранский ученый Хусейн Зияи.

Он получил диплом бакалавра интенсивной математики и физики Йельского университета в 1967 г., а в 1976 г. защитил докторскую диссертацию по философии в Гарвардском университете. Зияи преподавал в Тегеранском университете, Университете Шерифа, Гарвардском университете, Университете Брауна и колледже Оберлина. В 1988 г. он стал профессором по исламоведению и иранистике в Калифорнийском университете (Лос-Анджелес). Вплоть до своей безвременной кончины он оставался директором программы иранистики в этом университете, занимая кафедру Джахангира и Элеоноры Амузегар по иранистике.

Перу Зияи принадлежат несколько книг и множество статей, значительная часть которых посвящена ишракизму и основоположнику этого философского направления. Он автор монографии «Знание и озарение» и совместно с Джоном Уолбриджем перевел главный труд Сухраварди — *Хикмати ал-ишрақ*. Зияи также издал два комментария к этой книге (один из них принадлежит Шахразури (XIII в.), а другой — анонимному индийскому автору). Им написано изрядное количество глав в коллективных трудах и десятки научных статей, посвященных исламской философии и иранской интеллектуальной традиции.

На последнем общем собрании Международного общества истории арабских и исламских наук и философии (SIHSPA), состоявшемся в Лондоне в декабре 2010 г., он был избран президентом этого общества (ранее он являлся его вице-президентом).

Зияи был главным редактором и основателем серии *Bibliotheca Iranica: Intellectual Traditions Series* и являлся членом редколлегии многих международных научных журналов.

Профессор Зияи был членом редколлегии «Ишрака» с первого выпуска и работал над статьей о Сухраварди для нашего ежегодника, завершить которую ему, к сожалению, не позволила смерть.

Хочется надеяться, что начатая им работа — в частности, исследования о Сухраварди и его школе — будет продолжена исламоведами и иранистами младших поколений.

Да взойдет его дух к Свету светов и соединится с ним!

### **Hossein Ziai** **(06.07.1944 — 24.08.2011)**

One of the most outstanding experts on the Illuminationist philosophy, the eminent Iranian scholar Hossein Ziai, passed away last summer.

Professor Ziai received his B.S. in Intensive Mathematics and Physics from Yale University in 1967, and his Ph.D. in Islamic Philosophy from Harvard University in 1976. He taught at Tehran University, Sharif University, Harvard University, Brown University, and Oberlin College, before becoming the professor of Islamic and Iranian Studies at UCLA in 1988. Until his untimely death, he was the director of Iranian Studies at this university and held the Jahangir and Eleanor Amuzegar Chair in Iranian Studies.

Ziai published several books and many articles on Islamic philosophy, in particular on the Illuminationist school of philosophy and its founder Shihab al-Din Suhrawardi. He authored the monograph *Knowledge and Illumination*, published two commentaries on Suhrawardi's *Hikmat al-Ishrāq* (one by Shahrāzūrī (13th century CE), the other by an anonymous Indian author) and, together with John Walbridge, translated into English Suhrawardi's *magnum opus*. He contributed many chapters to edited volumes and wrote numerous articles on Iranian intellectual tradition.

In the last general meeting of the *Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques* (SIHSPA), which took place in London in December 2010, Professor Ziai was elected as President of this society (previously he had served as its Vice-President).

---

Professor Ziai was the Editor-in-Chief and Founder of the *Bibliotheca Iranica: Intellectual Traditions Series*. He served on the editorial boards of many international academic journals.

He was a member of the editorial board of the *Ishraq* since the first issue and was working on an article on Suhrawardi, which he had promised to prepare for the *Ishraq*, but his death did not allow him to complete it.

It is earnestly hoped that Ziai's scholarly work — in particular his research on Suhrawardi and his Illuminationist school — will be continued by scholars of younger generation.

May his spirit ascend towards the Light of lights and unite with it!

## **РЕЗЮМЕ СТАТЕЙ НА АНГЛИЙСКОМ И ФРАНЦУЗСКОМ ЯЗЫКАХ**

**Гуламреза Аавани**

### **Трансцендентное единство религий в суфизме Ибн Араби**

Одна из ключевых черт суфизма Ибн Араби — эзотерическое толкование пророчества, его природы и внутренней логики. Согласно этому толкованию, пророки являются высшими проявлениями Совершенного Человека и манифестациями божественного Логоса. Наиболее совершенным из этих проявлений и манифестаций является Мухаммадова истина, представляющая собой первую объективацию, или первое явление Бога самому себе.

Кроме вопроса о Совершенном Человеке в статье рассматриваются причины различий между пророками и их общинами и соотношение понятий *нубувва* и *валāйа*.

**Шахин Аавани**

### **Место человека в философии Сухраварди**

Согласно положениям интуитивной мудрости и философии озарения Шихаб ад-Дина Сухраварди, человек покидает свою стоянку изначального совершенства, спускаясь в мир чувств, пленником которого он становится. Однако птица его духа не оставляет попыток вырваться из телесной клетки и вернуться в свою прежнюю обитель. В меру своего знания о последней человек старается вернуться к востоку света. Но прежде чем отправиться в путь, посредством аскетических упражнений, он должен подготовить свое сердце к восприятию духовных светов.

На основании анализа сухравардиевской «Чужбины Запада» в статье подробно рассматривается подготовка к духовному странствию к месту возврата и этапы, опасности и конечная цель этого странствия.

Хамид Алгар

**Джами и Ибн Араби:  
*х̣āтам аш-шу‘арā’ и х̣атм ал-авлийā’***

Статья посвящена Джами как толкователю и пропагандисту учения Ибн Араби. В ней также подробно рассматривается вопрос о разработанной Симнани альтернативной единству бытия (*вахдат ал-вуджуд*) концепции единства свидетельствования (*вахдат ал-шухūd*), которую Джами подверг критике в своем *Нафахāt ал-унс*: по его мнению, автор этой концепции перепутал абсолютное/неограниченное (*мутлақ*) и всеобщее (*‘āмм*) бытие.

Реджеп Алпйагил

**Опыт прочтения Уайтхеда  
в контексте Ибн Араби**

Опровергая утверждения о том, что «философия процесса мертва», автор предпринимает попытку прочтения Уайтхеда в контексте идей Ибн Араби. По его мнению, диполярный и холистический характер мысли Уайтхеда непрерывно делает ее многообещающим «теперь» и «всегда».

В статье подробно исследуется знаменитая апория Ибн Араби *он/не он* в сопоставлении с уайтхедовской концепцией диполярного Бога.

Герхард Боверинг

**Концепция времени у Ибн Араби**

В статье рассматривается концепция времени в мысли Ибн Араби. Подробно разбираются три основных термина, используемых им для обозначения разных аспектов времени — *вақт*, *замāн* и *дахр*: первый из них, обозначающий настоящий момент, поскольку он тесно связан с акбаритской концепцией атомарного времени, признается ключевым.

Термин *дахр*, в свою очередь, используется Ибн Араби для обозначения времени Бога — точнее, для описания Бога как времени.

Наконец, *замāн* обозначает отношение Бога к миру. Как отношение, оно является чисто воображаемым смыслом, лишенным собственного независимого существования.

Мухаммед Шавки Зине

## Внутренняя война и мир у Ибн Араби

«Война» и «мир» являются двумя противоположными понятиями, сочетание которых представить невозможно. Переход от одного из них к другому зависит от ряда объективных и конъюнктурных условий. В случае духовного странника его отнесенность к миру или войне определяет его духовное состояние (*хāl*).

В статье рассматриваются понятия «малого» и «большого» джихада («старания») и дается их герменевтический и грамматический анализ. Автор доказывает, что Ибн Араби интерпретировал джихад преимущественно как аскетическое упражнение: в этом смысле он является неотъемлемой частью управления душой «царством» тела.

Жуль Йанссенс

## *Ал-бирр ва л-Исм* (Благочестие и грех): возможное влияние ал-Фараби на молодого Ибн Сину

*Ал-бирр ва л-Исм* (Благочестие и грех) — работа молодого Ибн Сины, от которой до нас дошло лишь несколько отрывков. Часть этих отрывков была включена Авиценной в его более поздние работы. В ряде отрывков наблюдаются явные параллели и систематические соответствия с двумя приписываемыми ал-Фараби работами, *Рисāла фī 'л-танбīх 'алā сабīл ал-са'āда* и *Фуṣūл мунтаза'a*.

При этом авиценновские тексты, как правило, существенно короче «фарабиевских» и посвящены исключительно вопросам этики.

В случае получения достаточных доказательств принадлежности двух вышеупомянутых работ перу ал-Фараби придется разделить его философское творчество на два периода — «раннего» и «позднего» ал-Фараби. В этом случае будет также установлено, что молодой Ибн Сина испытывал сильное влияние именно раннего ал-Фараби.

Абулфазл Кийашимшеки

## Универсальные ступени, проявления и присутствия в акбаритской школе мистицизма

В глазах акбаритского мистика многообразные существа мира являются воплощениями разных ступеней бытия и его зеркалами, исследуя их, он



познает Истинного, наше знание о котором сводится к знанию о Его проявлениях.

Автор подробно рассматривает учение Садр ад-Дина Кунави о пяти присутствиях, или ступенях бытия, и последующую модификацию этого учения в трудах Са'ид ад-Дина Фаргани, Абд ар-Раззака Кашани и имама Хомейни, особо останавливаясь на мистических воззрениях последнего.

**Йоакин Ломба**

### **Комментарий Ибн Баджи к *De anima* Аристотеля: его место в корпусе трудов философа**

В статье подробно рассматривается комментарий Ибн Баджи к *De anima* Аристотеля и исследуется роль этого произведения в эволюции философских воззрений его создателя.

Автор приходит к выводу, что наука о душе является центральной частью физики Ибн Баджи. При этом, по всей очевидности, неоплатоническая теория эволюции/развертывания космоса не играет никакой роли в натур-философии Ибн Баджи, которая зиждется исключительно на аристотелевской теории движения: в авемпацевском космосе всякая форма движет форму, которая ниже ее на ступень, тогда как она сама, в свою очередь, движима высшей по отношению к ней формой.

**Мухамед Мисбах**

### **Многозначность единства бытия у Джелал ад-Дина Руми**

В произведениях Джелал ад-Дина Руми мы наблюдаем своего рода колебание между монотеизмом и пантеизмом, поскольку в них утверждается как трансцендентность, так и имманентность Бога миру. При этом последняя утверждается, как правило, исключительно в так называемых «экстатических высказываниях» (*шаṭаḫāt*), а не в виде философского доказательства. Следовательно, мы находим у Руми не более чем намеки на единство бытия в виде поэтических символов и метафор.

Многозначность единства бытия проявляется у него в двух формах — в форме потенциального или а priori единства бытия, сокрытого в Природе и Человеке и ожидающего своей актуализации, и в виде а posteriori единства бытия, постигаемого путем ряда перевоплощений, приводящих странника от монотеизма к пантеизму.

**Сейид Хоссейн Наср**

### **Азербайджанская школа и ее место в исламской философской традиции**

Термин «азербайджанская школа», впервые, очевидно, примененный Насроллахом Пурджавади, на Западе был введен в оборот автором статьи, использовавшим его в нескольких англоязычных работах. Следуя за багдадской и хорасанской школами мусульманской философии с их многовековыми традициями суфизма и фальсафы, азербайджанская школа предшествовала ширазской и исфаханской школам.

Под Азербайджаном автор имеет в виду область, простирающуюся с Ширвана и Аррана на севере до Луристана на юге, а также до границ Ирака и Турции. Центральными фигурами азербайджанской школы являются Шихаб ад-Дин Сухраварди, Насир ад-Дин Туси и Асир ад-Дин Абхари.

В самом конце двадцатого века были вновь открыты и изданы два важнейших памятника философской мысли азербайджанской школы — *Маджму'а-и мар'аза* («Марагское собрание») и *Сафина-и Табриз* («Судно Табриза»).

**Фируза Папан-Матин**

### **Преследование Айн ал-Кудата Хамадани в Багдаде, или Ссылка души**

Центральная тема мистической литературы средневекового Ирана — душа как чужестранка и изгнанница в царстве материального бытия. Эта литература изобилует метафорическими, аллегорическими и автобиографическими описаниями отправления души на чужбину и ее обратного странствия к своему отечеству.

В настоящей работе подробно анализируется одно из посвященных этой теме произведений — *Шиква ал-зарйб* («Жалоба чужестранца») Айн ал-Кудата Хамадани, написанное им в тикритской тюрьме в Багдаде и адресованное его судьям, а также исследуются обстоятельства, приведшие к его казни несколько месяцев спустя.

**Наталья Пригарина**

### **Сармад: жизнь и смерть суфия**

Статья посвящена анализу биографии и творчества известного иранского мистика еврейского происхождения Сармада Кашани (уб. в 1661 г.), на-

ставника могольского принца Дара Шукуха. В ней подробно рассмотрены разные лики Возлюбленного в поэзии Сармада.

Особое внимание автор уделяет обстоятельствам казни поэта-мистика, придя к выводу, что его мученический конец во имя любви к божественному Возлюбленному — закономерный итог исповедуемых им экстатических воззрений «опьяненного» суфизма.

**Хуан Антонио Пачеко**

### **Ибн Араби и аристотелевская логика**

Мысль Ибн Араби представляется исследователю паутиной, в которой граница между верой и разумом неопределенна. Однако, как мысль, она по определению символична по своему характеру и выражена посредством слов. Поэтому она предполагает общение и, что важнее всего, понимание.

Ибн Араби полагал, что в основе всякого духовного достижения лежат наряду с другими и рациональные и математические элементы. В статье исследуется роль логики в двух его произведениях — *Фусуṣ ал-ḫикам* и *Китāб ал-алиф*.

**Бернд Радтке**

### **Восхождение к Богу и возвращение к Нему в исламском мистицизме**

В статье рассматривается учение Ибн Араби о возвращении к Богу в том виде, в котором оно представлено в его *Рисāлат ал-анвār*.

Сперва разбирается вопрос о духовном затворничестве как необходимом подготовительном этапе для совершения восхождения. Цель затвора — научиться контролировать собственное воображение.

Затем описывается само восхождение к Богу, поднимаясь по ступеням вселенной. При этом автор статьи детально сопоставляет описание Ибн Араби с другими описаниями этого опыта в суфийской литературе (в особенности в трудах Хакима ат-Тирмизи).

**Рикардо Фелипе Альберт Рейна**

### **Возвращаясь к эпистемологии Ибн Туфайла**

Статья посвящена эпистемологии Ибн Туфайла в том виде, в котором она представлена в его *Китāб Ḥайй бен Йақзан*, и является дополнением к

другой статье автора, ранее опубликованной в сборнике *De Smet D. and M. Sebti (eds). Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe des IXe-XVIIe siècles. Collection Textes et Traditions. Paris: Vrin 2011.*

Автор отмечает, что Ибн Туфайл не проводит четкой грани между разумом и душой. При этом он учит о двух видах знания — знании, основанном на данных внешних чувств и их теоретического анализа (*назар*), и внутреннем знании, берущем начало в свидетельствовании (*мушāхада*), совершающемся в глубине души и не поддающемся адекватному словесному выражению.

Андрей Смирнов

### *Логика смысла. Глава 2.*

## **Основные логико-смысловые конфигурации в средневековой арабо-мусульманской философии**

Перевод отрывка второй главы «Логика смысла» продолжает начатую во втором номере «Ишрака» публикацию английского варианта книги и представляет собой переработанный вариант русской публикации (М.: Языки славянских культур, 2001). Текст доработан с учетом развития идей автора за прошедшие после выхода русского издания десять лет, что связано в первую очередь с пониманием процессуальности и ее роли как варианта логико-смысловой организации мышления.

Уильям Читтик

### *Вахдат ал-вуджуд в Индии*

Термин *вахдат ал-вуджуд* стал широко известен в Индии благодаря Абд ар-Рахману Джами, который часто пользовался им для обозначения всей доктрины Ибн Араби: персоязычные сочинения Джами в Индии были гораздо более популярными, чем арабские труды самого Ибн Араби.

Главным противником учения *вахдат ал-вуджуд* в Индии был Ахмад Сирхинди, который возражал против него исходя из чисто внешних соображений (он полагал, что это учение плохо согласуется с шариатом и, следовательно, способствует упадку нравов). Кроме того, Сирхинди никак не учитывал двусмысленность слова *вуджуд*, помимо бытия означающего также нахождение.

Автор приходит к выводу, что известность Сирхинди следует объяснять не основательностью его критики учения *вахдат ал-вуджуд* и преимуществами его собственной доктрины *вахдат ал-шухуд*, а ростом мусульманского национализма на Индийском субконтиненте.

Муджаба Шахсавари

**Абу Наср ал-Кушайри и его  
*Kitāb aḥ-Ṣawāḥid wa-l-amṣāl***

Статья посвящена Абу Насру ал-Кушайри (ум. 514/1120) — одному из сыновей известного ашаритского теолога и суфия Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. 465/1072), и его книге *Kitāb aḥ-Ṣawāḥid wa-l-amṣāl* — своего рода дневнику, в котором Кушайри-младший фиксировал высказывания своего отца по широкому спектру теологических и мистических вопросов.

В статье приводится подробная биография Абу Насра ал-Кушайри и список его работ; в приложении даны двадцать четыре коротких отрывка из *Kitāb aḥ-Ṣawāḥid* (арабский текст и английский перевод).

**SUMMARIES  
OF THE RUSSIAN ARTICLES**

**Hasan Hasanzade Amuli**

**Commentary on the First Chapter  
of Ibn ‘Arabi’s *Fuṣūṣ*:  
A Fragment**

The commentary on the first two pages of the first chapter (The Bezel of the Divine Wisdom in the Word of Adam), composed by one of the leading Iranian experts on Ibn ‘Arabi’s thought (based on his lecture notes). *Translated from Arabic and Persian by Yanis Eshots.*

**Babak Alikhani**

**The Seven Paths in Suhrawardi’s  
“Wisdom of Illumination”**

At the end of his “Wisdom of Illumination,” Suhrawardi speaks of the seven paths, “upon seeing of the last of which the eye of every wayfarer rejoices.” The ancient commentators (Shahrazuri and Shirazi) believed that these seven paths symbolize the five external senses, imagination and intellection. The author, however, claims that they allude to the seven valleys or stations on the path to God—according to the arrangement given by Abu Talib al-Makki in his *Qūt al-qulūb*. He bases his claim on Rashid al-Din Maybudi’s testimony in his Qur’anic commentary *Kashf al-mahjūb*, according to which, al-Makki taught about the seven paths to God as seven seas.

**Seyyid Jalal al-Din Ashtiyani**

**“The Seal of Sainthood” in Ibn ‘Arabi’s Thought**

An article by the late S.J. Ashtiyani represents a detailed answer to the question that was posed to him concerning Ibn ‘Arabi’s views on the seal of saint-

hood. The author discusses different kinds of sainthood and different seals: 1) the Muhammadan sainthood, as opposed to common sainthood; 2) the greater and the lesser sainthood; 3) the solar, lunar and stellar sainthood; 4) the absolute and delimited sainthood. The greater seal of the Muhammadan sainthood, according to the author, is 'Ali, while Mehdi is the lesser one. Jesus is the greater seal of the common sainthood, whereas Ibn 'Arabi himself is the lesser one.

Ashtiyani discusses the misinterpretations of Ibn 'Arabi's teaching on sainthood, which he believes to be present in Jandi, Qaysari and Jami's commentaries on the *Fuṣūṣ*, arriving at a conclusion that they univocally testify that the complete text of the *Futūḥāt* was inaccessible to these scholars.

### **Zakaria Baharnazhad**

#### **Ibn 'Arabi and the Theory of the Oneness of Existence**

Some researchers of Ibn 'Arabi have claimed that the term "oneness of existence" (*waḥdat al-wujūd*) is not found in his works and that he himself did not adhere to this teaching. The article criticizes the above claim, demonstrating that Ibn 'Arabi was an adherent of this teaching and showing that the term itself is present in his writings.

The first part of the article discusses the instances of usage of the term *waḥdat al-wujūd* and the synonymous expression *tawḥīd wujūdī* in Ibn 'Arabi's works.

The second part examines the meaning and concept of the oneness of existence in the Akbarian corpus, focusing on a number of key passages.

### **Gholamhossein Ibrahimi Dinani**

#### **Suhrawardi on the Science of the Soul**

As it is well known to the experts, Suhrawardi does not treat the science of the soul as part of the natural sciences. He is concerned, first and foremost, with the liberation of the soul from the shackles of the body and the darkness of the material world. Epistemologically, his science of the soul rests on the knowledge by presence and awareness of the self.

Suhrawardi believes that the criterion of the soul's self-awareness is its presence to itself and manifestedness to itself (and not simply its abstraction from the matter, as the Peripatetics hold). Whatever is light by itself, he claims, is always manifest to itself and never becomes unaware of itself.

**Ibn ‘Arabi**

**The “Bezels of Wisdom”:  
The Bezel of the Divine Wisdom in the Word of Adam  
(A Fragment)**

A fragment from the first chapter of the “Bezels of Wisdom,” with a detailed commentary, based on the most influential *sharhs* of the Akbarian School, from Qunawi to Jami. *Translated into Russian by A.V. Smirnov.*

**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 (42–44 and 116–117) posed by Hakim al-Tirmidhi in his *Khatm al-awliya’*.

**Ibn Rushd**

**Long Commentary on Aristotle’s *De Anima*:  
A Fragment**

*An annotated translation from Latin by N.V. Efremova.* The translation (made from F.S. Crawford’s edition *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum De Anima Libros*. Cambridge, Massachusetts: Mediaeval Academy of America, 1953. P. 383–413) deals with Aristotle’s teaching on the material intellect.

**Zayn al-‘Abidin Ibrahim**

**The Difference of Opinions  
between Muhy al-Din Ibn ‘Arabi  
and Shaykh Ahmad Ahsa’i**

The article deals with the differences of opinions between Ibn ‘Arabi and Ahmad Ahsa’i on a number of issues. Following Ahsa’i, Ibrahim accuses Ibn ‘Arabi of disregarding the authority of the Prophet and the rest of the Infallibles (*ma‘shūm*) in a number of issues and criticizes those Shiite scholars (e.g. Mirza



Muhammad Akhbari), who treated him as a crypto-Shiite. At the heart of Ahsa'i's criticism of Ibn 'Arabi, however, lies the former's belief in God's absolute transcendence to the world, which does not permit any kind of existential unity between them, and therefore invalidates the Akbarian teaching on the oneness of existence.

**Kayghusuz Abdal**  
**Kitab-i Mighlata**

*An annotated translation by Y.A. Averyanov.* This brief treatise of the alleged founder of the Bektashi Sufi literature Kayghusuz Abdal (d. ca. 1415) describes the imaginal journeys of an anonymous dervish.

**Andrey Lukashev**  
**Ibn 'Arabi and Mahmud Shabistari:**  
**Two Approaches to the Issue of the Relationship**  
**between Unicity and Multiplicity**

Both authors—Ibn 'Arabi and Shabistari—attempt to unify the opposites (one and many, unicity and multiplicity). However, in the case of Ibn 'Arabi, unification is perceived as identification of two things external to each other. In this case, the universal does not include the particular, and the opposites unite without merging. This happens due to the presence of a *barzakh* (“isthmus”) between them.

In the case of Shabistari, unification is viewed as incorporation: the opposites are totally included in something more comprehensive, and no trace of otherness remains. Therefore, for Shabistari, there is nothing but God, while, for Ibn 'Arabi, the world, being a manifestation of the Godhead, nevertheless, remains external to it.

**Orkhan Mir-Kasimov**  
**A Few Aspects of the Paradox**  
**of Likeness between the Divine and the Human**  
**in the History of Islamic Religious Thought**

The idea of “likeness” between the divine and the human, etymologically related to the Arabic term *tashbīh*, is the basis of the anthropomorphic symbolism in Islamic religious thought from early times. This idea has its roots in the

Qur'ānic text itself. Theoretical foundations of the “likeness,” including its both visual and auditory aspects, were developed within different currents, such as esoteric Shiism, Sufism, mystical philosophy and poetry. Founded by Faḍlallāh Astarābādī in Iran in the second half of the 14<sup>th</sup> century, Hurufism extensively uses the traditional anthropomorphic symbolism which acquires specific significance in the framework of the Ḥurūfī metaphysics.

### Al-Niffari

#### ***Kitāb al-Mawāqif: Selected Chapters***

*An annotated translation by R.VI. Pskhu of eleven chapters (13, 24–26, 28, 29, 34, 59, 61, 65, 68) from Muḥammad ‘Abd al-Jabbār al-Niffarī’s (d. 366/976-7 (?) Kitāb al-Mawāqif.*

In her introduction, the translator points to the necessity to employ an interdisciplinary approach to al-Niffari’s text in order to disclose the interplay of its multiple layers.

### Nasrollah Pourjavady

#### **Suhrawardi’s *Mū’nis al-‘Ushshāq* and Its Influence on Persian Literature**

In the history of Iranian thought, Suhrawardi is better known for his philosophical and logical theories. However, he also left a significant trace in Persian literature, mainly owing to his symbolic tales, in which his *Ishraqī* and mystical ideas are explained in the language of literature. Among them, the *Mū’nis al-‘Ushshāq* is perhaps the best known. The article (published with abridgements) first examines the contents and form of this treatise and then discusses its influence on the later classical Persian literature (in particular, Ibn Arabshah Yezdi’s *Mū’nis al-‘Ushshāq* and the anonymous *Majālis al-‘Ushshāq*).

### Al-Shahrastani

#### **Book on Religions and Philosophical Sects: Part 2. Chapter 2. The Dualists**

*An annotated translation by S.M. Prozorov.* The chapter provides a detailed account on different groups of dualists—such as Manicheans, Mazdakites, Daisanites, Markionites and Kainawites, their beliefs and practices, as they were

known to mediaeval Muslim doxographers. The text, while giving important information on its main subject, also provides a valuable testimony of the author's degree of learning, his possible informants and the level of mediaeval Muslim scholars' competence in the teachings of the ancient non-monotheistic religions. The annotations reflect the level that academic science had achieved in the early 1990s, when the translation was made.

**Andrey Smirnov**

### **The God and the world in their relation to the Third Thing: a logic-and-meaning analysis of Ibn 'Arabī's philosopheme**

This article is an application of the general approach developed in author's "Logic of Sense," the first two parts of which were published in the previous and current issues of "Ishraq." The author argues that Ibn 'Arabī's conception of God-to-world relation fits perfectly in process-based perspective and is conceptualized as a *ẓāhir-bāṭin* correlation. The relationship between *ẓāhir* and *bāṭin* should be viewed as an integral configuration of opposition and unification: the unity of God-and-world is manifested by the "Third Thing," namely, the Perfect Human Being (*insān kāmil*), or the Reality of Realities (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*). This "Third Thing," which is neither existent nor non-existent, provides us with a clue to the mystery of the unity of existence (*waḥdat al-wujūd*), allowing to view the latter as the unity of the *ẓāhir-bāṭin* transition between the Divine and the worldly constituents of the Universe.

**Leonid Syukiaynen**

### **Islam and Muslim Minorities in Europe: Antagonism between Two Legal Cultures**

The author claims that the legal culture of the individual is determined, first and foremost, by the place the law occupies in the system of socially normative regulation and the hierarchy of values and priorities, predefining behavior of the human being. Hence, the question of the relationship between legal and non-legal (first of all, religious) norms acquires crucial importance.

All socially normative cultures can be divided into two groups. In the first group, the law determines the limits of validity of other regulators. In the second one, in turn, the law itself is dependent on other, more important regulators.

The antagonism between Western and Islamic legal cultures, according to the author, can be explained exactly as the antagonism between the aforementioned two kinds of socially normative cultures.

**Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī**

**The Book of Enjoyment and Intimate Reunion**  
*(Kitāb al-Imtā' wa 'l-Mu'ānasa):*  
**The Eighth Night (Abridged)**

*An annotated translation by Dmitriy V. Frolov.* The chapter deals with a number of scholars of the early Buyyid period, among them Wahb b. Ya'ish al-Raqqī, Abu Bishr Matta b. Yunus al-Qunna'i and Abu Sa'id al-Sirafi.

**Andrey Smirnov**

**Correction of Errors:**  
**Searching for the Reason Behind Tawfiq Ibrahim's**  
**Hermeneutic Failure**

A critical examination of Tawfiq Ibrahim's critique of Smirnov's theory of the "logic of sense", consisting of two parts. The first one deals with theoretical questions, and the second is a case study of Arabic Islamic culture relevant for demonstrating explanatory effectiveness of the logic-and-meaning approach. T. Ibrahim's attempt of critique is scrutinised, and its failure demonstrated.

The second part deals with the logic-and-sense foundations of Ibrahim's text — transition from 'root' (*aṣl*) to 'branch' (*far'*) and vice versa and the 'inner-outer' (*zāhir-bāṭin*) opposition.

## СПИСОК АВТОРОВ СТАТЕЙ ТРЕТЬЕГО ВЫПУСКА

- Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)  
Шахин Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)  
Юрий Анатольевич Аверьянов (*Институт востоковедения РАН, Россия*)  
Хамид Алгар (*Калифорнийский университет, Беркли, США*)  
Бабак Алихани (*Иранский институт философии, Иран*)  
Реджеп Алпйагил (*Стамбульский университет, Турция*)  
Хасан Хасанзаде Амули (*Кумский теологический семинарий, Иран*)  
Сеййид Джелал ад-Дин Аштийани (*Мешихедский университет, Иран*)  
Закария Бахарнажад (*Университет Шахида Бихишти, Тегеран, Иран*)  
Герхард Боверинг (*Йельский университет, США*)  
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)  
Мухамед Шавки Зине (*ИРЕМАМ, Экс-ан-Прованс, Франция*)  
Зейн ал-Абидин Ибрахими (*Кирман, Иран*)  
Наталья Валерьевна Ефремова (*Институт философии РАН, Россия*)  
Жуль Йанссенс (*Исследовательский центр де Вульфа, Лёвен, Бельгия*)  
Абулфазл Кийашишеки (*Университет ал-Мустафа, Кум, Иран*)  
Йоакин Ломба (*Сарагосский университет, Испания*)  
Андрей Александрович Лукашев (*Институт философии РАН, Россия*)  
Орхан Мир-Касимов (*Институт исмаилитских исследований,  
Лондон, Великобритания*)  
Мухамед Мисбахи (*Университет Мухаммада V, Марокко*)  
Сеййид Хусейн Наср (*Университет Дж. Вашингтона, США*)  
Ильшат Рашитович Насыров (*Институт философии РАН, Россия*)  
Фируза Папан-Матин (*Университет Вашингтона, Сиэтл, США*)  
Хуан Антонио Пачеко (*Севильский университет, Испания*)  
Наталья Ильинична Пригарина (*Институт востоковедения РАН, Россия*)  
Станислав Михайлович Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН, Россия*)  
Рузана Владимировна Псху (*Российский университет дружбы народов, Россия*)  
Насруллах Пурджавади (*Тегеранский университет, Иран*)  
Бернд Радтке (*Утрехтский университет, Голландия*)  
Рикардо Фелипе Альберт Рейна (*Мадридский университет, Испания*)  
Андрей Вадимович Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)  
Леонид Рудольфович Сюкияйнен (*Высшая школа экономики, Россия*)  
Дмитрий Владимирович Фролов (*ИСАА, МГУ, Россия*)  
Уильям Ч. Читтик (*Университет Стони Брук, США*)  
Муджтаба Шахсавари (*Тегеранский университет, Иран*)  
Янис Эшотс (*Латвийский университет, Латвия*)

## THE LIST OF CONTRIBUTORS OF THE THIRD ISSUE

Gholamreza Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Shahin Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Hamid Algar (*University of California, Berkeley, USA*)  
Babak Alikhani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Recep Alpyagil (*Istanbul University, Turkey*)  
Hasan Hasanzade Amuli (*Qum Theological Seminary, Iran*)  
Seyyid Jelal al-Din Ashtiyani (*Mashhad University, Iran*)  
Yuriy Averyanov (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)  
Zakaria Baharnezhad (*Shahid Beheshti University, Iran*)  
Gerhard Bowering (*Yale University, USA*)  
William C. Chittick (*Stony Brook University, USA*)  
Natalia Efremova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Dmitriy Frolov (*ISAA, Moscow State University, Russia*)  
Yanis Eshots (*University of Latvia, Latvia*)  
Gholamhossein Ibrahimy Dinani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Zayn al-Abidin Ibrahimy (*Kirman, Iran*)  
Jules Janssens (*De Wulf-Mansioncentrum, Leuven, Belgium*)  
Abulfadhl Kiashemshaki (*Al-Mustafa University, Qum, Iran*)  
Joaquin Lomba (*University of Saragossa, Spain*)  
Andrey Lukashev (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Mohamed Mesbahi (*Mohammed V University, Morocco*)  
Orkhan Mir-Kasimov (*Institute of Ismaili Studies, UK*)  
Seyyed Hoseyn Nasr (*George Washington University, USA*)  
Ilshat Nasirov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Juan Antonio Pacheco (*University of Seville, Spain*)  
Firoozeh Papan-Matin (*University of Washington, Seattle, USA*)  
Natalia Prigarina (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)  
Nasrollah Pourjavady (*Tehran University, Iran*)  
Stanislav Prozorov (*Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Russia*)  
Ruzana VI. Pskhu (*Russian Peoples' Friendship University, Russia*)  
Bernd Radtke (*Utrecht University, the Netherlands*)  
Ricardo Felipe Albert Reyna (*Universidad Complutense de Madrid, Spain*)  
Mojtaba Shahsavari (*Tehran University, Iran*)  
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Leonid Syukiaynen (*Moscow School of Economics, Russia*)  
Mohammed Chaouki Zine (*IREMAM, Aix-en-Provence, France*)

# ИШРАК

Ежегодник исламской философии

№ 3

2012

Редакторы *А.А.Ковалев, Г.О.Ковтунович, Н.Н.Щигорева*

Художественный редактор *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректоры *Е.И.Крошкина, И.И.Чернышева*

Компьютерная верстка *Н.А.Важенкова*

Подписано к печати 26.04.12

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная

Усл. п. л. 41,0. Усл. кр.-отт. 41,1. Уч.-изд. л. 46,0

Тираж 600 экз. Изд. № 8483. 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 978-5-02-036503-2



9 78 5 0 2 0 3 6 5 0 3 2