

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



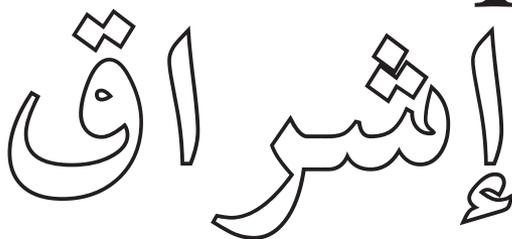
Ишрак • إشراق • Озарение • Illumination

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY

ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION

Ishraq



Islamic philosophy
yearbook

№ 4

2013



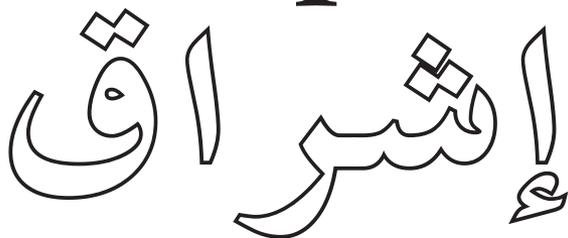
Moscow
Vostochnaya Literatura Publishers
2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Ишрак



Ежегодник
исламской философии

№ 4

2013



Москва

Издательская фирма «Восточная литература»

2013

УДК 1(091)
ББК 87.3(5)
И97

*Публикация этого выпуска
стала отчасти возможной благодаря субсидиям
Института исмаилитских исследований (Великобритания)
и Общества памятников и выдающихся деятелей культуры (Иран).
Мы выражаем им благодарность за их щедрую помощь*

*The publication of this volume
was partially made possible by subventions provided
by the Institute of Ismaili Studies (United Kingdom)
and the Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (Iran).
We would like to record our gratitude for this generous assistance*



Институт
исмаилитских
исследований



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
Общество памятников
и выдающихся деятелей культуры



Исключительные права
на издание принадлежат
ООО «Садра»

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

Ишрак : ежегодник исламской философии : 2013. № 4 =
Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook : 2013. No. 4. — М. : Вост.
лит., 2013. — 631 с. : ил. — ISBN 978-5-02-036543-8 (в пер.)

Четвертый 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 fourth 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 978-5-02-036543-8

© ООО «Садра», 2013
© Фонд исследований
исламской культуры, 2013
© Институт философии РАН, 2013
© Иранский институт философии, 2013

Главный редактор

Янис Эшотс (*Латвийский университет, Латвия*)

Редакционная коллегия

Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)
Кармела Баффиони (*Неапольский университет востоковедения, Италия*)
Герхард Боверинг (*Йельский университет, США*)
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 (*ИЦНИ, Франция*)
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)
Мехди Иманипур (*ОКИО, Иран*)
Шигеру Камада (*Токийский университет, Япония*)
Махмуд Эрол Кылыч (*Университет Мармары, Турция*)
Герман Ландольт (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)
Оливер Лимэн (*Университет Кентукки, США*)
Мухамед Мисбахи (*Университет Мухаммада V, Марокко*)
Джеймс Моррис (*Бостонский колледж, США*)
Мехди Мухаккик (*Тегеранский университет, Иран*)
Сеййид Хусейн Наср (*Университет Дж. Вашингтона, США*)
И.Р. Насыров (*Институт философии РАН, Россия*)
В.В. Наумкин (*Институт востоковедения РАН, Россия*)
Шахрам Пазуки (*Иранский институт философии, Иран*)
С.М. Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН, Россия*)
Насруллах Пурджавади (*Тегеранский университет, Иран*)
Саджжад Х. Ризви (*Экзетерский университет, Великобритания*)
А.В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)
М.Т. Степанянец (*Институт философии РАН, Россия*)
Е.А. Фролова (*Институт философии РАН, Россия*)
Хамид Хадави (*Фонд исследований исламской культуры, Россия*)
Суад Хаким (*Ливанский университет, Ливан*)
Сеййид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садры, Иран*)
Хассан Ханафи (*Каирский университет, Египет*)
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 Ibrahimy 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 (*IIS, UK*)
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*)

СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

От главного редактора	11
From the Editor	12

I

Исмаилитская философия

*

Ismaili Philosophy

<i>Farhad Daftary</i> . The Iranian School of Philosophical Ismailism	13
---	----

Ранний исмаилизм и *Ихвān ас-Ṣафā'*

*

Early Ismailism and the *Ikhwān al-Ṣafā'*

<i>Сеййид Мухаммад Хаменеи</i> . Истоки исмаилизма	25
<i>Аббас Хамдани</i> . <i>Ихвān ас-Ṣафā'</i> : между ал-Кинди и ал-Фараби	32
<i>Carmela Baffioni</i> . The Role of the Divine Imperative (<i>amr</i>) in the <i>Ikhwān al-Ṣafā'</i> and Related Works	46
<i>Godefroid de Callataÿ</i> . The Two Islands Allegory in the <i>Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'</i> : a walk through philosophical metaphors and literary motifs	71
<i>Godefroid de Callataÿ</i> . Did the <i>Ikhwān al-Ṣafā'</i> inspire Ibn Ṭufayl to his <i>Ḥayy Ibn Yaqdhān</i> ?	82
<i>Fâres Gillon</i> . Aperçus sur les origines de l'ismaélisme à travers le <i>Kitāb al-Kaṣf</i> , attribué au <i>dā'i Ğa'far b. Manṣūr al-Yaman</i>	90
<i>Али Акбар Вилайати</i> . Виды государства согласно учению «Братьев чистоты»	112
<i>Р.З. Назариев</i> . Сравнительный анализ концепций микро- и макрокосма в учениях <i>Ихвān ас-Ṣафā'</i> и Николая Александровича Бердяева	120

Абӯ Ҳāтим ар-Рази

*

Abū Ḥātim al-Rāzī

<i>Гуламреза Аавани</i> . Абу Хатим Рази и его <i>А'лām ан-нубувва</i>	135
<i>Х. Додихудоев</i> . Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази	140

Абӯ Йа'қуб ас-Сиджистāни

*

Abū Ya'qūb al-Sijistānī

<i>Ismail K. Poonawala</i> . Al-Sijistānī and His <i>Kitāb al-Maqālīd al-Malakūtiyya</i>	162
<i>Paul E. Walker</i> . An Ismā'īlī Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God	186

<i>Карим Муджстахиди. Философский анализ Каиф ал-маҳджуб Абу Ёа'куба Сиджистани</i>	199
Ҳамид ад-Дин ал-Кирманӣ	
*	
Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī	
<i>А.В. Смирнов. Основные черты философского учения Ҳамид ад-Дина ал-Кирманӣ</i>	204
<i>Ҳамид ад-Дин ал-Кирманӣ. Успокоение разума (отрывки). Перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова</i>	219
<i>Yanis Eshots. Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Teaching on Nature and Parallels to It in the Thought of Mullā Ṣadrā</i>	262
Исмаилизм и ранний друзизм	
*	
Ismailism and Early Druzism	
<i>Daniel De Smet. The Druze Epistles of Wisdom and Early Isma'īlism: A 'Neo-Carmathian' Revolt against the Fatimids</i>	272
<i>Jad Hatem. Dieu et son Dieu: l'interprétation d'un article du symbole de Nicée par Bahā'uddīne</i>	286
Ал-Му'аййад фи д-Дин аш-Шйрәзӣ	
*	
Al-Mu'ayyad fi 'l-Dīn al-Shīrāzī	
<i>Elizabeth R. Alexandrin. Al-Mu'ayyad's Concept of the Qā'im: a Commentary on the Khutbat al-Bayān?</i>	294
Нәсир-и Хусрав	
*	
Nāṣir-i Khusraw	
<i>Faqir Muhammad Hunzai. Salient Aspects of the Doctrine of the Qā'im according to Nāṣir-i Khusraw</i>	304
<i>Мусо Диноршоев. Трактат Насир-и Хусрава Зәд ал-мусәфирӣн</i>	326
<i>Насир-и Хусрав. «Раушанай-нама» («Книга просветления»).</i> Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162. <i>Перевод с персидского Н.И. Пригариной и М.А. Шакарбековой</i>	333
Ибрәҳим ал-Ҳамидӣ	
*	
Ibrāhīm al-Ḥamīdī	
<i>Tatsuya Kikuchi. The Resurrection of Ismā'īlī Myth in Twelfth Century Yemen</i>	345

Наṣīr ад-Дīн ат-Ṭūsī

*

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

<i>Hermann Landolt. Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201-672/1274), Ismā‘īlism, and Ishrāqī philosophy</i>	360
<i>Гуламхусейн Ибрахими Динани. Три философские проблемы: от Насир ад-Дина Туси до Муллы Садры</i>	379
<i>С.Дж. Рзакулизаде. Некоторые аспекты жизни и творчества Насир ад-Дина Туси</i>	394

II**Сухраварди и ишракизм**

*

Suhrawardī and Ishrāqī School

<i>Абд ал-Хусейн Хосровпанах. Методология Шейха озарения</i>	415
<i>Jad Hatem. Suhrawardī et l’esprit de prophétie</i>	432

III**Исламская философия
и западная мысль**

*

**Islamic Philosophy
and Western Thought**

<i>Lenn E. Goodman. Al-Ghazālī and Hume on Causality</i>	448
<i>Sayyed Khalil Toussi. Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī: a Philosopher or an Akhbārī?</i>	473
<i>Hamidreza Ayatollahy. Divine Justice According to Allama Mutahhari and Said Nursi</i>	485
<i>Gholamhossein Khadri and Mastaneh Kakai. A Comparative Study of the Ontological and Epistemological Position of the Active Intellect in Avicenna and Thomas Aquinas</i>	493
<i>Mohammad Bidhendi and Mohsen Shiravand. The Role of the Religious Teachings in Solving Natural Disasters</i>	505

IV**Исламский мистицизм и суфизм**

*

Islamic Mysticism and Sufism

<i>С.М. Прозоров. Пророк Мухаммад в суфийской традиции как совершенное воплощение Мистической любви к Богу</i>	512
--	-----

<i>Elizabeth R. Alexandrin. "Minding the Body": Corporeality in Shams al-Dīn al-Daylamī's Sufi Treatises</i>	526
<i>Mohammed Rustom. The Cosmology of the Muhammadan Reality</i>	540
<i>Махмуд Шабистари. Цветник тайны. Перевод с персидского, предисловие и комментарии А.А. Лукашева</i>	546

V

Философия искусства

*

Philosophy of Art

<i>Г.Б. Шамилли. Философия музыки Фахр ад-Дина Рази: свое и чужое</i>	562
<i>Фахр ад-Дин Рази. 'Илм ал-мӯсӣқӣ («Познание музыки»).</i> <i>Перевод с персидского и комментарий Г.Б. Шамилли</i>	596
Резюме статей на английском и французском языках	610
Summaries of the Russian articles	621
Список авторов статей четвертого выпуска	630
The List of Contributors of the Fourth Issue	631

ОТ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Основная тема этого выпуска — шиитская исмаилитская философия и, шире, шиитская исмаилитская интеллектуальная традиция. Мы очень рады, что многие выдающиеся специалисты в этой области, откликаясь на нашу просьбу, любезно прислали свои работы, поэтому этот раздел получился большим и основательным, составляя примерно две трети общего объема выпуска. Наряду с исследовательскими статьями в него вошли перевод одного из важнейших произведений Насир-и Хусрава и новая редакция перевода ряда глав из «Успокоения разума» Хамид ад-Дина Кирмани. Из-за большого объема этого раздела мы сочли необходимым разбить его на подразделы, посвященные отдельным исмаилитским мыслителям.

Как всегда, в силу самого названия нашего ежегодника и заключенного в нем доброго предзнаменования мы не могли обойти вниманием Шейха озарения Шихаб ад-Дина Сухраварди. Посвященные ему статьи составили второй раздел.

В третий раздел вошли статьи, посвященные сравнительному анализу интерпретации некоторых философских проблем в исламской и западной мысли, написанные как иранскими, так и западными авторами.

Четвертый раздел посвящен исламскому мистицизму и суфизму. В него вошло несколько статей о малоизученных суфийских авторах (таких, как Шайзала и Шамс ад-Дин ад-Дайлами). Кроме того, продолжается публикация отрывков из нового русского перевода «Цветника тайн» Махмуда Шабистари.

Выпуск завершает пятый раздел, который освещает философию исламского искусства.

* * *

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.

Издание настоящего выпуска спонсируется Институтом исмаилитских исследований, руководству и сотрудникам которого, и в первую очередь лично его директору профессору Фархаду Дафтари, мы выражаем глубокую благодарность.

FROM THE EDITOR

The central theme of the fourth issue, as it was announced earlier, is Shī'ī Ismā'īlī philosophy and, wider, Shī'ī Ismā'īlī intellectual tradition. We are very happy that, in reply to our invitation, many first-class experts on Ismā'īlī thought have kindly contributed their articles, owing to which this first and principal section of the yearbook is particularly large, occupying more than two thirds of the volume. Along with research articles, it includes an annotated translation (into Russian) of the introduction to Nāṣir-i Khusraw's *Rawshanā'ī-nāmāh* and a revised version of the translation of selected chapters from Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's *Rāḥat al-'Aql*. We have split this section into nine subsections, each of which deals with a particular thinker or group.

As always, due to the very title of the yearbook and the good omen it contains there is a separate section (the second one) devoted to Shaykh al-Ishrāq Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī and his school.

It is followed by a section on the comparative study of Islamic and Western philosophical thought, which includes the contributions of Iranian and Western scholars.

The fourth section is devoted to the studies in Islamic Mysticism and Sufism. It includes articles on some less known Sufī authors, such as Abū 'l-Ma'ālī al-Jīlī (Shayzala) and Shams al-Dīn al-Daylamī. We also continue to publish fragments from the new Russian translation of Maḥmūd Shabistārī's *Gulshan-i Rāz*.

The issue concludes with the fifth section devoted to the philosophy of Islamic art.

* * *

The main themes of the fifth issue will be the Islamic philosophy of the fourteenth — seventeenth centuries CE, with a focus on the so-called School of Shiraz, and Shī'ī *'irfān* of the relevant period. In turn, the sixth issue will be dedicated to Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) and his school.

The contents of the first three issues are now also available online at the website of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (www.iph.ras.ru/ishraq1.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 Culture Research Foundation, I would like to sincerely thank all authors of the current issue for their valuable contributions.

The current issue is published with the support of the Institute of Ismaili Studies. We would like to use this opportunity to express our gratitude to its governors, administration and researchers, and personally to its director Professor Farhad Daftary.

I

ИСМАИЛИТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*

ISMAILI PHILOSOPHY

Farhad Daftary

(The Institute of Ismaili Studies, UK)

THE IRANIAN SCHOOL OF PHILOSOPHICAL ISMAILISM*

By the end of the 3rd/9th century, much of the intellectual heritage of antiquity had become available to Muslims. This had resulted from the great movement of translating numerous texts of Greek wisdom into Arabic. The works of Plato (Aflāṭūn), Aristotle (Ariṣṭūtālīs), Galen (Jālīnūs), Ptolemy (Baṭlamīyūs) and many other Greek sages were initially translated into Syriac-Aramaic mainly by the Christian scholars of Mesopotamia and Syria, who then translated the same materials into Arabic. After the sporadic efforts of the Umayyad period, this translation movement was officially and extensively sponsored by the early Abbasids, especially al-Ma'mūn (r. 198–218/813–833), who established at his palace in Baghdad the Bayt al-Ḥikma (House of Wisdom) with a major library where translations were undertaken systematically by teams of scholars. As a result, the Muslims now became closely acquainted not only with different branches of Greek sciences, such as medicine, physics, mathematics and astronomy, but also with logic and metaphysics, transporting Hellenistic influences to the Islamic sciences and other traditions of learning.¹

In philosophy, along with the works of the great Greek masters, the writings of the authors of the so-called Neoplatonic school were also translated into Arabic with commentaries from the 3rd/9th century onwards. These new Arabic Neo-

* An earlier shorter version of this study was included in the author's *A Short History of the Ismailis* (Edinburgh, 1998), pp. 81–89.

¹ Probably the best work on the Abbasid era translation movement is: D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)* (London, 1998).

platonian materials were to have seminal influences on the development of Islamic philosophy in general and the Ismaili thought of the Fatimid period in particular. Neoplatonism, a term coined by modern historians of philosophy, was founded by Plotinus (d. 270 AD), known to Muslims as the Shaykh al-Yūnānī, or the Greek Master, who had re-worked Plato in an original manner. After the contributions of a number of Plotinus's disciples, notably Porphyry (d. ca. 300 AD) and his student Iamblichus (d. ca. 330 AD), Neoplatonic philosophy received its major systematization at the hands of the Athenian Proclus (d. 485 AD).

It is to be noted that Muslims did not generally distinguish among the various schools of Greek philosophy, while they considered Aristotle as its foremost representative. This explains why they readily attributed numerous pseudepigrapha to Aristotle, texts that acquired early popularity in Muslim intellectual milieu. By the 4th/10th century, there had appeared several Arabic treatises containing Neoplatonic doctrines rooted in the teachings of Plotinus and other Greek philosophers. Although a number of these texts had been translated into Arabic under the correct names of their Greek authors, a majority bore false attributions, chiefly to Aristotle. Foremost among the Neoplatonic materials in Arabic, which disseminated Neoplatonism among the Muslims and also influenced the Ismaili and Qarmaṭī *dā'īs* of the Iranian lands, was a paraphrase of portions of Plotinus's principal work, the *Enneads*. Existing in "longer" and "shorter" versions, this treatise circulated as *The Theology of Aristotle (Uthūlūjiya Aristūṭālīs)*. The learned Ismaili *dā'īs*, who were at the same time the scholars and authors of their community, as well as other Muslim scholars, also had access to the *Kalām fī maḥḍ al-khayr (Discourse on the Pure Good)*, another important pseudo-Aristotelian work which was in fact a paraphrase of Proclus's *Elements of Theology*. When medieval Europe began in the 6th/12th century to acquire access to texts on Greek sciences and philosophy through translations from their Arabic versions, the *Kalām* became famous in its Latin version under the title of *Liber de causis (Book of Causes)*.²

² For a survey of these Neoplatonic texts and their influences on early Ismaili thinkers, see Paul Kraus, "Plotin chez les Arabes," *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 23 (1940–1941), pp. 263–295; reprinted in his *Alchimie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, ed. R. Brague (Hildesheim, 1994), pp. 313–345; S. Pines, "La longue récénsion de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne," *Revue des Études Islamiques*, 22 (1954), pp. 7–20; S. M. Stern, "Ibn Ḥasḍāy's Neoplatonist," *Oriens*, 13–14 (1960–1961), especially pp. 58–98; reprinted in his *Medieval Arabic and Hebrew Thought* (London, 1983), article VII; R. C. Taylor, "The *Kalām fī maḥḍ al-khair (Liber de causis)* in the Islamic Philosophical Milieu," and F. Zimmermann, "The Origins of the So-Called Theology of Aristotle," both studies in J. Kraye et al., ed., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* (London, 1986), pp. 37–52, 110–240, respectively; Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī* (Cambridge, 1993), pp. 37–44, and Christina d'Ancona, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation," in P. Adamson and R. C. Taylor, ed., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, 2005),

The pseudo-Aristotelian texts, and other Arabic translations of Greek philosophical works, circulated among the educated classes and their Neoplatonic doctrines proved particularly appealing to a diversity of Muslim thinkers, who adopted and adapted them in the course of the 4th/10th century. And this led to the development of a distinctive philosophical tradition in the Muslim world. Initiated by al-Kindī (d. after 256/870), the early success of this philosophical tradition found its full application in the works of al-Fārābī (d. 339/950), widely known as the “second teacher” (*al-mu‘allim al-thānī*) of philosophy in the Islamic world after Aristotle, and Ibn Sīna (d. 428/1037), the Avicenna of medieval Europeans. Both of these great Muslim philosophers or *falāsifa* hailed from the eastern Iranian world, and they synthesized Aristotelian metaphysics with a variety of Neoplatonic doctrines. Neoplatonism proved particularly attractive to the intellectual circles of Nīshāpūr and other cities of Khurāsān, an important region for the development of Islamic philosophy, as well as Transoxania in Central Asia.

The pseudo-Aristotelian texts and their Neoplatonic philosophy had also attracted the attention of the learned Ismaili and dissident Qarmaṭī *dā‘īs* of the Iranian lands, operating especially in the Jibāl, Khurāsān and Transoxania.³ It was in the course of the 4th/10th century that these *dā‘īs* set about to harmonize their Ismaili Shi‘i theology (*kalām*) with Neoplatonic philosophy. This interfacing of reason and revelation, or philosophy and theology, led to the development of the unique intellectual tradition of “philosophical theology” within Ismailism—a tradition designated as “philosophical Ismailism” in modern times.

Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī (d. 332/943), the chief *dā‘ī* of Khurāsān and Transoxania, was evidently the earliest of the Iranian *dā‘īs* to introduce Neoplatonic philosophy into his theology and system of thought. He may also have been the first Iranian *dā‘ī* to have propagated his ideas in writing. Al-Nasafī’s major work, *Kitāb al-maḥṣūl* (*Book of the Yield*), written around 300/912 and summarizing this *dā‘ī*’s views, has not survived, but it is known that it circulated widely and acquired much popularity among dissident Qarmaṭī circles. Al-Nasafī and other early *dā‘īs* of the Iranian lands, such as Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/934) and Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (d. after 361/971), wrote for the ruling elite and the educated classes of society, aiming to attract them intellectually and win their support for the *da‘wa*. This may explain why these *dā‘īs* expressed their *kalām* theology, revolving around the central Shi‘i doctrine of the imamate, in terms of

pp. 10–31. P. Adamson’s *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle* (London, 2002) provides a detailed analysis of the *The Theology of Aristotle*.

³ For the Ismaili-Qarmaṭī schism in Ismailism, see F. Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines* (2nd ed., Cambridge, 2007), pp. 116–126. See also S. M. Stern, “The Early Ismā‘īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), pp. 56–90; reprinted in his *Studies in Early Ismā‘īlism* (Jerusalem and Leiden, 1983), pp. 189–233.

the then most modern and intellectually fashionable philosophical terminologies and themes, without compromising the essence of their religious message.

It was under such circumstances that Muḥammad al-Nasafī, Abū Ḥātim al-Rāzī, and most importantly Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, drawing on a type of “Neoplatonism” then current among the educated circles of Khurāsān and Central Asia, wrote on various philosophical themes that are generally absent in the writings of al-Qāḍī Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān b. Muḥammad (d. 363/974) and other contemporary Ismaili authors operating in the Arab lands and North Africa. The Iranian *dā‘īs* elaborated complex metaphysical systems of thought with a distinct Neoplatonized emanational cosmology, representing the earliest tradition of philosophical theology in Shi‘i Islam.

Sharing a common interest in philosophy, the Iranian *dā‘īs* also became involved in a long-drawn theological debate. The *dā‘ī* al-Nasafī’s *al-Maḥṣūl* was criticized by his contemporary *dā‘ī* of Rayy, Abū Ḥātim al-Rāzī, who devoted an entire work, *Kitāb al-iṣlāḥ* (*Book of the Correction*), to correct aspects of al-Nasafī’s teachings.⁴ Abū Ḥātim’s *al-Iṣlāḥ*, in turn, called forth a rejoinder from al-Nasafī’s disciple and successor in Khurāsān, al-Sijistānī, who wrote a book entitled *Kitāb al-nuṣra* (*Book of the Support*) specifically to defend aspects of al-Nasafī’s views against the criticisms of the *dā‘ī* of Rayy. Al-Sijistānī’s *al-Nuṣra*, which was composed before this *dā‘ī* was won over to the Fatimid Ismaili *da‘wa*, has also been lost, but it is quoted extensively, along with *al-Maḥṣūl* and *al-Iṣlāḥ*, in the *Kitāb al-riyāḍ* of the *dā‘ī* Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. ca. 411/1020).⁵ Al-Kirmānī reviewed this debate in his *al-Riyāḍ* from the perspective of the Fatimid *da‘wa*, and generally upheld the views of Abū Ḥātim against those of al-Nasafī in affirming the indispensability of both the *zāhir* and the *bāṭin* of the law. This explains why Abū Ḥātim al-Rāzī’s *al-Iṣlāḥ* was the only early text related to this debate that was selected for preservation by the Fatimid Ismaili *da‘wa*. Later, the antinomian tendencies of al-Nasafī and al-Sijistānī were also attacked by the *dā‘ī* Nāṣir-i Khusraw (d. after 462/1070) who, like al-Kirmānī, reflected the position of the Fatimid Ismaili *da‘wa*.⁶ This eminent Persian poet, traveller and philosopher was, in fact, the last of the major Iranian *dā‘īs* propounding philosophical theology.⁷

⁴ Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-iṣlāḥ*, ed. Ḥasan Mīmūchīhr and Mehdi Mohaghegh (Tehran, 1377/1998).

⁵ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-riyāḍ*, ed. ‘Ārif Tāmīr (Beirut, 1960).

⁶ See, for instance, Nāṣir-i Khusraw, *Khawān al-ikhwān*, ed. Y. al-Khashshāb (Cairo, 1940), pp. 112 ff.; ed. ‘Alī Qavīm (Tehran, 1338/1959), pp. 131 ff., and also his *Zād al-musāfirīn*, ed. Badhl al-Raḥmān (Berlin, 1341/1923), pp. 421–422. See also Alice C. Hunsberger, “Nasir Khusraw: Fatimid Intellectual,” in F. Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam* (London, 2000), pp. 112–129.

⁷ See Daniel de Smet, “Was Nāṣir-e Ḥusraw a Great Poet and only a Minor Philosopher? Some Critical Reflections on his Doctrine of the Soul,” in Bruce C. Craig, ed., *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker* (Chicago, 2010), pp. 101–130.

The Iranian *dā'īs*, as noted, became greatly influenced by Neoplatonism, especially by its concept of the unknowable God, its emanational chain of creation, and its hierarchic chain of beings. In their cosmologies, which represented a drastic change from the gnostic mythological theory of creation of the early Ismailis,⁸ the Iranian *dā'īs* did not, however, adopt every doctrine of Neoplatonic philosophy, because they had to integrate the borrowed ideas into an Islamic perspective. As a result, the *dā'īs* of this "Iranian school" of Ismailism developed their own unique branch of metaphysics, cosmology, soteriology and spiritual anthropology. However, it is mainly on the basis of al-Sijistānī's corpus of extant writings that modern scholars have recently studied the origins and early development of "philosophical Ismailism," with its Neoplatonized emanational cosmology, as elaborated by the "Iranian school" during the 4th/10th century.⁹

In the Neoplatonized Ismaili cosmology, fully described in al-Sijistānī's *Kitāb al-yanābī'* and other works, God is presented as absolutely transcendent, beyond human comprehension, beyond any name or attribute, beyond being and non-being, and therefore unknowable. This conception of God, reminiscent of the ineffable One of the Greek Neoplatonists, was also in close agreement with the fundamental Islamic principle of *tawhīd*, affirming the absolute unicity of God. The basic tenet of Neoplatonism could thus find ready acceptance in Ismaili theology, which adhered to strict monotheism and at its core was "revelational" rather than "rational." This is why the *dā'ī* al-Sijistānī stresses that the worshipping of the unknowable God and the upholding of *tawhīd* would require, via double negation, the denial of both *tashbīh*, or anthropomorphism, and the most radical anti-anthropomorphic doctrine such as those propounded by the ra-

⁸ S. M. Stern, "The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'īlism," in his *Studies in Early Ismā'īlism*, pp. 3–29; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden, 1978), pp. 18–127, and his "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliyya," in F. Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (Cambridge, 1996), pp. 75–83.

⁹ Abū Ya'qūb al-Sijistānī's metaphysical system may be studied particularly on the basis of his *Kitāb al-yanābī'*, ed. and French tr. H. Corbin, in his *Trilogie Ismaélienne* (Tehran and Paris, 1961), text pp. 1–97, partial translation pp. 5–127; complete English trans. as *The Book of Wellsprings*, in P. E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom* (Salt Lake City, 1994), pp. 37–111. Other works of al-Sijistānī, such as his *Kashf al-mahjūb*, ed. H. Corbin (Tehran and Paris, 1949); French trans., *Le dévoilement des choses cachées*, tr. H. Corbin (Lagrasse, 1988); partial English trans., *Unveiling of the Hidden*, tr. H. Landolt, in *An Anthology of Philosophy in Persia: Volume 2, Ismaili Thought in the Classical Age*, ed. S. H. Nasr and M. Aminrazavi (London, 2008), pp. 74–129, as well as his *Kitāb al-iftikhār*, ed. I. K. Poonawala (Beirut, 2000) and his *Kitāb al-maqālīd al-malakūtiyya*, ed. I. K. Poonawala (Tunis, 2011) also contain aspects of his metaphysical system. See also Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism*, pp. 67–142; his *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary* (London, 1996), especially pp. 26–103, and also his "The Ismā'īlīs," in Adamson and Taylor, ed., *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp. 72–91.

tional Mu‘tazila, since the advocacy of the latter doctrines would mean committing *ta‘tīl*, or the denudation of the divine essence.¹⁰

The Ismailis did, however, introduce some major changes in the next stage of the emanational cosmological doctrine which they had borrowed from the Neoplatonists, harmonizing it with their Islamic teachings and the Qur’anic view of creation. For Plotinus and his school, creation emanates directly and involuntarily from the One. Instead of having the intellect, called *nous* by the Neoplatonists, emanate directly and involuntarily from the source of being, the One, in the system of the “Iranian school” God brings creation into being through His command or volition (*amr*), or word (*kalima*), in an act of primordial, extra-temporal origination (*ibdā’*), signifying creation out of nothing—*ex nihilo*. Hence, God is the originator or the *mubdi’*; and His command or word acts as an intermediary between Him and His creation. The universal intellect (*‘aql*) is the first originated being (*al-mubda’ al-awwal*), also called the first (*al-awwal*) and the preceptor (*al-sābiq*), since the *amr* or *logos* is united with it in existence. The intellect is eternal, motionless and perfect, both potentially and actually.¹¹ It corresponds to the number one, and, in keeping with the Neoplatonic tradition, it is called the source of all light. From the intellect proceeds, through emanation (*inbi‘āth*), the soul (*nafs*), or the universal soul (*al-nafs al-kullīyya*), also referred to as the second (*al-thānī*) and the follower (*al-tālī*), corresponding to the psyche of the Neoplatonists. In this cosmological doctrine, intellect and soul are also combined together as the two roots or principles (*al-aṣlān*), the original dyad of the pleroma. The *nafs*, the second hypostasis, is much more complex than the *‘aql*, being imperfect and belonging to a different plane of existence.¹² The deficient soul is definitely subservient to the intellect and requires the benefits of the intellect in order to achieve perfection. The Iranian *dā’īs* continued the emanational chain of their cosmology all the way to the genesis of man, beyond the simple triad of the One, intellect and soul described by Plotinus, while also recognizing that God had created everything in the spiritual and physical worlds all at once (*daf‘atan wāḥidatan*).¹³ The various parts of the universe, however, became only gradually manifested through the process of causation and emanation.

The imperfection of the soul, and its desire to attain perfection, expresses itself in movement and this movement is a symptom of defect, just as tranquillity reflects perfection.¹⁴ For Plotinus as for Plato, the essential characteristic of the

¹⁰ See, for instance, al-Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, ed. Corbin, pp. 4–15.

¹¹ Al-Sijistānī, *al-Yanābī’*, ed. Corbin, text pp. 22–29.

¹² See Abū Ḥātim al-Rāzī, *al-Isḫāḥ*, pp. 23–26; al-Sijistānī, *al-Yanābī’*, ed. Corbin, text pp. 32 ff., and al-Sijistānī, *al-Nuṣra*, quoted in al-Kirmānī, *al-Riyāḍ*, pp. 59–65, 68–69.

¹³ Al-Rāzī, *al-Isḫāḥ*, pp. 26–28; al-Nasafī, *al-Maḥṣūl*, quoted in al-Kirmānī, *al-Riyāḍ*, p. 220; al-Sijistānī, *al-Yanābī’*, text p. 56, and his *Ithbāt al-nubū‘āt (al-nubuwwāt)*, ed. ‘Arif Tāmīr (Beirut, 1966), pp. 2–3, 28.

¹⁴ Al-Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, pp. 29–31, and his *al-Nuṣra*, in al-Kirmānī, *al-Riyāḍ*, pp. 102 ff.

soul is movement, and it is the soul's movement which causes all other movements. It is interesting to note that for al-Sijistānī, as for Plotinus, time is the measure of motion, resulting from the soul's activity. The soul's defect also accounts for its descent into the depths of the physical world, which owes its existence to this very defect. From the movement of the soul comes into being, through emanation, prime matter (*hayūlā*) and form (*ṣūra*),¹⁵ which provide the foundations of the material world. The order of creation then proceeds as follows: from the soul emanated the seven spheres (*aflāk*) with their stars, and the heavenly bodies move with the soul's movement. Through the revolution of the spheres the four elemental qualities or simple elements (*mufradāt*), namely, heat, cold, humidity and dryness, were then produced. The simple elements were mixed, through the revolution of the spheres, to form the composite elements (*murakkabāt*), namely, earth, water, air and ether (fire). The composite elements then mingled to produce the plants with their vegetative soul (*al-naḥs al-nāmiya*), from which the animals with their sentient soul (*al-naḥs al-hissiyya*) originated.¹⁶ And finally, from the latter man with his rational soul (*al-naḥs al-nāṭiqā*) came forth.

In order to relate this Ismaili Neoplatonic cosmology more closely to the Islamic tradition, some of the concepts of the spiritual world contained in it were identified by the Iranian *dā'īs* with Qur'anic terms. Thus, 'aql was identified with the "pen" (*qalam*) and the "throne" (*'arsh*), while *naḥs* was equated with the "tablet" (*lawḥ*) and the "chair" (*kursī*).¹⁷ At the same time, much emphasis was given to analogies between the spiritual, celestial world and the physical, terrerestral world on the one hand, and between man as a microcosm and the physical universe as the macrocosm, on the other. This Ismaili Neoplatonic cosmology, as refined by the *dā'ī* Abū Ya'qūb al-Sijistānī, was officially accepted by the Fatimid Ismaili *da'wa* some time toward the latter part of the reign of the Fatimid al-Mu'izz (r. 341–365/953–975), with the approval of the caliph-imam evidently as part of his policies to win the allegiance of the dissident eastern Ismailis (Qarmaṭīs) who were undermining the activities of the Fatimid *da'wa* in those regions of the Iranian world.¹⁸

Certain conceptions of the earlier mythological cosmology of the Ismailis continued, however, to be retained in the Neoplatonic cosmology that superseded and replaced it, though the original character and function of the older elements

¹⁵ Al-Sijistānī, *Ithbāt*, p. 44.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 127–128.

¹⁷ See al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, pp. 108–115.

¹⁸ See Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 163–167, and Daniel de Smet, "The *Risāla al-Mudhhiba* Attributed to al-Qāḍī al-Nu'mān: Important Evidence for the Adoption of Neoplatonism by Fatimid Ismailism at the Time of al-Mu'izz?", in O. Ali-de-Unzaga, ed., *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (London, 2011), pp. 309–341.

are not recognizable in their new context. For instance, the three spiritual beings *jadd*, *fath* and *khayāl*, preserved from the earlier cosmology, now acquired the function of acting as intermediaries between the terrestrial *da'wa* hierarchy and intellect and soul, while retaining their previous role of rendering the cognition of the upper world feasible for mankind.¹⁹ As in the case of the earlier doctrine, they are also the special graces which bestow certain gifts upon the speaker-prophets (*nuṭaqā'*) of the sacred human history, bringing the benefits of intellect and soul directly to the *nuṭaqā'*. For al-Sijistānī, the pentad consisting of the *aṣlān* (intellect and soul), *jadd*, *fath* and *khayāl*, in fact, represent the spiritual *ḥudūd*, which together with the five highest ranks of the terrestrial *da'wa*, viz., *nāṭiq*, *asās*, *imām*, *lāḥiq* and *janāḥ*, make up what Paul Walker has designated as the normative or moral hierarchy, which is of specifically Ismaili provenance.²⁰ Al-Sijistānī harmonizes this hierarchy of the intelligible reality, in a highly intricate fashion, with the hierarchical order derived from Neoplatonism, viz., intellect, soul, the spheres and the lower natural orders, God being at the head of both hierarchies.

The theologian-philosophers of the Iranian school of philosophical Ismailism also propounded a doctrine of salvation as part of their cosmology. Indeed, al-Sijistānī's Neoplatonic philosophy and his Ismaili theology, as in the case of his Iranian predecessors, were closely related to a soteriological vision of the cosmos in which man appears as a microcosm with individual human souls as parts of the universal soul. Al-Sijistānī's doctrine of salvation, elaborated in purely spiritual terms, bears a close affinity to Plotinus's ideas on the mystical union between man and the One—a union that according to the ancient Neoplatonists was the supreme goal of all human endeavour. Drawing extensively on various Neoplatonic and gnostic motifs, al-Sijistānī's doctrine of salvation is also closely related to his doctrine of the soul and the Ismaili cyclical view of history. This soteriological vision can be explained in terms of descending and ascending scales or paths with their related hierarchies. The descending scale traces creation from God's command through an emanational hierarchy, to the world of material reality and the genesis of man. As a counterpart, the ascending scale maps the rise of man's soul to the higher, spiritual world in quest of salvation. The doctrine of salvation, thus, forms the necessary counterpart to the cosmological doctrine in the metaphysical system of al-Sijistānī, as in the case of other theologian-philosophers of the Iranian school of philosophical Ismailism.

The ultimate goal of man's salvation is the human soul's progression out of a purely mundane, physical existence towards his Creator, in quest of a spiritual reward in an eternal, paradisaical afterlife. This ascending quest up a ladder of salvation, or *sullam al-najāt*, which is also the title of one of al-Sijistānī's works on

¹⁹ Al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, pp. 116 ff., and his *Ithbāt*, p. 128.

²⁰ See P. E. Walker, "Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought: The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī," *Muslim World*, 66 (1976), pp. 14 ff.

his doctrine of salvation, involves the purification of man's soul, which depends on guidance provided by the terrestrial hierarchy of the Ismaili *da'wa*. This is because only the authorized members of this *da'wa* hierarchy are in a position to reveal the "right path" along which God guides those who seek the truth and whose souls on the Day of Judgement will be rewarded spiritually. In every era (*dawr*) of human history, the terrestrial hierarchy consists of the law-announcing *nātiq* of that era and his rightful successors. In the era of Islam, the guidance required for salvation is provided by the Prophet Muḥammad, his *waṣī*, 'Alī b. Abī Ṭālib, and the Ismaili imams. In this system, man's salvation depends on his acquisition of a particular type of knowledge through a unique source or wellspring (*yanbū'*; plural, *yanābī'*) of wisdom. This knowledge can be imparted only through the guidance of religious authorities, sole possessors of the true, inner meaning of revelation in any prophetic era, who provide its authoritative interpretation or *ta'wīl*. And it is only through the perfection of individual souls that the actually defective universal soul can realize its own perfection, which is tantamount to restoring perfection to the pleroma. Thus, history becomes the record of the universal soul's quest for perfection, and also the record of human achievement as man is called to assist in the perfection of the universal soul.²¹

In evaluating the intellectual contributions of the "Iranian school of philosophical Ismailism," themes of theology and philosophy need to be considered side by side, even though al-Sijistānī and his predecessors would not have considered themselves amongst the Muslim philosophers or *falāsifa*. These Iranian *dā'īs* produced original syntheses of religious and philosophical themes, amalgamating the Islamic revelation and its Ismaili interpretation with reason and free enquiry. Yet, it is important to bear in mind that they used philosophy essentially in a subservient manner and in the service of their religious quest, which ultimately required the guidance of the "Ismaili imam of the time" and the hierarchy of teachers authorized by him in the *da'wa* organisation. Al-Sijistānī and other proponents of "philosophical Ismailism," thus, remained faithful theologians and *dā'īs* propagating the central Shi'i doctrine of the imamate. However, the philosophical superstructure of their systems served to enhance the intellectual appeal of their message. This explains why their writings circulated widely in Persia and Central Asia, in both Ismaili and non-Ismaili intellectual circles. Some non-Ismaili scholars, like Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (d. 333/944), the Sunni theologian of Transoxania and founder of the Māturīdiyya school of *kalām* theology, and Abū'l-Qāsim al-Bustī (d. 420/1029), a Mu'tazilī Zaydī scholar of Persia, even commented upon aspects of the systems of thought developed by al-Nasafī and his disciples, and preserved fragments of their writings.²²

²¹ Al-Sijistānī, *al-Yanābī'*, text pp. 44–57.

²² See, for instance, Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Muḥammad al-Māturīdī, *Kitāb al-tawḥīd*, ed. F. Kholeif (Beirut, 1970), pp. 3–27, 63–64, and Abū'l-Qāsim Ismā'īl b. Aḥmad al-Bustī, *Min kashf asrār al-bāṭiniyya*, ed., 'Ādil Sālim al-'Abd al-Jādir, in his *al-Ismā'īliyyūn: kashf al-asrār wa-naqd al-afkār* (Kuwait, 2002), pp. 187–369. See also S. M. Stern, "Abū'l-Qāsim al-

The Fatimid *da'wa* headquarters in Ifrīqiya did not contribute to the elaboration of early philosophical Ismailism of the Iranian school. The original cosmology of the pre-Fatimid Ismailis had continued to be adhered to by the Fatimid *da'wa* until the latter part of al-Mu'izz's reign, as attested, for instance, by Abū 'Isā al-Murshid's *Risāla*, studied by Stern and other modern scholars. As noted, the Neoplatonic cosmology of the Iranian *dā'īs* was, however, endorsed eventually by al-Mu'izz and the Fatimid *da'wa* headquarters. Thereafter, the new Ismaili Neoplatonic cosmology was generally advocated by Fatimid *dā'ī*-authors, in preference to the earlier mythological doctrine, at least until the time of Nāṣir-i Khusraw, the last major Iranian proponent of philosophical Ismailism who drew extensively on Al-Sijistānī's writings in elaborating his own metaphysical system in the middle of the 5th/11th century.²³

The Neoplatonized cosmology of the Iranian *dā'īs* went through further transformation, representing a third stage in the medieval development of Ismaili cosmological doctrine, at the hands of the *dā'ī* Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Kirmānī, perhaps the most learned Ismaili theologian-philosopher of the entire Fatimid period. A prolific writer, al-Kirmānī was of Persian origin and was probably born in Kirmān. However, he seems to have spent the greater part of his life as a Fatimid *dā'ī* in Iraq, being particularly active in Baghdad and Baṣra during the reign of the Fatimid caliph-imam al-Ḥākim bi-Amr Allāh (r. 386–411/996–1021). The honorific title *ḥujjat al-'Irāqayn* meaning the chief *dā'ī* of both Iraqs (al-'Irāq al-'Arabī and al-'Irāq al-'Ajamī), which is often appended to his name and which may be of a later origin, implies that he was also active in the northwestern and west-central parts of Persia. Al-Kirmānī was fully acquainted with Aristotelian and Neoplatonic philosophies as well as the metaphysical systems of Muslim philosophers, notably al-Fārābī and Ibn Sīnā. He was, in fact, a contemporary of Ibn Sīnā. Al-Kirmānī also knew Hebrew and Syriac languages and was familiar with the Hebrew text of the Old Testament, the Syriac version of the New Testament, as well as other Judaeo-Christian sacred scriptures.²⁴

Bustī and His Refutation of Ismā'īlism," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1961), pp. 14–35; reprinted in his *Studies*, pp. 299–320, and Halm, *Kosmologie*, pp. 128–138, 222–224.

²³ Nāṣir-i Khusraw's metaphysical system may be traced through several of his works, including especially his *Jāmi' al-ḥikmatayn*, ed. H. Corbin and M. Mu'īn (Tehran and Paris, 1953); French trans., *Le livre réunissant les deux sagesse*, tr. Isabelle de Gastines (Paris, 1990); English trans., *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*, tr. Eric Ormsby (London, 2012).

²⁴ On al-Kirmānī's life and works, see Josef van Ess, "Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. I. Zur Chronologie der Werke des Ḥamīdaddīn al-Kirmānī," *Die Welt des Orients*, 9 (1978), pp. 255–261; W. Ivanow, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (Tehran, 1963), pp. 40–45; I. K. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature* (Malibu, CA, 1977), pp. 94–102; F. Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (London, 2004), pp. 124–128, and his "Ḥamīd al-Dīn Kirmānī," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 11, pp. 639–641.

Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, too, harmonized Ismaili theology with a diversity of philosophical traditions in developing his own elaborate metaphysical system expounded in the *Rāḥat al-‘aql* (*Repose of the Intellect*), his major philosophical treatise composed in 411/1020 for advanced adepts.²⁵ In fact, al-Kirmānī’s metaphysical system represents a unique syncretic tradition within the “Iranian school of philosophical Ismailism.” Al-Kirmānī’s cosmology was partially based on al-Fārābī’s Aristotelian cosmic system, and also took account of some of Abū Ḥātim al-Rāzī’s objections to the Central Asian school of al-Nasafī.

Regarding God’s unknowability and transcendence, al-Kirmānī adopted yet a stricter position compared to his Ismaili predecessors. He denied the hypostatic role of any mediator (*wāsiṭa*) such as the divine word or command between God and the first created being, because they too would compromise the principle of *tawḥīd* and God’s absolute transcendence.²⁶ He was also opposed to the views of those Muslim philosophers, like Ibn Sīnā, who regarded God as a “necessary existent” (*wājib al-wujūd*), a conception that would again compromise God’s transcendence since it could apply only to a “created being.”

In his cosmology, al-Kirmānī replaced the Neoplatonic dyad of intellect (*‘aql*) and soul (*nafs*) in the spiritual world, adopted by his Iranian predecessors, with a system of ten separate intellects, or archangelical hypostases, in partial adaptation of al-Fārābī’s school of philosophy. In his system, the first intellect (*al-‘aql al-awwal*), or the first originated being, is identical with the very act of origination (*ibdā’*), and it is perfect in its essence, motionless and stable. These attributes signify the complete repose or tranquillity (*rāḥa*) of the first intellect; and hence the designation *Rāḥat al-‘aql*. The first intellect is also the cause (*‘illa*) of all beings, corresponding to the One of Plotinus and other Greek Neoplatonists, and to the “necessary existent” of the Muslim philosophers. The first intellect becomes the point of departure for the emanation (*inbi‘āth*) of the remaining intellects and all other beings.

The second and third intellects are emanated from the higher and lower relations of the first intellect. The remaining seven intellects, identified symbolically with the seven higher letters (*al-ḥurūf al-‘ulwiyya*) of the earliest Ismaili cosmology,²⁷ are issued from the second intellect (*al-‘aql al-thānī*), also called the first emanated being (*al-munba‘ith al-awwal*). Al-Kirmānī’s ideas on the third intellect, or the second emanated being, representing archetypes of matter (*hayūlā*) and form (*ṣūra*), seem to have been without antecedent among his Ismaili

²⁵ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, ed. M. Kāmil Ḥusayn and M. Muṣṭafā Ḥilmī (Cairo, 1953). For thorough studies of al-Kirmānī’s metaphysical system, including his cosmology, see Daniel de Smet, *La Quiétude de l’intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l’oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X/XI^es)* (Louvain, 1995), and Paul E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim* (London, 1999).

²⁶ See al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, pp. 37–56, and de Smet, *La Quiétude*, pp. 35 ff.

²⁷ Al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, pp. 121–131.

predecessors in the Iranian world as well as Muslim philosophers. Celestial bodies and the corporeal world are formed through the third intellect. The physical world consists of nine celestial spheres, the spheres of the planets and the sublunar world. Each sphere is related to one of the intellects. The tenth intellect, also called the active intellect (*al-ʿaql al-faʿāl*), governs the physical world as a demiurge. Al-Kirmānī then explains the generation of the four elements (*arkān*), the realms of minerals, plants and animals, and finally of man as a microcosm reflecting in his essence the macrocosm. Al-Kirmānī’s system, too, culminates in a soteriological doctrine, centred around the salvation of man’s soul through the attainment of spiritual knowledge provided by the authoritative guidance of prophets and their legitimate successors, the imams.

In al-Kirmānī’s metaphysical system, there are numerous correspondences between the celestial and terrestrial hierarchies, and between the ten intellects of the higher world and the ranks or *ḥudūd* of the completely terrestrial *daʿwa* organization, ranging from *nāṭiq*, *waṣī* (or *asās*) and *imām* to *bāb* (or *dāʿī al-duʿā*), *ḥujja*, and different ranks of *dāʿī* and his assistant or *maʿdhūn*.²⁸ Many aspects of al-Kirmānī’s system still puzzle modern scholars. It is evident, however, that he used his diverse sources creatively and elaborated an original synthesis.²⁹ At the same time, al-Kirmānī represents continuity in terms of the pivotal Ismaili tenets, and, as in the case of his predecessors in the “Iranian school,” it is ultimately the authoritative guidance of the Prophet Muḥammad and his successors, the Ismaili imams, that reigns supreme and is determining in his metaphysical system.

For unknown reasons, at least al-Kirmānī’s cosmology failed to be adopted by the Fatimid Ismaili *daʿwa* in preference to the Neoplatonized cosmology of the earlier Iranian *dāʿīs*. But it did later provide the doctrinal basis for the fourth and final stage in the medieval development of Ismaili cosmology at the hands of the Ṭayyibī Mustaʿlian *dāʿīs* of Yemen, starting with Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī (d. 557/1162). Operating as the second *dāʿī-muṭlaq*, or supreme leader, of the Ṭayyibīs, al-Ḥāmidī drew extensively on al-Kirmānī’s *Rāḥat al-ʿaql*. Thus, the philosophical tradition elaborated by the Iranian *dāʿīs* was retrieved and revived by the Arab *dāʿīs* of Yemen who generally maintained the Fatimid intellectual traditions.

²⁸ See al-Kirmānī, *Rāḥat al-ʿaql*, pp. 134–139, 225; H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim and J. W. Morris (London, 1983), pp. 90–95, and Ian R. Netton, *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (London, 1989), pp. 222–229.

²⁹ See de Smet, *La Quiétude*, pp. 23–33, 379–398.

Ранний исмаилизм и *Ихвāн ас-Ṣафā'*

*

Early Ismailism and the *Ikhwān al-Ṣafā'*

Сеййид Мухаммад Хаменеи

(Институт Муллы Садры, Иран)

ИСТОКИ ИСМАИЛИЗМА¹

Будет неправильно, исследуя и инвентаризируя заслуги шиитов на протяжении истории, рассматривать исключительно шиизм двенадцати имамов и оставлять без внимания другие ветви шиизма, имеющие весомые заслуги перед исламом и мировой цивилизацией.

Есть два вида шиитских сект. Некоторые из них — явно аутсайдерские и отклонившиеся от истины, тем или иным образом искажившие суть и стержень учения об имамаате. Сведения о них приведены в исторических книгах, шиитской биографической литературе и хадисах. Например, *вакифиты* не признавали имамаат имама Риза, ограничиваясь семью предыдущими имамами и упорствуя в своем воззрении. Подобных им сект было много.

Однако некоторые шиитские секты являлись последователями людей дома Пророка в подлинном смысле слова и пользовались одобрением чистых имамов. Например, начатая Зейдом, сыном имама Саджджада, борьба за свержение Омейядов и восстановление исламского и шариатского правления и законного права имамов на власть пользовалась поддержкой чистых имамов, кроме того, его сторонники были последователями людей дома Пророка.

Наши враги приложили немало усилий для сужения круга подлинных шиитов и в своих доксографических книгах описали придуманные ими самими шиитские секты, дав им вымышленные имена. С другой стороны, некоторые из реально существовавших сект со временем стали претендовать на независимость и рассматривать себя как подлинных шиитов. Мы не

¹ Перевод осуществлен по изданию: Саййид Мухаммад Хāменеи. Хāстгāх-и ис-мā'ийи-лийа // Хикмат-и шī'й: бāтиниййа ва исмā'ийилийа. Ред. Қ. Пўрхасан. Техрāн: Бунйād-и Муллā Ṣадрā, 1390/2011, с. 35–61, со значительными сокращениями (*примеч. пер.*).

должны поддаваться на эти уловки, ибо в основе шиизма как такового лежит принцип признания имамата чистых имамов и людей дома Пророка.

В общественно-политической истории ислама шииты всегда рассматривались как политическое меньшинство и как сторонники справедливости, настаивавшие на соблюдении исходных основополагающих принципов ислама. Шиизм всегда являлся источником прогресса мусульманской культуры, науки и философии и носителем цивилизации. Наряду с шиизмом двенадцати имамов, исмаилитский шиизм также играл важную роль в распространении знания и цивилизации и их прогрессе.

Говоря об истоках исмаилизма, иранские и иностранные исследователи, как правило, ограничиваются замечанием, что его основателем являлся Исма‘ил, старший сын Джа‘фара Садика, сын и внуки которого продолжили основанное им военно-политическое движение. Отмечается также, что к числу приверженцев ветвей этого движения принадлежат правившие в Египте Фатимиды, последователи Хассана Саббаха в Иране и карматы в Ираке и Аравии, оставившие заметный след в истории.

Однако основное внимание историков исмаилизма, как правило, обращено на Фатимидское государство в Египте и последующую судьбу исмаилизма, сохранившиеся исторические документы относятся к этому времени. Что же касается периода между временем Исма‘ила б. Джа‘фара и явлением ‘Убейдуллаха б. Махди в Аравии и Северной Африке, то всестороннее исследование его до сих пор не было предпринято. В том числе, не рассмотрены как следует действительные истоки исмаилизма, и эта проблема до сих пор оставлена без должного внимания.

Внимательное исследование эпохи имама Джа‘фара Садика и его тайных политических предприятий позволяет заключить, что исмаилиты, в отличие от некоторых других сект, условно причисляемых к шиитам, никогда не переставали быть последователями людей дома Пророка, невзирая на все то, что неверно говорилось о них. Исторические факты свидетельствуют о том, что исмаилизм был создан с согласия и при тайной поддержке имама Джа‘фара и на протяжении столетия — до времени имама Хасана ‘Аскари — пользовался поддержкой людей Дома. Более того, он играл ключевую роль в сопротивлении, которые шиитские имамы оказывали правлению Аббасидов.

В пользу этого утверждения свидетельствуют два важных исторических обстоятельства. Во-первых, жестокие притеснения шиитов и психическое давление, оказываемое Аббасидами на чистых имамов, имевшие место в эту эпоху — со времени имама Джа‘фара до Хасана ‘Аскари; более того, террористическая политика, проводимая халифами против шиитских вождей со времени имама Хусейна, таящая в себе опасность полного исчезновения шиизма.

Во-вторых (хотя об этом чаще всего умалчивается), последовательная тайная борьба чистых имамов против аббасидских халифов с целью их свержения или, по меньшей мере, сохранения и защиты шиитской общины.

Внимательное изучение шиитских хадисов и преданий о чистых имамах позволяет заключить, что люди Дома полагали, что достигнутый общественный прогресс все еще остается недостаточным и сознание народных масс слишком отстало для вооруженного восстания и политического переворота, однако в то же время они были хорошо осведомлены о функционировании подпольной шиитской сети на всей территории халифата, сложных политических интригах и действиях тайных сил в пользу шиизма в ключевых городах халифата.

Постоянно доходящие до слуха халифов сообщения о подпольной деятельности шиитов, судя по всему, и были главной причиной их враждебных действий по отношению к шиитским имамам.

Организация подпольного шиитского сопротивления

До сих пор должным образом не оценено то обстоятельство, что сопротивление шиитов аббасидской власти было хорошо организовано и что во главе тайной организации, осуществлявшей это сопротивление, стояли чистые имамы.

Тщательный анализ биографий чистых имамов приводит к выводу, что они, невзирая на кажущееся уединение и отказ от сопротивления власти, занимались непосредственной политической деятельностью и, более того, сумели превратить шиитское сопротивление в удивительно хорошо организованное движение и распространить его конспиративную сеть на все уголки халифата.

В этой конспиративной организации были представлены разные слои общества. Ее членами были некоторые друзья, товарищи и ученики самого имама, которые под видом передатчиков хадисов или мутакаллимов занимались пропагандой от имени имама.

Другая часть учеников занималась сбором причитающейся имаму дани и пожертвований в его пользу и тайно доставляла их ему, таким образом обеспечивая последнего необходимыми для его тайной деятельности средствами.

Третья группа состояла из представителей аббасидской власти, которые, будучи придворными или чиновниками, внешне были противниками шиитов, однако в действительности являлись тайными сторонниками имама и снабжали его информацией, касающейся государственной политики и безопасности, сообщая ему о решениях халифа, а иногда по приказу имама совершая откровенно вредительские действия против правящего режима.

Представители первой и второй групп иногда могли лично встречаться с имамом для того, чтобы получить от него указания или сообщить ему важную информацию...

В подпольной организации, возглавляемой имамом Джа'фаром и позднейшими имамами, строго соблюдались правила конспирации.

Признаком обширной и основательной подпольной политической организации является наличие разветвленной формальной структуры и продуманного научно-технического обеспечения, предполагающих как материально-экономическую, так и пропагандистскую деятельность, разведку и контрразведку, а также обеспечение конспирации, вербовку новых членов, обучение подрывной деятельности и, в случае необходимости, подготовку к вооруженной борьбе и военным действиям.

Можно предположить, что во времена имамов Джа'фара и Бакира структура организации была проще, ибо Омейяды, в отличие от Аббасидов, видимо, не рассматривали шиитов в качестве серьезной угрозы, полагая, что им удалось устранить основных сторонников имама 'Али.

Однако вторая половина имамата Джа'фара приходится на время правления Аббасидов, которые — в частности халиф Мансур — сами, вместе с имамами и бану Хашим, долгое время были участниками конспиративной шиитской организации и были хорошо осведомлены о методах ее работы и посвящены во многие ее тайны. Поэтому те старались дезинформировать имама и шиитов всеми возможными способами и внедрили в окружение имама немало своих шпионов.

В силу этого возникла необходимость в том, чтобы, сохраняя конспиративную организацию, сделать ее более изощренной и действенной. С этой целью имам Джа'фар создал предпосылки для функционирования широко разветвленной организации сопротивления, охватывающей весь мусульманский мир, с центром в Медине, и искусно управлял ею.

Соблюдение конспирации

Чистые имамы в своей борьбе против халифов с целью избегания смертельной опасности прибегали к разным уловкам, действуя так, как требовала обстановка. В частности, иногда они писали письма, которые заведомо предназначались для того, чтобы попасть в руки правителей.

Например, имам Казим в ответ на письмо одного из хашимитов, некоего Йахйи б. 'Абдаллаха, в котором тот обвинял его в бездействии и выражал свое негодование этим, с целью соблюдения конспирации, написал ему: «Упаси Бог тебе пререкаться с халифом и ослушиваться его. Я советую тебе ладить с ним и помогать ему». Скоро это письмо попало в руки Харуна ар-Рашида, который, прочитав его, сказал своим придворным: «Не под-

стрекайте меня без причин против Мусы б. Джа'фара — он неповинен в том, в чем винят его клеветники».

Одним из проявлений конспирации было отрицание сотрудничества и дружеских отношений с теми шиитами, которые были на виду у власти или поднимали восстания против халифа. Иногда шиитские биографы проявляют в этом вопросе невнимательность, называя последних экстремистами, заблудшими или лжецами. Показателен случай с Абу Хаттабом, входившим в ближайшее окружение Джа'фара Садика и действовавшего вместе со старшим сыном имама Исма'илом. Когда его деятельность в Ираке стала достоянием гласности и он принял мученический конец, имам внешне отказался от него, однако втайне оплакивал его смерть.

Политическая обстановка во времена чистых имамов, в частности, начиная с четвертого имама, 'Али Саджжада, и кончая одиннадцатым, Хасаном 'Аскари, в особенности же во времена шестого имама Джа'фара Садика, требовала, чтобы они осуществляли свою роль имама, и вождя и пеклись о сохранности ислама с учетом сложившихся крайне неблагоприятных обстоятельств, чтобы не подвергать смертельной опасности ни самих себя, ни своих последователей, при этом делая все возможное для свержения ненавистного халифата и организации сил сопротивления...

Как мы уже отмечали, имаму Джа'фару приходилось действовать в гораздо более сложной политической обстановке по сравнению с двумя предыдущими имамами, ибо у него не было возможности ни поднять восстание, имевшее реальные шансы на победу, ни удалиться от общественной жизни, с тем чтобы власть оставила его в покое. Взоры народных масс, оказавшихся при новой власти Аббасидов в гораздо более худшем положении, чем при Омейядах, были обращены на него, но, находясь под постоянным наблюдением власти, у него не было никакой возможности открыто возглавить сопротивление.

Число учеников Джа'фара, обучавшихся у него фикху, каламу и шиитскому гнозису, достигало четырех тысяч. Абу Ханифа (основатель ханифитской школы фикха) был его непосредственным учеником; основатели других школ фикха были его учениками при посредстве одного посредника.

Таким образом, Джа'фар Садик и его сын Муса Казим предстали взору властей как распространители шариата и учителя фикха и других исламских наук, что должно было уменьшить настороженность Аббасидов; непосредственное руководство подпольной организацией осуществлялось другими.

Следовательно, имам Джа'фар разделил две роли имама — общественно-политического вождя и религиозного наставника и учителя — между своими двумя сыновьями следующим образом:

1) официальную роль имама он передал Мусе Казиму, назначив его своим формальным преемником. Последний носил одежды факиха и пре-

подавал шиитский фикх и калам. Он жил в Медине, никак не участвуя в политике, и поэтому ему удалось дожить до времен Харуна ар-Рашида;

2) руководство политическим и вооруженным сопротивлением Аббасидам он поручил своему старшему сыну Исма'илу, который за свою короткую жизнь успел создать действенную конспиративную организацию (примечательно, что после смерти Джа'фара — возможно, отравленного по приказу мединского наместника — халиф Мансур оставил в покое Мусу Казима, сосредоточив все силы на поисках сына Исма'ила Мухаммада).

Обретенная таким образом безопасность явилась результатом осуществленного имамом Джа'фаром разделения функций. Исма'ил и его потомки превратили весь халифат в территорию, подверженную постоянной опасности восстания. Со смертью Исмаи'ла руководство сопротивлением перешло к его сыну Мухаммаду, который уехал из Медины в Куфу и, насколько мы знаем, провел оставшуюся часть жизни в Бахрейне и Хузистане. Итогом пропагандистской деятельности Мухаммада, а также Абу Хаттаба стало возникновение движения карматов в Ираке, на западе Ирана и в Йемене и появление очага исмаилитов в сирийском городе Саламия.

Постепенно среди шиитов выкристаллизовывалось воззрение, что личное участие имама не является непременным условием поднятия восстания с целью осуществления справедливости — напротив, оно может также быть поднято его последователями под руководством назначенных им представителей, согласно усматриваемой последними целесообразности.

«Правление факиха» стало пониматься в том смысле, что шиитское государство — во время отсутствия непогрешимого имама — должно возглавляться одобренным имамом вождем, что соответствует нашему сегодняшнему пониманию.

Согласно этому воззрению, имамат представляет собой нечто гораздо выше халифата и простого правления: его божественный смысл заключается в том, что он является незыблемым принципом и универсальной истиной, к которой должно стремиться исламское общество, устранив порочные режимы и даруя мусульманской общине справедливость и безопасность под его крылом.

Одним из следствий инициированного имамом Джа'фаром движения сопротивления в конце третьего века хиджры, после сокрытия двенадцатого имама, стало восстание на севере Африке, в Ифрикии, в результате которого была свергнута династия Аглабидов и провозглашен правителем 'Убейдуллах б. Махди, потомок Исма'ила в четвертом или пятом колене. Последнему мы обязаны созданием государства Фатимидов.

Мы хотим обратить особое внимание на то обстоятельство, что до сокрытия двенадцатого имама исмаилиты отнюдь не позиционировали себя в качестве особой секты, ограничиваясь пропагандой среди народа с целью заслужить довольство рода Мухаммада.

Наш вывод заключается в следующем: исмаилиты не являются отделившейся от имамитов шиитской сектой. Напротив, созданное с целью обеспечения безопасности шиитских имамов движение исмаилизма представляет собой один из элементов проводимой ими политики. Вплоть до сокрытия двенадцатого имама исмаилиты оставались верными последователями истинных имамов.

Создав свое собственное государство и провозгласив свой имамат в конце третьего века хиджры, исмаилиты призывали народ следовать сокрытому Мехди, колебавшемуся между собственными амбициями и верностью истинному имаму.

Создание исмаилитского государства после сокрытия двенадцатого имама в некотором смысле способствовало осуществлению двух исконных целей шиизма:

- 1) выполнению завета Пророка и двенадцати имамов, т.е. созданию подлинно исламского правления, целью которого явилось бы сохранение подлинных ценностей, обеспечение условий для счастья и процветания человечества;
- 2) усовершенствованию познаний и развитию философии и культуры.

Перевод с персидского Я. Эшотса

Аббас Хамдани

(Университет Висконсина, США)

**ИХВАН АС-САФА’:
МЕЖДУ АЛ-КИНДИ И АЛ-ФАРАБИ^{1*}**

Знаменитая раннесредневековая мусульманская энциклопедия *Расā’ил Ихвāн ас-Сафа’*², название которой обычно переводится как «Трактаты

* Перевод осуществлен по изданию: *Abbas Hamdani*. “The Ikhwān al-Ṣafā’: Between al-Kindī and al-Fārābī” // *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*/ Ed. by O. Ali-de-Unzaga. L.: I.B. Tauris 2011, p. 189–212, с сокращениями (примеч. пер.).

¹ Настоящая статья представляет собой переработанную и дополненную версию доклада, представленного на 218-м собрании Американского востоковедческого общества (American Oriental Society) в Чикаго 15 марта 2008 г. Я посвящаю ее памяти Ива Маркэ (Yves Marquet, ум. 2006), посвятившего свою жизнь исследованию *Расā’ил*. Я благодарен моим друзьям и коллегам — Полло Уолкеру (Paul Walker) за некоторые подсказки, относящиеся к более ранней, неполной версии этой статьи; Чарльзу Баттерворту (Charles Butterworth) за указание на аверроэсово определение идеального правителя; Карлосу Галвао-Собринхо (Carlos Galvaо-Sobrinho) за переводы с латыни и редактору этого тома Омару Али-де-Унзага (Omar Ali-de-Unzaga) за многочисленные дополнения к моим примечаниям. (Некоторые примечания были сокращены мною. — Я.Э.)

² Первый напечатанный текст из *Расā’ил* — перевод на иврит «Спора между человеком и животными», выполненный Калонимом б. Калонимом (ум. после 1328) и озаглавленный «Игерет ба’але хайим», вышедший в Мантуе в 1557 г., впоследствии неоднократно переизданный и переведенный на идиш, ладино, немецкий и, в конце концов, на английский. Первыми изданиями и переводами *Расā’ил* в XIX в. были: а) *Ихвāн ас-Сафа’*. *Тарджумах тухфах-и Ихвāн ас-Сафа’* — перевод на урду «Трактата о животных», принадлежащий перу Икрама ‘Али (Калькутта, 1810; второе издание, исправленное Дункан Форбс и Чарльзом Ръё — Лондон, 1861); б) издание арабского текста этого же трактата, под названием *Тухфат Ихвāн ас-Сафа’*, осуществленное Ахмадом б. Мухаммадом ал-Йамани, с английским предисловием Томаса Трубоди Томасона (Калькутта, 1812); в) издание арабского текста первого тома *Расā’ил*, осуществленное ‘Али Юсуфом (Каир 1306/1888), — его предисловие основано на сообщении Ибн ал-Кифти, которое, в свою очередь, зиждется на информации, сообщенной ат-Тавхиди; д) первое полное издание арабского текста под названием *Китāб Ихвāн ас-Сафа’ ва Хуллāн ал-Вафа’* было осуществлено Нур ад-Дином Джива Ханом (Бомбей, 1888), автором труда назван Имам Ахмад б. ‘Абдаллах, один из скрытых исмаилитских имамов пре-Фатимидского периода; г) египетское издание (ред. Хайр ад-Дин аз-Зирикли) полного арабского текста под названием *Расā’ил Ихвāн ас-Сафа’* с предисловиями Таха Хусейна и Ахмада Заки Баша (Каир, 1928); е) издание полного текста *Расā’ил Ихвāн ас-Сафа’*, осуществленное Бутру-

Братьев чистоты», являлась объектом тщательного исследования на протяжении двух последних веков. Особое внимание при этом уделялось вопросам, касающимся ее авторства, *мазхаба* ее авторов и времени ее написания. Согласно двум преобладающим мнениям, она была создана либо мутазилистами, либо шиитами того или другого толка. Г. Флюгель (1859)³, Ф. Дитеричи (1859–1872)⁴, С. Лейн-Пуль (1883)⁵, Т. Де Бур (1903)⁶, И. Голдзихер (1910)⁷, А. Заки (1928)⁸ и А. Авва (1948)⁹ полагали, что *Расā'ил* — мутазилитское произведение, написанное группой авторов–современников Абу

сом ал-Бустани (Бейрут, 1957) (в настоящей статье мы пользуемся именно этим изданием); ж) пятитомное издание *Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'*, осуществленное 'Арифом Тамиром (Бейрут, 1995), пятый том включает в себя отдельный заключительный трактат *ар-Расāла ал-Джāми'a*; а также: з) *Расāлат Джāми'ат ал-Джāми'a* — позднейшее обобщение, рукописи которого хранятся у сирийских исмаилитов и которое было издано Тамиром отдельно (Бейрут, 1959); и) *ар-Расāла ал-Джāми'a*; также издавалось Джамиллом Салибой, под названием *ар-Расāла ал-Джāми'a ал-мансūба ли 'л-ḥакīm ал-Маджрītī ва хийа тādж ар-Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā' ва Хуллāн ал-Вафā'* (Дамаск, 1949–1951). Салиба полагал, что ал-Маджрити действительно является автором этого труда; й) этот же трактат был издан и Мустафой Галибом под названием *ар-Расāла ал-Джāми'a: Тādж ар-Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā' ва Хуллāн ал-Вафā', та'лиф ал-имām ал-муставад' Аḥмад б. 'Абдаллāх б. Мухаммад б. Исма'ил б. Джа'фар ас-Ṣāдиқ* (Бейрут, 1974); к) аннотированный немецкий перевод третьего тома *Расā'ил*, осуществленный Сюзанной Дивалд, озаглавленный *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān aṣ-Ṣafā' (III): Die Lehre von Seele und Intellekt* (Висбаден, 1975).

Ни одно издание не содержит критический текст, аннотации и перевод. Институт исмаилитских исследований и издательство Оксфордского университета в настоящее время предпринимает полное издание арабского критического текста и английского перевода. Пока что изданы «Трактат о музыке» (№ 5; ред. и пер. О. Врайт; Оксфорд, 2011), «Трактаты о логике» (№ 10–14; ред. и пер. К. Баффони; Оксфорд, 2010), «Тяжба животных с человеком перед царем джиннов» (№ 22; ред. и пер. Л. Гудман и Р. Макгрегор; Оксфорд, 2010) и «Трактат о магии» (№ 52, ч. 1; ред. и пер. Г. Де Каллатай и Б. Халфланц; Оксфорд, 2011).

³ *Gustav Flügel*. Über Inhalt und Verfasser der arabischen Enzyklopädie, "Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 13 (1859), S. 1–43.

⁴ *Friedrich Dieterich*. Die Abhandlungen der Ichwān es-safā in Auswahl zum ersten mal aus arabischen Handschriften herausgegeben [=Khulāṣat al-wafā' bi'kḥtiṣār Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā']. Lpz., 1883–1886; repr. Hildesheim, 1969.

⁵ *Stanley Lane-Poole*. *Studies in a Mosque*. Ch. The Brotherhood of Purity. Cairo, 1883; repr. Lahore, 1960.

⁶ *Tjitze J. de Boer*. *The History of Philosophy in Islam*. L., 1903; repr. N.Y., 1967, p. 81–96; *idem*. 'Iḥwān al-Ṣafā'. *EI*.

⁷ *Ignaz Goldziher*. Über die Benennung der "Ichwan al-Ṣafā", *Der Islam*. 1 (1910), S. 22–26; repr.: [Sezgin F. et al.] *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 13Bd. Leiden, 1967–2000. Bd 2, S. 122–126.

⁸ *Аḥмад Заки*. Мавдū'ат ал-'улūм ал-'арабиййа ва баḥṣ 'алā Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'. Гл. Фаṣл фī Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'. [Каир:] Булак, 1308/1889; переизд. Каир, 1983; перепечатано в *Расā'ил*, ред. аз-Зирикли, с. 17–44.

⁹ *Adel Awwa*. *L'esprit critique des "Frères de la Pureté": encyclopédistes arabes du IV/X siècles*. Beirut, 1948.

Хайяна ат-Тавхиди (ок. 320/932 — 414/1023), о которых он упоминает в 373/983 г.¹⁰. Историк семнадцатого века Шихаб ад-Дин ал-Макарри, исследователь истории Андалузии и Северной Африки, в своем объемистом труде *Нафх ат-Тиб* сообщает, что выдающийся андалузский математик Абу-'л-Хакам 'Умар б. 'Абд ар-Рахман ал-Кирмани (ум. 462/1070) посетил сабийский город Харран и привез добытые там экземпляры *Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'* в Сарагосу. Однако переводчик ал-Маккари П. де Пайангос, ссылаясь на сообщение Хаджи Халифы от 395/1004 г.¹¹, утверждает, что Андалузию с «Трактатами Братьев чистоты» познакомил Маслама б. Ахмад ал-Маджрити (ум. до 398/1008)¹². Салиба, редактировавший *ар-Расāла ал-Джāми'a*, также считает автором *Расā'ил* ал-Маджрити¹³. Большинство вышеупомянутых ученых, однако, отвергали это мнение. Кто бы ни познакомил с этим произведением Андалузию, ал-Кирмани или ал-Маджрити, это отнюдь не доказывает его принадлежность перу того или другого.

В 1848 г. А. Спренгер, познакомившись с *Расā'ил*, составил его описание¹⁴. Он пишет, что аш-Шахразури кратко упоминает авторов тру-

¹⁰ *Абу' Хаййāн ат-Тавхидī*. Китāб ал-имтā' ва 'л-му'анаса. Ред. Ахмад Амйн и Ахмад Зайн. Бейрут, 1939–1944; второе изд. — Бейрут, 1953. Ат-Тавхиди называет следующие имена: Абу Сулейман Мухаммад б. Маш'ар ал-Бусти (известный как ал-Макдиси), Абу-'л-Хасан 'Али б. Харун аз-Занджани, Абу Ахмад ал-Нахраджури, Ал-Авфи (или ал-Авки). По его мнению, они являются басрийскими еретиками; к ним якобы примкнул придворный буидского визира Абу 'Абдаллаха Ибн Са'дана (правившего в 372/983–375/985 гг.) Зайд б. Рифа'а (см. подробнее: *Samuel M. Stern. The Authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā'* // *Islamic Culture*, 20, iv (1946), p. 367–372; *idem. Additional Notes to the Article 'The Authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā'* // *Islamic Culture*, 21, iv (1947), p. 403–404; *idem. New Information about the Authors of the 'Epistles of the Sincere Brethren'* // *Islamic Studies*, 3, iv (1964), p. 405–428).

Как я показал в некоторых своих работах (перечисленных в примеч. 24), сообщение Абу Хайяна является предвзятым: его целью было опорочить Зайда б. Рифа'а, приписав ему связь с известными басрийскими еретиками, доказательством ереси которых, в свою очередь, является известное еретическое сочинение *Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'*. Современные ученые, которые признают правдивость сообщения ат-Тавхиди, рассматривая его как «текстуальное доказательство», просто принимают *на веру* расхожее ученое мнение двухсотлетней давности, не смея оспорить его. Как будет показано в этой статье, авторство этого труда — тщательно скрытая тайна, раскрыть которую вряд ли когда-нибудь удастся. Однако внутренние свидетельства позволяют установить, что он был написан в конце девятого века, т.е. примерно на сто лет раньше, чем утверждает Абу Хайяна.

¹¹ *Ḥādījī Ḥālīfa (Kātib Čelebī)*. Кашф аз-Зунун 'ан асām ал-кутуб ва 'л-фунун. Ред. Мухаммад Шараф ад-Дйн Йалтагайя и Риф'ат Билгах ал-Килисī. Т. 1. Истанбул, 1941–1943, с. 843, 925.

¹² [*Pascual de Gayangos*]. The History of the Muhammadan Dynasties in Spain. Extracted from the *Nafhu-t-tib min ghosni-l-andalusi-r-rattib wa Tārikh Lisānu-d-din Ibn-l-Khattib* (tr.) L., 1840–1843, p. 427–429.

¹³ Об этом говорит уже название, которое он дал изданию, — *ар-Расāла ал-Джāми'a ал-мансуба ли 'л-ḥакīm ал-Маджрītī*.

¹⁴ *Aloys Sprenger. Notices of Some Copies of the Arabic Work Entitled Rasāyil Ikwān al-Ṣafā'* // *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. № 17 (1848), p. 501–507; (1848), p. 183–202.

да¹⁵, вторя ал-Кифти (ум. 642/1244)¹⁶, который, в свою очередь, полагался на ат-Тавхиди¹⁷.

Первым современным автором, заметившим исмаилитскую тенденцию «Братьев чистоты», был С. Гуйяр (S. Guyard)¹⁸. П. Казанова, в 1898 г. открывший *ар-Расāла ал-Джāми'a* и в 1915 г. доказавший его связь с остальными трактатами свода, подтвердил его правоту¹⁹.

В начальном периоде современных исмаилитских исследований, в 1932 г., Х. Хамдани указал на то, что в фатимидско-таййибитском *да'ва* (букв. — «призыв», здесь в смысле: «согласие, толк». — Я.Э.) *Расā'ул* признавалось исмаилитским произведением²⁰. С. Стерн в двух своих статьях (1946 и 1964 гг.) также признает *Расā'ул* исмаилитским произведением, в то же время не оспаривая истинность сообщения ат-Тавхиди о его авторах²¹.

Существует ряд других теорий о характере и происхождении *Расā'ул*: так, А.Л. Тибави и С.Х. Наср считают его шиитско-суфийским произведением; Сюзанна Дивальд — чисто суфийским трудом; З. Али и В. Маделунг — карматским сочинением; И.Р. Нэттон и Л.Э. Гудман — неоплатоническим трудом, созданным интерконфессиональным братством. А. Баусани и К. Баффioni подчеркивают неоплатонические корни *Расā'ул*, но признают исмаилитские убеждения авторов. Никто из них, однако, не задается вопросом о времени написания *Расā'ул* — вероятно, они полагают, что трактаты были созданы в конце X в.²²

¹⁵ Шамс ад-Дйн Мухаммад б. Махмūd аш-Шахразūrī, восьмой/четырнадцатый век. *Нузхат ал-арвāх ва равдат ал-афрāх фī та'рīх ал-хукамā' ва л-фалāсифа*. Т. 2. Ред. С.Х. Ахмад. Хейдарабад, Декан, 1367/1937, с. 20.

¹⁶ *Алī б. Юсуф ибн ал-Кифтī*. *Та'рīх ал-хукамā'*. Ред. Ю. Липперт. Багдад–Лейпциг, 1903, с. 82–88.

¹⁷ Лучшей работой об ат-Тавхиди, возможно, является: *Marc Bergé*. *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*. P., 1974.

¹⁸ *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*. Notices et extraits des manuscrits. S. Guyard (éd. et tr.), 22. P., 1874, p. 177–428 (в том же году вышло отдельное издание).

¹⁹ *Paul Casanova*. Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins // *Journal Asiatique*. Ser. 9. № 11, 1898, p. 151, 159 и *idem*. Une date astronomique dans les Épîtres des Ikhwān aṣ-Ṣafā' // *Journal Asiatique* (1915), p. 5–17.

²⁰ *Husayn F. al-Hamdānī*. “Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'” in the Literature of the Ismā'īlī Ṭayyibī Da'wat // *Der Islam*. 20. 1932, p. 281–300; арабское издание: *idem*. Бахс та'рīхī фī Расā'ил Ихвāн ас-Сафā' ва 'ақā'ид ал-исмā'илийя фīхā. Бомбей, 1935: перепечатанное в [Sezgin F. et al.] *Geschichte*, Bd 2, S. 129–148.

²¹ См.: примеч. 10.

²² См.: *Abdul Latif Tibawi*. *Ikhwān aṣ-Ṣafā' and their Rasā'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research // Islamic Quarterly*, 2. 1955, p. 28–46; *Seyyed Hossein Nasr*. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā' al-Bīrūnī and Ibn Sīnā*. Cambridge, MA, 1964; 2nd revised ed. L., 1978; 3rd revised ed. Albany–N.Y., 1993; *Susanne Diwald*. *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān aṣ-Ṣafā' (III): Die Lehre von Seele und Intellekt*. Wiesbaden, 1975; *Alessandro Bausani*. *Scientific Elements in Ismā'īlī Thought: The*

Ив Маркэ, посвятивший свою жизнь изучению *Rasā'il*, связывал энциклопедию с фатимидской эрой, датируя ее временем между 290/903 и 370/980 гг. Он полагал, что четвертый том был создан в до-фатимидскую эпоху, а три остальные написаны в разное время в четвертом/десятом веке²³.

В некоторых своих работах я рассматривал *Rasā'il* как манифест тайного общества, подготавливающего интеллектуальное движение, итогом деятельности которого стало создание фатимидского халифата в 297/909 г., целиком написанный в конце третьего/девятого века, в той же последовательности, в которой трактаты расположены в четырех томах. Тем самым я опровергал утверждаемое ат-Тавхиди авторство басрийских еретиков, а также расхожее мнение о создании энциклопедии в десятом веке²⁴. С тех пор два ученых отчасти приняли мою точку зрения: Маркэ, в своей последней работе заметивший, что, возможно, я прав, но что мне следует издать все мои работы в одном томе²⁵, и Пунавала, который в своей статье опровергает сообщение Абу Хайяна и утверждает, что *Rasā'il* созданы до ал-Фараби²⁶.

Epistles of the Brethren of Purity. S.H. Nasr (ed.) // *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*. Tehran, 1977, p. 123–140. Кармела Баффрони написала множество статей о *Rasā'il*, однако к этой статье имеют прямое отношение две из них: 1) *Al-Madīnah al-Fāḍilah in al-Fārābī and in the Ikhwān al-Ṣafā'*: A Comparison. Stefan Leder et als. (eds.) // *Studies in Arabic and Islam*. Proceedings of the 19th Congress, Union européenne des arabisants et islamisants. Halle, 1998, Leuven, 2002, p. 3–12 и 2) *Gli Iḥwān al-Ṣafā'* e la filosofia del kalam, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*. 54. 1994, p. 464–478. См. также: *Ẓāhid 'Alī*. Та'рīх-и Фāтимиййин Миср (на урду). Хейдарабад, Декан, 1948; *Wilferd Madelung*. *Ḳarmaḡ // EI²*. Vol. 4, p. 660–665; *Netton I.R.* Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity. L., 1982, 2nd ed. Edinburgh, 1991, repr. L., 2002; *Lenn E. Goodman*. The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra. Boston, MA, 1978.

²³ *Yves Marquet*. *Ikhwān al-Ṣafā'*. *EI²*. Vol. 3, p. 1071; *idem*. La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'. Algiers, 1973, rev. éd. Paris–Milan, 1999; *idem*. Iḥwān al-Ṣafā'. *Ismā'īliens et Qarmates // Arabica*. 24. 1977, p. 233–257; *idem*. 910 en Ifrīqiya: un épître des Iḥwān al-Ṣafā' // *Bulletin d'Études Orientales*. 30 (1978), p. 61–73. См. также примеч. 25.

²⁴ *Abbas Hamdani*. *Abū Ḥayyān al-Ṭawḥīdī and the Brethren of Purity // International Journal of Middle East Studies*. 9 (1978), p. 345–353; *idem*. An Early Fatimid Source on the Time and Authorship of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* // *Arabica*. 26, I (1979), p. 62–75; *idem*. The Arrangement of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* and the Problem of Interpolations // *Journal of Semitic Studies*. 29, I (1984), p. 97–110 (revised repr. in: *The Epistles of the Brethren of Purity*. Ed. by El Bizri, p. 83–100; *idem*. Time According to the Brethren of Purity // *Alif (Journal of Comparative Politics)*. 9 (1989), p. 98–104; *idem*. Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fatimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia // *L'Égypte fatimide, son art et son histoire*. Ed. by M. Barrucand. P., 1999, p. 73–82.

²⁵ *Marquet Y.* Les “Frères de la pureté”, pythagoriciens de l'islam. La marque du pythagorisme dans la redaction des Épîtres des Iḥwān aṣ-Ṣafā'. Paris–Milan, 2006, p. 370–372.

²⁶ *Poonawala Ismail K.* Humanism in Ismaili Thought: The Case of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* // *Proceedings of the 18th Giorgio Levi della Vida Conference, “Universality in Islamic Thought”*, University of California, Los Angeles (10–12 May 2007) (в печати).

II

Прежде, чем изложить мои доказательства в пользу того, что *Rasā'il* были написаны после ал-Кинди (185/801–252/866), но до ал-Фараби (ум. 339/950), я должен объяснить свою методологию, которая заключается в том, чтобы поместить это произведение в определенный пласт идей во всех рассматриваемых ими областях. Разумеется, некая идея, которая относится к более ранней эпохе, может быть фиксирована письменно позднее. Однако, если дело обстоит так, что все без исключения идеи, касающиеся различных областей — будь то теология, философия, музыка, арифметика, геометрия, политика или еще нечто другое, — относятся к эпохе ал-Кинди и его учеников, а не ко времени ал-Фараби, то мы можем заключить, что *Rasā'il* следует отнести к более раннему, а не к более позднему периоду. Например, если мы видим, что все содержащиеся в этой книге философские идеи относятся к ал-Кинди, а не ал-Фараби, или что теологические идеи относятся к эпохе «людей утверждения» (*ahl al-iṣbāt*), а не к времени ал-'Ашари (ум. 324/935–936), или что научные или музыкальные теории, заимствованные у Пифагора или Никомаха приводятся в том виде, в каком они изложены такими переводчиками и комментаторами, как Хунайн б. Исхак (ум. 260/873), Сабит б. Курра (ум. 289/901) или Ибн Хурдабих (ум. 299/912), а не в том, в котором они даны у ал-Фараби и Ибн Сины (ум. 429/1037), и что даже цитируемые персидские стихи²⁷ принадлежат таким ранним, жившим до Фирдоуси поэтам, как Шахид Балхи (ум. 315/927) и Рудаки (ум. 329/940), то в совокупности эти свидетельства указывают на более ранний период, поскольку очевидно, что во всех областях мы имеем дело с более ранним пластом, датируемым концом третьего/девятого (а не четвертого/десятого) веков. В этой статье невозможно рассмотреть все области, поэтому я ограничусь философской теологией и политической теорией.

Кроме того, следует учитывать следующее обстоятельство: будучи тайной революционной группой, авторы *Rasā'il* запутывают свой след внешне противоречивыми утверждениями, хотя, рассмотрев их учение в его совокупности, мы видим, что на самом деле в нем нет противоречий. Например, они критикуют мутакаллимов, в то же время предлагая свой собственный калам (теологию): реальным объектом их критики является *джадал*

²⁷ Я рассматриваю этот вопрос в своих статьях: "Religious Tolerance in the *Rasā'il Ikwān al-Ṣafā'*". Ed. by Y. Tzvi Langerman. Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer. Leuven, 2007, p. 137–142 и "The Relationship between the Persian Authorship of the *Rasā'il Ikwān al-Ṣafā'* and the Time of Its Composition". Ed. by Sha'ban A. Khalifa, Sayeda M. Rabie and Elsayed E. Al-Nashshar. A Festschrift Honoring Mohammed Mohammed Aman. Alexandria, 2009, p. 69–78.

(полемика, жидущаяся на софизмах)²⁸. Они превозносят число «семь», однако критикуют семеричников — иными словами, число «семь» занимает важное место в их нумерологии, однако они не одобряют суеверное отношение к нему²⁹. В свою очередь, критикуя философов, они на самом деле имеют в виду лже-философов (букв. «философствующих». — Я.Э.) (*мута-фалсафийн*), ибо они имеют свою собственную философию³⁰. Они восхваляют *ахл ал-байт* и эмоционально говорят об *'ид гадир ал-хумм* (т.е. годовщине назначения Али преемником Пророка — согласно шиитскому поверью, это событие имело место 18 зу-л-хиджжа 10/16 марта 632 г. — Я.Э.) и *'ид ал-му'ибба* (т.е. годовщине мученической гибели внука Мухаммада третьего шиитского имама Хусейна, 10 мухаррама 61/ октября 680 г. — Я.Э.), превознося первых трех халифов, что хорошо согласуется с исповедуемой ими религиозной терпимостью³¹.

Перед тем как рассмотреть философскую теологию и политическую теорию «Братьев чистоты», остановимся кратко на эклектическом характере их произведения, что поможет нам взглянуть на их мысль в верном контексте, избежав односторонности. Их свод трактатов представляет собой эклектическую компиляцию пифагорейской и никомаховской арифметики, нумерологии и музыки, герметической и индо-персидской магии и астрологии, аристотелевской физики и логики, гностического эзотеризма, неоплатонической космологии, теории эманации и метафизики, библейской и коранической профетологии, платоновского учения о законе и главенстве и буддистской, зороастрийской и манихейской мудрости и символики. Этот синтез, вместе с отдаваемым «Братьями» предпочтением потомку Али как главе общины, указывает на их шиитские — если точнее, исмаилитские или фатимидские — корни. Заметим, что они цитируют не только Коран и

²⁸ Расā'ил, т. 3, с. 498 и 535.

²⁹ Там же, т. 1, с. 58 и 217. См. также: *Goldstein B.R. A Treatise on Number Theory from a Tenth Century Arabic Source // Centaurus. 10 (1964), p. 129–160; перепечатано в: An Anthology of Philosophy in Persia. Ed. by S.H. Nasr and Mehdi Aminrazavi. Oxf., 2001, p. 225–245.*

³⁰ Расā'ил, т. 4, с. 136, 180–181 (критика лжефилософов). Собственная философия «Братьев чистоты» разбросана по разным трактатам, см., в частности, т. 1, с. 390–403 (где излагается «Исагог»), 404–413 («Категории»), 414–419 («О герменевтике»), 420–428 («Первая аналитика»), 429–452 («Вторая аналитика»). Во второй части («Физика») рассматриваются категории материи, формы, места, движения и времени, а также бытие и природа. Четвертая часть («Религия и политика») включает дискуссию о вечности или сотворенности времени и излагает общие принципы мировоззрения «Братьев». Именно в ней наиболее ярко проявляется исмаилитский характер энциклопедии.

³¹ Расā'ил, т. 1, с. 213; т. 2, с. 377; т. 3, с. 211; т. 4, с. 269, 315, 408 и 489. См. также: *ар-Расāла ал-Джāми'а*. Ред. М. Галиб, с. 520; см.: *Abbas Hamdani. Shades of Shī'ism in the Tracts of the Brethren of Purity // Traditions in Contact and Change. Ed. by P. Slater and Donald Wiebe. Waterloo, 1983, p. 447–460 and 726–728; idem. Religious Tolerance in the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā', note 24.*

сказания о пророках (*қиңас ал-анбийā'*), но и Тору, Псалтырь, Ветхий и Новый Завет, Мидраш и Талмуд, а также греческих, персидских и индийских авторов, чтят Зороастра, Иисуса и еврейских пророков³². Называя себя *раббāнийūн*, *ахбār-и хунафā'* (что свидетельствует об их еврейских, христианских и сабейских симпатиях), они одновременно подчеркивают, что эти имена применяются ими по отношению к мусульманам: «Это — имена общины нашего праотца Авраама, и ими мы указываем на прежних (= древних) мусульман»³³.

III

Обратимся теперь к философской теологии «Братьев чистоты»³⁴. Я не намерен сопоставлять здесь все аспекты теологии и философии «Братьев» со всеми аспектами мысли ал-Кинди и ал-Фараби или какого-либо другого мыслителя — это потребовало бы объемистого тома. Вместо этого я ограничусь здесь рассмотрением тех идей, которые позволяют судить о времени написания *Расā'ил*.

«Братья чистоты» утверждают, что Бог знает вещи до того, как перевести их из небытия в бытие, и «что таково мнение некоторых старых и современных мутакаллимов»³⁵. Скорее всего, имеются в виду такие ранние мутазилиты, как Абу л-Хузайл (ум. 226/841), утверждавший, что знание Бога тождественно Его самости³⁶. Ему вторил ан-Наззам (ум. 221/836), полагавший, что «смысл слова „знание“ заключается в утверждении Его самости и отрицании Его незнания»³⁷. По мнению же Ибн Куллаба (ум. 240/854), самостные атрибуты отличаются от атрибутов действия тем, что первые не сотворены. Согласно ему, «Бог знающ посредством знания, си-

³² См.: *Lootfy Levonian*. *Ikhwān al-Ṣafā' and Christ* // *Muslim World*. 35 (1945), p. 27–31, перепечатан в: [Sezgin F. et al.] *Geschichte*, Bd 2, S. 237–241; *Marquet Y*. *Les Iḥwān al-Ṣafā' et le christianisme* // *Islamochristiana*. 8 (1982), p. 129–158; относительно использования «Братями» литературы и библейского материала в целом см.: *Netton I.R.* *Muslim Neoplatonists*, p. 53–94.

³³ *Расā'ил*, т. 4, с. 126; т. 3, с. 454.

³⁴ См. подробнее об этом: *Baffioni K.* *Gli Iḥwān al-Ṣafā' e la filosofia del kalam*, а также: *Frank R.* *Beings and their Attributes*. Albany, N.Y., 1978. Рассмотрев более шестидесяти отрывков *Расā'ил*, в которых содержатся теологические концепции «Братьев чистоты» и сопоставив их с идеями как ранних, так и поздних мутакаллимов, Баффioni приходит к выводу, что в мысли «Братьев» присутствуют шиитские тенденции, которые, однако, нельзя однозначно определить как «исмаилитские».

³⁵ *Расā'ил*, т. 3, с. 517–518.

³⁶ *Ал-Аш'арū*. Мақālāt ал-исламиййн. Ред. Х. Риттер. Висбаден, 1963, с. 165; см. также: *Frank R.* *The Divine Attributes According to the Teaching of Abu l-Hudhayl al-'Allaf* // *Museon*. 82 (1969), p. 451–506.

³⁷ *Ал-Аш'арū*. Мақālāt, с. 486. См. также: *Watt W.M.* *The Formative Period*, p. 245–246.

лен посредством силы и жив посредством жизни»³⁸. Возможно, под «некоторыми старыми и некоторыми современными мутакаллимами» «Братья» имели в виду этих троих. Если это так, то *Расā'ил* следует отнести ко второй половине девятого века.

«Братья чистоты» отвергают идею сотворения Корана (*халқ ал-Қур'āн*). Вместо этого они говорят о мгновенном создании его из ничего (*ибдā' ал-Қур'āн*)³⁹. Они поясняют, что, если под *халқ* имеется в виду произнесение его слов и звуков, в таком случае он, разумеется, сотворен (*махлұқ*). Если, однако, понимать эти слова и звуки как средства для выражения смыслов, содержащихся в мыслях, то Коран не сотворен⁴⁰. Сопоставьте это с мнением шиитского теолога Хишама б. Хакама (ум. 187/803), считавшего Коран самостоятельным атрибутом Бога и, таким образом, не *махлұқ*, а в чем-то напоминающим *ибдā'* «Братьев чистоты»⁴¹; сравните также с мнением Дирара б. 'Амра (ум. ок. 200/815), что Коран произносится человеком, но создан из ничего Богом⁴². «Братья» объясняют, что, поскольку *халқ* представляет собой сотворение вещи из чего-то другого (*иджсād аш-шай' мин шай' āхир*), а *ибдā'* — сотворение из ничего (*иджсād аш-шай' лā мин шай'*), Коран не *махлұқ*, а *мубдā'*. Следовательно, в вопросе о сотворенности Корана «Братья» занимают позицию, которая отлична как от мутазилитской, так и ашаритской.

В главе о предопределении (точнее, принуждении. — Я.Э.) (*джабр*)⁴³ «Братья чистоты» опровергают как идею о предопределении, так и идею об абсолютной свободе человеческой воли. Они утверждают: «Сила, которая сообщает языку говорящего способность говорить, есть та же сила, которая дает ему способность молчать». Сообщение силы, которая дает человеку способность как говорить, так и молчать, не может быть принуждением. Такой подход был свойствен *мусбита*⁴⁴, воззрения которых были своего рода мостом между абсолютно свободной волей мутазилитов и детерминистской теорией приобретения/стяжания (*иктисāб*) ашаритов. Он отражен, в частности, в шиитской формуле *лā джабр ва лā тавфīд*⁴⁵.

³⁸ *Ал-Аш'арū*. Мақалāt, с. 169–173, 584. Позднее ашариты-сунниты определили как самостоятельные семь атрибутов (знание, силу, волю, жизнь, речь, слух и зрение) (см.: *Watt W.M. The Formative Period*, p. 287).

³⁹ *Расā'ил*, т. 3, с. 517–518.

⁴⁰ См.: *Poonawala I.K. The Qur'ān in the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' // International Congress for the Study of the Qur'ān*. Ed. by Anthony H. Johns. Australian National University. Canberra, 8–13 May 1980. Canberra, 1980, p. 51–67 и *Waulker P. The Wellsprings of Wisdom. A Study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābī'*. Salt Lake City, UT, 1994, p. 187–189.

⁴¹ *Ал-Аш'арū*. Мақалāt, с. 582. Ср.: *Madelung W. Hishām b. al-Ḥakam // EI²*. Vol. 3, p. 496 и *'Абдаллах Ху'ма*. Хишам б. ал-Ḥакам: ра'ид ал-ҳарака ал-каләмиийа фй л-исләм ва устāз ал-қарн ас-сāни фй л-каләм ва л-мунāзара. Бейрут, 1985.

⁴² *Ал-Аш'арū*. Мақалāt, с. 594. См. также: *Ess J. van. Dirār b. 'Amr und die Cahmīya: Biographie einer vergessenen Schule // Der Islam*. 43 (1967), p. 241–279 и 44 (1968), p. 1–70.

⁴³ *Расā'ил*, т. 3, с. 498–500.

⁴⁴ *Ал-Аш'арū*. Мақалāt, с. 487–488, 538, 540–541.

⁴⁵ *Ess J. van. Kadariyya // EI²*. Vol. 4, p. 368. Это хорошо объяснено В. Маделунгом в: *Madelung W. The Shi'ite and the Kharijite Contribution to Pre-Ash'arī Kalām*. Ed. by Parviz

В этом аспекте «Братья» близки к Хишаму б. Хакаму, считавшему действие как выбором (*ихтийār*) человека, так и творением Бога, ввиду нужды [выбора] в дополнительной действенной причине⁴⁶. Дирар б. 'Амр, в свою очередь, полагал, что действие имеет две действенные причины — Бога, который его создает, и человека, который его приобретает. Он также считал, что способность (*иститā'*) человека к действию имеет место до и во время его совершения⁴⁷. Здесь он разошелся с мутазилитами⁴⁸ — так же, как расходятся с ними «Братья чистоты». В их трактатах не отражена ни одна из позднейших теорий — например, атомистический взгляд на природу, свойственный Абу л-Касиму ал-Балхи, известному также как ал-Ка'би (ум. 319/931), и ал-Ашари.

Что же касается ашаритского понятия *иктисāб*, то «Братья» не употребляют его по двум причинам: 1) ашаритское понятие *иктисāб* представляет собой человеческую волю, которая сама предопределена и которая в каждом отдельном действии представляет собой действие Бога, тогда как для «Братьев» человеческая воля изначально дарована Богом, но может быть направлена на цель, противоположную той, ради достижения которой она была дана; 2) «Братьям чистоты» неизвестен особый технический смысл слова *иктисāб*, в котором оно понималось ашаритами. «Братья» понимают под этим словом данные Законодателем (*Намус*) приказы, делимые на пять категорий: 1) наука и знание; 2) поведение и манеры; 3) идеи и верования; 4) изречения и утверждения и 5) действия и движения⁴⁹. Следовательно, идеологически «Братья» не могут быть отнесены ко времени после возникновения ашаризма.

В *ал-Рисāла ал-Джāми'а*, рассматривая вопрос о божественном приговоре (*ал-қадā' ва л-қадар*), «Братья чистоты» утверждают, что *қдār* Бога по отношению к человеку не является причиной зла, а представляет собой эманацию (*инби'āс*) от Творца к Разуму, затем от Разума к Душе, затем от Души к Природе — вследствие чего имеет место удаление от Бога, что и становится причиной зла. Единственный способ избежать этого зла — взойти к Богу, чтобы, таким образом, удалить зло удаления⁵⁰. Это типично исмаилитская тема «начала и возвращения» (*ал-мабда' ва л-ма'ād*), повторяющаяся как в ранних, так и в поздних исмаилитских работах.

Morewedge // *Islamic Philosophical Theology*. Albany, N.Y., 1979, p. 120–139, см. особенно с. 124, где говорится: «Учение мутакаллимов-имамитов, таким образом, представляло среднюю позицию между джахмитской теорией принуждения и мутазилитским положением о предоставлении права (*тафвīд*), что подтверждается известным изречением имама Джа'фара».

⁴⁶ См. примеч. 41.

⁴⁷ *Ал-Аш'арī*. Мақалāt, с. 281. Ср.: *Ess J. van. Dirār b.*, в частности 43 (1967), p. 270 и 44 (1968), p. 170; см. также: *Watt W.M. The Formative Period*, p. 193.

⁴⁸ *Watt W.M. The Formative Period*, p. 189; см. также: *Ess J. van. Dirār*.

⁴⁹ Расā'ил, т. 3, с. 161.

⁵⁰ *Ар-Рисāла ал-Джāми'а*. Ред. М. Галиб, с. 45–50.

В главе о философских воззрениях «Братья чистоты» сообщают, что они рассматривают мир либо как нечто извечное и сверх-временное (*дахриййа*⁵¹ *азалиййа*), либо как нечто возникшее и причинно обусловленное (*мухдаса му'аллала*), и затем говорят:

«Знай, что остальные философские воззрения и учения отпочковались от этих двух. Начнем с *дахритов*⁵². Это люди, имеющие определенную долю понимания и разумения. Они рассматривают часть сущих, воспринимаемых чувственно. Рассмотрев их и их состояние, они установили четыре причины для каждой сотворенной вещи (*масну'*) — материальную, формальную, действенную и целевую. Размышляя над творением мира, они искали в нем эти четыре причины, спрашивая: кто сделал его? Из чего он его сделал? Почему он его сделал? И когда он его сделал? Они не смогли ответить на эти вопросы. Они не могли постигнуть это, ибо [искомый] смысл оказался слишком тонким для их ума»⁵³.

Термины, которыми «Братья чистоты» обозначают четыре причины (материальная, формальная, действенная и целевая), взяты либо из *Расā'ил* ал-Кинди⁵⁴, либо из общего для ал-Кинди и «Братьев» источника⁵⁵. Они также придерживаются общих взглядов о сотворении и уничтожении мира Богом, воскресении и ценности пророческого откровения. Все это — общемусульманские учения, заложенные в их философии⁵⁶.

Это свидетельствует о том, что *Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'* были созданы вскоре после ал-Кинди. Приведем слова Де Бура: «Цитаты в *Расā'ил*, насколько они могут быть идентифицированы, взяты главным образом из произведений восьмого и девятого века. Они представляют философскую позицию старых эклектических переводчиков и собирателей греческой, персидской и индийской мудрости... Возможно, однако, что их авторы были связаны с ал-Кинди и его школой»⁵⁷. Отметим, что Де Бур исследовал эту школу, включавшую таких ее представителей, как Ахмад б. Мухаммад ат-Таййиб ас-Сарахси (ум. 286/899) и Абу Маш'ар Джа'фар б. Мухаммад ал-Балхи (ум. 272/885)⁵⁸.

Оставив вопрос о близости «Братьев чистоты» к ал-Кинди, теперь обратимся к вопросу о расстоянии, отделяющем их от ал-Фараби (ум. 338/950) в

⁵¹ В бейрутском издании — *дахриййа*.

⁵² См.: *Goldziher I. Dahriya // EI. Vol. 2, p. 95.*

⁵³ *Расā'ил*, т. 3, с. 455.

⁵⁴ *Ал-Кинди*. *Расā'ил* ал-Кинди ал-фалсафиййа. Ред. М.А. Абү Ридā. Каир, 1950, с. 97–105 (письмо халифу ал-Му'тасиму о первой философии). См. также: *Soheil Afnan. A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic. Beirut, 1968, p. 186–187* и мою статью “Time According to the Brethren of Purity”, p. 98–104, note 24.

⁵⁵ Таким общим источником мог быть некий перевод с греческого.

⁵⁶ *Majid Fakhr. A History of Islamic Philosophy. N.Y., 1983, p. 69.*

⁵⁷ *Boer T. De. Ikhān al-Ṣafā' // EI. Vol. 2, p. 459–460.*

⁵⁸ В нашем переводе опущен раздел об учениках ал-Кинди (*примеч. ред.*).

двух определенных вопросах, а именно о десяти разумах и о качествах идеального правителя. Только эти два вопроса непосредственно связаны с датировкой *Расā'ул*⁵⁹.

Очень важным вкладом ал-Фараби в исламскую мысль является введение теории десяти разумов или вторичных сущих, эманулирующих из Единого. В его *Kitāb ас-Сийāса ал-маданиййа* описание разумов разбросано по всему тексту⁶⁰. В другой работе, *Kitāb ал-Хурӯф*, ал-Фараби анализирует взаимосвязь вторичных умопостигаемых, не перечисляя их отдельно⁶¹. Однако самое ясное описание десяти разумов дано в *ал-Мадīна ал-Фāдила*⁶². Сочинения ал-Фараби датируются примерно 330/941–333/944 гг. Насколько нам известно, он был первым мусульманским философом, который ввел теорию десяти разумов. В фатимидской литературе первым, кто перенял ее, был *дā'и* Хамид ад-Дин ал-Кирмани, введший ее в своем труде *Рāхат ал-'Ақл*⁶³ — разумеется, в измененном виде. После ал-Кирмани эта теория стала общим местом фатимидской религиозной и философской (*хақā'иқ*) литературы. Когда мы встречаем в исмаилитском сочинении иерархию эманаций, отличающуюся от той, которая дается ал-Фараби и ал-Кирмани, то можно смело отнести его к эпохе, предшествующей этим авторам. Именно так и обстоит дело с *Расā'ул*. Космологическая иерархия *Расā'ул* также совершенно иная⁶⁴. Поэтому вероятность написания *Расā'ул* до появления трудов ал-Фараби очень велика. Первые три уровня иерархии, приводимой «Братьями чистоты» (Творец-Разум-Душа), — общие для таких ранних фатимидских авторов, как ан-Насафи и ас-Сиджистани⁶⁵.

⁵⁹ См.: *Widegren G. The Pure Brethren and the Philosophical Structure of Their System* // Ed. by A.T. Welch and Pierre Cachia. *Islam: Past Influence and Present Challenge*. In Honour of William Montgomery Watt. Edinburgh, 1979, p. 57–69; см. также: *Fackenheim E.M. The Conception of Substance in the Philosophy of the Ikhwān al-Ṣafā' (Brethren of Purity)* // *Medieval Studies*. 5 (1943), p. 115–122.

⁶⁰ *Ал-Фāрāбӣ*. *Kitāb ас-Сийāса ал-Маданиййа*. Ред. Ф.М. Наджжār. Бейрут, 1964. Описание разумов пронизывает начальную часть книги.

⁶¹ *Ал-Фāрāбӣ*. *Kitāb ал-Хурӯф*. Ред. М. Махдӣ. Бейрут, 1970.

⁶² *Ал-Фāрāбӣ*. *Kitāb Арā' Ахл ал-Мадīна ал-Фāдила*. Ред. А.Н. Нāдир. 2-е изд. Бейрут, 1968, с. 61–62. Ср.: *Камāl ал-Вāзичӣ и Антӯн Гаттāс Карам*. *А'лām ал-Фалсафа ал-'Арабиййа*. 2-е изд. Бейрут, 1964, с. 452.

⁶³ *Хамид ад-Дин ал-Кирманӣ*. *Kitāb Рāхат ал-'Ақл*. Ред. М.К. Хусайн и М. Хилмӣ. Каир, 1953, с. 95–146. Ср.: *Smet D. De. La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (X^e/XI^e s.)*. Leuven, 1995. Автор делает несколько сравнений между Кирмани и «Братьями чистоты», что опровергает утверждения некоторых авторов (в частности, В. Иванова), что *Расā'ул* были неизвестны фатимидским *да'ва* и были введены в оборот позднее низаритскими и таййибитскими *да'ва*.

⁶⁴ *Nasr S.H. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, p. 51–74.

⁶⁵ О развитии ранней исмаилитской мысли до ал-Кирмани см.: *Walker P.E. Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge, 1993.

Что же касается характеристик «первого» правителя или имама, то в *Мадīна ал-Фадīла* ал-Фараби они перечислены следующим образом:

1. Здравость тела и телесных частей, что способствует работе.
2. Здравость понимания и воображения, позволяющие быстро схватить суть сказанного.
3. Хорошая память, сохраняющая все услышанное.
4. Тонкость натуры и ума, схватывающая точный смысл утверждения.
5. Способность хорошо выразить свои мысли и четкое произношение.
6. Любовь к знанию и готовность к приятию его.
7. Избегание излишеств в еде, питье и половом сношении; избегание пороков и наслаждений, сопутствующих этим излишествам.
8. Любовь к правде и правдивому; неприязнь ко лжи и ложному.
9. Великодушие, предрасположенность к щедрости и высоким помыслам.
10. Отсутствие влечения к наживе и всему, что этому сопутствует.
11. Врожденная любовь к справедливости и справедливым; врожденная нелюбовь к несправедливости и притеснению и несправедливым и притеснителям.
12. Решительность и храбрость, при отсутствии страха и боязни.

Почти тождественный список мы находим в *Расā'ул*⁶⁶: совпадают как суть и число характеристик, так и порядок, в котором они перечислены. Единственное исключение — седьмая и восьмая характеристика приведены в обратном порядке. Кроме того, слог *Расā'ул* более красноречив, тогда как *Мадīна* предельно лаконична. Это тождество побудило Р. Вальцера говорить о влиянии ал-Фараби на *Расā'ул*⁶⁷, а С. Пинеса — обвинить «Братьев» в плагиате текста ал-Фараби⁶⁸. Однако эти обвинения обоснованы, только если предположить, что *Расā'ул* были написаны после *Мадīна*. Ив Маркэ, в свою очередь, полагает, что тождество можно объяснить использованием общего устного источника⁶⁹. Однако использованием **устного** источника нельзя объяснить тождество выражений. Я считаю, что «Братья чистоты» и ал-Фараби пользовались общим **письменным** источником — возможно, «Государством» Платона, с комментарием Хунайна б. Исхака (ум. 260/873). Существование такого комментария подтверждается свидетельством Ибн ан-Надима (ум. 380/991), приводимым в его *Фихристе*⁷⁰. Возможно, что

⁶⁶ *Расā'ул*, т. 4, с. 129–130.

⁶⁷ *Walzer R. Al-Fārābī // EI². Vol. 2, p. 788.*

⁶⁸ *Pines Sh. Some Problems of Islamic Philosophy // Islamic Culture. 11, I (1937), p. 71.*

⁶⁹ *Marquet Y. Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwān aş-Şafā' // Revue des études islamiques. 30 (1962), p. 50, n. 2.*

⁷⁰ *Ibn al-Nadīm. Kitāb al-Fihrist. Tr. Bayard Dodge. N.Y.–L., 1970, vol. 2, p. 592.*

комментарий Хунайна был основан на комментарии Галена⁷¹. Заметим, что в своих *Расā'ил* «Братья» несколько раз ссылаются на Платона⁷².

В заключение я утверждаю: пласт рассматриваемых идей и внутренние ссылки свидетельствуют о том, что *Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'* было написано в конце третьего/девятого века. Время создания этого труда можно локализовать между 260/873 г. (когда исчез последний имам шиитов-двунадесятников, порождая волну мессианских чаяний) и 297/909 г., когда был создан фатимидский халифат, представлявший собой осуществление этих чаяний. Это — период господства школы ал-Кинди. Это произведение не относится к постфарабийскому периоду, как утверждает Абу Хаййан ат-Тавхиди (единственный свидетель), ложно приписывающий его авторство басрийским еретикам. Целью ат-Тавхиди было обвинить в ереси Зайда б. Рифа'а, придворного Ибн Са'дана, визира буйидского эмира Самсама ад-Давлы (правившего в 372/983–376/987 гг.), связав его с определенными людьми в Басре и приписав последним авторство еретического произведения *Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'*, рукописи которого имели хождение уже долгое время. Поскольку «Братья чистоты» не раскрывали своих имен, сообщение ат-Тавхиди казалось правдоподобным. Я полагаю, что скрывание «Братьями» их имен объясняется тем обстоятельством, что они представляли собой тайный «мозговой центр», призывавший к свержению «людей зла» (*ахл аш-шарр*'), т.е. аббасидского халифата, и установлению власти «людей добра» (*ахл ал-хайр*), т.е. созданию государства Фатимидов⁷³. В тексте *Расā'ил* есть много свидетельств в пользу этого, однако здесь не место подробно останавливаться на них. Время, отделявшее смерть ал-Кинди (257/870) от кончины ал-Фараби (338/950), в частности начало этого периода, было эпохой интенсивных усилий исмаилитских *дā'ī* и их попутчиков (как шиитов, так и суннитов-тафдилитов (признававших первых трех халифов, но предпочитавших руководство Али)) с целью установить алидский халифат, и «Братья чистоты» являлись частью этого движения⁷⁴.

Перевод с английского Я. Эшотса

⁷¹ См.: *Waltzer R. Aflātūn // EI². Vol. 1, p. 232–236*. Вальцер упоминает о существовании латинского синопсиса утерянного восьмитомного комментария Галена на диалоги Платона. Сохранившийся отрывок комментария Хунайна (под названием *Расā'ла илā 'Али б. Йахйā фй зикр mā турджима мин кутуб Джāйлунус би 'илмихи ва ба'д mā лам йутарджам*) был издан Г. Бергштрассером (*Bergsträsser G. Über die syrischen un arabischen Galen-Übersetzungen. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. 17, II. 1925*), однако он не включает перечня десяти качеств царя-философа.

⁷² *Расā'ил*, т. 4, с. 35, 287–288 (прямая цитата), 295, а также ар-Расā'ла ал-Джāми'а, с. 254. Ср.: *Netton T.R. Muslim Neoplatonists*, p. 6–19.

⁷³ *Расā'ил*, т. 4, с. 187.

⁷⁴ Этот вопрос я рассматриваю во многих своих работах (перечисленных в примеч. 24).

Carmela Baffioni

(Università degli Studi di Napoli “L’Orientale,” Italy)

**THE ROLE OF THE DIVINE IMPERATIVE (*AMR*)
IN THE IKHWĀN AL-ŞAFĀ’
AND RELATED WORKS**

The concept of *ibdā’* is, as we know, among the most innovative in Ismā‘īli thought. Introduced to explain the act of creation, *ibdā’* properly transfers the Qur’anic *amr*—the divine imperative *kun*—into philosophical terms. The verb *abda’a*, “to originate” (4th form of *bada’a*), means a direct production originating in the Creator. It is therefore different from *khalq*, which usually indicates creation from something else.¹

The choice of the term *ibdā’* denotes a clear position among Ismā‘īli thinkers, whose aim is to affirm that creation occurred from nothing and that the origin of the world may be attributed solely to God. Thus they distinguish themselves from the Holy Scriptures, when they speak of *ratq* and ‘*amā*’,² and from those Muslim philosophers who, having rejected the emanatistic theory as an explanation for the origin of the world, could not avoid postulating that, in addition to God, a form of matter—sometimes conceived of as eternal—existed before the world.

Ismā‘īli thinkers, however, seem to disagree on the ontological status of *ibdā’*. Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (d. ca. 1000) attributed to *ibdā’* a sort of “autonomy,” but as the Intellect originated first, he also considered *ibdā’* a “non-beingness” (*laysiyya*)—not in itself but with regard to what it came from.³ A century later, Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī will regard it only as an “attribute” of the First Intellect, which contains in itself the whole of reality.⁴

¹ In the Holy Book, the verb *khalāqa* and derivative terms are the most frequently employed. The verb *khalāqa* means “to create” like the Hebrew *bārā*, and is often followed by the proposition *min*. The verb *abda’a* is not found in the Qur’ān, and the form *badī’* in reference to God only appears twice (Qur’ān 2:117 and 6:101).

² Cf. Qur’ān 21:30 and 2:210 respectively.

³ Cf. Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismā‘īli Neoplatonism of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 84.

⁴ Cf. e.g. Daniel De Smet, *La quietude de l’intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’œuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (X^e/XI^e s.)*. Leuven: Peeters, 1995, pp. 115, 119, 129, 135, 149. According to De Smet, p. 115, it seems that there is no distinction between *ibdā’* and Intellect, even in the Ikhwān.

Ismā‘īli thinkers see the Intellect as the first product of *ibdā’* and the world as a product of the Intellect—an *indirect* outcome of *ibdā’*. Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī held that the Univeral Soul “proceeds” (*munba‘th*) from the Intellect and that movement, time and the whole terrestrial world depend on the Soul. Abū Ya‘qūb al-Sijistānī therefore calls the Intellect *sābiq* (the Preceder) and the Soul *tālī* (the Follower). Although they rely on a neoplatonically inspired hierarchy, the Ismā‘īlis distinguish themselves from the *falāsifa* of Greek inspiration in that their starting point is not God but *ibdā’*—the divine Imperative. The natural world was created third by the unsuccessful attempt of the Soul to reach the Intellect’s knowledge. Many beings have a soul but not the rational faculty proper to humans: this is the proof that the Soul is preceded by another, nobler substance—the Intellect—which transmits to the Soul its nobility. The Intellect is primarily a derivation of God, because there is nothing nobler than it.

The present article addresses the question of *ibdā’* and *amr* in the encyclopaedia of the Ikhwān al-Ṣafā’ and related works, observing first whether and how it is discussed, and second how it is reconciled with the more widespread Neoplatonic approach according to which there is no intermediary between the Intellect and the Creator. Research into the meaning of *ibdā’* for the Ikhwān al-Ṣafā’—the Brethren of Purity and authors of the oldest and most extensive encyclopaedia of sciences in the Islamic world—and how they relate it to divine *amr* is important because the currently available version of their *Rasā’il* is approximately contemporary with Abū Ya‘qūb al-Sijistānī.

The Ikhwān are fully aware of the different meanings of *khalq* and *ibdā’* and are hence strongly inclined to link *ibdā’* to creation from nothing:

[1.] Creation (*khalq*) is ordaining (*taqdīr*) every thing from something else: an artefact (*al-maṣnū’*) is nothing else than the coming of a form into a matter. Origination (*ibdā’*) and invention (*ikhṭirā’*) is bringing something into existence from nothing (*lā min shay’*), and this is the [true] knowledge. The representation of such a judgment (*hukūma*) is difficult for many of those who are exercised in the sapiential propaedeutics (*al-riyāḍāt al-ḥikmiyya*), so how will it be for the other people? (Ep. 42 On Opinions and Religions, *Rasā’il*, III, pp. 472, 24–473, 3⁵).

[2.] Creation (*khalq*) is bringing something into existence from something else, as God, be He exalted, said, [...] [*He*] *created you from dust* [...] [30:20⁶]. Origination (*ibdā’*) is bringing something into existence from nothing (*min lā shay’*), and God’s word (*kalām*) is an origination through which He originated the originated

⁵ I indicate the volume, page(s), and line(s) of each quotation or reference, using the Ṣādir edition; *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*, 4 volumes, ed. Buṭrus al-Bustānī (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1957).

⁶ I quote from *The Holy Qur’ān Translated by Abdullah Yusuf Ali*, Ware: Wordsworths, 2000.

beings as He said, *For to anything which We have willed*,—namely, We have originated [Ikhwān’s explanation]—*We but say the Word, ‘Be,’ and it is* [16:40]. The generated beings are generated by His saying, *Be*. [Saying] ‘Be’ to whatever thing is generated, [means that] it is created (*makhlūq^{am}*), according to the pretension of these contenders (Ep. 42 On Opinions and Religions, *Rasā’il*, III, p. 517, 18–22).

The form *abda’a* occurs in the encyclopaedia as one of the verbs used to express the relation between God and His creatures.⁷ When the Ikhwān approach the question of the origin of the world from a Scriptural point of view, they use *abda’a* and its derivative forms to refer to the created world in order to affirm its difference from God⁸ and its dependence on Him.⁹ But when they adopt the Neoplatonic view, the Ikhwān use these terms to explain how the Active Intellect also came from God.

To the best of my knowledge the term *ibdā’* as an explicit translation of the Qur’anic *amr* is found only once, in an ambiguous passage in Ep. 35 On Intellect and That Which is Intelligible:

[3.] The Intellect has a sole active cause, that is Creator, be He exalted and glorified, who emanated (*afāda*) on it existence (*al-wujūd*), completeness (*al-tamām*), permanence (*al-baqā’*), and perfection (*al-kamāl*) all at once, without time (*daf’at^{am} wāhidat^{am} bilā zamān*). We meant (speaking) of ‘active cause’ that He originated it (*abda’ahu*) with no intermediary. This Intellect is that to which He referred in His book, according to the language (*‘alā lisān*) of His Prophet Muḥammad, God bless him and give him peace, saying, *And Our Command is but a single (act)—like the twinkling of an eye / [...] or even quicker [...]* [54:50; 16:77], and at it He hinted saying, praise be to Him, *They ask thee concerning the*

⁷ On *abda’a* and its derivative forms, see my article “The Terms *Ibdā’*, *al-Mubda’ al-Awwal*, and *Mubda’āt* in the *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*,” in press in a volume in honour of Professor Miklós Maróth.

⁸ Although the comparison with word brings the Ikhwān into perfect agreement with Muslim orthodoxy, which considers the divine attributes of Will and Word the basis of creation, the doctrine of the continuous link between the world and God comes to the Ikhwān not through Islam but through Neoplatonic ontology, in which all hypostases are grounded in the One. By combining Neoplatonism and Neopythagorism, the Ikhwān explain the relation between God and creation by means of the image of unity, the root of numbers, in relation to numbers.

⁹ Consequently, the world is compared to word, which is an invention from nothing, while a house, once built, exists autonomously from the builder because it is a composition (*tarkīb*) and an aggregation (*ta’līf*) of already existing things. According to the Ikhwān, word comes from God after a choice from Him, and creation is an act accomplished by God from nothing (“whereas previously it was not accomplished”), just as the speech of a speaker. God’s will, His choice to accomplish His act, are at the basis of creation and of the effusion of God’s goodness. They are, as the Qur’ān puts it, God’s *sha’n*. The reference is to the last part of Qur. 55:29, translated by Yusuf Ali as “[...] every day in (new) Splendour doth He (shine)!”; cf. Ep. 39 On the Quantity of the Genera of Movements, *Rasā’il*, III, pp. 337, 9–338, 16.

Spirit (of inspiration). Say: 'The Spirit (cometh) by command [amr] of my Lord: of knowledge it is only a little that is communicated to you, (O men!)' [17:85] and said, [...] *Is it not His to create and to govern [amr]? Blessed be Allah, the Cherisher and Sustainer of the Worlds!* [7:54], and 'creation' are the corporeal objects (*umūr*), while 'command'¹⁰ are the spiritual substances (*Rasā'il*, III, p. 238, 13–21).

If we take the words *Fa-hādhā 'l-'aql huwa alladhī ashāra ilayhi bi-qawlihi fī kitābihi* in this passage literally, we should infer that *amrunā*—the divine Imperative, the creative *kun*—coincides with Intellect, far from being simply related to *ibdā'*/*amr*. According to another hypothesis, the Ikhwān might have wanted to state that the divine Imperative coincides with the act that creates the Intellect, expressed by the verbal form *abda'a*, namely, that it coincides with *ibdā'*. This second interpretation better fits similar contexts in philosophical literature, both *Ismā'īli* and not *Ismā'īli*, but in this case the immediacy of the origin of Intellect from God stated by philosophies of Neoplatonic origin would be questioned, as it would be preceded by the divine Imperative/*ibdā'*. The only way to escape such an inconsistency would be to understand that *amr*, and consequently *ibdā'*, have no hypostatic autonomy, and that *amr/ibdā'* is contained in the Agent. So, God can still be considered the *direct* source of Intellect and, through Intellect, the *indirect* source of other beings.

With regard to the ontological status of *ibdā'*, the position of the Ikhwān seems to be more definite than that of Abū Ya'qūb al-Sijistānī.¹¹ To clarify the *Ismā'īli* commitment of the Ikhwān with regard to ontology, this article starts from two other quotations from Qur'ān 54:50, one of the verses cited in text 3.

The first quotation is found in Ep. 40 On Causes and Effects in a context similar to text 3. But there is a significant difference: whereas in text 3 the Intellect is only said to come into existence instantaneously and without intermediary, in Ep. 40 the Ikhwān as usual consider *all* Neoplatonic hypostases to be the product of divine creation from nothing and without time, space or matter—through divine *fiat*:

[4.] The innovation of the divine, spiritual objects is all at once, disposed and ordered without time, space, or matter endowed with existence (*kiyān*), but by His saying, *Be, and it is*. The spiritual, divine objects are the Active Intellect, the

¹⁰ In this case, I translate *amr* as "command" to be consistent with Yusuf Ali's translation of the first Qur'anic quotations.

¹¹ I have already commented on this passage, trying to show how inconsistent the three Qur'anic quotations seem to be with reference to the relation of *ibdā'* with God. See "*Ibdā'*, Divine Imperative and Prophecy in the *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*," in O. Ali-de-Unzaga ed., *Fortresses of the Intellect. Ismā'īli and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*. London–New York: I.B. Tauris Publishers in association with the Institute of Ismaili Studies. London, 2011, pp. 213–226.

Universal Soul, the Prime Matter, and the abstract forms. The Intellect is the Creator's light, be He exalted, and His emanation (*fayḍuhu*) He emanated first; the Universal Soul is the Intellect's light and its emanation the Creator emanated from it; the Prime Matter is the Soul's shadow;¹² and the abstract forms are the impressions, colours, and figures the Soul assembled in the Matter by permission of God, be He exalted, and by His inspirational help (*ta'yīd*) to [the Soul] through the Intellect. These objects are all without time or space, but by His saying, *Be, and it is*, as He said, *And Our Command is but a single (act)—like the twinkling of an eye* [54:50] (*Rasā'il*, III, p. 352, 10–18).

The second quotation is found in Ep. 19 On Minerals:

[5.] The Creator, high be His praise, is neither in direct contact with bodies by Himself, nor does He undertake any act on His own, but commands His angels, charged [of the execution of His orders], and His servants, helped by His inspiration (*al-mu'ayyadīna*), and they accomplish what they were commanded to, as kings, who are the caliphs of God on His earth, command their servants, attendants, and subjects, without undertaking any action by themselves, because of their eminence and dignity, so He, be He praised, commands, or wills, or wishes, or says, *Be, and it is*,¹³ what He willed by His volition (*irāda*), will, invention, origination, production (*inshā'*), bringing into existence, and innovation of the Prime Matter and the first creation (*khalq*), as He mentioned by His saying, be He exalted, *For to anything which We have willed, We but say the Word, 'Be,' and it is* [16:40], by His saying, be He exalted, *And Our Command is but a single (act)—like the twinkling of an eye* [54:50], and by His saying, be He Exalted, *And your creation or your resurrection is in no wise but as an individual soul [...]* [31:28]¹⁴ (*Rasā'il*, II, p. 128, 12–20).

In text 5 there is no mention of the Intellect, and the usage in Qur'ān 54:50 is quite different in that it relates to the whole of creation. The aim of the Ikhwān is to present creation as something unitary, and this vision seems to be confirmed by the second Qur'anic quotation in the passage—31:28.

¹² Here, both *zill* and *fay'* occur.

¹³ Here the Qur'anic creation formula is mentioned (cf. Qur'ān 2:117; 3:47 et 59; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82; 40:68). The verse is correctly cited, but at the beginning of this treatise (p. 87, 11) the Ikhwān express the divine Imperative as *Kun, fa-kāna*.

¹⁴ In this chapter the Ikhwān set out their doctrine of the "acts of Nature." Some people deny that Nature can act because they are unaware of its quiddity and do not know the angels who are close to God (*al-muqarrabīn*) and charged with the organization of His world. Others attribute every natural act, good or evil, directly to the Creator, or they attribute good acts to God and evil acts to another entity—but without agreement as to what it may be: the stars, fate, habits, devils and so forth (cf. Ep. 19 On Minerals, *Rasā'il*, II, p. 128, 1–8). The Ikhwān conclude that God is the one who created those who accomplish "acts, works and deeds" whether they are proper to humans, *jinn*s, devils, angels or Nature. All creatures are linked to God in the same relation because they are all His servants whom He created and whom He commands (*ibid.*, p. 129, 11–14).

Unlike Qur'ān 54:40, which to the best of my knowledge is found in the encyclopaedia only twice, Qur'ān 31:28 is cited in various contexts. I shall examine these contexts to see whether the Ikhwān's quotation of 54:50 and related verses in text 5 can be linked with the theoretical approach underlying text 3, in spite of the apparent differences in usage highlighted above.

Qur'ān 31:28 is found again in Ep. 19, only a few pages later, still within the theodicy of the Ikhwān:

[6.] We have already explained that these all are acts of the particular souls, which are all powers of the Universal, heavenly (*falakiyya*) Soul, as their Creator, be He glorified and honoured, brought them forth (*ansha'ahā*), as He recalled by His saying, be He exalted, *And your creation or your resurrection is in no wise but as an individual soul* [...] [31:28] (*Rasā'il*, II, p. 130, 14–16).

The meaning and function attributed to this verse in texts 5 and 6 are different, as was the case with Qur'ān 54:50 in texts 3 and 4. In text 5 the verse was used to explain the meaning of the Qur'anic *fiat* in support of 54:50 and to emphasize the idea of unitary creation—though there are several ontological levels, explained by the king/servant relationship. Such a unitary creation shares a sole starting point: the divine Will.

In text 6, Qur'ān 31:28 is used to introduce another hypostasis of Neoplatonic origin—the Universal Soul, of which all particular souls are parts and which therefore has an important role as the link between God and His creatures. Thus we find a first point in common with text 3: though the context is Qur'anic, the Universal Soul is not. This means that Qur'ān 54:50 and 31:28 appear to be related to the Neoplatonic hierarchy.

The second step is to establish whether the contexts concerning the Universal Soul can be related to the theoretical framework in which the Intellect is mentioned in text 3.

It is only because of the role of the Universal Soul in Neoplatonism that the Ikhwān are able to speak in Ep. 19 of a “single individual” dependent on God. But it is also clear that the Ikhwān intend to demonstrate that a proof of their Neoplatonically based theory can be found in the Holy Book, in particular in verse 31:28.¹⁵

¹⁵ Such an approach is confirmed by other quotations of Qur'ān 31:28 in the encyclopaedia, where the Universal Soul is again considered to be present in all human individuals. “All humans are individuals of this Absolute Man, namely, the one whom we have alluded to as to ‘the caliph of God on His earth’ since the day of the creation of Adam, the father of humankind, until the day of the Great Resurrection, namely, the Universal, human Soul that is found in every human individual, as He mentioned, high be His praise, by His saying, *And your creation or your resurrection is in no wise but as an individual soul* [...] [31:28], as we have explained in the epistle ‘On Resurrection’ ” (Ep. 9 On Morals, *Rasā'il*, I, p. 306, 10–14); and “It is necessary for us to explain the meaning of the saying of the wise men, that world is a macroanthropos, and of their saying, that man is a microcosm, so to agree on their truth. The meaning of

* * *

To further clarify the use of these verses, I have traced their quotations back to the whole body of works related to the encyclopaedia of the Ikhwān al-Ṣafāʾ—the epistles themselves and the commentaries that complement them, the *Risāla al-jāmiʿa* and *Risāla jāmiʿa al-jāmiʿa*.

We must first recall that although some scholars hypothesize that the encyclopaedia was compiled at a very early date,¹⁶ the *Risāla al-jāmiʿa*¹⁷ and *Risāla jāmiʿa al-jāmiʿa*¹⁸ are sometimes reported to a later period.¹⁹ Inspection of these

that is that the world has a body and a soul, namely, the all-embracing sphere and all existing beings—substances and accidents—embraced by it, and that the rule of its body with all its parts—the simple and the compounded ones, and the generated [beings] (*al-muwallada*)—is the same rule that governs the body of a single man or of a single animal with all the members of its body (*badanihi*), different in forms and various in figures; and that the rule of its soul with all its powers effused in the parts of its body, which moves and organizes the genera, species and individuals of the existing beings, is the same rule that governs the soul of a single man or of a single animal, effused in all members of his body (*badanihi*) and the articulations of its body (*jasadihi*), which moves and organizes each member and sense of his body (*badanihi*). That is God's saying, be He exalted, *And your creation or your resurrection is in no wise but as an individual soul [...] [31:28]*" (Ep. 34 On the Meaning of the Wise Men's Saying, that the World is a Macroanthropos, *Rasā'il*, III, pp. 212, 13–213, 6). It is to be remarked, however, that these two passages are quite different from each other in content.

¹⁶ Or, at least, a primitive nucleus of it. Cf., e.g., Yves Marquet, "Ikhwān al-Ṣafāʾ," in *Encyclopedia of Islam*, New Edition, vol. 3, Leiden: Brill, 1968, pp. 1071–1076; Abbas Hamdani, "A Critique of Paul Casanova's Dating of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafāʾ*," in F. Daftary ed., *Medieval Isma'ili History and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 145–152; Id., "Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fatimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia," in M. Barrucand ed., *L'Égypte fatimide son art et son histoire*, Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne 1999, pp. 73–82. For an updated *status quaestionis* see Id., "The Arrangement of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafāʾ* and the Problem of Interpolations with Postscript," in N. El-Bizri ed., *The Ikhwān al-Ṣafāʾ and their Rasā'il. An Introduction*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2008, pp. 83–100.

¹⁷ Cf. *Risāla al-Jāmiʿa*, ed. Muṣṭafā Ghālib (Beirut, 1984). I refer to this edition, which I have been using from the outset of my research. As it progressed, however, I felt that I should compare it with the other edition of the *Jāmiʿa* by Jamīl Ṣalībā (*Al-Risāla al-Jāmiʿa al-mansūba li 'l-ḥakīm al-Majrīṭī, Al-juz' al-awwal; Al-Risāla al-Jāmiʿa al-mansūba li 'l-ḥakīm al-Majrīṭī wa hiya taj Rasā'il Ikhwān al-Ṣafāʾ wa Khullān al-Wafāʾ, Al-juz' al-thānī*, Dimashq: Maṭba'a al-taraqqī, 1949). Differences between the two texts—resulting mainly from the different selection of manuscript readings by the editors—are remarkable. In this article I shall refer only to the most relevant discrepancies. Most scholars feel that a new critical edition of this work is necessary, and I hope to work in detail on the *Risāla al-Jāmiʿa* and its two editions in the near future.

¹⁸ It was edited by ʿĀrif Tāmīr. Cf. *Risāla Jāmiʿa al-Jāmiʿa*, Bayrūt: Dār maktaba al-ḥayāt, n.d. [1982].

¹⁹ Al-Majrīṭī died in 1009, and the *Risāla al-jāmiʿa* and *Risāla jāmiʿa al-jāmiʿa* are often considered to be separate from the encyclopaedia. See, e.g., Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007², p. 236; Godefroid de Callatāy, *Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford: Oneworld, 2005, p. 15. Against this hypothesis cf., e.g., Abbas Hamdani, "The Arrangement of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafāʾ*" (see above, note 16).

works may be justified, however, considering that the *Risāla al-jāmi'a* in Muṣṭafā Ghālib's edition is attributed to the "veiled" (*mastūr*) imām Aḥmad and that both texts are considered to be "the crown (*tāj*) of the epistles."

As can be inferred from the notes in Ghālib's and Tāmir's editions, Qur'an 54:50 is cited only twice in two almost identical contexts, one in the *Risāla al-jāmi'a*²⁰ and one in the *Risāla jāmi'a al-jāmi'a*:²¹

[7.] Every existing being has four causes: an efficient cause, a formal cause, a final cause, and a material cause. As to the Absolute Body, its material cause is the simple substance [i.e., the Prime Matter] in which the faculty of receiving [forms] is located, through which it receives length, breadth, and depth, and becomes a body; its efficient cause is the Creator, be He honoured and glorified; its formal cause is the Intellect—as length, breadth, and depth are a form of the Intellect (*ṣūra 'aqliyya*); and its final cause is the Soul, as Matter is created (*khuliqat*) because of the Soul, so that [the Soul may] accomplish (*taf'ala*) in it and from it what [the Intellect] does (*yaf'alu*) and produces for the completion of Matter and the perfection of the Soul. This is [...] the highest goal in the link of the Soul with Matter. As to the Prime Matter that is a simple substance, it has three causes:²² the efficient, namely, the Creator, be He honoured and glorified; the formal, namely, the First Intellect; and the final, namely, the Soul. The Soul has two [causes]: the Creator, be He praised, and the Intellect. The Creator is its efficient cause that invented (*al-mukhtari'a*) it, and its formal (cause) is the Intellect that emanates on it what it receives from the Creator, the Exalted. The Intellect has one cause only, namely, the Creator, be he honoured and glorified, Who emanates on it being, permanence, completeness, and perfection, all at once, without time. It is the Intellect which He alluded to by saying in His book, according to the language (*'alā lisān*) of His Prophet Muḥammad, God bless him, and said, *And Our Command is but a single (act)—like the twinkling of an eye* [54:50] [*or even quicker*]²³ [16:77], and to it He alluded by saying, *They ask thee concerning the Spirit (of inspiration). Say: 'The Spirit (cometh) by command [amr] of my Lord: of knowledge it is only a little that is communicated to you, (O men!)*' [17:85]—namely, the spirit towards which all things are directed, towards which is their return, and from it is their return, from it their principle, and to it their return. And He said, [...] *Is it not His to create and to govern [amr]?* [...] [7:54]—namely, the spiritual substances, and all belong to God, be He glorified and honoured, and through command²⁴ (*bi-amr*) they subsist, and by His will (*bi-irādatihi*) they came (*Risāla al-Jāmi'a*, pp. 374, 6–375, 10 ed. Ghālib).

Although this text and the one belonging to the *Risāla jāmi'a al-jāmi'a* are closely related to text 3, we should add that they radicalize the statement of the Ikhwān that the Intellect coincides with the spirit (*rūḥ*) of God. In fact they ex-

²⁰ Cf. pp. 79, 1–81, 8 ed. Ṣalībā.

²¹ Cf. pp. 202–3 ed. Tāmir.

²² And the Absolute Body, according to the *Risāla jāmi'a al-jāmi'a*.

²³ These square brackets are in Ghālib.

²⁴ See above, note 10.

pound Qur'ān 17:85 in the sense that the Intellect is *al-rūḥ alladhī rāḥat al-ashyā' kulluhā ilayhi munṣarifa, fa-ilayhi rawā'ḥuhā wa minhu 'awdatuhā, minhu mabda'uhā, wa ilayhi ma'āduhā*.²⁵

In this case, the discrepancies between the above-mentioned texts and Ṣalībā's edition are remarkable. Ṣalībā reads as follows: *al-rūḥ alladhī rāḥat arwāḥ al-anbiyā' kulluhum ilayhi, munṣarifa, fa-ilayhi rawā'ḥuhā wa minhu ghuduwwuhā, wa huwa mabda'uhā, wa ilayhi ma'āduhā* (p. 81, 5–6), “the spirit towards which the spirits of all Prophets are directed, towards which they leave, and it is their principle, and to it is their return.” According to Ṣalībā's reading, the text could refer to the Sijistani link between the Intellect and the *nuṭuqā'* (the “speaking prophets”), corresponding to its link with the Soul. Both the Soul and the prophets who utter revelations receive inspirational help (*ta'yīd*) from the Intellect, enabling the former to create Nature and the latter to produce the Holy Scriptures.

But let us return to our contexts. Whereas at the beginning of text 7 and in text 3 by the Ikhwān the ontological process is begun by God, in this last definition in text 7 the Intellect seems to be the first and the last in that it has qualities proper to the Qur'anic God; this definition occurs at a later date in Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī.

Qur'ān 31:28 is quoted three times, but only in the *Risāla al-jāmi'a*. The first quotation is in the commentary on Ep. 31 On the Diversity of Languages in a context similar to those mentioned above:

[8.] [Chapter on the mention of the First Precedence (*al-sabq al-awwal*) and on what follows it].²⁶ The First Intellect preceded [the Soul] (*fa-kāna [...] laḥā sābiq^{am}*), and the Soul was joined to it (*bi-hi lāḥiqa*), then Matter preceded and Nature was joined.²⁷ Nature craves for the Form and for its Matter because of its craving²⁸ for [the Soul's] gracious bestowing (*laṭā'ifihā*), as in them there is its perfection and completeness. Matter²⁹ craves for the Soul, and for what emanates³⁰ to itself of [the Soul's] emanation, and of its [i.e., of the Soul] benefit (*iḥsān*) towards itself. The Body receives [the Soul's] movement and organization (*tadbīr*), and the Soul craves for the benefits of the Intellect (*al-fawā'id al-'aqliyya*), that

²⁵ Cf. *Risāla al-jāmi'a*, p. 375, 8–9; in the *Risāla jāmi'a al-jāmi'a*, p. 203, 4–5, the text runs as follows: *al-rūḥ allatī rāḥat al-ashyā' ilayhi kulluhā munṣufa, fa-ilayhi rawā'ḥuhā, wa minhu 'awdatuhā, wa huwa mabda'uhā, wa ilayhi ma'āduhā*.

²⁶ In this case the square brackets are in Ghālib.

²⁷ I follow here Ṣalībā's readings *sābiqa* and *lāḥiqa* (ed. cit., vol. II, p. 5, 2) rather than Ghālib's readings, *shā'iqā* and *sā'iqā* (p. 335, 3).

²⁸ Again, I follow here Ṣalībā's readings, *tashawwaqat* and *li-tashawwuqihā* (ibid., l. 3) rather than Ghālib's readings, *tashūqu* and *li-tasūquhā* (ibid., l. 4).

²⁹ Ṣalībā has *al-hayūlā al-ūlā* (ibid., l. 4).

³⁰ Ṣalībā has *taqbaluhā* (ibid., l. 5).

were offered to itself by the Intellect,³¹ coming (*muqbilā*) with the craving for [the Intellect], and relying on [the Intellect] in everything. The Intellect craves for its Creator's Imperative, which is not deprived of what it possesses when it offers that [to the Intellect] (*al-mumidd la-hu*) in its graciousness, [namely,] of what will become for [the Intellect], through [the Imperative], matter for the Soul, and [the Imperative] is the one which precedes everything.³² So [the Soul] offers to what is under itself,³³ and emanation lasts continuously, blessing is general, and grace universal (*shāmila*). In comparison, the First Intellect is matter³⁴ for its Creator's Imperative, and the Imperative is a soul in it, and a spirit for it; in that its completeness and perfection [consist], and for that it was called 'Intellect.'³⁵ The Soul is matter³⁶ for the Intellect's Imperative, and [the Intellect] is a soul in it, and is its completeness. Equally, Matter is the same way [to Soul],³⁷ and the General Absolute Form is the accomplishment of the Absolute Body. Matter spread (*munbasaṭa*) in all things is like a head,³⁸ Mothers are like elements, generated beings are like walls, and what derives and becomes manifest from them is like inhabitants. The house is completed, the city is inhabited, and it is like a single city guided by a single king who governs it by a straight regime—and it is God, be He praised. [The city] is like a single soul that possesses a single body, as God, be He glorified and honoured, said, *And your creation or your resurrection is in no wise but as an individual soul* (31:28).³⁹ The divine Imperative embraces all of them. Its judgment flows in them,⁴⁰ nothing is missing from its kingdom, its power is not annihilated,⁴¹ it acted, and Imperative belongs to it before

³¹ I follow here Ṣalībā, *allatī umiddat bi-hā min al-'aql* (ibid., ll. 6–7) rather than Ghālib, *al-mamdūda min mawādd al-'aql* (ibid., l. 7).

³² In this case, I prefer Ghālib's reading, *wa mā huwa sābiq al-ashyā' kullahā* (ibid., ll. 9–10) against Ṣalībā's reading, (*wa huwa shā'iq la-hā wa li 'l-ashyā' kulluhā* [...]) (ibid., l. 9).

³³ Ghālib has *wa kadhālika tamuddu mā dunahā* (ibid., l. 10); Ṣalībā ([...]) *wa kadhālika min al-naḥs mādda mā dunahā* (ibid., ll. 9–10).

³⁴ Ṣalībā has *Rūḥāniyyāt Zuḥal* (ibid., l. 12), Ghālib has *hayūlā* followed by the words *wa al-amr naḥs^{am} fīhi, wa rūḥ^{am} lahu* (ibid., ll. 11–12), which are missing in Ṣalībā.

³⁵ This statement seems very close to the Ikhwān's statement that nothing is higher than Intellect in the hierarchy of beings.

³⁶ Ghālib has *hayūlā li-amr al-'aql* (ibid., l. 13); Ṣalībā has *munqāda li-amr al-'aql* (p. 6, l. 1).

³⁷ Ghālib's text must be corrupt here. It says: *wa takūnu al-naḥs fīhā, wa tamāmiyyatuhu la-hā kadhālika al-hayūlā la-hā mithlu dhālika* (ibid., ll. 13–14). In view of what precedes this, I propose to read, *wa yakūnu naḥsan fīhā wa tamāmiyyatuhu la-hā, kadhālika al-hayūlā la-hā mithlu dhālika*. Ṣalībā: *wa takūnu rūḥāniyyāt <...> tamāmiyya la-hā* (ibid., l. 2).

³⁸ Ghālib has *ka 'l-ra's* (ibid., l. 15); Ṣalībā has *ka 'l-abā'* (ibid., l. 4).

³⁹ The words, *dhāt jasadīn wāḥid*, and the following Qur'anic quotation (Ghālib, pp. 335, 18–336, 2) are missing in Ṣalībā.

⁴⁰ Ṣalībā adds *yudīruhā kamā yasha'u, lā mi 'qab li-hukmihi, wa lā rādda li-qaḍā'ihi, in yasha'u an yadhhaba bi 'l-samawāt wa 'l-arḍ daf'at^{am} wāḥidat^{am} bi-mā fīhā* (ibid., ll. 8–10: it makes them turn as it wishes, with no veil to its judgment or opposition to its decree, if it wishes to destroy the heavens and the earth all at once with what is in them).

⁴¹ Ṣalībā adds *fa'ala, wa huwa 'alā kulli shay'in qaḍīr, wa in yasha'u an yubqihu 'alā ma huwa bihi* (ibid., l. 11: it acted, and it has power over everything, even when it wishes to spare what is with it).

and after [the completion of the act]. From it creation began,⁴² and to it it will return. There is no God but He, the Lord of the Throne of Honour⁴³ (pp. 335, 2–336, 4 ed. Ghālib).

In the encyclopaedia of the Ikhwān everything is matter for something higher than itself and the form of the thing below it:

[9.] Know, O my brother, that the forms of all existing beings follow one another in formation and permanence from the first cause, that is the Creator [...], as the even and odd numbers follow one another [...] from the one that precedes two. Then know that all these expressions [*alfāz*] are denominations [*alqāb*] and signs [*simāt*] through which forms are indicated, to distinguish between their reciprocal relations, as between numbers [...], because the same form sometimes is called matter, sometimes substantial, sometimes accidental, sometimes simple, sometimes composite, sometimes spiritual, sometimes corporeal, sometimes cause, sometimes effect, and similar expressions, just as the same number sometimes is called half, sometimes double, sometimes one third, sometimes one fourth, sometimes according to another relation [...]. An example of this, too, is that a gown is one of the physically manufactured existing beings that are perceived through a sense, and its quiddity is a form in the garment and the garment is matter for it. The quiddity of the garment, again, is that it is a form in the yarn and the yarn is matter for it. And again, the quiddity of the yarn is that it is a form in cotton and cotton is matter for it. And again, the quiddity of cotton is that it is a form in plant and plant is matter for it. And again, the quiddity of plant is that it is a form in the natural bodies—that is, fire, air, water, and earth—and each of these is also a form in the Absolute Body [...] and the Absolute Body is also a form in Prime Matter [...] and Prime Matter is a spiritual form emanated from the Universal Soul; and the Universal Soul, too, is a spiritual form emanated from the Universal Intellect that is the first existent being to which the Creator [...] gave existence [...]. And know, O my brother, that each of these forms is fundamental for a thing, or substantial for it, and complementary to another thing, or accidental for it. The difference between them is that the substantial, fundamental form of a thing is that which, when it is removed from matter, the existence of the thing vanishes. And the accidental, complementary form is that which, if it is removed from matter, the existence of matter does not vanish. An example of this is the weaving that is a fundamental form of the essence of the gown, substantial to it, because through it the garment becomes a gown, while it is complementary to the garment and accidental to it [...]. From this example, it became evident that all existing beings are different forms, that is to say the essences of things, and that they follow each other in formation and permanence, as number follows from the one, and all come from God that is their principle, and to Him is their return [...]

⁴² Ghālib has *bada'at al-khilqa* (ibid., l. 4); Ṣalībā has *bad' al-khalq* (ibid., l. 12).

⁴³ I quote here Yusuf Ali's translation of Qur'an 23:116. The same expression is found in Qur'an 27:26, translated by Yusuf Ali as "Lord of the Throne Supreme."

(Ep. 35 On Intellect and and That Which is Intelligible, *Rasā'il*, III, pp. 234, 10–236, 19 passim⁴⁴).

This structure is echoed in text 8 with the exception of the words concerning the benefits of the Imperative, which are considered to be “matter for the Soul” (*al-mādda li 'l-nafs*) because they will become the agents of the Soul’s completion. We may also note that in this text the vertical hierarchy of Imperative—Intellect—Soul—Matter—Nature is in a sense doubled: on the one hand, the First Intellect is matter for the Soul in that it transmits the gifts of the divine Imperative, but, on the other, it is matter for the divine Imperative in that it receives gifts; for the same reason the Imperative is its soul and its spirit, or its completeness and its perfection. The Soul is matter for the Intellect’s Imperative, which is its completeness. The same is true for Matter and for Absolute Form. The mention of “the Intellect’s Imperative,” where a prerogative of God is once again related to the first hypostasis, may be taken at least as an expression of the second stage of the transmission of divine gifts.

If the Intellect “craves for its Creator’s Imperative,” then the Imperative must have an existence of its own. This is rather like the *Ismā'īli* approach, in which

⁴⁴ I quote from Carmela Baffioni ed. and transl., *Epistles of the Brethren of Purity on Logic. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 10–14*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2010, pp. 163–164. Cf. also Ep. 15 On Matter and Form: “[...] Ipseity, quantity, and quality are all simple forms which can be known by the intellect and not by the senses, and when they are assembled one with another, some of them are like matter and others like form. Quality is a form in quantity and quantity is matter for it; quantity is a form in ipseity and ipseity is matter for it. An example of this, taken from sensible objects, is that a gown is a form in a garment and the garment is matter for it; a garment is a form in the yarn and the yarn is matter for it; the yarn is a form in the cotton and cotton is matter for it; cotton is a form in the plant and the plant is matter for it; the plant is a form in the elements and they are matter for it; the elements are a form in the [Absolute] Body and the [Absolute] Body is matter for them; and the [Absolute] Body is a form in the substance [i.e., the Prime Matter mentioned above] and the substance is matter for it. And likewise, bread is a form in dough and dough is matter for it; dough is a form in flour and flour is matter for it; flour is a form in the seed and the seed is matter for it; the seed is a form in the plant and the plant is matter for it; the plant is a form in the elements and they are matter for it; the elements are a form in the [Absolute] Body and the [Absolute] Body is matter for them; the [Absolute] Body is a form in the substance and the substance is matter for it. The state of form with reference to matter and the state of matter with reference to form are illustrated according to this example, until all things arrive at the Prime Matter that is the form of being and no more, with no quality or quantity in it, namely, a simple substance with no composition in it from any regard, capable of receiving all forms, but gradually, as we explained, not because a form follows or precedes [in itself], but one [comes] after another. An example of this is cotton that receives the form of the garment only after having received the form of the yarn; and yarn that receives the form of the gown only after having received the form of the garment. And likewise, a seed receives the form of the dough only after having received the form of the flour, and the flour receives the form of the bread only after having received the form of the dough, and matter receives forms one after another according to this example (*Rasā'il*, II, pp. 7, 12–8, 10).

the Imperative is said to be “the one which precedes every thing.” I therefore translated all masculine singular pronouns in the last lines as if they referred to the Intellect, not God. According to this interpretation, the words acquire a similarity with the terms that unquestionably refer to the Intellect in text 7, demonstrating the ambiguity of the relationship established between the Intellect and the Imperative and the Intellect and *ibdāʿ*, which may be a relationship of coincidence or of dependence.⁴⁵

The vision that emerges here is consistent with the subject and also perhaps with the interpretation of text 3. Consequently, the use of Qurʾān 31:28 here confirms the use the Ikhwān made of it in Ep. 19 in texts 5 and 6.

The second quotation of Qurʾān 31:28 in the *Risāla al-jāmiʿa* is in a passage that confirms text 8. It follows a commentary on the saying “man is a microcosm” in a chapter devoted to the world, which is, as the author puts it, entirely “within (*dākhil tahta*) God’s Imperative”:

[10.] The whole world, with what is in it, is within God’s Imperative, be He praised, not outside it, and cannot escape it; it is within its handful⁴⁶ and under its volition, and it is the first and the highest. The closest (being) to it is the Intellect. It is like the supreme veil (*al-ḥijāb al-aʿzam*) and the greatest door (*al-bāb al-akbar*), the one from which the conjunction to the unity of God (*al-wuṣūl ilā tawḥīd Allāh*), the Exalted, the vision of Him (*al-naẓar ilayhi*), and being in His presence (*al-wuqūf bayna yadihi*) [may occur]. [The Intellect] is the first of causes. It has images in the lower world, as all things that are under the Creator, be He praised, are in couples—in fact, He [only] is the One, the Unique, the Everlasting (*al-wāḥid, al-fard, al-ṣamad*), He who does not generate and is not generated. In correspondence (*naẓīr*) to the Universal Intellect in the highest world, there is the particular intellect, namely, the guiding-principle (*wajh*) of the lowest world and it, which organizes it, which is a judge among them on what they dis-

⁴⁵ The city mentioned in text 8 is similar to the perfect city described in Ep. 48 On the Modality of the Invitation (*daʿwa*) to God. Its representation precedes the image of the world as the macroanthropos, which is made a single entity by the divine Imperative. In support of the theory of the unity of creation, the Ikhwanian encyclopaedia has the following passage: “We have already explained in the epistle ‘On the Quiddity of Nature’ and in the epistle ‘On the Heavens and the World’ that the cause of the movements of the elements and of the beings generated from them are the movements of the stars; that the cause of the movements of the stars is the rotation of the spheres; and that what moves and organizes the spheres is the Universal, heavenly Soul. In fact, the Universal, heavenly Soul is one of the angels who are close to God (*al-muqarrabīn*), of His troops, and of His helpers, and it is that which God alluded to by His saying, be He exalted, *The Day that the Spirit and the angels will stand forth in ranks, none shall speak except any who is permitted by (Allah) Most Gracious* [...] [78:28], and He said, be He exalted, *And your creation or your resurrection is in no wise but as an individual soul* [...] [31:28]” (Ep. 39 On the Quantity of the Genera of Movements, *Rasāʿil*, III, p. 328, 14–20).

⁴⁶ Cf. for this term (*qabḍa*) Qurʾān 39:67.

cuss. Then the Universal Soul (comes) that is the second of the great servants (*thānī al-'abīd al-'izām*). Then, the honoured angels [and the carriers of the Throne],⁴⁷ and they are the Pedestal that comprises heavens and earth.⁴⁸ [The Soul] has an image and a correspondence in the lowest world, namely, the particular soul that preserves⁴⁹ all generated beings of the natural bodies, just as the Universal Soul embraces the substances of the heavenly spheres. Then, the Prime Matter [comes] that is the essence (*dhāt*) of the spheres, and its correspondence in the lowest world is matter, namely, the essence (*dhāt*) of the mothers. Then, the form of the Soul (*al-ṣūra al-naḥsāniyya*) (comes) that completes the world of spheres and that gives them the forms of which they are worthy. It disposes them in places suitable (*lā'iqā*) to them, and emanates its lights on them. In the same way, its correspondence in the lowest⁵⁰ world is human form, which is the perfection of natural bodies and of sensible individuals. Then the Absolute Body with all what is in it (comes), namely, the all-embracing sphere in the upper world, which embraces all spheres, stars and the four elements that are fire, air, water, and earth with what is in them.⁵¹ And in the same way, earth placed in the centre (*markaz al-arḍ*) embraces all what is over it, and all things are linked to each other. God's Imperative embraces them all [...]. That is the knowledge of the reading of God's Book that He wrote by His own hand⁵² [...] (pp. 351, 3–352, 6 ed. Ghālib).

The same hierarchy as in text 8 is shown here: Imperative—Intellect—Soul—Prime Matter. The process begins with the Imperative that has a “handful” and a “volition” just as the Qur'anic Allāh. Esoteric terminology is used to refer to the Intellect together with the usual philosophical terms. It is the actualizing agent of every kind of relationship with God Who is the *maḥjūb*—“the veiled”⁵³—whereas the Intellect is a *ḥijāb*; in fact God is later postulated with other Qur'anic appellatives, but outside this process.⁵⁴ The Intellect is the first of causes, as text 7 states, in which it was said to be the formal cause of the Soul, and we may regard it as the *muṣawwir*, the giver of forms. In this way it may also be seen as akin to the Qur'anic Allāh.⁵⁵

⁴⁷ These square brackets are in Ghālib's edition. The reference is to Qur'ān 40:7.

⁴⁸ The reference is to Qur'ān 2:255.

⁴⁹ Ghālib has *al-ḥāfiẓa li-* (p. 351, 13); Ṣalībā has *al-muḥīta bi-* (vol. II, p. 34, 2).

⁵⁰ Ṣalībā adds *al-suffī* (l. 8), missing in Ghālib.

⁵¹ Instead of the words *fī al-'ālam al-'alā al-muḥīṭ bi-jamī' al-aḥlāk wa 'l-kawākib, wa 'l-arkān al-arba'a allatī hiya al-nār wa 'l-hawā' wa 'l-mā' wa 'l-arḍ bi-mā fihā* (p. 352, 1–3), Ṣalībā has *bi-jamī' al-aḥlāk bi-mā fihā* (ll. 9–10) only.

⁵² The words *bi-yadihi* (l. 6) are missing in Ṣalībā.

⁵³ Let us recall the title of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's work, *Kashf al-maḥjūb*.

⁵⁴ Cf. for *al-wāḥid* Qur'ān 2:163; 5:73; 6:19; 12:39; 13:16; 14:48 and 52; 16:22 and 51; 18:110; 21:108; 22:34; 29:46; 37:4; 38:65; 39:4; 40:16; 41:6; for *al-ṣamad* Qur'ān 112:2. God who does not generate and is not generated is mentioned in Qur'ān 112:3. *Al-fard* is not a Qur'anic term, but it was related to God by Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī.

⁵⁵ Cf. Qur'ān 59:24.

Let us compare this passage with the following Ikhwanian text from Ep. 49:⁵⁶

[11.] As the Intellect does not lack its Creator's generosity (*jūd*), but finds it, it is necessary for it to be, in view of its closeness to Him, be He exalted, disposed in His handful and in His grasp (*iḥāṭatihi*), and in conjunction with His Imperative to it [scil., the Intellect], just as is necessary, for the second origination (*al-ibdā' al-thānī*) proceeded (*al-munba'ath*) from [the Intellect], appearing from it, turned towards it through its love,⁵⁷ begun from it and [destined to] return to it, to be close to it, in that it is turned towards it through love, it acquires (*istiḥāda*) [benefits] from it, and it takes from it the form of subsistence it [scil., the second origination] possesses. It [scil., the second origination] is the Universal Soul disposed in [the Intellect's] handful, and [the Intellect] is the one which emanates onto it the virtues existing in its [scil., of the Soul] substance. In what [the Soul] receives from [the Intellect] there is its perfection and happiness; and in what—higher (*al-'āliya*) than it, and embracing it—[the Soul] sees in itself, in its consideration, with the subtlety of the consideration [proper of] induction (*al-istiqrā'*), and with the love for [the objects seen] and the craving for them, with all that, the texture (? *intisāj*) of [the Intellect's] control (*mulāḥaḥatihi*) for [the Soul] in its circle⁵⁸ is prepared for [the Soul], and [it is the Soul's] achievement (*huṣūl*) in itself (*Rasā'il*, IV, pp. 212, 15–213, 2).

In this text, the “handful” and “grasp” are God's, as the current vision would require, but the “return” is to the Intellect, as in text 7. A “handful” is here attributed to the Intellect, just as an Imperative was related to it in text 8.

But let us return to text 10, where the Imperative is said to be “the first and the highest,” recalling that in text 7 the Intellect was considered to be “the first and the last.” This text contains another important innovation in that it proposes a horizontal hierarchy in addition to the usual vertical one: each hypostasis has a “fellow” (*naẓīr*) in the lower world. The reason is that everything apart from God is twofold, emphasizing the absolute unity and uniqueness of God.

This double hierarchy can be expressed by the following scheme:

⁵⁶ In quoting this and the other passages taken from Ep. 49 I am well aware of the need for a careful reading and evaluation of the whole treatise before interpreting a single passage correctly. But I would like to give this first tentative interpretation, noting that the ambiguities arising from the use of Arabic pronouns must be added to the intrinsic difficulties of the contents.

⁵⁷ Comma added in the text.

⁵⁸ The mention of “circles” in this text and in text 18 mirrors the structure of reality given by the Ikhwān in Ep. 49.

God	
Divine Imperative	
Universal Intellect	particular intellect
Universal Soul	particular soul
(that governs the heavenly spheres)	(that governs the generated beings)
Angels, carriers of the Throne	
(= the Pedestal)	
Prime Matter	matter
(the essence of the spheres)	(the essence of the mothers)
Animical Form	human form
(that completes the spheres)	(that completes the natural bodies)
Absolute Body	earth
(that comprises:	(with all what is in it)
spheres,	
stars,	
elements,	
earth)	

Text 10 invites the following considerations:

(i) Given that the particular intellect is the “guide” in the lower world—if I understand the word *wajh* correctly—a political connotation seems also to be indirectly related to the Active Intellect.⁵⁹

(ii) Angels are introduced in a hierarchy of Neoplatonic origin in Qur’anic terminology⁶⁰ that clarifies the Soul as the “Throne”; there is no corresponding entity in the lower world.

(iii) The parallel between the Universal Soul and particular souls described by the Ikhwān in text 6 is here enlarged.

(iv) The “mothers” are here located in the lower world and the “elements” in the upper world; in this case, contrary to what is stated by the Ikhwān⁶¹ and in

⁵⁹ From this point of view, my interpretation of Ep. 47 On the Qualities of the Lawgiver, *Rasā’il*, IV, p. 127, 16–19 appears to be confirmed. See, e.g., “Further Elements on the Political Commitment of the Ikhwan al-Safa’,” in D. Bredi, L. Capezzone, W. Dahmash, L. Rostagno eds., *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, Roma: Edizioni Q, 2008, pp. 55–66, on p. 61; “Prophecy, Imamate and Political Rule in the Ikhwan al-Safa’,” in A. Afsaruddin ed., *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 75–92, on p. 88.

⁶⁰ Cf. Ep. 20 On the Quiddity of Nature, *Rasā’il*, II, p. 142, 15–17, where Qur’ān 69:17 is explicitly cited, and Ep. 16 On the Heavens and the World, *Rasā’il*, II, p. 26, 14–16, where this verse is alluded to.

⁶¹ In Ep. 17 On the Explanation of Generation and Corruption the “mothers” are said to be composed of matter and form, and the Absolute Body is considered to be their matter (*Rasā’il*, II, p. 53, 3–4); the “mothers” coincide with the four elements in Ep. 19 On Minerals (*Rasā’il*, II, p. 127, 3–4).

text 8, they are distinguished from the elements; this is understood from the relation established later between the Absolute Body and the elements.

(v) The level of “the form of the Soul” is placed after Prime Matter, perhaps because it is considered “the perfection of the spheres”; though quite unusual in the ontological hierarchy, this level may mirror the statement of text 8 that the “General Absolute Form” was the accomplishment of the Absolute Body.

Finally, the link between all things seems to be expressed here from the gno-seological and moral standpoint. Knowledge of the divine Book—of the divine science (*‘ilm*) God withdrew from the devils—is said to be attainable through His illumination only (cf. p. 352, 6–9). Then, the author refers to Qur’ān 31:28 followed by Qur’ān 3:30 (“On the Day when every soul will be confronted with all the good it has done, it will wish there were a great distance between it and its evil. But Allah cautions you (to remember) Himself”).

This passage appears as a real *ta’wīl* of the Holy Book, which was “written by God’s hand.”

The third quotation shows after a few lines that the *Risāla al-jāmi’a* may well clarify the inner meaning of the treatises of the encyclopaedia. The author of the work explains Qur’ān 31:28 as follows:

[12.] Had not it [been]⁶² for the effusion of His generosity (*jūd*) on⁶³ the Universal Soul through the mediation of the Intellect, the world in its whole would disappear, its parts would be annihilated, and its order (*nizām*) would be instantaneously corrupted (p. 353, 5–6 ed. Ghālib).

Text 12, like text 5, confirms that the unity and even the survival of the world are the result of the effusion of God’s goodness on the Universal Soul through the Intellect, but the divine Imperative is not mentioned. This reflects the alternation of a strictly Neoplatonic hierarchy and a hierarchy that is, so to speak, “contaminated” by Ismā’īli elements. In any case, text 12 also concerns the Intellect and makes the reference to the Universal Soul in text 6 perfectly understandable.

* * *

Some passages in which the “Verse of Light” (24:35)⁶⁴ is cited⁶⁵ confirm the ambiguity of the relationship of the Intellect with God—whether mediated through the divine Imperative or not—and the ambiguity of the ontological status

⁶² Ghālib has *law lā* (p. 353, 5); Šalībā has *annahu law qabaḍa* (vol. II, p. 36, 4).

⁶³ Ghālib has *‘alā* (ibid.); Šalībā has *‘an* (ibid.).

⁶⁴ “Allah is the light of the heavens and the earth. The parable of His Light is as if there were a Niche and within it a Lamp: the Lamp enclosed in Glass: the glass as it were a brilliant star: lit from a blessed Tree, an Olive, neither of the East nor of the West, whose oil is well-nigh luminous, though fire scarce touched it: Light upon Light! Allah doth guide whom He will to His Light: Allah doth set forth Parables for men: and Allah doth know all things.”

⁶⁵ These texts have hence come to be counted among the many instances of *ta’wīl* of this well-known verse in Muslim thought.

of the Imperative. Above all, they confirm the possibility that the Intellect may be considered the true starting point of the origination process, as stated by the Ismā'īlis, in that it coincides with the Imperative.

In the *Risāla al-jāmi'a*, the verse is quoted in a passage connected to text 3,⁶⁶ where Neoplatonic hypostases are explained in terms of light:

[13.] The first Intellect is the light of the Creator [...], which emanates from Him. The Soul is the light⁶⁷ of the Intellect, and its emanation that the Creator emanated from (the Intellect). Matter is the shadow⁶⁸ of the Soul, and abstract forms are the engravings, colours, and figures that the Soul fabricated inside Matter, by God's permission, the Exalted (p. 483, 12–16).

All these beings are subsequently compared to the light of the stars, at which point the author quotes the Verse of Light to confirm his doctrine. But he immediately notes that “[...] the majority of humans know neither the secret of God concerning His creation, nor His wisdom in His work, nor His power in His *ibdā'*, nor His will in His invention” (p. 484, 7–8) and comments on the beginning of the Verse of Light as follows:

[14.] As to His saying, *The parable of His Light*—it means [the light of] the Active⁶⁹ Intellect, namely, the first originated being He originated. As to His saying,⁷⁰ *is as if there were a Niche*, it means the Universal Soul, proceeding (*munba'atha*) by it, enlightened by the Intellect's light just as the *Niche* is enlightened by the light of a *Lamp* irradiated (*al-mushraq*) by God's *Light*; and the *Glass* is the Prime Matter,⁷¹ translucent, enlightened by the Soul's emanation on it, effused in it like the Intellect's emanation on the Soul, *as it were a brilliant star*, namely,⁷² the abstract form, rendered a star [*al-mukawkaba*] by the essential lights,⁷³ *lit from a blessed Tree, an Olive, neither of the East nor of the West*, [namely,]⁷⁴ the Universal Soul, endowed with the three ramifications [*furū'*],⁷⁵ giver of life and movement to all the existing beings, like the shining of

⁶⁶ Cf. p. 352, 13–16. I have already discussed this text in “Metaphors of Light and the ‘Verse of Light’ in the Brethren of Purity,” in P. Adamson ed., *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London–Turin: The Warburg Institute–Nino Aragno Editore, 2008, pp. 163–177, on p. 164.

⁶⁷ Ghālib has *nūr* (p. 483, 13); Ṣalībā has *ba'd* (vol. II, p. 292, 10).

⁶⁸ Where Ghālib has *ẓill* and *ḥay'* (ibid., l. 14), Ṣalībā has *ḍidd* and *fayḍ* (ibid., l. 11). As there are passages in the encyclopaedia with the same content as text 13, I think Ghālib's readings should be kept in this case.

⁶⁹ Ṣalībā adds *kullī* (vol. II, p. 293, 8).

⁷⁰ Ṣalībā integrates <*wa ammā qawluhu*> (ibid., l. 9), which is missing in Ghālib.

⁷¹ Ṣalībā has *hiya* (*al-ṣūra*) *al-ūlā* (ibid., ll. 11–12).

⁷² Ṣalībā integrates <*wa huwa*> (ibid., l. 14), which is missing in Ghālib.

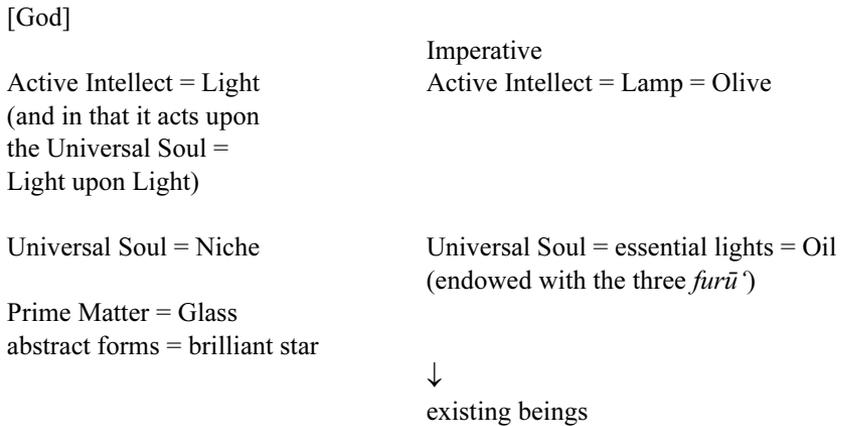
⁷³ Ṣalībā has *bi 'l-anwā'* (ibid.).

⁷⁴ Ṣalībā adds *takādu* here (ibid., l. 15), which is missing in Ghālib.

⁷⁵ That is, probably, the three dimensions, length, breadth and depth.

lamps and of chandeliers by the oil extracted from the *Olive*,⁷⁶ *neither of the East nor of the West*, but originated (*mubda'a*) by God's Imperative, not composed [*lā murakkaba*] or aggregated [*lā mu'allafa*], *whose oil is well-nigh luminous, though fire scarce touched it: Light upon Light!*, that is,⁷⁷ [it almost] shines due to its tenuousness (*li-laṭāfatihā*) and nobility, even if the Intellect is not joined to it, and when it offers [to the Soul] its own benefits (*khayrātihi*), [the Intellect] is *Light upon Light*, so the Intellect's light [is] above the Soul's light, *Allah doth set forth Parables for men* [...] (pp. 484, 10–485, 3 ed. Ghālib).

In this explanation, God is placed beyond the process and Light is an attribute of the Intellect. This is the vertical hierarchy that can be doubled, as in the following scheme:



It is noteworthy that the last lines of the commentary on the Verse of Light in the *Risāla jāmi'a al-jāmi'a*⁷⁸ run differently from text 14:

[15.] [...] but originated by God's Imperative, be He glorified and honoured, not composed or aggregated, *whose oil is well-nigh luminous, though fire scarce touched it: Light upon Light! Allah doth guide whom He will to His Light*, that is, it almost is, due to its grace (*lutf*) and nobility, an Intellect, even if [the Intellect] is not joined (*lam yattaṣil*) to it, and when it charges [the Soul] with its benefits (*amarahā bi-khayrātihi*), [the Intellect] is *Light upon Light*, so the Intellect's light [is] in reference to (*min*) the Soul's light, *Allah doth set forth Parables for men: and Allah doth know all things* (p. 153, 6–11).

⁷⁶ The words *wa 'l-qanādīl bi 'l-zayt al-mustakhraj min shajara al-zaytūn* are missing in Ṣalībā.

⁷⁷ Ṣalībā adds *ya'nī* here (p. 294, 4).

⁷⁸ In the *Risāla jāmi'a al-jāmi'a* we find a commentary on the Verse of Light in chapter 28 in terms almost identical to the *Risāla al-jāmi'a*. See pp. 152, 7–153, 9.

In this case, the introduction of the words “Allah doth guide whom He will to His Light” is a reference to the Soul—which in its nobility is almost an Intellect, even when it is not joined to the Soul—in other words, when the Soul does not succeed in gaining all the benefits of the Intellect.

The interpretation in texts 14 and 15 is confirmed by the lines that follow:

[16.] [Causes and effects] precede each other, as one precedes two and two precedes three in being, as the Soul precedes the Matter, and three precedes four in being, as the Matter precedes Nature, and four precedes five in being, as Nature precedes Form. The generation of the subtle, simple [beings] from God, be He praised, is all at once without time or space, and the nobility of some above others is because of the closeness of the relation to Him and the closeness to Him. And the Creator, be He praised, is the cause of the Intellect, the Intellect is the cause of the Soul, the Soul is the cause of the Matter, and the Matter is the cause of the abstract forms (p. 485, 8–15 ed. Ghālib).

This text follows a scheme similar to the one discussed above. But although all beings are said to derive from the Creator “Who is the cause of the Intellect,” the number 1 here symbolizes the Intellect instead of God, the number 2 the Soul instead of the Intellect, the number 3 Matter and not the Soul, and the number 4 Nature and not Matter. The second part of the text returns to the traditional representation of the Ikhwanian encyclopaedia, which links the number 1 with God, the number 2 with the Intellect, the number 3 with the Soul, and the number 4 with Matter.

The first part of the chapter on the Verse of Light in the *Risāla jāmi‘a al-jāmi‘a* also confirms the interpretation proposed in text 16:

[17.] The first existing being is the Active Intellect—and it is the permanent, [complete], and perfect being —, the second one is the Soul—and it is permanent and complete, but not perfect —, the third one is the Matter—permanent, but neither complete nor perfect —, and the fourth one is the Body—neither permanent, nor complete, nor perfect⁷⁹ (p. 151, 2–6).

The text continues as follows:

[18.] The Creator’s essence is the cause of the Intellect’s existence (*wujūd*), the cause of the Intellect’s permanence, the cause of the emanation of that eternal emanation, the cause of the Intellect’s completeness and of its reception of that emanation, and the cause of the Intellect’s perfection and of its emanating that emanation on the Soul. The Intellect’s permanence is the cause of the Soul’s existence, the Soul’s permanence is the cause of the Matter’s existence. And when

⁷⁹ Cf. a similar passage in the Ikhwān al-Ṣafā’, Ep. 32 On the Rational Principles according to the Pythagoreans, *Rasā’il*, III, p. 184, 13–17.

the Soul became perfect, the Matter was accomplished. The rotation of the spheres for the formation of existing beings is because of that, and that [i.e., the Matter's completeness] (occurs) so that the Soul can manifest itself by making its virtues manifest in the Matter. The Matter becomes complete thanks to the reception of that. If that were not so, the rotation of the spheres would be vain. [...] The Body is the veil (*ḥijāb*) of the Soul, the Soul is the veil of the Intellect, the Intellect is the veil of the Imperative, the Imperative is the veil of the Word (*al-kalima*), and the Word is the veil of the Creator. The Soul becomes manifest through the Intellect as the manifestation of the Imperative through it; the Word becomes manifest through the Imperative [in the Intellect]⁸⁰ as the manifestation of the Creator (p. 151, 6–17).

These lines contain ideas similar to those expressed in texts 8 and 10, but the divine Word is now introduced as different from and higher than the Imperative, which is introduced in texts 14 and 15 as a part of the Neoplatonic hierarchy.

* * *

Let us now come back to the Ikhwān al-Ṣafā', and read the following text:⁸¹

[19.] God's instruction (*ifhām*) to Jibrīl, upon him be peace, is not created (*makhlūq^{am}*), because God's instruction is an origination (*ibdā'*) from Him, and origination is different from the originated (*ghayr al-mubda'*), just as science (*'ilm*) is different from he who knows (*ghayr al-'ālim*), and different from what is taught (*ghayr al-mu'allam*). Many of these disputants do not know the difference between what is created (*makhlūq*) and what is originated (*mubda'*), neither [do they know the difference] between creation (*khalq*) and origination (*ibdā'*) (Ep. 42 On Opinions and Religions, *Rasā'il*, III, p. 517, 14–17).

Here, God's "instruction" is His Revelation, which means that God's Word is no longer to be understood as the creative act. But Revelation is also deemed to have been created from nothing because it is considered an *ibdā'* and not a *makhlūq*.

We should therefore ask how this shift in the use of the term "Word" can be reconciled with the Ikhwān's presentation of the divine Imperative in the ontological hierarchy.

This special use of *kalima* in relation to *ibdā'*, and the use of *ibdā'* in itself, may be referred to in another complex passage in Ep. 49, which deals with the combination—rare among the Ikhwān—of *ibdā'* with the divine Imperative *amr*,⁸² and which highlights the relationship between Nature and the Universal Soul. This also occurs in texts 5 and 6 but it is stated here in more esoteric terms.

⁸⁰ This integration is demanded by the preceding statement: if the Imperative acts on the Soul through the Intellect, the Word will act on the Intellect through the Imperative.

⁸¹ In the encyclopaedia these lines immediately precede text 2.

⁸² It is found in text 3.

[20.] [Divine] Imperative (*amr*) is said to be a word that does not urge (*yūʾarridu ilā*) either to negation (*taʿfīl*), or to nullification (*tabfīl*), as He said, [...] *Nowise did Allah create this but in truth* [...] [10:5], and His speech [was], *For to anything which We have commanded, when We wished it, We but say 'Be', and it is.*⁸³ Through [divine] Imperative the generated beings came. [Divine] Volition precedes (*sābiqa*) generation, the first origination (*al-ibdāʾ al-awwal*) is the place (*mawḍiʿ*) of generation, through it things became things emerged from nothing to being (*min al-ʿadam ilā ʿl-wujūd*), through their generation in a space they were sited (*taḥayyazat*) and distinguished as beings existing in themselves from the one which brought them into existence and put them before what is under them, just as the male, which is in potentiality in the sperm, is put before the female, in such a way that an existing form might become manifest in actuality through its [i.e., the agent's] existence, [though being still] in need of completeness and perfection, prepared to their reception, so to be united to [the agent] by the Soul's power [i.e., by nature⁸⁴] and its annexed (*wa mā yattaṣilu*) through the mediation of the sun—in fact it radiates on [nature] due to the Intellect's influence (*athar*)⁸⁵—through which the life of its soul and the perfection of its body come when the instrument is completed, and its generation is according to the most perfect of its states. Because of that we have said that the divine circle (*al-dāʾira al-ilāhiyya*) and the rational, heavenly (*ʿulwiyya*) forms are the Book, the lines of which are signed (*tulawwahu*) [in the Tablet], written by the Pen (*qalam*) of the [divine] Volition (*irāda*) and preserved in the Tablet (*lawḥ*) of [divine] Will (*mashīʿa*), in that [the Tablet] preserves it. Through [the divine Will] the [Word's] powers proceed (*yakūnu inbiʿāth*) in what is under it, so that spiritual, simple things come from them, luminous and apparent from them, through their generation in the circle of the Universal Soul, and each of them is firmly established in a place (*maqām*) it does not leave, as letters [are] disposed and well-ordered in their lines (*suṭūr*), with their script (*khuṭūt*) well-traced, disposed in their partitions, uniform in their order, without leaving each other. The Intellect sends (*munzil*) all those objects (*umūr*) to the Soul, offering them to it, and [the Soul] seeks their assistance (*al-mustaftiḥa*) from [the Intellect], and [the Intellect] is the one which bestows them to [the Soul], the one which sets [the Soul] from the emanation (*fayḍ*) of its Creator. Because of that it has been said that the resemblance of the Intellect to its Creator is closer than the resemblance [to Him]

⁸³ The Arabic reads *innamā amrunā li-shayʾin idhā aradnāhu an naqūla lahu kun fa-yakūn*, but these words are not found in the Qurʾān. The closer verse is 16:40 where we read: *innamā qawlunā li-shayʾin idhā aradnāhu an naqūla lahu kun fa-yakūn*. It is also quoted in text 2.

⁸⁴ This is a widespread idea in the encyclopaedia; it is explained in Ep. 20 On the Quiddity of Nature.

⁸⁵ The Intellect, it seems to me, is here placed in the background in that it is mentioned only as the parallel of the sun. If I understand the passage correctly, just as the sun gives life to the lower world being the link between the Universal Soul and the created beings, so the Intellect gives inspirational help (*taʿyīd*) to the Soul whereby its composition (*taʿlīf*) and aggregation (*tarkīb*) of the lower world can start. Note that the present scheme is that of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī, but it is widely echoed by the Ikhwān al-Ṣafāʾ. See my article "The Terms *Ibdāʾ*, *al-Mubdaʾ* *al-Awwal*, and *Mubdaʾāt* in the *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ*."

of the Soul, because it receives (*yatalaqqā*) its Creator's being (*wujūd*) from (*min*) His Imperative contiguous [to it] (*min amrihi al-muttaṣil*), while the Soul receives (*mutalaqqiya*) from [the Intellect] what He offers it [i.e., the Soul], and the [Soul's] relation with Him is closer than His relation with what is under [the Soul] (*Rasā'il*, IV, pp. 203, 7–204, 4).

At the beginning of this passage, the divine Word is the same as the divine Imperative and as the divine Volition—the starting point of creation; *ibdā'* seems, on the other hand, to be distinct from *amr* as something intermediate between *amr* and beings—the “place” of generation. Consequently the agent of creation, which establishes the hierarchy of beings, for example by placing male before female, is *amr* and not God. In that it is the “sum” of all beings, *ibdā'* may be considered to be the same as Intellect, in accordance with the first interpretation of text 3.

The Holy Book is introduced as “the divine circle and the rational forms.” It is the heavenly Qur'ān preserved in the Tablet/Will and written by the Pen/Volition. The Word, like the Intellect, passes its powers to the Soul, which is further from God than the Intellect. Hence, the hierarchy God—Intellect—Soul appears again, with *amr* in an intermediate position; its qualification as *muttaṣil* (contiguous) weakens the previous hypothesis of its substantiality and hypostaticity.

On the other hand, the fact that the divine Will and Word are said to give the Universal Soul and its annexes their origin brings to mind the Sijistani comparison between the Soul and prophets, according to which the Soul comes from the Intellect just as prophets do with their message. And note the term *al-mustaftiḥa*, used to state the Soul's need for assistance: it may be another Sijistani reminiscence, this time of *fath*—the first of the three ranks (*fath*, *jadd*, and *khayāl*) that with *kūnī* and *qadar* complete the spiritual pentade of the proto-Ismā'īli ontology, and that were later re-stated by Abū Ya'qūb al-Sijistānī.

Some pages later, the Ikhwān add:

[21.] As the Intellect is the closest among things (*al-ashyā'*) to its Creator, high be His name, and it is the one which acts on what is under it through His Imperative, it is necessary for it to be the Creator's act, be He exalted, He accomplished by Himself, and His Book He wrote by His own hand. And [the Intellect] is the king that has neither an associate in this [i.e., in acting] that may compete with it, nor a contrary that may contradict it, but it is exempt from attributes,⁸⁶ change does not occur to it, and alteration is not possible for it, [which is] radiant in its lights, with clear influences, encompassing what appeared from it, embracing what comes from it. This is God's act, proper to Him, related to Him, in which there is no disparity [with reference to God] (Ep. 49 On the States of Spiritualities, *Rasā'il*, IV, p. 206, 7–12).

⁸⁶ Comma added in the text.

Here, the relation of the Intellect with God is clarified in terms of divine action—*ibdā'*—and divine or heavenly Scripture, written by God by His own hand. I am inclined to consider the Intellect the king, in line with the last part of text 8; and in this case other Qur'anic attributes of Allāh—frequently set out by the Ismā'īlis—are accorded to it. There seems to be no doubt with regard to this attribution, because the passage concludes: *fa-hadhā huwa fi'l Allāh al-khāṣṣ bihi al-mansūb ilayhi alladhī lā tafāwut fihi*. The vagueness of the term “thing” in reference to the Intellect and the other hypostases should also be noted in this text.

* * *

Generally speaking, the present survey will have shown that the body of work of the Ikhwān al-Ṣafā' displays a syncretic approach to the key-terms and ideas of Ismā'īli ontology, which cannot always be reconciled. Although they are uncertain as to the real status of *ibdā'*, which, according to them, coincides with the Qu'anic *amr*, the Ismā'īlis at least agreed in considering the Intellect as the first product of *ibdā'* (*al-mubda' al-awwal*). Their negative theology implies that the Intellect, and in some cases *ibdā'*, is the starting point of the creative process, but God never is.

The topic is handled in a different way in the Ikhwān al-Ṣafā'. On the one hand, the ontological status of *ibdā'* is uncertain: sometimes *amr* and *ibdā'* are the same as in text 3, sometimes *amr* precedes *ibdā'* as in text 11, where *amr* differs from the first *ibdā'*—the Intellect—and sometimes *ibdā'* is considered to be the same as the Intellect. On the other hand, if *ibdā'* coincides with the Intellect, the latter is no longer the “first originated being”⁸⁷ (see texts 3 [first interpretation], 7*,⁸⁸ and 20). And in the hierarchy of beings, substantiality is to some extent related to *amr*, thus confirming the uncertainty of the Ikhwān al-Ṣafā' with regard to its ontological status (see text 8** in favour of its substantiality, and texts 3 [second interpretation] and 20 against its autonomous existence).

In other cases, God's Word precedes *amr* as in text 18, or *amr* and *ibdā'* as in text 20; and the “Ismā'īli” hierarchy *kalima—amr—ibdā'* in texts 5, 7*, 8**,⁸⁹ 10*, 11* and 18** is combined with the Neoplatonic hierarchy God—Intellect—Soul—Matter in texts 4, 12*, 13* and 17**.

The various levels of the vertical and horizontal hierarchies are referred to in varied terminology that is often Qur'anic, but increasingly close to Shī'ī/Ismā'īli contexts. The authors even accord to the Intellect some attributes of the Qur'anic

⁸⁷ Though it is currently so described by the Ismā'īlis and the Ikhwān al-Ṣafā'. See, e.g., Ep. 32 On the Rational Principles According to the Pythagoreans, *Rasā'il*, III, p. 184, 13, and Ep. 41 On Definitions and Descriptions, *Rasā'il*, III, p. 386, 9.

⁸⁸ For statistical purposes I have marked the texts belonging to the *Risāla al-jāmi'a* with one asterisk.

⁸⁹ Texts belonging to the *Risāla jāmi'a al-jāmi'a* are marked with two asterisks.

Allāh, as in texts 7*, 8**, 10*, 14*, 15**, 16* and 21. Other than this, which relates these contexts to Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, Sijīstaniān references are also frequent (see texts 7*, 11 and 20).

The texts listed above show that the *Risāla al-jāmi'a* and the *Risāla jāmi'a al-jāmi'a* tend to radicalize the issue in all cases.

It must also be accepted that the observed discrepancies, like many others in the Ikhwān al-Ṣafā' and related works, may be a result of textual corruption. The new edition of the *Rasā'il* by the Institute of Ismaili Studies in London should help to resolve these issues, at least with regard to the treatises in the encyclopaedia.

We saw that the Ikhwān also associate *ibdā'* with divine Revelation rather than with the divine act of creation. Ep. 49 helps to reconcile these two approaches (see texts 19 and 21).

In this connection, I would like to conclude by quoting a short passage from chapter 28 of the *Risāla jāmi'a al-jāmi'a*, where eternal life is said to be acquired through knowledge of the ontological hypostases:

[22.] Know, O brother, may God enlighten your heart with the light of certainty, so that you may experience these things, and devote yourself to these secrets, without being feared by the bodily death, because in that there is the soul's life, and you will be among God's Friends who have experienced [physical] death (pp. 151, 17–152, 4).

Salvation is possible, we may infer, because these ontological hypostases become the ground of prophetic succession:

[23.] May God help you, us and all our Brethren this way, by His favour and His magnanimity, just as it is necessary for you to know that the sixth one is the king of bodies before the coming of the seventh, and that when the seventh—the king of souls—will come, then souls will make bodies live, and their death will happen with the separation (of souls) from them (p. 152, 4–7).

Of course these lines deserve further consideration in the *Risāla jāmi'a al-jāmi'a*, but we might hazard some concluding doctrinal remarks. I suppose that this “seventh one,” the “king of souls,” is the expected *mahdī* at whose arrival final resurrection will occur and human beings will receive eternal life. If my hypothesis is tenable, salvation would also be confirmed in the Ikhwān al-Ṣafā' and related works as the twofold result of knowledge of exoteric and esoteric religious tenets *and* of philosophical doctrines of Greek origin.

Godefroid de Callatäy

(*University of Louvain, Belgium*)

**THE TWO ISLANDS ALLEGORY
IN THE *RASĀ'IL IKHWĀN AL-ŞAFĀ'*:
A WALK THROUGH PHILOSOPHICAL METAPHORS
AND LITERARY MOTIFS**

At the end of Epistle 44 of the *Ikhwān al-Şafā'*, one finds a tale which the Brethren narrate in order to illustrate two pillars of their doctrinal system: 1) the belief in the immortality of the soul, and 2) the mutual friendship inherent in a group of people such as theirs. It is hardly by chance that this narration is found in this particular place of the corpus. Epistle 44 (“where one accounts for the belief of the Brethren of Purity and the doctrine of the divine men”)¹ itself is nearly all about the survival of the soul after its separation from the body. In this Epistle, the Brethren multiply the references to prophets, sages or heroes of the past that are believed to have shared the same conviction, with examples ranging from Jesus’s sermons or Moses’s episode of the Golden Calf to the sayings of Pythagoras, Plato and Aristotle and, significantly enough, to the model-like attitude of the martyrs of Karbalā’. As for Epistle 45, which immediately follows our tale in the manuscripts of our corpus, it is explicitly entitled: “On the modalities of the relations of the Brethren of Purity, their mutual help and the authenticity and affection [they have for each other], whether it be for the religion or for what is pertaining to this world.”² In fact, these two epistles appear to form a pair of their own, and it is perhaps no mere coincidence either that, along with Epistle 33, they are the only two ones of the entire encyclopaedia to bear a reference to “the Brethren of Purity” in their very titles.

My research on the Brethren of Purity is part of the project currently being carried on at the University of Louvain on «*Speculum Arabicum: Objectifying the contribution of the Arab-Muslim world to the history of sciences and ideas: the sources and resources of medieval encyclopaedism*» («*Actions de recherche concertées (ARC)*» de la Direction générale de l’Enseignement non obligatoire et de la Recherche scientifique — Direction de la Recherche scientifique — Communauté française de Belgique et octroyées par l’Académie universitaire ‘Louvain’»).

¹ *Ikhwān al-Şafā'*, *Rasā'il*, ed. Beirut, IV, pp. 14–40.

² *Ikhwān al-Şafā'*, *Rasā'il*, ed. Beirut, IV, pp. 41–60. For a French annotated translation of that Epistle, see: C. Bonmariage, “De l’amitié et des frères: l’Epître 45 des *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'*,” in *Bulletin d’Etudes Orientales*, 58 (2009), pp. 315–350.

The tale is an allegory. In line with one of the Ikhwān's most usual sources of inspiration, it has an unmistakable Platonizing flavour, as shall be seen. In line with their syncretistic approach, it also features various elements that the Brethren have taken up from various traditions, not only Greek, but also Indo-Iranian and, in one case, more specifically Islamic. Yet it appears that the narration as a whole is an original piece of writing, in which the Brethren have managed to combine, with great art, a series of literary motifs that could be viewed as particularly suggestive to their readers. It is to this intertwining of motifs and to some of the comparisons it invites us to do with other literary works, Islamic or not, that this paper is essentially dedicated.

The fable

Here we follow the English translation of the tale on the basis of the Beirut edition which—pending the publication of Epistle 44 as part of the “Epistles of the Brethren of Purity” project, now under way at the Institute of Ismaili Studies of London—remains the most widely used throughout the world.³ The text corresponds to pp. 37 (from line 14) to 40 (up to line 10) of volume IV.

[37, 14] We need to explain how the Brethren of Purity are linked with one another, how they [15] help each other in their quest for subsistence in this world, what the situation is for him who dies before his companion, and how life is for the one among them who survives his companion. It has been told (ذَكَرَ) that there was, on the top of a mountain in one of the islands of the sea, a city that was fertile, full of resources, opulent, with an excellent atmosphere, fresh waters, good soil, plenty of trees, delicious fruits, various species of animals—in accordance with what [20] the soil, the atmosphere and the waters of this island require. Those living there were brothers and cousins for each other, being the offspring of one single man. Their existence was the most delicious of existence owing to the affective relationship that existed between them in terms of love, compassion, sympathy and gentleness. It was not spoiled by envy, injustice, [38, 1] hostility or the various kinds of evil, as was the case for those living in tyrannical cities, of adverse natures, of antagonist strengths, of scattered views, of horrible deeds, of bad tempers.

³ For an update of this undertaking, which is an attempt at the first critical edition, with a fully-annotated English translation, of the entire corpus of the *Rasā'il*, see: http://www.iis.ac.uk/view_article.asp?ContentID=112055. Epistle 44 was translated into English already some years ago by E. Van Reijn, *The Epistles of the Sincere Brethren: An Annotated Translation of Epistles 43–47*, Montreux–London: Minerva, 1995, pp. 32–34, but Van Reijn's translation is far from being literal and cannot even be defined as complete, since it frequently omits important elements of the text. The only “annotation” to our passage concerns the huge bird of the narrative; it reads: “The Giant Bird (*Simurgh*) plays an important part in Iranian mythology, and is sometimes seen as a symbol of the mythical ecstasy” (p. 120, n. 138). It will be seen below that the identification with the *Sīmurgh* is but one of the many various possibilities.

Then, a group of people from this excellent city (المدينة الفاضلة) embarked on the sea, but their vessel got broken, and the waves cast them upon another island (أخرى جزيرة). In that island there was a rough mountain, with high trees bearing nearly [5] no fruit, dried-up springs, turbid waters. There were also dark caves and ferocious beasts. In fact, most of those living in that island were apes.

In one of the islands of the sea there was a bird, an enormous creature, with much strength. It exerted its authority every day and night upon them (the apes), attacking them and grabbing some from among those apes.

The individuals that had escaped from being drowned scattered themselves through the island and into the valleys of that mountain, and started searching for the fruits of it that [10] they could eat, since they were caught by hunger, and for the springs they could drink from, and for the leaves of those trees they could cover themselves with, and by night they took refuge in those caves, as a way to protect themselves from heat and cold. Those apes got on intimate terms with them and they with those apes, since among the various species of beasts they were those resembling most the human shape. The females of the apes fell madly in love with them and the most lustful of them fell madly in love with those females. They got pregnant from them and gave birth. They procreated and got more numerous. As time went by, [15] they colonized that island, resorted to that mountain, and accustomed themselves to that situation. They forgot their homeland, their (former) felicity as well as the people they had been with at the beginning. Then, with stones from that mountain, they started building constructions which they used as dwellings. They took control of the fruits and those among them who were the most voracious preserved them. They started competing for the females of those apes and envying those among them who were taking the greatest advantage of those situations. They wished [20] to stay there eternally. Hostility and hate broke out between them and the fires of war kindled.

Then, one of them happened to see himself, as if in a dream (فيما يرى المنام), already returned to his homeland, which he had left. On hearing of his arrival, the people of that city were delighted. His relatives welcomed him outside that city. Seeing how the journey and the exile had changed him, they felt disgust at him entering the city in that state. At the gate of the city there was a spring of water. They washed him, shaved his hair, cut off [39, 1] his nails, dressed him with new clothes, perfumed him and adorned him, loaded him up on a riding animal and let him enter the city. When the people of that city saw him, they were delighted and started asking him about his companions, about their journey, and about what time had made of them. They let him sit at the core of the council meeting (في صدر المجلس) in the city, and they gathered around him. They were amazed at him and at his return, after the desperation [they had been in] because of him. He was happy [to be] with them, and because [5] God—how powerful and magnificent He is!—had saved him from that exile and from that drowning, from the company of those apes and from that pitiful existence. He thought he was seeing all that while being awake (وهو يظن أن ذلك كله يراه في اليقظة).

When he woke up, he found himself in fact in the same place amongst those apes. He got sad, broken in his heart, renouncing that place, distressed, pondering and wishing as he was to return to his homeland. He narrated his vision to a brother of his, and mentioned to that brother what time had made him forget: their homeland, their relatives and [10] their parents, and the felicity that had been theirs. They cogitated between the two of them on that issue, weighed things thoroughly and said: how [to find] the path to the return and how [to find] the salvation from here? They happened to think of the following stratagem (فوق (في فكرهما وجه الحيلة): they would help each other, would gather together wood from that island and build a vessel to take the sea and would return to their homeland. They passed agreement between them two and settled a pact in order for them not [15] to grow feeble or idle. Rather they would work hard to be as one single man in what they would decide. Then they thought that if there was another man with them, this would be a help for them in that respect, and that every time their number would grow up, they would better achieve what they looked for and aimed at. They set up to remind their brothers of their homeland, and to make them desire the return, and to make them renounce the existence there. In that way, a group of those people convened that they would build a ship on which they would embark to return to [20] their homeland.

Whilst they were applying themselves to cut the trees and spread out the wood in order to build that ship, here it is that this bird that used to grab the apes grabbed one of their men and took him off in the air so as to eat him. While in mid-flight it looked at him with care: he was not one of the apes that it was wont to eat! It continued to fly until it passed with him above his city, which he had left. It threw him on the terrace of his house and let him free. Thinking of this, the man found himself in his homeland, in his dwelling, with his parents and relatives. He began to wish that this bird pass every day and grab [40, 1] one of them and take him back to his homeland, as it had done with him. As for those people, after the bird had grabbed him from them, they began to cry over him, sad as they were because of his separation. Indeed, they did not know what the bird had made of him. Had they known which his situation was and where he had gone, they would have wished what their brother had wished for them.

[5] This is what the Brethren of Purity need to believe, with respect to the one who dies before his companion. For the world here below is similar to that island, and its people are similar to those apes. Death is like that bird, the friends of God are like those people whose vessel broke, and the last abode is like that city which they had left. This is the belief of our noble Brethren in their mutual help in this world, and this what they believe with respect to the one who dies [10] before his brethren.

Wake up, my Brother, from the slumber of negligence and the torpor of ignorance. The world here-below is the house of deception and of misfortunes. The intelligent man does not desire to stay eternally in the house of sadness and dis-

tress. May God stand by you, as well as by ourselves and all our Brethren [pointing out] the right thing to do, and may he guide you as well as us and all our Brethren on the right path!

A web of philosophical metaphors

As with most of their allegories, at the end of the narrative, the Brethren bother to explain what the elements of the story are meant to symbolize, even when these symbols are quite obvious. Thus the island which the survivors of the shipwreck arrive to represents this sublunary world; in other words, the world of coming-to-be and passing-away which Islamic philosophy inherited from the ancient Greek representation. To immortal souls attached to bodies in this corruptible world, this place indeed appears to be “the house of deception and misfortunes,” very much in the same way as Plato would have called this corporeal receptacle a prison or a tomb. That this island is said to be chiefly populated by apes—among all living creatures those who most resemble the human shape, as the Brethren specify—is a shrewd way to emphasise the corruptibility of the world here-below and its inhabitants. The mating of some of the survivors with female apes and the warlike offspring resulting from this unnatural union should be conceived of as symbolizing, with an awe-inspiring metaphor, the ever-growing degeneration of souls originally pure when they are linked to the perishable bodies of this world. The giant bird that day and night comes “from another island” to take its share of apes to eat is, indeed, evidently to be identified with death. That we are concerned only with the death of bodies is made plain by the episode in which the bird spares the man when realizing mid-flight that he is not the sort of apes it is accustomed to grab in its claws. What this means is obviously that our man is in fact a pure soul, by now totally free from any corporeal impediment, and whose destiny is to return to its original place. In the fable, this “last abode” takes the form of an “excellent city” on the top of a mountain which is itself located on a island. We are not told where exactly this island is situated with respect to the island of apes and to the island where the giant bird comes from. But the narrative makes it clear that this last abode is one and the same place as the island which the soul had started its travel from. Its journey is to be understood as a genuine return to the origin. The description of the island at the beginning of the story, with its blissful conditions and with the harmony between all its inhabitants—“all the offspring of one single man”—is thus a sort of Paradise Lost, in sharp contrast to the miserable state of those living in the unfriendly island of apes. There is finally one further symbol that the Brethren elucidate at the end of their narrative: those whose ship wrecked and who found themselves washed ashore on the island of apes, but who nonetheless never abandoned hope to return home, are the “Friends of God.” Let us understand that they are the divine souls which, in spite of their ephemeral link with the corporeal world, do not forget about their original condition. Rather, they are the souls which crave

for this return and do their utmost to achieve it, since they know they will survive the death of bodies. By naming them the “Friends” of God, the Brethren emphasise the intrinsic harmony that these souls cultivate with their divine principle as well as with the entire community of their fellow creatures. This fundamental friendship among souls is best illustrated with the passage in which the survivors of the shipwreck join their efforts—“working hard to be as one single man”—to build a new vessel. If we were to interpret our passage along the lines of Plato’s philosophy, as for instance in his exposition of the making of the World Soul in the *Timaeus*, we would view the contrast between the two islands as an opposition between “the Same” and “the Other”: the wreckage of the ship and the running aground of her passengers mark the entrance into the world of the otherness, whereas the joint effort of those wishing to escape from the miserable conditions on the island of apes is a first step in the direction of the sameness.

This much for the elements of the fable that the Ikhwān themselves have deemed worth to explain. Yet by having recourse to the tenets eventually found elsewhere in the *Rasā’il*, it seems that we can as well try to clarify other parts of the narrative along the same lines. Thus, the new vessel that the heroes of the story construct in order to escape from the miserable condition of this world is clearly to be identified with the “Ship of Salvation” (سفينة النجاة) which the Brethren invite their partisans to embark on in several places of their encyclopaedia, including one at the very beginning of Epistle 44.⁴ In this fable, her function is to act as the exact opposite of the vessel mentioned at the start of the tale: whereas the wreckage of that vessel represented either the soul’s perdition forever in the netherworld (in case of the soul being drowned) or its entrance into the world of coming-to-be and passing-away (in case of the soul being left ashore on the island of apes), the construction of this ship means the effort realized by the soul in order to free itself of it. That the stratagem they use to achieve this aim consists of trying to associate as many recommendable friends as possible with the undertaking mirrors the Ikhwān’s own activity as proselytes, another one of their favourite themes to be found throughout the corpus.⁵ In a similar way, one may assume with confidence that the “excellent city” referred to at the beginning echoes the “Spiritual City” which the Brethren mention in several of the *Rasā’il*, with yet again a good example found at about the same place in Epistle 44 as that dedicated to the Salvation Ship.⁶ According to their sayings, that “Spiritual City”

⁴ See Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā’il*, ed. Beirut, IV, p. 18. On the issue of the Spiritual City with the Brethren, see: I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of the Purity (Ikhwān al-Ṣafā’)*, London: RoutledgeCurzon, 2002, pp. 105–108; G. de Callataÿ, *Ikhwan al-Safa’. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford: Oneworld, 2005, p. 106.

⁵ See Y. Marquet, *La Philosophie des Ikhwān al-Ṣafā’*, Algiers: Etudes et documents, 1975, pp. 511–557.

⁶ See Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā’il*, ed. Beirut, IV, p. 18. It may be further observed that, whereas the Ship of Salvation is linked with Noah’s Ark, the Spiritual City is put in relation with the story of Adam and his fall from the Paradise.

is a place where the pure souls—the Brethren would also speak of “angels” in some cases—are meant to converge on after their liberation from matter.⁷

This said, there is perhaps no more central element in the whole story than the dream-like vision that the protagonist is said to have about himself and his return to his homeland. The fable presents it as both a recollection and a premonition: a recollection, very much in the style of Plato’s reminiscence, for the soul remembers its former, happier condition, and a premonition, since it is able to figure out “as if in a dream” its own reunion with its former fellows on the blissful island. It is a truism to speak of the Ikhwān al-Ṣafā’ as of philosophers who used to play about with the notions of sleep and awakening. In an admonition to be found repeated *ad satietatem* throughout the *Epistles*, which they even seem to have systematically inserted at the end of each one of them, the Brethren advise their reader “to wake up from the sleep of ignorance and from the torpor of negligence.” Here again, the perspective adopted by the authors is that of Neoplatonism. The genuine philosopher’s goal in this world is to liberate his own soul from both ignorance and negligence. Whereas the latter form of liberation seems primarily to rest on ethical grounds, and would thus correspond to what the Brethren, among many other authors, refer to as “the reforming of the traits of character and the refinement of the soul,”⁸ the process by which the soul gets rid of its ignorance is more specifically epistemological: it is by “learning to know” that the soul may hope to transcend the mortal condition of its present existence, and we should never lose from sight that this is the conviction that prompted the Ikhwān to give their encyclopaedic corpus the programmatic form it has.

⁷ For a more detailed description, see Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā'il*, ed. Beirut, IV, pp. 171–172: “The construction of that City should be in the kingdom of the great Legislator, Who reigns over the bodies too, since whoever reigns over the souls reigns over the bodies too, and whoever does not reign over the souls does not reign over the bodies either. The inhabitants of this City should form a people of the best, wise, and virtuous men endowed with insight into the affairs of the souls and their states, and thus into the affairs of the bodies and their states as well. The inhabitants of this City should adhere to a beautiful, noble and good conduct in their dealings with one another, and to another conduct in their dealings with the inhabitants of unjust cities. The City should not be built on the earth, where the tempers of the inhabitants of all the unjust cities are. Nor should it be built on the surface of the water, since it would be hit by the waves and the troubles by which people who live in coastal cities are afflicted; nor should this city be built high in the air, lest the smoke of the unjust cities ascend to it and its airs become troubled. It is fitting that it should overlook other cities, so that its inhabitants can observe the states of the inhabitants of other cities at all times. And it should be based on the fear of God so that its buildings will not collapse. Its edifice should be erected on truthfulness in (public) utterances and assent in (private) consciences, while its pillars should be completed with loyalty and fidelity so that it will last and its perfection will be in agreement with the objective of the ultimate aim, that is, eternal life in felicity.” More references in Y. Marquet, *La Philosophie*, pp. 371–378.

⁸ On this expression within the *Rasā'il* and, broadly speaking, within the context of Islamic moral philosophy, see M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: Brill, 1994, pp. 93–99.

Now, in addition to the Neoplatonizing metaphor of the soul's progressive awakening to the realities of science, it appears that the Brethren of Purity have wished to invest the "sleep/awake" motif with another meaning, very different from this one and no doubt inspired by their penchant for esotericism as well as by their own doctrinal positions regarding the prophetic history. As is well-known, the authors of the *Rasā'il* identify themselves at times with "the Sleepers of the Cave," with explicit reference to the Qur'ānic version of this originally Christian story of the seven martyrs of Ephesus. Elsewhere, I have attempted to show the eschatological implications of their own re-elaboration of the story as they tell it at the end of Epistle 38, on Resurrection.⁹ Suffice here to point out that these Sleepers of the Cave—whether identified with the Brethren of Purity or with the seven prophets of the current cycle of history—are evidently not to be convicted on the charges of ignorance or negligence. Quite the opposite, in fact, since in the Ikhwān's view they are precisely meant to represent those chosen few who have managed to preserve the original, genuine revelation from the persecution and tyranny of this corrupted world. According to the Brethren's re-elaboration, with its distinctive Ismā'īli-like resonance, the Cave becomes a symbol of the preservation of truth as a secret kept by some, and the awakening of the Sleepers at the end now represents the promise that this secret will be disclosed to others in the future.

What about the "sleeper" in our story? He is obviously not to be ranged among those whom the Brethren would advise "to wake up from the sleep of ignorance and from the torpor of negligence." The premonitory nature of his dream-like vision, which has been made possible by his faculty to remember—or, better said, not to forget—his primal condition, makes him clearly stand out from the common people as one of those "who know." What he knows is that his soul is immortal and that by joining their efforts those sharing this knowledge will greatly help each other towards the salvation of theirs. In other words, we find here the two convictions that the present story is meant to illustrate. Now, should we regard the sleeper of our story as a sleeper of the other type, namely one whose role is to preserve a secret knowledge from the ordinary people around? There are indications which allow us, I think, to answer this question in the affirmative. The authors speak of a stratagem (*hīla*) and of a pact between those who, like the "sleeper" of the story after his awakening, seek to escape from the island by building a ship. Had the objective been the salvation of all those living on the island, would there need be of a stratagem or a pact between only a handful of the people? The secrecy of these preparations and the careful

⁹ See: G. de Callataÿ, *Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam* (Makers of the Muslim World), Oxford: Oneworld, 2005, pp. 47–54; Id., "Astrology and Prophecy, The Ikhwān al-Ṣafā' and the Legend of the Seven Sleepers," in C. Burnett, K. Plofker, J. Hogendijk, M. Yano (eds.), *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*, Leiden: Brill, 2004, pp. 758–785.

selection of companions in the story reflect the Brethren's own concern about targeting their propaganda on only those whom they deem worthy of it.

Literary motifs

Reading this allegorical fable, one cannot help being struck by the authors' skill at using literary motifs and combining them with one another to compose a coherent narrative. Some of these motifs are universal. Their origin is untraceable and it would not make much sense either to try to identify the source which the Brethren would have drawn their material from.

One such motif is that of the Shipwreck and, consequently, that of the sudden irruption of strangers into a remote and unknown place, usually an island. In imitation of the *Odyssey*, its Greek model, Virgil's *Aeneid* opens with a tempest that pushes Aeneas's fleet to the shore of Libya.¹⁰ Most famously, Shakespeare's *Tempest* begins in the midst of a storm which will drive King Alonso and his companions to the island inhabited by the magician Prospero.¹¹ Closer to us, the French Raymond Roussel also wittingly used the Shipwreck motif to devise the plot of his *Impressions d'Afrique*: there, on the occasion of what a modern critic has described as "le stupéfiant flash-back du dixième livre," the reader is finally given the key to understand the reason why the whole narrative has started with the minute description of performances by European artists and scientists in honour of "Talou VII, empereur du Ponukélé, roi du Drelchkaff."¹² The Ikhwān al-Ṣafā' themselves have recourse to the same device to introduce their famous *Case of the Animals versus Man*. Thus, having first begun by situating the plot to come in some sort of original place and time—an island at the equator, under the mythical Bīwarāsp the Wise—the Brethren tell us: "It happened in those days that storm winds cast up a sea-faring ship on that island's shore. Aboard were men of commerce, industry and learning, and others of the human kind. They disembarked and explored the island, finding it rich in trees and fruit, fresh water, healthful air, fine soil, vegetables, herbs and plants, all kinds of cereals and grains that flourished in the rain from heaven. They saw all sorts of animals—

¹⁰ Virgil, *Aeneid*, I, vv. 81–183.

¹¹ Shakespeare, *The Tempest*, Act I. On the issue of the reference to *Aeneid* in Shakespeare's drama, see: J. Kott, "The *Aeneid* and the *Tempest*," in *Arion*, New Series, vol. 3, No. 4 (1976), pp. 424–451. John Mullan, Professor of English literature at University College, London, recently listed for *The Guardian* "10 of the best literary shipwrecks." The list includes the *Odyssey* by Homer, the *Twelfth Night* by Shakespeare, *Robinson Crusoe* by Daniel Defoe and *Gulliver's Travels* by Jonathan Swift. Curiously enough, Shakespeare's *Tempest* is not mentioned.

¹² R. Roussel, *Impressions d'Afrique*, ch. 1 (for the citation) and 10 (for the flash-back about the shipwreck). The phrase about the flash-back is taken from the introduction to Roussel's novel in the edition of 1963 (Paris: Jean-Jacques Pauvert), signed with the initials "N. C."

beasts, cattle, birds, and carnivores—all living in peace and harmony with one another, secure and unafraid.”¹³

The Cave is another motif or symbol whose richness is, of course, inexhaustible. Apart from the legend of the Sleepers of the Cave already referred to above, the example which most spontaneously comes to mind when dealing with this issue is, to be sure, the allegory of the Cave as Plato tells it in Book VII of the *Republic*. In a recent study, Ian Richard Netton wondered whether Plato’s allegory could have had an influence on the “Two Islands Simile” of the Brethren of Purity.¹⁴ Contrasting the two texts on the question of “the private” versus “the public” and enhancing the role of the “dark caves” (*maghārāt muẓlima*) in the Ikhwānian version as places of privacy, Netton concluded: “A survey of the Platonic impulses adumbrated so clearly in their Simile of the Two Islands, yields the following fundamental paradigm: real authority and illumination, which work for the public good (*pro bono populorum, maṣlaḥa*) and produce structures of order, dwell within the Virtuous City. Its heralds are the *awliyā’ Allāh*. The alienation, privacy and privations of the desolate island, the Island of the Apes, bespeak a world where law and order has broken down. Enmity, hatred and the fires of war—absent from the original island of bliss and tranquillity—are the fruit of a literally God-forsaken island whose intellectual illumination and conversion is devoutly to be wished.”¹⁵

The fantastic bird which the Brethren make use of to represent death could have been modelled on various famous examples, ranging from the Sīmurgh, the Wāqwāq or the Rukhkh to the Greek Phoenix or the Egyptian Benu. The image of the Rukhkh transporting a man through the air, quite common in Islamic iconography, was popularized by the story of Sindbād the Sailor.¹⁶ Here again, the *Case of the Animals versus Man* offers an interesting parallel when dealing with the “griffin” (*‘anqā’*) who, as their king, concludes a vibrant sermon addressed to all birds of prey with these words: “You see, fellow raptors, how pervasive is man’s oppression and how widespread are his trespasses against animals, if their repercussions have come all the way to our habitations, even though we avoid humans and shun their abodes. I myself, despite my great strength, my massive

¹³ L. E. Goodman, R. McGregor, *Epistles of the Brethren of Purity. The Case of the Animals versus Man before the King of the Jim. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 22*, Oxford: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2009, p. 40 (edition) and p. 101 (translation). On this passage, see also my contribution to the present volume: “Did the Ikhwān al-Ṣafā’ Inspire Ibn Ṭufayl for His *Ḥayy Ibn Yaqdhān*?”

¹⁴ I. R. Netton, “Private Caves and Public Islands: Islam, Plato and the Ikhwān al-Ṣafā’,” in *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity*, vol. 15 (2005), pp. 73–87 (reprint in: M. Elkaisy-Friemuth, J. M. Dillon (eds.), *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Leiden–Boston: Brill, 2009, pp. 107–120.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 119–120.

¹⁶ See A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11^e siècle*, vol. 2, Paris–La Haye: Mouton, 1975, p. 91.

frame, and swift flight, left the realm of men and fled to mountain-tops and islands in the sea. (...) How many ships tossed by the tempest on the fathomless deep have I led back on course! How many shipwrecked and drowning men have I brought safe to islands or shores, only to please my Lord and give thanks for the blessing of my massive frame and huge body, to show due gratitude for His bounty toward me.”¹⁷ In another passage of the same Epistle, the griffin is described as living on the peaks of a luxurious island, of good soil and even climate, located on the Green Sea and at the equator.¹⁸ His formidable strength is mentioned there as enabling him to “sweep elephants and buffaloes from the earth in mid-flight (*min wajh al-arḍ fī ṭayrāni-hi*), like a kite snatching mice from the earth.” It is this kind of picturesque images that our story of the bird snatching men from the earth and transporting them from one island to another inevitably suggests. As for various other elements of their narrative, it does not matter much which tradition the Brethren may have followed in the present instance. We are here concerned with a fable, and the Brethren obviously took the fullest liberty offered to them by this genre of writing.

They felt so free indeed that they even did not bother to introduce the element having a decisively more Islamic resonance into this mosaic of images and symbols. The passage which I am referring to here is, of course, the one where the dreamer sees his own welcoming by his former companions at the entrance of the Spiritual City. “At the gate of the city,” the passage reads, “there was a spring of water. They washed him, shaved his hair, cut off his nails, dressed him with new clothes, perfumed him and adorned him, loaded him up on a riding animal and let him enter the city.” These lines provide us with a combination of two kinds of elements: on the one hand, those that are directly borrowed from the pilgrimage ritual mixture such as the cutting of nails or the shaving of hair and, on the other hand, those that were normally associated with other types of traditional celebrations, such as the wearing of (presumably beautiful) garments and the entrance to a popular place on the back of a (presumably white) horse.

This walk among the metaphors and literary motifs at work in the “Two Islands Allegory” could be pursued *ad libitum*. The present essay has no pretension of any kind in terms of exhaustiveness. It will have reached his aim, however, if it succeeds in casting some light on the Brethren’s skill at writing philosophical allegories.

¹⁷ L. E. Goodman, R. McGregor, *The Case*, pp. 121–122 (edition) and p. 182 (translation). On the ‘*anqā*’ and its connections with the Greco-Roman phoenix (and the Iranian Sīmurgh), see: R. Van den Broek, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden: Brill, 1972, pp. 207, 213, 251, 254.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 161–163 (edition) and pp. 222–225 (translation). On this mythical island, usually identified with Sarandīb (Ceylon) and connected to the story of Adam’s fall, see my other contribution to the present volume: “Did the Ikhwān al-Şafā’ Inspire Ibn Ṭufayl to His *Ḥayy Ibn Yaqdhān*?”

Godefroid de Callatāy

(University of Louvain, Belgium)

**DID THE IKHWĀN AL-ŞAFĀ' INSPIRE
IBN ṬUFAYL TO HIS ḤAYY IBN YAQDHĀN?**

The question of whether Ibn Ṭufayl might have been influenced by the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'* to write his *Ḥayy Ibn Yaqdhān* is not fundamentally new. The hypothesis, made plausible by the fact that the *Epistles* were known in Al-Andalus early in the 10th century,¹ was already considered by Léon Gauthier almost a century ago in his edition of Ibn Ṭufayl's famous philosophical novel. The French scholar devoted to this issue a five-page appendix (Appendice II: Le Hayy ben Yaqdhān et l'Encyclopédie des "Frères de la Sincérité"), which he concluded with a thorough dismissal of such a possibility.² Now it appears that Gauthier was evidently more familiar with Ibn Ṭufayl's *Ḥayy Ibn Yaqdhān*, a work to which he devoted most of his academic career and for which he had an almost boundless admiration, than with the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'*, which he regarded as no more than "une encyclopédie de vulgarisation à tendances politiques." As will be seen below, Gauthier's argumentation to reject the hypothesis of an influence of the Brethren on Ibn Ṭufayl was biased by both his prejudice against, and his lack of familiarity with, the corpus of the *Rasā'il*.

My research on the Brethren of Purity is part of the project currently being carried on at the University of Louvain on «Speculum Arabicum: Objectifying the contribution of the Arab-Muslim world to the history of sciences and ideas: the sources and resources of medieval encyclopaedism» («Actions de recherche concertées (ARC)» de la Direction générale de l'Enseignement non obligatoire et de la Recherche scientifique — Direction de la Recherche scientifique — Communauté française de Belgique et octroyées par l'Académie universitaire 'Louvain'»).

¹ See: G. de Callatāy, "Magia en al-Andalus: *Rasā'il Iḥwān al-Şafā'*, *Rutbat al-Ḥakīm y Gāyat al-Ḥakīm (Picatrix)*, forthcoming in *al-Qantara*."

² L. Gauthier, *Hayy ben Yaqdhān: roman philosophique d'Ibn Thofail*. Texte arabe avec les variantes des manuscrits et de plusieurs éditions et traduction française, 2^{ème} édition revue, augmentée et complètement remaniée, Beirut: Imprimerie Catholique, 1983, pp. 116–120, here p. 120: "En résumé, nous n'avons pu découvrir, malgré quelques rares et vagues analogies de détails, aucune raison valable d'attribuer à l'Encyclopédie des Frères de la Sincérité une influence, avouée ou inavouée, sur les doctrines, ou même sur certains détails épars du Hayy ben Yaqdhān. Nous doutons qu'un dépouillement plus complet, une étude plus approfondie des quatre volumes compacts de cette Encyclopédie, puisse modifier essentiellement cette conclusion générale."

In more recent times, several scholars have adduced elements that play in favour of the opinion that the Ikhwānian corpus may have been, among various others, a source of inspiration for the Spanish philosopher. In his "Présentation d'Ibn Ṭufayl," Mohammed Arkoun emphasised the similarity of a literary technique, namely, that of inserting the so-called narrative proper as told by a fictional narrator into a broader composition meant to be written by the author himself. In the case of *Ḥayy Ibn Yaqdhān*, the introduction (pp. 1–20 of Gauthier's edition) and conclusion (pp. 155–157), in which the author Ibn Ṭufayl directly addresses his reader, set the frame to the narrative of Ḥayy (pp. 20–155), which forms a bulk of its own and for the composition of which "Ibn Ṭufayl the author" slips away to make room for "Ibn Ṭufayl the narrator." But it appears at times that the author himself suddenly re-emerges right in the middle of the narrative itself, which results in what Arkoun defines as "un discours philosophique stéréotypé que mémorisent tous les philosophes." Inattentive to the form of his narration and, as it were, carried away by the educational goal of his writing, the author forgets to have recourse to Ḥayy as his mouthpiece. Providing as example the sudden intrusion of the second person singular in the narrative,³ Arkoun notes that this way of doing "rappelle la forme bien connue des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*."⁴

It was Remke Kruk's merit to show that, in addition to these similarities in form, the Ikhwān might also have instilled in Ibn Ṭufayl some of his views on nature. Among the parallels she drew between the *Rasā'il* and the *Ḥayy*, perhaps the most remarkable is that concerning the possibility for human beings to be generated spontaneously. Ibn Ṭufayl contemplates this possibility (as an alternative to another explanation) for Ḥayy himself at the beginning of the story: "Those who claim Ḥayy came into being spontaneously say that in a pocket of earth on that island, over the years, a mass of clay worked until hot and cold, damp and dry were blended in just the proper way, their strengths perfectly balanced. This fermented mass of clay was quite large, and parts of it were in better equilibrium than others, more suited than the rest for becoming human gametes. This midmost part was the best proportioned and bore the most perfect equivalence to the makeup of a man. The clay labored and churned, and in the viscous mass there formed what looked like bubbles in boiling water. In the very middle

³ On this slip of pen, see already the note by Gauthier, *Ḥayy ben Yaqdhān*, p. 46, n. 2: "Il ne faut pas oublier que le roman d'Ibn Thofaïl est une riçāla, c'est-à-dire un traité sous forme de lettre missive. L'auteur, à certains moments, interrompt son récit, ou un monologue de son solitaire, pour s'adresser directement à son correspondant, réel ou fictif, tantôt comme ici à la deuxième personne du singulier, tantôt à la première personne du pluriel. Il semble d'ailleurs que parfois, dans un passage où nul besoin ne se faisait sentir de s'adresser au destinataire, Ibn Thofaïl, peu coutumier de négligences pareilles, se laisse aller à employer la deuxième personne du singulier ou la première personne du pluriel, simplement parce qu'il reproduit sans modification un texte qu'il a sous les yeux" (Gauthier provides various examples for each case).

⁴ M. Arkoun, "Présentation d'Ibn Ṭufayl", in *Pour une critique de la raison islamique: Islam d'hier et d'aujourd'hui*, Paris: Maisonneuve & Larose, 1984, pp. 327–348, here p. 337.

formed a tiny bubble divided in half by a delicate membrane and filled by a gaseous body, optimally proportioned for what it was to be.”⁵ As Kruk observes: “It should be noted that Ibn Ṭufayl by no means stands alone in pursuing this line of thought. Certain other groups (associated with the magician and alchemist Jābir ibn Ḥayyān) also allow for this possibility, as described in the *Kitāb al-tajmī*’; they even consider possible the artificial generation of man, even of a man of the highest spiritual level, namely a prophet. But in other circles too we find occasional references to this possibility. The Ikhwān al-Ṣafā’ state that the first male and the first female of each animal species originated from clay (*īn*), and that so, subsequently, did man.”⁶ The passage referred to by Kruk reads: “You must know, dear brother of mine, that the more perfectly built animals first arose from clay (*min al-īn*)—male and female (*dhakaran wa-’unthā*)—and then began to increase and multiply. They spread over the earth, mountain and plain, land and sea, from the equator (*min taḥta khaṭṭ al-istiwā*’), where night and day are equable (*ḥaiṭhu yakūnu al-laila wa-l-nahār mutasāwiyīn*). There the seasons are balanced between hot and cold (*wa-l-zamān abadan mu’tadilun hunāka bayna al-harr wa-l-bard*), and the matter best suited to receive form is ever present (*wa-l-mawādd al-mutahayyi’a li-qubūl al-ṣuwar mawjūdatun dā’iman*). Adam too arose there, our forefather, the ancestor of all humankind; likewise, his wife. They also began to increase and multiply, and so did their progeny, filling the earth—mountain and plain, land and sea, down to the present day.”⁷

As a matter of fact, this is only one of the various passages in which the Brethren of the Purity allude to this mythical land. Kruk’s reference may easily be complemented with those mentioned by Yves Marquet when dealing with the Brethren’s conception of the “first terrestrial Adam” in his *La philosophie des*

⁵ See in particular Ibn Ṭufayl, *Ḥayy*, ed. Gauthier, pp. 27–28 (translation L. E. Goodman, *Ibn Ṭufayl’s Ḥayy Ibn Yaqzān. A Philosophical Tale Translated with Introduction and Notes*, 5th ed., Los Angeles: GTB, 2003, p. 106).

⁶ R. Kruk, “Ibn Ṭufayl: A Medieval Scholars’s Views on Nature,” in L. I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqzān*, Leiden: Brill, 1996, p. 84.

⁷ L. E. Goodman and R. McGregor (eds. and trans.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 22*, Oxford: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2009, pp. 7–8 (edition) and p. 68 (translation). In a note, Goodman also points out the striking parallel with Ibn Ṭufayl’s philosophical novel. On the theory of spontaneous generation in Medieval Islam, see also: R. Kruk, “A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition,” in *Journal of Semitic Studies*, 35.2 (1990), pp. 265–282, esp. 272–276; D. De Smet, “Scarabées, scorpions, cloportes et corps camphrés. Métamorphose, réincarnation et génération spontanée dans l’hétérodoxie chiite,” in A. Vrolijk, J. P. Hogendijk (ed.), *Oye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*, Leiden–Boston: Brill, 2007, pp. 39–54.

Ikhwān al-Ṣafā'.⁸ Marquet, who also pointed out the parallel with the *Ḥayy ibn Yaqdhān*, summarized this collection of passages in the following way: "But why this region of the Orient? In fact, man's case is the same as that of the animals. All animals, even the most complex, take their origin from earth; but whereas inferior animals may appear in any place by spontaneous generation, superior animals need very particular conditions. What is required is a place located at the equator, where nights and days are equal, where temperature is constant and the climate tempered, a place sheltered from the wind, and where there always exist matters receptive to forms. Only then is the female's uterus able to reproduce, by reproducing similar conditions, and animals (including man) spread out on lands and seas (II, 181–182, 187, 333; III, 112). This is why Adam (as, indeed, all animals: II, 282) appeared in the 'earthy paradise,' on the top of Mount Yāqūt, in the Isle of Ceylon, situated in the East under the 'climate' of India (IV, 323)."⁹

The legend about the first terrestrial Adam in connection with the equatorial island of Ceylon or Sarandīb (the modern Sri Lanka) is part of a well-established tradition in the geographical literature of the Islamic Middle Ages. One finds it already mentioned in the anonymous *Akhbār al-Ṣīn wa-l-Hind*,¹⁰ and the story was further taken up and popularized by Mas'ūdī and various other authors of the age.¹¹ But the link of this legend with the spontaneous generation of man looks rather like a specificity of the Ikhwān, as it does not seem to appear in any text pre-dating Ibn Ṭufayl's novel other than Epistle 22 of the *Ikhwān al-Ṣafā'*, that is, with their well-known *Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn*.

What is thus especially worth noting here is that in the very first line of Ḥayy's so-called narrative proper, Ibn Ṭufayl situates the spontaneous generation of his hero on some sort of a mythical place, namely, an equatorial island near India: "Our forefathers, of blessed memory (*salafu-nā al-ṣāliḥ*), tell of a certain equatorial island, lying off the coast of India (*jazīra min jazā'ir al-hind allatī taḥta khaṭṭ al-istiwā*"), where human beings come into being without father or

⁸ Y. Marquet, *La philosophie des Ikhwān al-Ṣafā'*, Algiers: Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1975, pp. 213–218.

⁹ Y. Marquet, *Ibid.*, pp. 213–214. All references are to the Beirut edition. On *yāqūt* ("corundum" rather than "ruby") and its link with Ceylon, see Gh. Al-Hijjawi al-Qaddumi, "Yāqūt," in *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. XI, pp. 262–263.

¹⁰ *Akhbār al-Ṣīn wa-l-Hind*, ed. J. Sauvaget (*Akhbār al-Ṣīn wa-l-Hind. Relation de la Chine et de l'Inde. Rédigée en 851*, Paris: Les Belles Lettres, 1948), 5. It is there that we find the statement that Adam's fall took place on a certain mountain called "Rahūn" (a name of Sanskrit origin) and that he left there a seventy-cubit wide footprint which is still visible.

¹¹ Mas'ūdī, *Murūj*, ed. C. Barbier de Meynard, Pavet de Courteille, *Maṣūūdī. Les Prairies d'Or. Texte et Traduction*, vol. I, Paris: Imprimerie Impériale, 1861, p. 60. Further references are in A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^{ème} siècle*, t. II, Paris–The Hague: Mouton, 1975, p. 78.

mother (*wa-ḥiya al-jazīra allatī yatawalladu bi-hā al-insān min ghairi umm walā ab*). This is possible, they say, because of all places on earth, that island has the most tempered climate (*li-annahā a'dalu biqā' al-arḍ hawā'an*). And because a supernatural light streams down on it, it is the most perfectly adapted to accept the human form (*wa-atammu-hā li-shurūq al-nūr al-a'lā 'alay-hā isti-tī dādan*).¹² As was rightly pointed out by Kruk, this description “echoes that of the Ikhwān al-Ṣafā’, mixing some elements from another episode in the Ikhwān al-Ṣafā’, namely the *Case of the Animals versus Man*.”¹³

As is usually the case with medieval Islamic geography, one has to cope with descriptions that mingle scientific notions with legendary elements. Ibn Ṭufayl explicitly states at the beginning of the narrative that the hypothesis of Ḥayy’s spontaneous generation on an island located at the equator contradicts the theory of scientists who reserve the best and most tempered conditions for the fourth clime. Indeed, in the footsteps of their Greek predecessors, most notably Ptolemy and Eratosthenes, the Muslim geographers of the Middle Ages used to locate the entire “inhabited quarter” (*al-rub' al-maskūn*) of the world in the northern hemisphere, and they traditionally situated the southern limit of this quarter—that is, the place where the first of the seven climes of the traditional representation starts—about 12° 30' north from the equatorial line.¹⁴ In their Epistle on geography, the Brethren of Purity take up the seven-clime theory and, like various other authors, put an emphasis on the incomparable conditions offered by the fourth clime, which they even call the “clime of prophets and sages.”¹⁵ In agreement with the seven-clime theory, the island of Sarandīb is there logically located outside of the inhabited quarter. What the same authors tell us in their *Case of the Animals* about the ideally tempered conditions of Sarandīb evidently sounds a quite different tune, but in view of the literary genre of this piece of writing, this

¹² Ibn Ṭufayl, *Ḥayy*, ed. Gauthier, p. 20 (translation Goodman, p. 103).

¹³ R. Kruk, “Ibn Ṭufayl,” p. 84.

¹⁴ See E. Honigmann, *Die sieben Klimata und die Poleis episēmoi: eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter*, Heidelberg: Winter, 1929, p. 163. The commonest values for the southern and northern limit of the inhabited quarter are 12° 30' and 50° 30' respectively.

¹⁵ Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā'il*, vol. I, p. 175: “This is the clime of prophets and sages (*wa-hādhā al-iqlīm huwa iqlīm al-anbiyā' wa-l-ḥukamā'*), since it is at the centre of the climes—of which three are southern and three northern—, and it is also the portion that receives the greatest share of the Sun’s light. The people of this clime are the most equilibrate with respect to natural dispositions and traits of character.” On this Epistle within the context of the transmission of the seven-clime theory in Islam, see: G. de Callataÿ, “Kishwār-s, planètes et rois du monde: le substrat iranien de la géographie arabe, à travers l'exemple des Ikhwān al-Ṣafā’,” forthcoming in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*. See also: D. De Smet, “Les climats du monde et l'inégalité des races humaines. Une approche ismaélienne,” in C. Cannuyer (ed.), *L'Autre, l'Etranger—Sports et loisirs. Jacques Duchesne-Guillemain in honorem* (Acta Orientalia Belgica XVI), Brussels-Louvain-la-Neuve-Leuven: Société Belge d'Etudes Orientales, 2002, pp. 69–80.

would hardly come as a surprise. The *Case of the Animals* is a fable. Its action takes place in a time and at a place that can both be described as purely “mythical.” Not only did the authors choose to situate the trial between Men and Animals on an island at the equator, “where matter best suited to receive form is ever present.” They have also deemed worth to explain, using more or less the same vocabulary as before but now having the jinni of their trial as their mouthpiece, that “on the day God created Adam, the planets were in their exaltations (*fī-ashrāfi-hā*), the pivots (*awtād*) of the signs were straight, the seasons much equilibrated, and matter best suited to receive form.”¹⁶ And the trial itself is introduced with reference to an undefined or quite hard-to-define epoch: “The years went by, and Muḥammad was sent, may God bless him. He called men and jinn to God and to Islam. One band of jinni answered his call and became good Muslims. In the course of time, a king arose over the jinn, Bīwarāsp the Wise, known as Mardan, King Heroic. His capital was on the island called Ṣā’ūn, lying near the equator in the midst of the Green Sea (*fī wasaṭ al-baḥr al-akhḍar mimmā yalī khaṭṭ al-istiwā*’). The air and soil were good. There were sweet rivers, burbling springs, broad fields, and sheltered dells, a wealth of trees and fruit, lush meadows, streams, herbs and spices. It happened in those days that storm winds cast up a sea-faring ship on that island’s shore.”¹⁷

Could it be that Ibn Ṭufayl’s story about Ḥayy’s spontaneous generation be modeled on, or at least inspired by, those assertions by the Ikhwān? In view of the similarities between the two texts, with respect to the substance but even also to the literary form, I would be resolutely inclined to answer the question positively. I would not even discard a possibility that the reference to “our forefathers, of blessed memory,” with which Ibn Ṭufayl begins his narrative, is a subtle allusion to the authors of the *Rasā’il*.¹⁸ Ibn Ṭufayl nowhere mentions the Brethren of Purity by name, “but this may simply be due to their heretical reputation,” as Kruk already pointed out.¹⁹ The question whether the Andalusī philosopher may have referred to the Ikhwān by cryptic allusions rather than in explicit

¹⁶ L. E. Goodman and R. McGregor, *The Case*, p. 50 (edition); p. 111 (translation, here slightly adapted). For *watad* as “pivot,” see G. de Callatāy, *Ikhwān al-Ṣafā’*. *Les révolutions et les cycles (Épîtres des Frères de la Pureté, XXXVI)*, Beirut–Louvain-la-Neuve: Al-Bouraq Editions—Academia-Bruylant, 1996, p. 90. For *sharaf* as “exaltation,” see G. de Callatāy, B. Halflants, *Epistles of the Brethren of Purity. On Magic I. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 52a*, Oxford: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2011, p. 14 (edition); p. 93 (translation).

¹⁷ L. E. Goodman, R. McGregor, *The Case*, pp. 39–40 (edition); pp. 100–101. One may perhaps conjecture that the name “Ṣā’ūn” (a manuscript variant of which is Ṭā’ūn) should be identified with that of “Rā’ūn” as given in the *Akhbār al-Ṣīn wa-l-Hind*.

¹⁸ In a note to his translation of the *Hayy*, Goodman suggests that those “forefathers, of blessed memories” might be a reference to “the founding fathers of Islam, the contemporaries and immediate followers of Muḥammad” (Goodman, *Ibn Ṭufayl’s Hayy Ibn Yaqzān*, p. 186, n. 62), but he gives no data to support this conjecture, and the text itself does not provide any.

¹⁹ R. Kruk, “Ibn Ṭufayl,” p. 70.

terms was first addressed—to be immediately discarded—by Léon Gauthier himself in his edition, but Gauthier’s objectiveness remains largely questionable, as we said above. It is now time to return to his argumentation and to put it to the test.

Observing that the introduction to the narrative about Ḥayy—in other words, the part written by “Ibn Ṭufayl the philosopher”—begins with the formula: “You have asked me, my brother noble, pure and intimate” (*sa’alta ayyu-hā al-akh al-karīm al-ṣaḥīf’ al-ḥamīm*), Gauthier sustained that: “aucun traité des Ikhwān eḥ-Ḥafā’ ne débute par cette formule d’envoi; ils débutent tous par la formule suivante, où ne figure jamais le mot caractéristique *ṣaḥīf’* (*sincère*) ‘Que Dieu t’assiste, ainsi que nous, d’une inspiration venant de Lui!’. Cette formule revient parfois au cours des traités, *in extenso*. On y rencontre aussi la formule abrégée ‘ô mon frère!’. Mais c’est une formule banale.”²⁰ This assertion is clearly wrong, were it only for the fact that three epistles duly include the name of the “Brethren of Purity” (*Ikhwān al-Ṣafā’*) in their very titles.²¹ Contrary to what Gauthier affirms, the authors of the *Rasā’il* address their “pure brother” or “pure brothers/brethren” in a great number of places, and the emphasis they put on the idea of purity within a brotherhood such as theirs would be more than enough to justify the appellation they have chosen in order to conceal their own identities. Therefore, to hail a reader with the words “dear brother” (*yā akhī*) may seem banal indeed, but to call this brother “pure” (*ṣaḥīf’*) in the very first line of a philosophical treatise in the form of an allegory is certainly not to be dismissed with the same disdain.

The same should be said of another formula which Ibn Ṭufayl uses to conclude the so-called narrative proper of Ḥayy, that is, exactly at the moment when he resumes his role as the genuine author for the last words of the treatise. The whole phrase reads: “And this—may God stand by you from a spirit coming from Him!—is the story of Ḥayy Ibn Yaqdhān, Absāl and Salāmān’ (*fa-hādhā—ayyada-ka Allahu bi-rūḥin min-hu—mā kāna min nabā’ Ḥayy ibn Yaqdhān wa-Absāl wa-Salāmān*).”²² Gauthier assured that the formula *ayyada-ka Allahu bi-rūḥin min-hu* could not have been an allusion to the Ikhwān since, as he pointed out, “c’est tout simplement une formule coranique.”²³ But, here again, since this

²⁰ L. Gauthier, *Hayy ben Yaqdhān*, p. 118.

²¹ These are Epistle 44 (“Where one accounts for the belief of the Brethren of Purity and the doctrine of the divine men”) and Epistle 45 (“On the modalities of the relations of the Brethren of the Purity, their mutual help and the authenticity of the sympathy and affection [they have for each other], whether it be for the religion or for what is pertaining to this world”).

²² L. Gauthier, *Hayy ben Yaqdhān*, p. 155 (edition); translation L. E. Goodman, p. 165 (here slightly adapted).

²³ Id., p. 118. Gauthier mentions Q. 58:22, but he could as well have mentioned Q. 2:87; 2:253; 4:171 or 5:110.

formula—which in the Qur'ān is always associated with the figure of Jesus²⁴—finds itself mentioned nearly every time the authors address their reader, one would probably be right to view Ibn Ṭufayl's mention of it in this particular place of his treatise as not casual. Having started his work by addressing a fictive reader he calls his pure brother, Ibn Ṭufayl finds this reader again at the end and chooses to invoke for him God's support exactly in the same manner as the Ikhwān themselves used to address their own fictive reader throughout.

These observations prompt me to the following conclusion. In the final part of the *Ḥayy Ibn Yaqdhān* Ibn Ṭufayl emphatically claims that his narrative “takes up a line of discourse not found in books or heard in the usual sort of speeches (*lā yūjad fī kitāb wa-lā yusma' fī mu'tād khiṭāb*)” and that “it belongs to a hidden branch of study received only by those who are aware of God and unknown to those who know Him not.”²⁵ The reason he adduces “to strip off the veil of secrecy and divulge this mystery was the great number of corrupt ideas that have sprouted up and are being openly spread by the self-styled philosophers of today, so widely that they have covered the land and caused universal damage.” Among the sources Ibn Ṭufayl was inspired with or, better said, the models against whom he directs his own essay, the reader has no trouble to discover at least some, since he lists them quite explicitly in the introduction: Aristotle, Fārābī, Ibn Sīnā (from whom Ibn Ṭufayl has borrowed the title of his narrative, as everyone knows), Ibn Bājjā, Ghazālī.²⁶ Of course, nowhere in the work is it stated that this list is comprehensive, and the reading of the novel rather leads to the impression that the author may have freely borrowed some material from a wide variety of sources. As philosophers famous for their art in writing literary fictions, but also for their esoteric tendencies and, most of all, for the unorthodox character of their writings, it would seem that the Brethren of Purity were optimally placed to be referred to by Ibn Ṭufayl in a disguised form. The allusions I have mentioned above are, in my view, the sort of tribute that the author of the *Ḥayy* may well have deemed appropriate to pay to them.

²⁴ On this, see for instance: R. Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia: Paideia, p. 71; E. Platti, *Islam... étrange. Au-delà des apparences, au Coeur de l'acte d'islam, acte de foi*, Paris: Cerf, 2000, p. 170.

²⁵ L. Gauthier, *Ḥayy ben Yaqdhān*, p. 155 (edition); translation L. E. Goodman, p. 165.

²⁶ On this list and its influence on Ibn Ṭufayl's consideration of Andalusian philosophical culture, see M. Mahdi, “Philosophical literature,” in M. J. L. Young et al. (ed.), *Religion, Learning, and Science in the 'Abbasid period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 76–105, esp. 96–98; M. Forcada, *Ética e ideología de la Ciencia. El medico-filósofo en Al-Andalus (siglos X–XII)*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, p. 14–16.

Fâres Gillon

(EPHE, Sorbonne, France)

**APERÇUS SUR LES ORIGINES
DE L'ISMAËLISME À TRAVERS
LE *KITĀB AL-KAŠF*,
ATTRIBUÉ AU *DĀ'Ī ĞĀ'FAR B. MAŇŠŪR AL-YAMAN***

Le *Kitāb al-Kašf*, malgré sa position stratégique dans l'histoire de l'ismaélisme, a été peu étudié jusqu'à présent¹. Il s'agit d'un recueil de six traités attribué au *dā'ī Ğā'far b. Ḥawšab Maňšūr al-Yaman* (m. vers 346/957), qui vécut d'abord au Yémen, puis au Maghreb sous le règne du second calife fâtimide.

Cette attribution est toutefois douteuse: dans son *Guide to Ismaili literature*, Wladimir Ivanow ayant attribué le *Kitāb al-Kašf* à Ğā'far b. Maňšūr al-Yaman place cependant un point d'interrogation après le titre². Trente ans plus tard, peut-être convaincu par Paul Kraus³ ou par la publication de l'édition de Rudolf Strothmann sous le nom de notre *dā'ī*, il place le *Kitāb al-Kašf* en tête de la liste des ouvrages de Ğā'far⁴. Il semble alors négliger les doutes exprimés par Strothmann dans l'introduction à son édition. Celui-ci remarque que le *Fihrist* d'al-Madġū' n'en fait pas mention alors même qu'une dizaine d'autres ouvrages y est attribuée à Ğā'far⁵. A vrai dire, aucune des sources citées par Ismail K. Poonawala dans son *Biobibliography to Ismā'īlī Literature* ne mentionne le

¹ Il a cependant bénéficié de deux éditions, non-commentées: 1) *Ğā'far b. Maňšūr al-Yaman*, *Kitāb al-Kašf*, éd. Rudolf Strothmann, Londres/New York/Bombay, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1952. 2) *Ğā'far b. Maňšūr al-Yaman*, *Kitāb al-Kašf*, éd. Mustafa Ğālib, Beyrouth, Dār al-andalus, 1984. Bien que l'édition de Strothmann soit plus fiable (Ghālib s'appuyant notamment sur un manuscrit dont l'existence est invérifiable), je donnerai les paginations des deux éditions, celle de Ghālib étant plus facilement accessible dans le commerce.

² *Ivanow W.* A Guide to Ismaili literature. Londres, 1933, XI, n° 50, p. 36.

³ *Kraus P.* «La bibliographie ismaélienne de W. Ivanow». *Revue des études islamiques*, 6, 1932, p. 486–487. Kraus note que «le style [du *Kitāb al-Kašf*] est conforme à celui des autres livres de Ja'far».

⁴ *Ivanow W.* Ismaili literature: A Bibliographical Survey. Téhéran, 1963, n° 13, p. 21.

⁵ *Kitāb al-Kašf*. Introduction de l'éditeur, p. ٣.

Kitāb al-Kašf parmi les œuvres de Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman⁶. Ivanow ne paraît pas davantage tenir compte de l'important article de Wilferd Madelung dans lequel ce dernier prouve que les six traités constituant le *Kašf* ne sont pas de la main d'un seul auteur, non plus qu'ils ne sont de la même époque, certains étant pré-fâtimides tandis que d'autres auraient été remaniés, voire rédigés, au temps du calife fâtimide al-Qā'im bi-amr Allāh (m. 334/946)⁷. C'est peut-être parce que la compilation des six traités en un recueil est due à Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman que l'ouvrage lui est attribué. C'est en tout cas l'hypothèse qui prévaut aujourd'hui⁸.

Un rapide examen de la variété des styles des différents traités permet de confirmer aisément la thèse de Madelung selon laquelle les traités sont de mains distinctes. Quant à la datation, certains des traités semblent antérieurs à la réforme de ‘Ubayd Allāh al-Mahdī en 899, dans la mesure où le Mahdī y est encore attendu comme le septième prophète-législateur (surtout les traités I et II, mais cela n'exclut pas un remaniement à l'époque fâtimide). D'autres traités paraissent avoir été rédigés (ou modifiés) sous le règne d'al-Qā'im bi-amr Allāh (m. 334/946): le traité V comporte une mention explicite de ce calife⁹, ainsi qu'une justification de l'imamat de Salamiyya à l'époque où la *da'wa* était commandée par des représentants de l'imâm, plutôt que par l'imâm lui-même. En effet, durant la période de clandestinité qui s'étend de la mort de Muḥammad b. Ismā'īl (vers 795) à la réforme d'al-Mahdī, les missionnaires ismaéliens envoyés par l'autorité de Salamiyya faisaient campagne au nom de Muḥammad b. Ismā'īl, qui devait réapparaître comme Mahdī. Mais en réalité, les chefs qui se seraient succédés dans l'anonymat le plus complet à la tête de la *da'wa* se seraient perçus eux-mêmes comme des imâms, ce qui permettait de préserver la sécurité du véritable chef de la *da'wa* tout en ralliant les ismaéliens qui attendaient réellement Muḥammad b. Ismā'īl¹⁰. Après l'avènement de la dynastie fâtimide et ayant quitté la clandestinité, les ismaéliens affirment la continuité de la lignée des imâms entre Ğa‘far al-Šādiq et ‘Ubayd Allāh al-Mahdī. Le *Kitāb al-Kašf* l'expose ainsi:

⁶ Poonawala I.K. *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*. Malibu, 1977, p. 70–71.

⁷ Madelung W. «Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre». *Der Islam*, 37, 1961, p. 52 ss.

⁸ Halm H. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya*. Wiesbaden, 1978, p. 169; Halm H. «The cosmology of the pre-Fatimid Ismā'īliyya», dans *Daftary F.* (éd.). *Mediaeval Ismā'īli History and Thought*. Cambridge, 1996, p. 79.

⁹ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 103; Ghālib, p. 101.

¹⁰ *Daftary F.* *The Ismā'īlis: their History and Doctrines*. Cambridge/New York, 1990, 2nd éd., 2007, p. 99: «It seems that the ancestors of the Fāṭimids, the central leaders of the Ismā'īlī movement, were initially regarded as the lieutenants or representatives of the Qā'im, and it was only due to the reform of ‘Abd Allāh that the imamate came to be openly claimed for these past leaders».

L'imâm Muḥammad b. Aḥmad¹¹ (...) commença par cacher son identité en gardant son secret des hypocrites. Il se présentait dans le rôle de la Preuve qui guide vers l'imâm; [ce faisant] il guidait vers lui-même, et nul ne savait cela hormis un petit nombre parmi l'élite de ses missionnaires.

الإمام محمد بن أحمد (...) في أول أمره ستر نفسه للتقية من المنافقين و جعل نفسه في مقام الحجة
يشير إلى الإمام وهو يشير إلى نفسه ولم يكن يعلم ذلك إلا القليل من خواص دعائه

(*Traité V. Strothmann*, p. 99; Ghâlib, p. 98)

La variété de doctrines, d'époques et de styles dans le *Kitāb al-Kašf* nous offre un véritable aperçu de l'évolution de la pensée ismaélienne durant la période charnière de son histoire qui vit un mouvement révolutionnaire et messianique clandestin accéder au pouvoir politique et prétendre à la légitimité califale. Le *Kitāb al-Kašf* illustre aussi bien la période pré-fâtimide de l'ismaélisme que la période des débuts du califat fâtimide.

Il est important de noter que nous disposons de très peu de sources ismaéliennes contemporaines de la période de clandestinité de l'ismaélisme. Tout ce que nous savons sur les événements politiques de cette période — d'un point de vue interne — nous le tenons du Qādī al-Nu'mān (m. 974), auteur plus tardif d'un ouvrage, *Iftitāh al-da'wa*, qui retrace les péripéties des *du'āts* les plus importants¹².

Quant aux doctrines diffusées par les *du'āt*, nos sources se réduisent à trois textes qui semblent dater de cette période: le *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*, le *Kitāb al-Ālim wa-l-Ġulām*, le *Kitāb al-Kašf*. Le premier est attribué à Ibn Ḥawṣab¹³. Ce fut également le cas du second, jusqu'à ce qu'une édition et une traduction récente ne l'attribue à son fils Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman¹⁴. Ces trois textes sont d'un intérêt essentiel pour la connaissance des doctrines ismaéliennes

¹¹ Il s'agit probablement du prédécesseur direct et oncle de 'Ubayd Allāh al-Mahdī à la tête de la *da'wa* à Salamīyya, Abū 'Alī Muḥammad Abū-l-Šalaḡlaḡ.

¹² *Haji H. Founding the Fatimid State. The Rise of an Early Islamic Empire. An annotated English translation of al-Qādī al-Nu'mān's Iftitāh al-da'wa*. Londres/New York, 2006.

¹³ *Ibn Ḥawṣab Maṣṣūr al-Yaman. Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*. Éd. M. Kāmil Husayn, dans *Ivanow W.* (éd.). *Collectanea*, vol. 1, Leyde, 1948, p. 185–213; également publié au Caire la même année. Traduit en anglais par Ivanow: «The Book of Righteousness and True Guidance», dans *Ivanow W. Studies in Early Persian Ismailism*. 1ère éd.: Leyde, 1948, p. 51–83; 2nde éd.: Bombay, 1955, p. 29–59.

¹⁴ *Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman. The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue*. Édité et traduit par James W. Morris, Londres/New York, 2001. Paraphrase anglaise par *Ivanow W.* «The Book of the Teacher and the Pupil». Dans *idem. Early Persian Ismailism*, 1ère éd.: Leyde, 1948, p. 61–86; 2nde éd.: Bombay, 1955, p. 85–113. Voir aussi les études d'Henry Corbin, «L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe», *Eranos Jahrbuch*, 39, 1970, p. 41–142, réédité dans *Corbin H. L'Homme et son ange*. Paris, 1983, p. 81–205; *Corbin H.* «Un roman initiatique ismaélien». *Cahiers de civilisation médiévale*, 15, 1972 (p. 1–25, 121–142).

«primitives», c'est-à-dire pré-fâtimides, et le *Kašf* présente de surcroît l'intérêt d'être un témoin des premiers développements de la doctrine ismaélienne officielle, c'est-à-dire fâtimide.

Après une présentation générale de l'ouvrage, nous aborderons quelques extraits représentatifs de l'ancrage de l'ismaélisme dans un fonds commun aux diverses branches du shî'isme, d'une part, et du déploiement de certaines doctrines spécifiques, d'autre part.

I. Présentation générale du *Kitāb al-Kašf*

1. Ğa'far b. Ḥawšab Maṣṣūr al-Yaman,
auteur présumé du *Kitāb al-Kašf*

Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman (mort au Caire sous le règne d'al-Mu'izz, le quatrième calife fâtimide de 341/953 à 365/975) est le fils d'Ibn Ḥawšab, *dā'ī* originaire de Kūfa, mort vers 914–915 et conquérant du Yémen pour le compte de l'imāmat de Salamiyya. La proclamation du Mahdī eut lieu en 899, et la ville de Kairouan, au Maghreb, fut prise en 909 par 'Ubayd Allāh al-Mahdī. Les autorités fâtimides décidèrent de confier la direction de la communauté ismaélienne au Yémen à un certain 'Abd Allāh b. 'Abbās al-Shāwiri, plutôt qu'aux fils d'Ibn Ḥawšab. L'un d'eux, Abū al-Hasan b. Maṣṣūr al-Yaman, s'éleva contre cette décision et alla à la cour fâtimide au Maghreb pour plaider sa cause auprès du Mahdī. Essuyant un refus, il retourna au Yémen où il tua le missionnaire des Fâtimides et quitta l'ismaélisme.

Son frère, Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, demeura fidèle aux Fâtimides. La situation politique au Yémen étant devenue instable (l'autre grand *dā'ī* ismaélien du Yémen, 'Alī b. al-Fadl, ayant refusé son allégeance au Mahdī), il quitta les lieux pour le Maghreb sous le règne du second calife fâtimide, al-Qā'im bi-Amr Allāh (934–946)¹⁵.

Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman était, avec le célèbre Qāḍī Nu'mān (m. 363/974), l'un des plus hauts dignitaires de la dynastie fâtimide naissante. Leurs nombreux

¹⁵ Voir l'article de *Samuel M. Stern*. «Ja'far ibn Maṣṣūr al-Yaman's Poems on the Rebellion of Abū Yazīd»; dans *idem*. *Studies in Early Ismā'ilism*. Jérusalem/Leyde, 1983, p. 146–152. Sur tous les événements historiques évoqués ici, voir notamment *Madelung W.* «Maṣṣūr al-Yaman», *EP*; *Halm H.* «Dja'far b. Maṣṣūr al-Yaman», *EP*; *Halm H.* «Die Sīrat Ibn Ḥawšab: Die ismailitische *da'wa* Im Jemen und die Fatimiden». *Welt des Oriens*, XII (1981), 108–135. On se reportera également à l'ouvrage de Qāḍī Nu'mān sur le début de l'épopée ismaélienne, *Iftitāḥ al-da'wa*, *op. cit.* Voir aussi les principaux ouvrages historiques sur les débuts du califat fâtimide: *Dachraoui F.* *Le califat fâtimide au Maghreb: histoire politique et institutions*. 296–362/909–973. Tunis, 1981; *Daftary F.* *The Ismā'ilis: their History and Doctrines*, *op. cit.*; *Daftary F.* *A short history of the Ismailis: traditions of a Muslim community*. Edimbourg, 1998.

écrits constituèrent la doctrine du califat naissant. Entre onze et quinze ouvrages sont attribués à Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman¹⁶, mais seuls le *Kitāb al-Kašf*, le *Kitāb al-Ālim wa-l-Ghulām*, déjà évoqués, les *Asrār wa Sarā'ir al-nutaqā'*¹⁷ et le prologue du *Kitāb al-Fatarāt wa-l-Qirānāt*¹⁸ ont bénéficié d'une édition. C'est dire qu'il reste beaucoup à faire avant d'avoir une connaissance globale de notre auteur. Cependant, l'intérêt du *Kitāb al-Kašf* ne réside pas seulement dans l'aperçu qu'il fournit de la pensée de Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, mais également dans les passages qui ne paraissent pas devoir lui être attribués, et qui seraient donc des témoins de la période la plus ancienne de l'ismaélisme.

2. Les contenus du *Kitāb al-Kašf*

Le *Kitāb al-Kašf* est majoritairement constitué d'exégèses coraniques reposant sur plusieurs procédés. On y trouve des *tafāsīr*, c'est-à-dire des explications littérales de certains termes coraniques, et des commentaires ésotériques de différente nature. Il est composé de six traités, de longueur inégale, de contenus et de styles variés.

Le premier traité s'ouvre sur un pacte de discrétion pris avec le lecteur. Celui-ci est mis en demeure de ne pas dévoiler les doctrines secrètes qui seront révélées dans la suite du texte. Ce thème du pacte reviendra plusieurs fois dans le traité, que ce soit sous la forme du pacte entre l'auteur et le lecteur, entre les Imâms et les croyants, ou entre Dieu et l'humanité. La majeure partie du traité est consacrée à des exégèses personnalisées, ainsi que les a nommées Mohammad Ali Amir-Moezzi¹⁹, c'est-à-dire à des interprétations lisant dans les versets coraniques des allusions à 'Alī et affirmant son légitimité califale, ou des allusions à d'autres membres de la Famille prophétique, ou encore aux ennemis

¹⁶ D'après les travaux bibliographiques suivants (dans l'ordre chronologique): Ivanow W. A Guide to Ismaili literature, *op. cit.*, p. 36, XI, n° 40 à 50; Kraus P. «La bibliographie ismaélienne de W. Ivanow», *art. cit.*, p. 486; Ivanow W. Ismaili literature: a Bibliographical Survey, *op. cit.*, p. 21–22, n° 13 à 23; Poonawala I.K. Biobibliography of Ismā'ili literature, *op. cit.*, p. 70–75.

¹⁷ Ġa'far b. Ḥawšab Maṣṣūr al-Yaman. *Asrār wa Sarā'ir al-nutaqā'*. Éd. M. Ghâlib, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1984. Voir également la thèse de David Hollenberg qui édite une partie du texte et le commente: Hollenberg D. Interpretation after the End of Days: The Fāṭimid Ismā'ili Ta'wīl (interpretation) of Ja'far Ibn Maṣṣūr al-Yaman (d. ca. 960), Université de Pennsylvanie, 2006.

¹⁸ Voir Hollenberg D. «Neoplatonism in pre-Kirmānīan Fāṭimid doctrine: A critical edition and translation of the prologue of the *Kitāb al-fatarāt wa-l-qirānāt*», *Le Muséon*, 122 (1–2), 2009, p. 159–202. Cet article reprend une partie de la thèse de l'auteur citée dans la note précédente.

¹⁹ Sur les «commentaires personnalisés», voir Amir-Moezzi M.A. «Le *Tafsīr* d'al-Ḥibārī (m. 286/899). Exégèse coranique et ésotérisme shi'ite ancien». *Journal des Savants*, janvier–juin 2009, p. 3–23. Une version modifiée et augmentée de cet article fut publiée dans l'ouvrage d'Amir-Moezzi M.A. *Le Coran silencieux et le Coran parlant*. Paris, 2011, chapitre 3: «Nécessité de l'herméneutique. Autour du commentaire coranique d'al-Ḥibārī», p. 101–125.

de 'Alī, qui sont aussi les ennemis de Dieu, au premier rang desquels le couple, considéré comme maléfique, de Abū Bakr et 'Umar. Caché parmi ces commentaires personnalisés, dont la litanie se révèle parfois fastidieuse, on trouve tout à coup un passage livrant un niveau de *bātin* plus profond au sujet de l'histoire du prophète Joseph. Après quelques nouveaux commentaires personnalisés, le traité s'achève sur plusieurs longs hadīths (dont les auteurs ne sont pas toujours explicitement mentionnés): l'un est une description détaillée des événements accompagnant la venue du Mahdī, un autre est le récit de la genèse des Cinq (Muḥammad, 'Alī, Fātima, Ḥasan, Ḥuseyn), êtres de Lumière dont la création est antérieure à celle d'Adam. Enfin, un dernier hadīth évoque le pouvoir qu'a Muḥammad de ressusciter les morts et la transmission de ce pouvoir de résurrection à 'Alī.

Le second traité est relativement court — une douzaine de pages imprimées — mais fort dense, et il est le texte du *Kašf* qui a le plus intéressé les chercheurs modernes, notamment en raison d'une cosmogénèse alphabétique. Ce second traité est constitué pour les deux tiers de deux hadīths issus du fonds commun du shī'isme puisqu'on les retrouve mot pour mot dans les recueils de hadīths duodécimains dont la rédaction est à peu près contemporaine du *Kitāb al-Kašf* (ce qui suggère que l'on a probablement affaire à une transmission parallèle de ces textes). Pourtant, la version de ces hadīths rapportée dans le *Kitāb al-Kašf* donne peu d'indices sur la nature du texte; on ne trouve pas d'*isnād*, ce qui n'est pas très étonnant en milieu ismaélien, mais on ne trouve pas davantage de mention de l'auteur du hadīth, ce qui l'est plus, y compris si l'on compare avec d'autres traités du *Kašf*. Les deux hadīths portent sur les concepts du Trône et du Piédestal divins (*'arš* et *kursī*), que l'on pourrait aisément rapprocher du Calame et de la Tablette Gardée coraniques, eux-mêmes ayant souvent été rapprochés des concepts néoplatoniciens de l'Intellect et de l'Âme par de nombreux auteurs shī'ites et même soufis. Cette reprise en milieu ismaélien de hadīths shī'ites est un argument important en faveur de l'idée d'une communauté des idées et des textes dans les milieux shī'ites à l'époque ancienne²⁰. Le traité se clôt par un développement spéculatif sur les lettres de l'alphabet, réalités ontologiques émanées d'un axe traversant et créant le Trône et le Piédestal.

Le troisième traité est, tout comme le sixième, une démonstration de l'imâmât de 'Alī appuyée sur des versets coraniques. Il s'agit encore de commentaires personnalisés. Tous les versets cités sont lus comme des allusions à 'Alī et à ses partisans, les défenseurs de la vraie foi, ou à ses adversaires, les serviteurs des Ténèbres et de l'Injustice, et les exégèses sont presque toutes attribuées à un certain «sage», *al-ḥakīm*, c'est-à-dire très probablement à «l'Imâm du temps» de la rédaction du traité. Le fait que l'on retrouve ce «sage» dans le

²⁰ Sur ces deux hadīths dans le traité II, voir Gillon F. «Une version ismaélienne de *ḥadīth*-s imâmites. Nouvelles perspectives sur le traité II du *Kitāb al-Kašf* attribué à Ġa'far b. Maṣūr al-Yaman (Xème s.)». *Arabica* 59 (2012), 5, p. 484–509.

traité V, qui est manifestement d'époque fâtimide, semble indiquer que le traité III date de la même période. Mais il n'y a pas de certitude sur ce point.

Le quatrième traité est constitué de deux courts hadîths portant tous deux sur la création à travers les lettres de l'alphabet arabe. Le premier hadîth commence ainsi: «La première chose que Dieu créa fut les lettres de l'alphabet».

Le cinquième traité est, avec le premier et le second, l'un des plus riches du *Kitāb al-Kašf*. Il s'agit d'une épître en réponse à une question sur la signification d'un verset se rapportant au pèlerinage, au *ḥağ*. Outre son intérêt doctrinal, qui réside dans le fait qu'il ne se contente pas d'aligner des commentaires personnalisés, mais propose des exégèses ésotériques plus profondes, établissant une analogie entre la Ka'ba et l'Imâm par exemple, ou encore entre la Ka'ba, l'Arche de Noé et Marie, la mère du Christ, il présente également un intérêt historique puisqu'il est possible de le dater du début de la période fâtimide, et même du règne du calife al-Qā'im bi-amr Allāh (m. 946) comme il fut montré plus haut.

Le sixième traité, relativement court, est sur le fond assez semblable au troisième, il s'agit d'une succession d'exégèses personnalisées visant à établir la légitimité de 'Alī à la succession du Prophète. En revanche, nous ne trouvons pas ici d'attribution des interprétations «au sage» (*al-ḥakīm*). Dans l'ensemble, il traite des mêmes thèmes que les traités I et III: l'imâmât de 'Alī, l'usurpation du pouvoir par ses adversaires, les allusions que fait le Coran à ces événements politiques, ainsi qu'aux rangs de la hiérarchie ésotérique ismaélienne, le Pacte qui unit les hommes à l'imâm et à Dieu. L'opposition entre le représentant choisi par Dieu et celui que se choisissent les hommes est omniprésente; la politique et l'autorité ne sont pas affaire d'élection, ce n'est pas à l'homme de se choisir son chef, car il ne pourrait le faire qu'en suivant ses envies, ses passions et ses intérêts particuliers, et non pas eu égard à la justice et à la vérité.

II. Extraits du *Kitāb al-Kašf*, entre shî'isme générique et ismaélisme

Le progrès récent des études shî'ites permet de constater, en comparant les textes les plus anciens et les suivants, que s'est progressivement opéré un tournant juridico-rationaliste en son sein, à peu près contemporain de l'accès des vizirs buwayhides au pouvoir, certaines traditions jugées trop «irrationnelles» étant peu à peu écartées²¹. Avant ce tournant, c'est-à-dire à peu près jusqu'aux

²¹ Voir *Amir-Moezzi M.A.* Guide divin, p. 47: «Du shaykh Şaffâr al-Qummî, vivant à l'époque de la présence des imâms à Ibn Bâbüye, vivant à l'époque de l'Occultation majeure en passant par al-Kulaynî, écrivant au temps de l'Occultation mineure, nous sommes témoins d'un progressif passage sous silence d'un certain nombre de traditions, essentiellement imâmologiques, à portée métaphysique et mystique fort originale, donc "hétérodoxe" en Islam, pour aboutir enfin au tournant rationalisant et aux tentatives de se rapprocher des positions "orthodoxes", effectuées par le shaykh al-Mufid et al-sharif al-Murtaḍā».

X/XI^{ème} siècles, avant la solidification de la doctrine imâmite et la victoire progressive de l'école rationaliste du shî'isme, les nombreux shî'ismes ne se distinguaient les uns des autres que sur très peu de points. Il n'y avait ainsi guère que l'identité des imâms qui fit débat. Hormis cela, tous considéraient que 'Alī avait été spolié de son droit à la succession de Muhammad, tous reconnaissaient à l'imâm un rôle spirituel fondamental, tous étaient adeptes d'une lecture herméneutique du Coran (c'est-à-dire d'une exégèse, *ta'wil*, faisant apparaître une doctrine ésotérique sous la lettre exotérique). Avant de développer des doctrines spécifiques, l'ismaélisme avait donc une pensée politique, exégétique et ontologique commune avec ceux qui devaient devenir les duodécimains. Le *Kitāb al-Kašf* contient de façon très nette ces éléments communs. Cependant, il n'est pas toujours aisé de les distinguer clairement des nouveautés ismaéliennes, les deux composantes étant étroitement entrelacées et la plupart des doctrines spécifiquement ismaéliennes se trouvant en germe dans le shî'isme. Néanmoins, par l'étude d'une sélection d'extraits, certaines intuitions premières de l'ismaélisme telles qu'elles apparaissent dans le *Kašf* seront mises en évidence. L'ismaélisme, prenant racine dans le fonds commun imâmite, déploie dans cet ouvrage les premiers bourgeons de son originalité doctrinale.

1. Visions duelle et dualiste

Selon Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet dans leur ouvrage commun *Qu'est-ce que le shî'isme?*, le shî'isme se caractérise par la juxtaposition de deux visions du monde²². L'une, la vision duelle, complète l'exotérique (*bātin*) par l'ésotérique (*zāhir*). Cette complémentarité structure la lecture de la révélation coranique, mais également l'ontologie dans son ensemble. L'autre, la vision dualiste, oppose historiquement, cosmologiquement et ontologiquement les Amis des imâms et de la Vérité et leurs ennemis, les armées de la Lumière à celle des Ténèbres, l'Intellect (humain ou cosmique) à l'Ignorance. Les deux oppositions se recoupent évidemment, les Gens de l'exotérique étant aussi les Gens de l'Ignorance dans la mesure où ils refusent de s'éclairer à la lampe de la Gnose.

On trouve ces deux visions du monde, inhérentes au shî'isme, dans le *Kitāb al-Kašf*, à ceci près que la vision dualiste du monde y est plus historique (ou métahistorique) que cosmogonique ou ontologique²³. Les recueils duodécimains anciens abondent en hadîths cosmogoniques mettant en jeu un dualisme cosmi-

²² Amir-Moezzi M.A. et Jambet C. *Qu'est-ce que le shî'isme?* Paris, 2004, p. 31 ss.

²³ Sur ces deux visions dans la pensée imprégnée d'ismaélisme de Shahrastānī, ou le dualisme est présent sous la notion de *taqādd* (opposition) et la dualité sous celle de *tarattub* (hiérarchie, car la distinction entre les rangs supérieurs et inférieurs recouvre celle entre ésotérisme et exotérisme), voir Monnot G. «Opposition et hiérarchie dans la pensée d'al-Shahrastānī», dans Henry Corbin: *philosophies et sagesses des religions du Livre*, sous la direction de M.A. Amir-Moezzi, C. Jambet, et P. Lory. Turnhout, 2005, p. 93–103.

que originel et irrémédiable: le monde est divisé entre les Armées de l'Intellect et celles de l'Ignorance²⁴, dont les prophètes et leurs ennemis sont les incarnations terrestres respectives. Si le *Kašf* contient bien l'aspect historique de cette opposition, il ne semble cependant pas réifier le mal, comme nous le verrons dans le second texte examiné ici.

Le premier extrait illustre principalement la vision duelle du monde, mais il se fait aussi l'écho de la vision dualiste:

La Preuve de Muhammad est le Maître de l'herméneutique, 'Alī — que les prières de Dieu soient sur lui — qui insuffle l'esprit dans les corps, ce qui signifie dans l'ordre ésotérique qu'il projette la science ésotérique sur la science exotérique, affermissant ainsi la religion droite et l'accomplissant, avec la permission de Dieu. Avec cette science, il ressuscite les morts d'ignorance. L'esprit est comme la science, et l'action comme le corps; tout corps sans esprit est mort, et toute action qui n'est pas accompagnée de science est un corps sans vie. L'ignorant est donc un mort, jusqu'à ce qu'il soit ressuscité par le Maître de la vérité par la Science de la vérité. La Parole de Dieu: «Des morts, non des vivants, et ils n'en ont pas conscience» (XVI, 21) porte là-dessus. Il s'adresse ainsi à ceux qui vivent de la vie exotérique et dit qu'ils sont morts, morts d'ignorance.

حجة محمد هو صاحب التأويل علي صلوات الله عليه ينفخ الروح في الأجسام و معناه في الباطن أنه يلقي العلم الباطن على العلم الظاهر فيثبت بذلك الدين القيم و يكمل بإذن الله و يحيي بذلك العلم الأموات بالجهل و الروح مثل العلم والعمل مثل الجسم و كل جسم لا روح فيه فهو ميت و كل عمل لا علم معه هو جسد لا روح فيه فالجاهل ميت حتى يحييه صاحب الحق بعلم الحق و في ذلك قول الله أموات غير أحياء و ما يشعرون²⁵ يخاطب بهذا أهل الحياة الظاهرة أنهم أموات موتة الجهل

(*Traité V. Strothmann*, p. 98; Ghâlib, p. 97)

Ce texte dense affirme en premier lieu l'analogie spirituelle classique entre les couples de la vie et de la mort, de l'esprit et du corps, de la science et de l'action, de la compréhension ésotérique de la religion et de sa compréhension exotérique. La science ésotérique, c'est la vie véritable, l'ignorance, c'est la mort véritable. La distinction entre significations ésotériques et significations exotériques du Coran n'est pas une subtilité théologique, elle est une question de vie ou de mort spirituelles. Le hadîth du traité I dans lequel le Prophète apprend à 'Alī la science de la résurrection des morts prend, à la lumière de cet extrait, un sens moins littéral; on y décèle en filigrane les thèmes de la transmission initiatique et de la vivification de l'exotérique par l'ésotérique. Cette dualité est aussi en puissance un dualisme, dans la mesure où les deux catégories, les «morts d'ignorance

²⁴ *Amir-Moezzi M.A.* Guide divin, p. 18–21.

²⁵ Les passages soulignés dans les extraits arabes correspondent à des citations coraniques.

ce» et ceux qui sont éclairés par la science de l'imâm, sont vouées à s'affronter. Réserveons cependant l'examen de cette thématique à un texte ultérieur où elle sera plus marquée. Ce qui importe ici, c'est l'appropriation en milieu ismaélien de la nécessité sotériologique de l'ésotérisme, et donc de la nécessité d'un représentant de la Vérité.

Le contenu ésotérique du *Kitāb al-Kašf* a plusieurs niveaux, ce qui là encore n'est guère neuf en contexte shî'ite²⁶. La plupart des exégèses obéissent au genre, déjà évoqué, que M.-A. Amir-Moezzi a nommé le «commentaire personnalisé»; il s'agit de faire correspondre les versets coraniques à des événements ou des personnages historiques des débuts de l'islam. Ainsi, toute mention de la guidance ou de la vérité est lue comme une allusion à 'Alī et aux imâms, tandis que tout verset évoquant le mal, les ténèbres, les associateurs, etc. est rapporté aux trois premiers califes de l'islam et aux ennemis de 'Alī en général. Certains traités du *Kitāb al-Kašf* sont entièrement composés de telles exégèses (le troisième et le sixième notamment). Nous en verrons un exemple ci-après.

Cependant, le premier traité présente un intérêt particulier à cet égard. En effet, la majeure partie du traité est consacrée à ce type d'exégèses. Mais soudain apparaît un commentaire d'extraits de la sourate Yûsuf mettant en jeu un niveau d'ésotérisme supérieur. La construction du traité semble ainsi indiquer qu'au-delà de l'interprétation «personnalisée», du *bātin* historicisant, il est un autre *bātin*, plus essentiel. De façon assez significative, l'auteur interprète le refus de Joseph de céder aux avances de l'épouse d'al-'Azîz²⁷ comme un refus d'initier quelqu'un qui n'est pas encore digne de recevoir la gnose²⁸. Nous passons d'un ésotérisme historiciste à une pensée initiatique, elle-même liée à la thématique du Pacte (*'ahd*) et de l'Alliance (*mīṭāq*) entre Dieu et les hommes illustrée ici — comme au début du traité, où l'auteur engage son lecteur à la discrétion — par un pacte liant le maître au disciple. On pense évidemment au *Kitāb al-'Ālim wa-l-Ġulām*, attribué lui aussi à Ğa'far b. Manṣūr al-Yaman, qui met en scène les étapes de l'initiation progressive d'un jeune disciple aux doctrines secrètes de l'ismaélisme. Comme il a été dit plus haut, la suite du premier traité est constituée d'autres commentaires personnalisés, et s'achève sur trois hadīths attribués à Ğa'far al-Ṣādiq et obéissant à un autre genre. La structure du traité laisse penser que ces trois hadīths sont des aperçus sur le contenu doctrinal de l'initiation

²⁶ Voir par exemple le hadīth cité et traduit par Henry Corbin dans son *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1986, p. 27: «Le Livre de Dieu comprend quatre choses: il y a l'expression énoncée (*'ibārat*); il y a la portée allusive (*ishārat*); il y a les sens occultes, relatifs au monde suprasensible (*latā'if*), il y a les hautes doctrines spirituelles (*haqā'iq*)». Pour le texte arabe, dont Corbin ne donne pas la référence, voir al-Maġlisī, *Bihār al-Anwār*, Beyrouth, vol. 75, p. 278, parmi d'autres occurrences du même hadīth attribué à Ğa'far al-Ṣādiq.

²⁷ Voir Coran XII, 23–29.

²⁸ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 26–27; Ghālib, p. 43–44.

ismaélienne une fois passée l'étape des lectures personnalisées du Coran. On y trouve en effet trois thèmes importants: le messianisme, les cosmogonies et les couples vie/mort, science ésotérique/science exotérique.

Autre exemple de la présence de plusieurs niveaux d'ésotérisme dans le *Kitāb al-Kašf*, le cinquième traité, consacré à l'exégèse du pèlerinage (*ḥağ*), distingue entre la signification exotérique du pèlerinage (le pèlerinage tel qu'il est connu par tous les musulmans: quitter son pays pour la Mecque) et deux significations ésotériques: la première consiste à quitter son pays pour rejoindre le prophète ou l'imâm de l'époque, tandis que la seconde consiste en une reconnaissance intime de l'imâm du temps. De là, on peut déduire que la Ka'ba a trois significations: la Ka'ba physique, une autre Ka'ba physique, qui est la personne du prophète ou de l'Imâm, et une Ka'ba spirituelle qui est l'acceptation et la reconnaissance de l'Imâm, c'est-à-dire la soumission au Maître intérieur²⁹.

Le commentaire personnalisé semble en fin de compte assez pauvre, dans la mesure où il se contente d'établir des correspondances entre les versets coraniques et l'histoire des premiers temps de l'islam. Ainsi, la signification véritable du Coran se limiterait au commentaire des rivalités politiques des premières années de l'islam, et la lecture dite «ésotérique» du Coran ne serait en fait qu'un instrument politique.

Ce jugement peut être nuancé. D'une part, il est possible d'inverser le rapport de référence; ce ne sont pas l'histoire matérielle, les vicissitudes temporelles, les rivalités politiques qui sont élevés au rang de principes spirituels (dans l'idée que diaboliser son adversaire constitue une arme politique), ou pas seulement, mais ce sont au contraire les grandes oppositions spirituelles qui parcourent l'histoire qui se manifestent une fois de plus dans le cas particulier de l'opposition entre 'Alī et les califes «bien-guidés». Il est possible de donner au commentaire personnalisé une portée qui ne soit pas purement politique. D'autre part, si le commentaire personnalisé livre bien une doctrine ésotérique, il n'est en réalité que le premier niveau de l'ésotérisme, un premier niveau de lecture qui n'en est pas moins fondamental³⁰.

Abordons à présent un exemple de ce premier niveau d'ésotérisme. L'extrait suivant met en jeu le dualisme entre les serviteurs de Dieu et ses ennemis, ce qui est l'une des fonctions principales du commentaire personnalisé. Nous retrouvons une opposition très présente dans les recueils de hadīths duodécimains. Cependant, le *Kitāb al-Kašf* ne réifie nulle part l'Ignorance, il n'en fait pas un

²⁹ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 117–118; Ghâlib, p. 111. Ce passage a été traduit et transcrit par M. Bar-Asher dans son article «Outlines of Early Ismā'īlī-Fāṭimid Qur'ān Exegesis», *Journal Asiatique*, 296 (2008), 2, p. 286.

³⁰ Voir par exemple le hadīth de Ğā'far al-Šādiq cité par al-Šaffār al-Qummī dans son *Bašā'ir al-Darajāt*: «La religion consiste en la connaissance des personnes». Hadīth évoqué par Amir-Moezzi M.A. *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 113.

principe ontologique créé au même titre que la Lumière ou l'Intellect³¹. Les ennemis de Dieu, leur ignorance, leur égarement, sont bel et bien présents³², mais ils ne tiennent pas leur existence d'un principe ontologique réel ayant une existence propre de toute éternité. La conception de l'opposition à Dieu et à Ses représentants est plus historique qu'ontologique, dans une perspective proche de celle du verset XXV, 31: «C'est ainsi ! Nous donnons à chaque prophète des ennemis parmi les criminels», cité ici:

Quant à la Parole de Dieu — loué et exalté soit-Il: «Au Jour où l'inique se mord les mains, disant: 'Ah! si j'avais pris avec l'Envoyé mon chemin!» (XXV, 27), il est dit qu'elle renvoie à **Abû Bakr — que Dieu le maudisse**³³. C'est ainsi qu'il dit: «Malheur à moi d'avoir élu Untel pour intime! après que le Rappel m'eut touché, il m'a fourvoyé» (XXV, 28–29), c'est-à-dire après [la venue de] l'Envoyé de Dieu — que Dieu prie sur lui. «Comme Satan fait défection à l'homme!» (XXV, 29). Par Satan, il faut entendre **'Umar — que Dieu le maudisse** — et par «l'homme», le Premier³⁴. «Seigneur, dit l'Envoyé, mon peuple tient ce Coran pour chose à fuir» (XXV, 30). Par le Coran, il faut entendre 'Alī — que les prières de Dieu soient sur lui — qu'ils tiennent pour chose à fuir. «C'est ainsi! Nous donnons à chaque prophète des ennemis parmi les criminels» (XXV, 31). L'ennemi d'Adam était Caïn son fils; les ennemis de Noé étaient les gens [qui ont subi] le Déluge; l'ennemi d'Abraham était Nemrod fils de Canaan; l'ennemi de Moïse fils de 'Imrân était Qârûn; les ennemis de Jésus fils de Marie étaient les savants des fils d'Israël; les ennemis de Muhammad — que Dieu prie sur lui — étaient les deux ennemis issus de Quraysh, Abû Jahl fils de Hishâm et son oncle Abû Lahab.

و في قول الله عزَّ وجلَّ يوم يعصَّ الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا يعني يقول أبو بكر لعنه الله كذلك يقول يا وليتي ليتني لم اتخذ فلانا خليلا لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني يعني بعد رسول الله صلح و كان الشيطان للإنسان خذولا يعني بالشيطان عمر لعنه الله و بالإنسان الأول

³¹ Sur la création de l'Intellect, de l'Ignorance et de leurs armées, voir *M.-A. Amir-Moezzi*. Guide divin, p. 18–21.

³² Le traité I mentionne ainsi les «imâms de l'égarement». *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 21; Ghâlib, p. 38.

³³ Les caractères gras dans les extraits représentent les passages qui, dans les manuscrits, sont en alphabet secret. Sur cet alphabet secret, lié à la tradition ismaélienne tayyibite, et une récapitulation de l'état de la recherche sur ce point, voir *De Smet D.* «L'alphabet secret des ismaéliens ou la force magique de l'écriture»; dans *Gyselen R.* (éd.) *Charmes et sortilèges, magie et magiciens (Res Orientales 14)*. Bure-sur-Yvette, 2002, p. 51–60. L'auteur émet l'hypothèse que l'alphabet secret avait moins pour but de cacher aux non ismaéliens certaines doctrines que de donner davantage de «force magique» aux termes chiffrés.

³⁴ Le «Premier» est Abû Bakr. Sur la vision shî'ite des Compagnons reconnus par les sunnites, voir *Kohlberg E.* «Some Imāmī Shī'ī views on the *ṣaḥāba*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5, 1984, p. 143–175 (= Belief and Law, article 9).

وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا يعني بالقرآن عليًا صلوات الله عليه اتخذوه مهجورا منهم وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من المجرمين فكان عدو آدم قابيل ابنه و عدو نوح أصحاب الطوفان و عدو ابراهيم النمرود بن كنعان و عدو موسى بن عمران قارون و عدو عيسى بن مريم اخبار بني اسرائيل و -عدو محمد صلح العدوان من قريش أبو جهل بن هشام و عمه أبو لهب

(*Traité I. Strothmann*, p. 30; Ghâlib, p. 46–47)

De la guerre cosmique et ontologique entre l'Intellect et l'Ignorance que l'on trouve dans certains hadîths duodécimains, nous passons à une guerre historique, et même transhistorique en ce qu'elle est une donnée permanente de l'histoire humaine, et en ce qu'elle a des répercussions dans l'au-delà. Ce qui se dessine ici c'est une doctrine ismaélienne des cycles historiques, thématique qui bénéficiera ultérieurement d'une théorisation croissante dans les milieux ismaéliens³⁵. En tout temps et à toute époque, il est un représentant de Dieu auprès des hommes, qu'il s'agisse d'un prophète-législateur (ou énonciateur: *nātiq*) ou d'un imâm, et chacun de ces représentants rencontre l'opposition des ennemis de la vérité. La doctrine du dualisme ontologique se transforme en une pensée spirituelle de l'histoire:

L'ordre de Dieu est continu, depuis Ses premiers prophètes, envoyés et imâms de Sa religion, jusqu'aux derniers: celui qui obéit au dernier d'entre eux, c'est comme s'il obéissait au premier, en raison de la continuité de l'ordre de Dieu depuis le premier et les suivants jusqu'au dernier. Celui qui obéit au premier, son obéissance le guide et le mène jusqu'au dernier. Ce qu'on entend par «l'ordre de Dieu», c'est ce qu'Il met en chacun d'eux en son temps propre. Puis vient celui qui le suit. C'est le câble de Dieu qui ne se rompt pas et «l'anse solide qui est sans fissure» (II, 256).

إن أمر الله متصل من أول انبيائه و رسله و أئمة دينه إلى آخرهم و من أطاع آخرهم فكأنه أطاع أولهم لاتصال أمر الله من الأول إلى من بعده إلى الآخر و من أطاع الأول فطاعته تهديه و توديه إلى الآخر فالمراد أمر الله الذي يقيمه بكل قائم منهم في عصره ثم يصل من بعده فهو حبل الله الذي لا ينقطع و عروته الوثقى التي لا انفصام لها

(*Traité I. Strothmann*, p. 8–9; Ghâlib, p. 28)

L'ismaélisme travestit la tendance dualiste du shî'isme et la convertit en une vision de l'histoire: chaque période de l'histoire est sous le patronage d'un prophète-énonciateur. De son vivant, celui-ci a un auxiliaire principal (le mandataire: *waṣī*, aussi appelé «seuil»: *bāb* ou «preuve»: *hujja*, et, plus tardivement, «fondement»: *asās*) et des ennemis. L'opposition entre les deux partis se poursuit après sa mort, jusqu'à la venue du prochain *nātiq*, qui sera en l'occurrence le

³⁵ Voir notamment *Corbin H. Temps cyclique et gnose ismaélienne*. Paris, 1982.

Mahdī. En l'absence d'un *nātiq*, c'est-à-dire d'un prophète législateur, énonciateur (*nātiq*) d'une nouvelle Loi (*šarī'a*), l'imām assure «la continuité de l'ordre divin» luttant sans relâche contre l'impiété des Opposants (*aḍḍād*), elle aussi continue.

On voit là, il paraît nécessaire de le souligner, que le dualisme demeure une donnée ismaélienne sur tous les plans sauf cosmogonique ou ontologique, ce qui est révélateur d'un choix doctrinal, puisque les cosmogonies et leur commentaire, philosophique ou non, seront essentielles dans la théologie ismaélienne. Il y a donc orientation vers une option philosophique et théologique spécifique, qui consiste à affranchir partiellement les cosmogonies du dualisme, de l'opposition entre un Intellect et une Ignorance cosmiques et ontologiques.

2. Cosmogonies et ontogénèses

L'intérêt de l'ismaélisme pour les récits de création tient pour une grande part à sa conception intransigeante de la transcendance divine: si Dieu est absolument transcendant, comment, selon quelles modalités, s'articule-t-Il à la création? En quel sens en est-Il cause?³⁶ D'autre part, les ontogénèses permettent d'énumérer les degrés de l'être, et donc de constituer une hiérarchie des *ḥudūd* (rangs, grades, dignités) ontologiques, eux-mêmes modèles de la hiérarchie terrestre dont le sommet est le prophète-énonciateur et la base, le fidèle. La notion de *ḥadd* permet d'inscrire chaque étant ou chaque principe à la place qui lui est dévolue en propre. Chaque être se consolide, s'accomplit par référence à la dignité qui lui est immédiatement supérieure. Mais prétendre à cette dignité supérieure est un péché d'orgueil qui met en péril l'ensemble de la hiérarchie, à moins qu'il n'y ait initiation, c'est-à-dire à moins que l'initié ne reçoive d'en-haut l'autorisation de s'élever à un degré supérieur.

Il importe d'examiner en quoi les récits ontogénétiques prennent leur source dans la tradition shī'ite commune tout en développant les premières spécificités ismaéliennes. On en trouve peu dans le *Kitāb al-Kašf*; voici un bref extrait du traité I:

[Il est dit] que Abū Abdallah — sur lui la paix — a dit: «Dieu créa des voiles [à partir] de la Lumière de Sa Face, et nomma chacun par l'un de Ses Noms. Ainsi, il est le Loué (*al-ḥamd*) et son prophète — sur lui la paix — est nommé d'après [ce Nom]. Il est l'Élevé (*al-'alī*) et le Commandeur des croyants est 'Alī. Il porte les Noms les plus beaux (*al-ḥusna*); Il tira de là les noms de Ḥasan et Ḥusein. Il est le créateur (*fāṭir*) des cieus et de la terre; Il tira de là le nom de Fāṭima. Lorsqu'Il les eût créés, Il les établit à la droite du Trône. Puis Il créa les anges, et lorsqu'ils contemplèrent [les Cinq], ils ex-

³⁶ Sur le traitement de ces questions par les philosophes ismaéliens de Perse, voir *De Smet D.* «Le verbe-impératif dans le système cosmologique de l'Ismaélisme». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73 (1989), p. 397-412.

altèrent leur condition et apprirent la louange [de Dieu] auprès d'eux. (...). Ensuite, Dieu créa Adam. Lorsqu'il les vit à la droite du Trône, il dit : 'Seigneur, qui sont ces Cinq?' Il répondit : 'Adam, ils sont mon élite et mes proches. Je les ai créés d'une seule Lumière, et je leur ai donné des noms tirés des miens.'

و عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال إن الله خلق حجبا من نور وجهه و سمى كل واحد منهم إسما من أسمائه فهو الحمد مسمى به نبيه عم و هو العلي و أمير المؤمنين علي و له الأسماء الحسنی اشتق منها اسم الحسن و الحسين و هو فاطر السموات و الأرض اشتق منها اسم فاطمة فلما خلقهم أقامهم عن يمين العرش ثم خلق الملائكة فلما نظروا إليهم عظموا شأنهم و تعلموا التسبيح منهم (...) ثم خلق الله آدم فلما نظر إليهم عن يمين العرش قال يا رب من هؤلاء الخمسة قال يا آدم هؤلاء صفوتي و خاصتي خلقتهم من نور واحد شققت لهم أسماء (ء) من أسمائي

(*Traité I. Strothmann*, p. 35–36; Ghâlib, p. 50–51)

La création lumineuse et première des Ahl al-Bayt est un *topos* de la littérature shî'ite ancienne. On peut, de ce point de vue, comparer ce texte à plusieurs hadîths des recueils duodécimains³⁷. On trouve même dans le *Tafsîr* attribué à Ġa'far al-Şâdiq une explication identique des noms des Cinq³⁸, bien que le récit cosmogonique présente quelques différences scénaristiques. Les spéculations onomastiques et alphabétiques seront un *topos* de l'exégèse ismaélienne, notamment lorsqu'elles sont liées à des considérations ontologiques, et ce bien que de telles méthodes exégétiques aient déjà existé dans les milieux shî'ites. On trouve dans le traité V une exégèse de la fonction d'Abraham à partir de l'interprétation des lettres composant son nom, mais à l'exception des deux premières, elles sont lues comme les étapes de l'accès d'Abraham à la fonction prophétique. La première lettre, le *alif*, symbolise le Créateur, tandis que la seconde, le *bā'*, symbolise le seuil (*bāb*) d'accès au Créateur³⁹. Nous nous situons ici plutôt dans une perspective prophétique qu'ontologique: c'est le rapport d'Abraham à Dieu et son accomplissement comme prophète dont il est question.

En revanche, dans les traités II et IV, il y a bien un lien entre l'exégèse alphabétique et le discours sur l'Être. Le court traité IV contient, rappelons-le, deux hadîths mettant en relation lettres de l'alphabet et être. Le traité II est entièrement consacré à des spéculations ontologiques et/ou cosmologiques. Son importance et l'intérêt qu'il a suscité chez les chercheurs réside dans le fait qu'il paraît emblématique de la naissance de l'ismaélisme. Il est composé pour les

³⁷ Voir par exemple les hadîths cités par M.-A. Amir-Moezzi dans son *Guide divin: création lumineuse* du 'aql, p. 18–19; création lumineuse des Ahl al-Bayt, p. 75, 99 sq.

³⁸ Du moins dans l'une des éditions du texte qui n'a pas été expurgée de ses références shî'ites, comme l'explique M.A. Amir-Moezzi, qui signale et traduit cet extrait du *Tafsîr* de Ġa'far al-Şâdiq dans son *Guide divin*, p. 78.

³⁹ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 112–113; Ghâlib, p. 107.

deux tiers de deux hadîths attestés par ailleurs dans les sources duodécimaines. Le premier hadîth porte sur la transcendance divine, établie par une série d'énoncés négatifs. Le second traite de la création de deux entités ontologiques médiatrices entre Dieu et le monde physique, le Trône ('*arṣ*) et le Piédestal (*kursī*). Le Trône est décrit comme le seuil ésotérique du monde invisible ('*ālam al-ġayb*), c'est-à-dire du monde spirituel, tandis que le Piédestal en est le seuil exotérique. S'appuyant sur cette doctrine qui est imâmite au sens large, et qui a une forte tonalité néoplatonicienne, l'auteur du traité II développe ensuite une ontogenèse alphabétique propre.

Cette troisième partie paraît originale, et c'est précisément celle qui a le plus attiré l'attention des chercheurs qui se sont intéressés au *Kitāb al-Kašf*. Heinz Halm y consacre ainsi un chapitre de son livre de référence sur la cosmologie ismaélienne⁴⁰, Yves Marquet lui répond longuement dans un article⁴¹. Pierre Lory l'aborde dans son ouvrage sur la science des lettres en islam⁴². Il n'est pas nécessaire de commenter ici tout ce qui en a été dit. Il importe cependant de noter que Halm et Marquet ont eu tous les deux l'intuition que se jouait dans ce passage l'apparition d'une *forma mentis* ismaélienne, faite d'éléments gnostiques selon le premier, plus platoniciens selon le second. A la thèse de Heinz Halm pour qui l'ismaélisme ne se serait «platonisé» qu'à une époque relativement tardive⁴³ — la réconciliation entre les Qarmates néoplatoniciens et les Fâtimides gnostiques ne se serait ainsi opérée qu'avec la venue d'al-Kirmānī à la cour du Caire en l'an 1000 — Marquet oppose la conviction, probablement motivée par sa longue fréquentation des Ikhwān al-Ṣafā', d'une orientation platonicienne originelle de l'ismaélisme.

Dans un article traitant de la question du néoplatonisme ismaélien⁴⁴, Daniel de Smet rappelle les étapes de l'évolution des études ismaéliennes jusqu'à Halm, avant de «plaider en faveur de la coexistence, dès le début de l'ismaélisme, d'éléments hybrides au sein d'une doctrine qui n'a jamais été uniforme»⁴⁵. Il s'interroge ensuite sur la nature de la «gnose» dont, selon Halm, se seraient inspirés les ismaéliens. Il évoque d'abord la difficulté de parler d'une doctrine gnostique ismaélienne «pure», car les textes censés représenter une telle doctrine sont très peu nombreux, d'authenticité douteuse, et ont parfois été remaniés, ou même composés, tardivement. En ce qui concerne la gnose d'origine elle-même,

⁴⁰ Halm H. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya*. *Op. cit.*, p. 38–52.

⁴¹ Marquet Y. Quelques remarques à propos de *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya* de Heinz Halm. *Studia Islamica*, 55 (1982), p. 115–135.

⁴² Lory P. *La science des lettres en islam*. Paris, 2004, p. 50 et p. 82–83.

⁴³ Halm H. «The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliyya». Dans *Daftary F.* (éd.). *Medieval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, 1996, p. 75–83.

⁴⁴ De Smet D. Les bibliothèques ismaéliennes et la question du néoplatonisme ismaélien. Dans *The Libraries of the Neoplatonists*. Éd. Cristina d'Ancona, Leyde/Boston, 2007, p. 481–492.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 486.

Daniel de Smet écrit ceci en note: «On peut douter que [les mouvements d'inspiration gnostique] soient restés à l'abri de toute influence néoplatonicienne» car «une symbiose entre gnose et néoplatonisme était courante dès l'Antiquité»⁴⁶. Distinguer radicalement gnose et néoplatonisme suppose une hétérogénéité totale de ces deux mouvements de pensée. En réalité, la frontière entre les deux est historiquement difficile à tracer. En admettant même que les ismaéliens, à l'exception des *du 'āt* iraniens, n'aient connu aucun auteur de philosophie grecque avant une date tardive⁴⁷, on pourrait néanmoins soutenir une influence platonicienne sur l'ismaélisme par l'intermédiaire des sources gnostiques auxquelles les premiers missionnaires ismaéliens auraient puisé, mais surtout, et c'est ce qui nous importe ici, par l'intermédiaire du corpus et de l'enseignement imâmite, lui-même imprégné de néoplatonisme et de gnose.

La structure du traité II est révélatrice de la réappropriation ismaélienne de ce corpus. La seconde partie est constituée par un hadîth, attesté chez Ibn Bābūyeh, qui condamne l'anthropomorphisme et hiérarchise les deux entités célestes que sont le Trône et le Piédestal. La troisième partie se déploie en deux temps: commentant d'abord le hadîth qui vient d'être cité (en réaffirmant notamment la répartition des rôles des deux entités selon les catégories de l'ésotérique et de l'exotérique), l'auteur développe ensuite cette cosmogénèse alphabétique qui est apparue comme spécifiquement ismaélienne aux commentateurs. Or, l'auteur prend pour point de départ de son exposé la hiérarchisation qui vient d'être posée dans la partie précédente: Dieu fait émaner le Piédestal du Trône, et les lettres de l'alphabet, «mères» des êtres, du Piédestal.

Il paraît possible d'établir une analogie entre la structure de ce traité et la constitution progressive des doctrines ismaéliennes: s'enracinant dans l'enseignement shi'ite, dans son corpus et dans son appareil conceptuel, l'ismaélisme déploie des spéculations qui, si elles ne lui sont pas propres, sont en tout cas pour la première fois mises par écrit et théorisées sous la plume de ses représentants. Ce goût pour les spéculations alphabétiques, en tant que telles d'une part, et en tant qu'elles sont liées à l'ontologie d'autre part, nous le retrouvons dans les textes ismaéliens les plus anciens dont nous disposons, notamment dans le *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*.

⁴⁶ Ibid., n. 25, p. 486.

⁴⁷ Ce qui est d'ailleurs douteux, un auteur ismaélien du X^{ème} s., Ibn Hayṭam, témoignant dans l'un de ses ouvrages d'une connaissance des auteurs grecs principaux alors même qu'il était établi en Ifriqiyya, loin des *du 'āt* iraniens supposés être les dépositaires exclusifs du néoplatonisme ismaélien ancien. Le texte d'Ibn Hayṭam a été édité par *W. Madelung et P.E. Walker*. *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāzarāt*. Londres, 2000.

3. Le Pacte initiatique et la hiérarchie ésotérique ismaélienne

L'ismaélisme développe dans un premier temps des idées qui se trouvent en germe dans la pensée shî'ite au sens large. La théorisation de la relation initiatique et du pacte qui unit le disciple à son maître comme reflets de la relation du croyant à Dieu et de l'Alliance entre Dieu et les hommes, fournit un autre bon exemple de l'enracinement de l'ismaélisme dans l'enseignement des premiers imâms reconnus par tous les shî'ites.

Les récits de Création manifestent le lien fondamental qui unit non pas seulement Dieu et les hommes, mais l'imâm à Dieu d'une part, et aux hommes d'autre part. L'imâm est le médiateur par excellence, il est le premier créé et il représente l'Alliance contractée entre Dieu et sa création.

Le texte que nous abordons à présent rappelle cette Alliance, telle qu'elle est évoquée dans le Coran (XXXIII, 72) avant de lui donner une application plus terrestre. Il s'agit du texte d'ouverture du premier traité, et d'emblée, après les louanges d'usage, le lecteur est appelé à contracter un pacte avec l'auteur. Il ne s'agit pas seulement d'un pacte de discrétion; la discrétion, le silence ne sont que des conséquences du Pacte avec Dieu, c'est-à-dire, dans l'optique shî'ite, du fait de contracter avec l'imâm, et dans l'optique plus spécifiquement ismaélienne, de s'engager sur le chemin initiatique, qui mènera, peu à peu, à la rencontre avec l'imâm, physique ou intérieur. L'initiation est un aspect essentiel de l'ismaélisme; de toute évidence, cet aspect n'était pas absent de l'imâmisme ancien. On sait que les imâms avaient beaucoup de disciples, qu'ils en préféraient certains à d'autres, et qu'ils avaient un enseignement secret qu'ils réservaient à certains⁴⁸. Le secret n'est cependant pas une fin en soi, et il n'est pas essentiellement motivé par la persécution politique subie par les shî'ites en général, et par les ismaéliens en particulier. Il a une signification initiatique, c'est-à-dire que la science ne peut être dévoilée qu'à ceux qui en sont dignes, qu'à ceux qui ont atteint un certain grade spirituel, un certain degré. Le concept de *ḥadd* rend bien compte de cette hiérarchisation, tant sur le plan ontologique (les différents degrés de l'être) que sur le plan terrestre (les différents degrés entre Dieu et le croyant). Se taire, ne pas divulguer la doctrine ésotérique, c'est respecter la hiérarchie des hommes fondée sur leur degré de Science. C'est respecter, en définitive, la Science elle-même, et prendre en compte la variété de ses degrés.

La première chose dont le croyant a besoin quant à sa religion et à la connaissance de la vérité et de ses représentants, c'est de fidélité (*amāna*) envers Dieu et ses Amis, en raison de la Parole de Dieu — loué et exalté soit-Il: «Nous proposâmes le dépôt (*amāna*) aux cieus, à la terre et aux monts, mais ils refusèrent de s'en charger et en tremblèrent. L'homme s'en chargea; par comble d'ignorance et d'iniquité» (XXXIII, 72). Pour ma part, mon frère, je

⁴⁸ Voir la distinction, faite par M.A. Amir-Moezzi, entre trois niveaux d'enseignement des imâms, dans son *Guide divin*, p. 305–306.

noue avec toi l'Alliance de Dieu et Son Pacte, qu'Il a toujours noués avec Ses prophètes et envoyés; une Alliance assurée et un Pacte affermi. De même que Dieu a interdit à Ses Prophètes, Envoyés, Seuils et Preuves — ainsi qu'à ton père qui t'a élevé, et à ton frère avec qui tu as été allaité d'une seule source — les charognes, le sang et la viande de porc, je t'interdis de divulguer [l'Alliance et le Pacte], de le faire lire à quelqu'un d'autre, de le faire entendre à l'un quelconque des fils d'Adam — «la prime nature selon laquelle Dieu a instauré les humains» (XXX, 30) — ou de l'écrire à quiconque, à moins qu'il ne le mérite et qu'il ne soit un croyant véritable. Si tu transgresses [cette interdiction], que tu agis autrement que je te l'ordonne et que tu divulgues [l'Alliance et le Pacte], Dieu, Son Envoyé et son mandataire sont innocents [de ce qui t'arrivera]. Dieu te soumettra au glaive de la Vérité et t'appliquera Son décret.

أول ما يحتاج إليه المؤمن من أمر دينه و معرفة الحق و أهله الأمانة لله و للأوليائه لقول الله عزّ و جلّ إنا عرضنا الأمانة على السموات و الأرض و الجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الإنسان أنه كان ظلوما جهولا و إني يا أخي أخذ عليك عهد الله و ميثاقه و أشد ما أخذ الله على أنبيائه و رسله دائما من عهد مؤكد و ميثاق مشدد و أحرّم عليك ما حرّم الله على أنبيائه و رسله و أبوابه و حججه و كذلك أبوك الذي سفاك و أخوك الذي رضع معك من شرب واحد مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير أن تذيعه و لا يقرأه غيرك و لا تلفظ به لأحد و لد آدم فطرة الله التي فطر الناس عليها و لا تكتبه لأحد إلا لمستحق مؤمن محق فإن تعدّيت و فعلت غير الذي أمرك به و أذعت فقد بريء الله منك و رسوله و وصيّيه و سلط الله عليك سيف الحق ينفذ فيك حكمه

(*Traité I*. Strothmann, p. 2–3; Ghâlib, p. 23–24)

Ces recommandations, qui ouvrent le *Kitāb al-Kaṣf*, ne sont en elles-mêmes pas exceptionnelles en milieu shī'ite. La nouveauté réside dans l'explicitation historicisante du lien initiatique qui unit le disciple à son maître, lui-même représentant en dernière instance de l'imâm. On trouve dans la littérature duodécimaine un certain nombre de hadīths recommandant aux fidèles shī'ites de garder le secret de leur foi⁴⁹. Quelques lignes plus loin, le traité I cite un hadīth de ce type, bien qu'on ne le trouve pas formulé de la même manière dans le corpus duodécimain: « Dites aux gens de l'Amitié (*walāya*): 'Taisez notre secret, obéissez à notre ordre, ne diffusez pas notre parole, et nous ferons de vous l'élite de la création' »⁵⁰. S'il y est bien question du secret et du devoir de le préserver, la littérature duodécimaine demeure très discrète sur la nature et le processus de l'initiation, contrairement à l'ismaélisme qui en fait un thème de prédilection — par exemple dans le *Kitāb al-Kaṣf* mais aussi dans le *Kitāb al-Ālim wa-l-Ġulām* — voire une technique politique de recrutement si l'on en croit les récits ultérieurs que fera Qāḍī Nu'mān des premiers pas de la *da'wa*.

⁴⁹ Voir *Amir-Moezzi M.A. Guide divin*, p. 310 sq.

⁵⁰ *Kitāb al-Kaṣf*. Strothmann, p. 3; Ghâlib, p. 24.

A cette étape de son histoire, l'ismaélisme ne fait que mettre l'accent sur certains aspects de l'imâmisme, se posant lui-même comme une sorte d'ésotérisme de l'ésotérisme shî'ite. Le traité I contient d'ailleurs une critique s'adressant aux «shî'ites réductionnistes quant à la connaissance de la Vérité» (*al-šī'a al-muqaššira 'an ma'rifat al-ḥaqq*), prétendant «croire en Dieu et au Jour Dernier», conformément à la formule coranique en II, 8. Mais en réalité, ils ne croient pas vraiment, puisqu'ils ignorent le «Jour Dernier» qui n'est autre que le Mahdī⁵¹. Par leur doctrine messianique comme par leur traitement des thématiques du pacte et de l'initiation, les ismaéliens forgent une doctrine qui va plus avant dans l'ésotérisme, en ce sens qu'elle dévoile des degrés d'ésotérisme plus profonds⁵², se gardant toutefois d'être des *ḡulāt*, qui, comme les «Nazaréens», ont le tort de diviniser une personnalité historique⁵³. Les shî'ites qui ne se soumettent pas à la *da'wa* ne vont pas suffisamment loin dans leur foi; qu'ils reconnaissent l'imâmât de 'Alī, en ne suivant pas «le Premier et le Second de l'Oppression», c'est-à-dire Abū Bakr et 'Umar, les sauve du sunnisme, mais qu'ils ne reconnaissent pas la légitimité du Mahdī à venir les plonge dans l'erreur ou fait de leur foi une demi-vérité.

Il ne faut toutefois pas sous-estimer l'aspect politique du phénomène ismaélien: le pacte de discrétion a certes des justifications théologiques et doctrinales profondes, mais il présente aussi un intérêt pratique dans un contexte où la sauvegarde du groupe dépend entièrement de la préservation de sa clandestinité. Il y a en quelque sorte systématisation et politisation d'un contrat qui ne liait autrefois que les fidèles à leur imâm et qui liera désormais les fidèles aux missionnaires (*du'āt*) et ces derniers à l'imâm par l'intermédiaire d'une série de degrés hiérarchisés, représentants de l'imâm. Ces dignitaires secrets de l'ismaélisme ancien, assurent la continuité entre les *nutaqā'*, prophètes énonciateurs d'une Loi et préparent la venue du Mahdī, le septième et dernier *nātiq* de notre cycle historique.

⁵¹ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 5–6; Ghālib, p. 26.

⁵² Degrés qui n'étaient pas forcément absents de la pensée shî'ite générique: «Certains propos des imâms tendent à indiquer que ceux-ci ne maudissaient pas certains de leurs disciples pour ce qu'ils disaient, mais plutôt parce qu'ils le disaient». *Amir-Moezzi M.A.* Guide divin, p. 315. Les ismaéliens, ou les *ḡulāt* en général, se définiraient alors comme des shî'ites particulièrement enthousiastes quant aux doctrines les plus ésotériques de l'enseignement des imâms.

⁵³ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 7; Ghālib, p. 27. Il est intéressant de constater que les ismaéliens, généralement considérés comme des *ḡulāt* par leurs adversaires, se démarquent ici de doctrines que l'on identifie traditionnellement aux *ḡulāt*, en l'occurrence d'une confusion entre les plans ontologiques qui fait de l'imâm terrestre un temple recevant directement et contenant réellement la Lumière divine — et ce dans un traité qui ne semble pas spécifiquement fâtimide, ce qui aurait pu expliquer une certaine modération. Cette réserve vis-à-vis d'une doctrine «incarnationniste» est objectivement néoplatonicienne dans la mesure où elle a pour cause la volonté de préserver la cohérence et l'organisation du système ontologique en plusieurs degrés.

Il est cependant difficile d'identifier avec certitude ces degrés et leur nombre, puisqu'ils semblent varier en fonction des textes et des époques. Dans le *Kitāb al-Kašf* lui-même, on trouve plusieurs énumérations des grades de la hiérarchie, mais elles diffèrent d'un traité à l'autre, et parfois au sein du même traité. Les termes employés semblent avoir une signification tantôt générale, tantôt technique. Ainsi, les notions de *bāb* et de *hujja* sont souvent interchangeables : tout imām est un seuil d'accès à la Science et une Preuve de Dieu. Mais ils prennent dans d'autres passages une signification très précise, nommant un degré particulier de la hiérarchie ismaélienne. Dans le traité I, le hadīth, cité plus haut, où les imāms engagent leurs fidèles à la discrétion, est introduit par un *isnād* pour le moins inhabituel :

Ce propos nous vient des Amis, qui le tiennent des Mandataires, qui le tiennent des Convocateurs, qui le tiennent des Gouverneurs, qui le tiennent des Nobles, qui le tiennent des Seuils, qui le tiennent des Preuves.

جاء الخبر عن الأولياء و الأولياء عن الأوصياء و الأوصياء عن الدعاة و الدعاة عن النقباء و النقباء عن النجباء و النجباء عن الأبواب و الأبواب من الحجج أنهم قالوا...

(*Traité I*. Strothmann, p. 3; Ghâlib, p. 24)

Passons outre la nature anonyme de cette chaîne de transmission, sujet qui nous entraînerait sur le terrain du traitement proprement ismaélien des hadīths, ce qui mériterait une étude à part. Il semble que nous ayons affaire ici à une énumération hiérarchisée, la Preuve étant la plus haute autorité spirituelle, et l'Ami la moins élevée. *Walī* aurait ici le sens général de «croyant» ou «fidèle», et *bāb* serait le grade immédiatement inférieur à *hujja*. Or dans le même traité sont énumérés quelques pages plus loin les «seuils» (*abwāb*) de chaque prophète-énonciateur. Dans cette énumération, les termes *bāb* et *hujja* sont strictement équivalents et désignent tous deux l'auxiliaire principal de chaque prophète-énonciateur: Seth pour Adam, Sem pour Noé, Ismaël pour Abraham, Josué pour Moïse⁵⁴, Simon pour Jésus, et bien sûr 'Alī pour Muḥammad. L'énumération se poursuit: Ḥasan est la Preuve de 'Alī, Ḥuseyn est la Preuve de Ḥasan, et ainsi de suite «jusqu'à l'apparition du Qā'im»⁵⁵.

Suivant le contexte, les termes désignant les grades de la hiérarchie ismaélienne sont à prendre au sens strict ou non. Mais même ce sens strict peut varier d'un texte à l'autre. Les termes figurant dans l'*isnād* que nous venons de citer semblent être des termes techniques, mais dans d'autres extraits où l'on trouve une énumération qui paraît devoir être appréhendée au sens technique, la signification et l'ordre ont changé. Dans un passage du traité V, un hadīth attri-

⁵⁴ A noter que dans un autre passage du même traité, c'est Aaron qui est présenté comme l'auxiliaire de Moïse sous le titre de *waṣī*. Voir *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 12; Ghâlib, p. 31.

⁵⁵ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 14; Ghâlib, p. 32–33.

bué à Ġa'far al-Šādiq explique que la *da'wa* se subdivise en sept degrés, «quatre qui sont de nous, et trois qui n'en sont pas». Il faut entendre par ce «nous» les Ahl al-Bayt. Les quatre premiers rangs sont ceux du *nātiq* (Muḥammad), du *waṣī* ('Alī), de l'imâm et du *ḥujja*. Les trois rangs suivants, auxquels on peut accéder même en l'absence de lien familial avec le Prophète, sont ceux du *bāb* «qui élève les degrés des croyants sous l'autorité de l'imâm», du *dā'ī* qui «convoque, sous l'autorité du *bāb*, les aspirants afin qu'ils deviennent des croyants», et enfin du croyant⁵⁶. La probable différence de datation des traités I et V peut expliquer en partie le décalage entre les deux énumérations des degrés hiérarchiques.

Il n'en demeure pas moins que le rôle de cette hiérarchie est d'assurer la continuité de l'ordre divin évoqué plus haut, de faire la transition entre les différents *nutaqā'* et de préparer la venue du *nātiq* suivant. Il s'agit de la hiérarchie d'une organisation politique et historique, d'un organigramme de la *da'wa*, pourrait-on dire, mais au-delà de la dimension politique, il est une dimension spirituelle et une option théologique: les ismaéliens choisissent ici un monde d'où jamais Dieu n'est absent, où «en tout temps et à toute époque» existe un représentant de Dieu et de la religion vraie.

Conclusion

Le cadre de cet article ne permettait pas le traitement exhaustif des spécificités ismaéliennes apparaissant dans le *Kitāb al-Kašf* ou l'analyse détaillée de l'articulation de ces spécificités aux doctrines imâmites au sens large. Nous avons ainsi dû laisser de côté un certain nombre de thématiques importantes, notamment celle du messianisme dont il serait intéressant de comparer le traitement en milieu duodécimain et en milieu ismaélien. Il s'agissait ici d'aborder certaines de ces thématiques, dans la perspective d'une revalorisation de l'enracinement de l'ismaélisme dans le shī'isme des origines et d'une recherche des premières intuitions fondamentales qui forment la pensée ismaélienne.

Il s'agissait également de mettre en évidence la valeur testimoniale d'un texte comme le *Kitāb al-Kašf*, à cheval sur deux périodes fondatrices de l'ismaélisme, où l'on trouve des éléments communs avec le shī'isme qui deviendra duodécimain — ce qui représente l'ancrage ismaélien dans la tradition imâmite — comme le procédé du commentaire personnalisé et son contenu doctrinal.

La tonalité de certains autres développements est déjà spécifiquement ismaélienne, même s'il s'agit de thématiques qui partagent avec le shī'isme duodécimain une origine commune (comme on le voit dans le traité II).

Enfin, on trouve dans le *Kitāb al-Kašf* des éléments nouveaux, les premières doctrines proprement ismaéliennes, un vocabulaire qui s'est affranchi de ces origines (l'initiation, la hiérarchie ésotérique).

⁵⁶ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 133–134; Ghâlib, p. 121–122.

Али Акбар Вилайати

(Иран)

ВИДЫ ГОСУДАРСТВА СОГЛАСНО УЧЕНИЮ «БРАТЬЕВ ЧИСТОТЫ»¹

«Братья чистоты» делят все государства на государства, в которых власть находится в руках благих, и государства, в которых власть находится в руках дурных². Разница между ними заключается в основополагающих отличительных чертах их создателей, являющихся также причинами их возникновения. Смысл государства благих заключается в его создателях и причине его возникновения.

Государство благих

Это государство построено на основе превосходства и единства мнения, а также единства религии и религиозно-правового учения. Это единство, в свою очередь, обеспечивается наличием мудрецов. Иными словами, государство благих построено на договоре, в основе которого лежит [нравственное] превосходство, коренящееся в божественном законе. Государство благих, таким образом, является воплощением совершенной политики, которая должна осуществляться в высоко развитом в политическом плане обществе. Эта совершенная политика заключается в управлении, обеспечивающем удовлетворение как телесных, так и духовных потребностей.

По мнению «Братьев чистоты», для государства благих особо важен вопрос об общественном договоре, в основе которого лежит совместное стремление к превосходству на основе религии и религиозно-правового учения. Рассмотрение роли общественного договора с целью создания государства благих является важным вкладом «Братьев чистоты» в обществоведение. В этом смысле они являются предшественниками Ибн Халдуна. Это — центральная общественно-политическая проблема, рассматриваемая в их трактатах, и она сообщает им особую ценность.

¹ Перевод осуществлен по изданию: *‘Али Акбар Вилайати. Ихвāн ас-сафā’ // Хикмат-и шй’ й: бāтинийа ва исмā’ийилийа. Ред. Қ. Пурхасан. Техрāн: Бунйād-и Муллā Садрā 1390/2011, с. 127–162, со значительными сокращениями (примеч. пер.).*

² Расā’ил ихвāн ас-сафā’. Т. 1. Байрūt, 1975, с. 191.

«Знай, что государство благих создается группой ученых мудрецов и превосходных избранных мужей, придерживающихся общих общественно-политических взглядов, исповедующих общую религию и следующих общему религиозно-правовому учению, заключивших между собой договор о том, что они не будут вступать во взаимные споры и будут оказывать друг другу всевозможную помощь. Они поклялись хранить единство во всех вопросах, связанных с религией и поисками лучшего удела в потустороннем мире, и стремиться лишь к Богу и заслужению Его довольства»³.

Рассматриваемое «Братьями чистоты» государство, управляемое превосходным мудрецом, без сомнения, есть государство благих. Они призывают своих друзей и товарищей примкнуть к обществу, построившему это государство.

Государство дурных

Распоряжение телом есть часть человеческого домоустройства. Однако обращение внимания исключительно на тело есть отличительная черта несовершенного домоустройства, лежащего в основе государства дурных. Причиной существования этого государства является обеспечение материальных потребностей общества. Возможность удовлетворения множества материальных потребностей только большим и развитым обществом, в свою очередь, приводит к возникновению государства дурных.

В отличие от государства благих, сутью которого является превосходство, сутью государства дурных является улаживание мирских житейских дел. Основатели этого государства лишены мудрости, но обладают знанием и навыками управления житейскими делами.

Согласно воззрениям «Братьев чистоты», с одной стороны, зло является следствием условий существования человеческого общества и естественной психической сущности человека; с другой стороны, они изобразили действительную сущность политического режима и порочность политической власти их эпохи под личиной государства дурных.

Согласно же их собственным воззрениям, государство является следствием реальной сущности человека. Подобно тому, как человек может являться сосредоточением благ, государство тоже не лишено последних. Следовательно, само по себе оно не есть ни благо, ни зло, но может оказаться и тем, и другим. Данная человеку возможность выбора и естественная воля выбирать тот или иной вид государства очень значима и существенна. В некотором смысле государство является проявлением особенностей, желаний и склонностей человека.

³ Там же.

Трансформация государства

Наряду с причинами возникновения государства «Братья чистоты» внимательно рассматривают также динамику его развития, усовершенствования и упадка. На протяжении истории всякое государственное устройство претерпевает эволюцию, обусловленную меняющимися общественно-политическими условиями и другими факторами. Различием последних объясняется существование различных типов государства на протяжении истории.

Рассматривая расцвет и упадок государств с философской и социологической точек зрения, «Братья чистоты» считают упадок и гибель всякого государства в определенное время неизбежным. Это проявляется как последовательная смена дурных государств благими и наоборот. Такая смена естественно совершается тогда, когда созрели все необходимые условия. У всякого государства есть начало и конец: достигнув своего предела, оно рухнет и гибнет, а его место занимает новое государство.

Следовательно, с точки зрения «Братьев чистоты», государство является живым организмом, постепенно проходящим через разные стадии цикла развития — детство, юность, зрелость, старость и дряхлость. «Знай, что государство и царство во всякое время переходит от общины к общине и от рода к роду»⁴.

Основная причина эволюции государства и перехода власти из рук в руки заключается в самой сущности материального мира: этот мир постоянно уменьшается и гибнет; государство, власть и правление же целиком принадлежат этому миру. Поэтому не следует ожидать постоянства от государства (и материального мира в целом) — напротив, постоянно испытываемая им перемена естественна для него. При этом совершаемые государством благие и дурные поступки влияют на скорость его упадка и разрушения. Приметой упадка государства является потеря им состояния равновесия, о чем говорят как о «увеличении злосчастий» и «порче времен». Постигающие государство злосчастья — это прекращение божественного откровения, скудость ученых и благородных людей, несправедливость правителей, порча людских нравов и порочность их поступков, а также расхождение в воззрениях.

В свою очередь, справедливость правителей, их забота о благе народа, получение благодати с неба, благоустроенность и изобилие на земле, процветание и умножение городов свидетельствуют о крепости и прочности государства.

По мнению «Братьев чистоты», залогом процветания и прочности государства является неприкосновенное соблюдение им справедливости (под «справедливостью» они понимают «золотую середину» между излишест-

⁴ Там же.

вом и недостатком). Осуществление справедливости требует знакомства с мудростью (= философией) и способности управлять мудро. Если государство будет мыслить мудро и преследовать разумные цели, оно будет прочным.

«Знай, что у всякого государства есть начало, период развития и конечная цель, являющаяся его пределом. Достигнув этой искомой цели и предела, оно с быстротой устремляется к упадку и гибели, а его обитатели становятся презренными. Мощь, радость, удача и победа, в свою очередь, появляются в другой стране, которая с каждым днем становится сильнее, тогда как некогда сильное слабеет, пока, наконец, не исчезает, а новое государство занимает его место»⁵.

Виды правления

По мнению «Братьев чистоты», политические режимы в действительности сводятся к двум видам — халифату и царству. Эти два вида правления коренятся в сущности человека, и каждый из них отражает либо некоторые склонности человека, либо всю их совокупность. Иными словами, образ правления и политический режим являются проявлением двух стремлений человека; двойственность правления отражает двойственность человеческой сущности. Совершенный политический режим учитывает обе стороны человеческой сущности. Воззрение о существовании двух образов правления — халифата и царства — является не чем иным, как проявлением двойственности человеческого духа. Халифат есть проявление совершенства политического режима, ибо предполагает как духовное, так и материальное управление. Царство же предусматривает удовлетворение только материальных потребностей — следовательно, оно несовершенно как образ правления.

а) халифат и имамат

«Братья чистоты» рассматривают понятия халифата (преемства) и имамата как тождественные.

«Знай, что имамат — это халифат (преемство)»⁶. С их точки зрения, руководство делится на телесное и духовное. Поскольку имамат есть руководство как таковое, имам должен осуществлять как духовное, так и телесное управление, охватывая тем самым дела как этого мира, так и мира потустороннего. Исходя из этого, «Братья чистоты» говорят о двух аспектах преемства — преемстве пророчества и преемстве царства. Преемство пророчества касается божественного руководства и управления делами потус-

⁵ Там же, с. 168.

⁶ Там же, т. 3, с. 406.

тороннего мира; преемство царства подразумевает телесное руководство и управление делами здешнего мира.

Политика находит себе необходимую опору в сочетании с религией; религия, в свою очередь, получает должное благодаря союзу с политикой и политическими законами. «Братья чистоты» ссылаются на воззрения древних иранцев и историю пророческого правления и политики как на источник этой идеи союза религии и политики. В иранской мысли всегда подчеркивалась связь между религией, политикой и правлением, и законность правления иранских правителей, как правило, обосновывалась этой связью.

«Знай, что религия и политика являются опорами друг друга и что, помимо этого, ни та, ни другая не имеет иных опор. Как пишет в своем завещании Ардашир, религия и царство являются двумя братьями-близнецами, каждый из которых опирается на другого. Религия является основой и фундаментом царства, а царство — стражем религии. То, что лишается опоры, гибнет, и то, что лишается стражи, — исчезает, поэтому царство нуждается в опоре, а религия — в страже».

Затем «Братья чистоты» рассматривают пророков, наделенных и пророчеством и царством либо только пророчеством: так, Давид, Соломон и Мухаммад имели как пророчество, так и царство. При этом последний был наделен вторым лишь после своего переселения в Медину; покамест он оставался в Мекке, он обладал только пророчеством. «Знай, что Бог дал Своему пророку Мухаммаду как пророчество, так и царство; так же обстоит дело с Давидом, Соломоном и Иосифом. В начале своего пророчества наш пророк оставался в Мекке около тринадцати лет, обучая народ религии, чтобы его пророчество обрело себе опору. Затем он переселился в Медину и около десяти лет управлял делами общины, увещевал врагов, брал с них дань, призывал их к миру и оставлению вражды; принимал от них дары и заключал с ними брачные союзы, с тем чтобы окрепло его царство». С точки зрения «Братьев чистоты», царство и политика относятся к здешнему миру, а пророчество — к миру потустороннему. В этом смысле религия и здешний мир являются противоположностями, однако их можно сочетать посредством воздержания, как свидетельствует об этом пример пророков.

Правление пророка может быть продолжено в том случае, если его преемник будет руководить его общиной согласно установленным пророком законам. Такой преемник должен обладать необходимыми для этого дела качествами. Если, в отсутствие пророка, община сохранит единство и достойный преемник (= халиф) приложит усилия для оказывания помощи религии, защиты религиозного закона и соблюдения религиозных обрядов и обычаев, то созданное пророком государство сохранится; в противном случае оно погибнет.

Качества, которыми должен обладать преемник пророка

Как полагают «Братья чистоты», преемник пророка должен обладать необходимыми качествами, которые позволили бы ему успешно осуществить как общественно-политическое, так и религиозное управление. Это следующие качества:

- 1) обладание здоровым телом;
- 2) хорошее разумение;
- 3) способность запоминать и сохранить в памяти постигнутое и услышанное;
- 4) проницательность и трезвость в оценке;
- 5) способность складно излагать свои мысли;
- 6) любовь к знанию и эрудиции;
- 7) правдивость и любовь к искренности и правдивости;
- 8) воздержанность в еде, питье и соитии;
- 9) прочная телесная конституция;
- 10) равнодушие к деньгам;
- 11) любовь к справедливости и справедливым и ненависть к несправедливости и несправедливым;
- 12) обладание должной решительностью⁷.

«Братья чистоты» полагают, что преемниками Пророка являются чистые имамы из дома Пророка, ввиду того, что они лучше всех знакомы с внешней и внутренней стороной религии и призывают людей к Истине⁸. Кроме того, они обладают особым знанием, отличающим их от прочих людей⁹. Преданность людям Дома и любовь к имаму Али является общим свойством, разделяемым спутниками и последователями Пророка¹⁰.

б) царство

Противоположной халифату формой правления является царство, которое целиком сосредоточено на телесном управлении. Эта форма правления коренится в природе и врожденном естестве человека, поэтому многие люди склонны к правлению, образу жизни и обычаям царей¹¹. Эта склонность коренится в материальных особенностях человека, которыми умело манипулирует эта форма правления. При этом султанство представляет собой царство и правление, зиждущееся на подчинении и одолении. Как отмечают «Братья чистоты», иногда людские общины управляются не проро-

⁷ Там же, т. 4, с. 111.

⁸ Там же, т. 5, с. 264.

⁹ Там же, т. 4, с. 312.

¹⁰ Там же, т. 4, с. 167.

¹¹ Там же, т. 3, с. 408.

ком, а особой (или особами), сумевшими одолеть и подчинить остальных¹². Разумеется, и эта форма правления, встречающаяся в истории человечества, имеет место благодаря некоторой пользе, приносимой ею, и некоторым требованиям действительности.

Как полагают «Братья чистоты», султанство представляет собой нечто среднее между преемством Бога и преемством Иблиса. С тех пор как Адам ослушался Бога и послушался Иблиса, удалившись от близости Богу, невзирая на его последующее покаяние, Иблис постоянно строит против него козни. Вследствие этого, человек непрестанно подстрекается Иблисом, из-за чего он склонен к вражде и злу, тем самым принося в человеческую общину насилие и притеснение. Такова сущность царства — точнее, султанства — как второго вида правления, наряду с божественным преемством.

«Братья чистоты» делят царей на законных и незаконных. Правление незаконных царей крайне плохо и дурно и влечет бесконечные тяготы и испытания. «Братья» сравнивают общество, которым управляют правители-притеснители, со сборищем хищных зверей¹³.

Политические и общественные структуры

Органы обеспечения безопасности, суд и органы, отвечающие за развитие культуры и экономики, являются основными структурами политического режима. За обеспечение безопасности отвечают органы правопорядка, которые должны давать отпор противникам правительства, грабителям, сепаратистам и мятежникам¹⁴.

Канцелярии и приказы ведают делопроизводством, целью которого, в свою очередь, является обеспечение выплаты жалования, сбор налогов, попечение о делопроизводителях, писцах и работниках канцелярии, а также обеспечение процветания сельского хозяйства и благоустройство города. К этой структуре относятся министры, делопроизводители, писцы¹⁵.

Суд олицетворяет судебную власть, заботясь о поддержании справедливости. Факихи и религиозные ученые следят за соблюдением требований религии в культуре, заботясь о торжестве религиозного закона¹⁶.

Ради сохранения политического режима «Братья чистоты» советуют соблюдать следующие принципы:

- 1) исследование состояния народа, которым управляет власть;
- 2) отношение ко всякому подданному согласно его поступкам;
- 3) поддержание справедливости;

¹² Там же, т.3, с. 407.

¹³ Там же, т. 4, с. 314.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

- 4) препятствование несправедливости и притеснению;
- 5) различение между учеными и невеждами, в том что касается назначений и наградений;
- 6) отказ от предпочтения низких и низменных благородным и избранным;
- 7) прилежный контроль за ведением дел и действиями ответственных лиц;
- 8) привлечение советников-единоверцев;
- 9) избрание наиболее пригодного визира (министра);
- 10) воздание каждому по заслугам.

Перевод с персидского Я. Эшотса

Р.З. Назариев

(ТГПУ им. С. Айни, Таджикистан)

**СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ
КОНЦЕПЦИЙ МИКРО- И МАКРОКОСМА
В УЧЕНИЯХ ИХВАН АС-САФА'
И НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА БЕРДЯЕВА**

В настоящей статье сравниваются некоторые аспекты проблемы микро- и макрокосма в их учениях и прослеживается степень общности и расхождения между ними в данном вопросе. Несмотря на то что они принадлежат к разным временам и их идейные ориентации и философские языки отличаются друг от друга, *Ихвāн ас-сафа'* и Н.А. Бердяев, по сути, предлагают одну и ту же теорию о микро- и макрокосме и схожую методологию ее анализа. В основе статьи лежат их идеи о том, что Космос (Вселенная) как «большой человек» и человек как «малый мир» — тождественны; этот мир — временное пристанище для человека, для совершенствования его души путем знания, которое ведет его к истоку, откуда он явился (у *Ихвāн ас-сафа'*), и к Богу путем самопознания и Христа, а также творчества (у Н.А. Бердяева). Мир и человек по отношению к другим существам совершенны, но по отношению к Богу они неполны и несовершенны.

Ихвāн ас-сафа' ва хуллāн ал-вафа' («Братья чистоты и верные друзья»), или сокращенно *Ихвāн ас-сафа'*, — авторы пятидесяти двух *Расā'il* («Посланий»), представляющих собой своеобразную энциклопедию, которая включает в себя идеи и теории теологического, философского, логического, математического, космологического, лингвистического и литературного характера. Исследователи расходятся во мнениях относительно времени существования и деятельности *Ихвāн*, их принадлежности к тому или иному религиозному направлению или философской школе. Такие известные востоковеды, как Г.Э. фон Грюнебаум¹, И.М. Фильштинский², П. Казанова³, И. Гольдциер⁴, Л. Пауль⁵, Л. Массиньон⁶, В. Ива-

¹ Фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. М., 1988.

² Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750–1517 гг.). М., 2001.

³ Casanova P. Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins // Journal Asiatique. 1898, p. 101–109.

⁴ Goldziher I. Le dogme et la loi de l'islam. P., 1920, p. 202.

⁵ Lane-Poole S. Studies in a Mosque. L., 1894, p. 186–194.

⁶ Massignon L. Esquisse d'une bibliographie karmate // Essays Presented to E.G. Browne. Cambridge, 1922, p. 339ss.

нов⁷, Р. Никольсон⁸, С.М. Стерн⁹, С. де Сасси¹⁰, А. Корбэн¹¹, Х. аль-Фахури¹² и др., относят их к исмаилитам. Что же касается времени возникновения данной школы, то, согласно мнению большинства, это X в. Еще одна трудность заключается в том, что до сих пор точно не установлено конкретное авторство «Посланий». Высказываются различные версии¹³. Философское учение *Ихвān ас-сафā'* весьма многогранно и фактически охватывает все основные проблемы философии. Их философия синтезировала идеи древнегреческих философов¹⁴, а также впитала в себя известные положения зороастризма, буддизма, иудаизма и христианства.

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) — русский философ и публицист XX в., учился в Киевском университете, откуда был исключен за участие в студенческих беспорядках. Некоторое время примыкал к легальному марксизму, но вскоре отошел от него. В годы революции (1918–1922) Бердяев вместе с другими философами и писателями создал Вольную религиозно-философскую академию, написал книгу «Философия неравенства», направленную против советской идеологии и увидевшую свет за границей (Берлин, 1923). В 1922 г. вместе с другими философами-идеалистами Бердяев был изгнан из России; он поселился в Берлине, стал редактором журнала «Путь» и руководителем религиозно-философского издательства «ИМКА-Пресс». Н.А. Бердяев находился под влиянием идей В.С. Соловьева, В.И. Несмелова, В.В. Розанова, Д.С. Мережковского, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Я. Бёме и др. Синтез многих общечеловеческих философских идей и логико-философских построений, усвоение им различных основополагающих религиозных установок свидетельствуют о широте и разносторонности его философских интересов. Эволюция мировоззренческих взглядов Н.А. Бердяева ясно прослеживается в его книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»¹⁵, где и представлено разработанное им учение о микро- и макром мире.

⁷ *Ivanow V.A.* The Guide to Ismaili Literature (Prize publication fund; vol. 13). L.: Royal Asiatic Society, 1933. XII, p. 31.

⁸ *Nicholson R.A.* A Literary History of the Arabs. L., 1957, p. 368–371.

⁹ *Stern M.* The authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā' // Islamic culture. Vol. 19, 1946, p. 367–372.

¹⁰ *De Sacy S.* Le livre du secret de la créature par le Sage Bélinous // Notices et Extraits des Manuscrits. Vol. 4, 1798, p. 107–158.

¹¹ *Корбэн А.* Та'рйх-и фалсафа-йи исламй. Тегеран, 1358 с.х.

¹² *Аль-Фахури Х. и Халил Дж.* Та'рйх-и фалсафа дар джахāн-и исламй. Тегеран, 1381 х.

¹³ Все вышеупомянутые вопросы более детально рассмотрены в монографии автора: *Назариев Р.* Социальная философия «Ихван ас-сафа» (сравнительный анализ). Душанбе, 2011.

¹⁴ На взгляды авторов «Посланий» более ошутимое влияние оказали учения Платона, Аристотеля, Евклида, Плутарха, Протагора, Пифагора и пифагореизма, неоплатоников и др.

¹⁵ Автору данной статьи, к сожалению, не удалось использовать эту книгу в оригинале. Поэтому ссылки будут даны по электронной версии из сайта <http://krotov.info/lib>

Объектом нашего исследования является сравнительный анализ учения о микро- и макрокосме *Ихвān ас-сафā*¹⁶ и Николая Бердяева. *Ихвān ас-сафā* и Николай Бердяев жили и творили в разное время. Первые представляют средневековую школу восточных философов, а второй является представителем западной школы современной эпохи, и вряд ли найдутся источники, указывающие на какое-либо влияние *Ихвān ас-сафā* на Н.А. Бердяева. Николай Александрович Бердяев, как представитель более поздней эпохи развития философии, непосредственно не обращается в своих работах к «Посланиям»¹⁷ *Ихвān ас-сафā*. Поэтому, мы не можем говорить об идейном влиянии одних на другого. Здесь намного важнее другое, а именно выявление типологических параллелей, сходства и различия между их философией, посредством анализа конкретного объединяющего их объекта изучения. Это, в свою очередь, дает возможность определить степень схожести или несхожести двух культур во времени и пространстве, с одной стороны, и способствует диалогу философских культур Востока и Запада — с другой. Сопоставление взглядов *Ихвān ас-сафā* и Н.А. Бердяева по одной и той же теме представляет собой анализ двух мышлений, включающий рассмотрение философии *Ихвān ас-сафā* и выяснение ее ценности для европейского читателя и определение значения философии Н.А. Бердяева для неевропейской традиции. Такое философское сопоставление, невзирая на его предварительный характер, не лишено интереса. Этот интерес обусловлен формированием новых перспектив в контексте задач и вызовов нашего времени, требующих переоценки культурных традиций и способствующих обогащению общечеловеческой цивилизации.

Нельзя сбрасывать со счетов и такой важный момент: в наше время все чаще говорят о гармоничном объединении большинства наук, и основная роль здесь отводится философии и ее методологии. Эта методология, базирующаяся на органическом объединении всего сущего, способствует синтезу познавательных систем и получению новых, неординарных знаний. В этом ракурсе изучение вопроса о микро- и макрокосме снова приобретает актуальность.

gary/02_b/Berdyayev/1914_sms2.html. Эта версия воспроизведена данным сайтом со ссылкой по изданию: Париж: ИМКА-Пресс, 1985.

¹⁶ Отдельные аспекты концепции микро- и макрокосма отражены в исследовательских работах таких современных ученых, как С.Х. Наср, в его книге «Натурфилософские взгляды мусульманских мыслителей» (Тегеран, 1362 с.х. на перс. яз.), и Дж. Абд ан-Нур, в «Ихвān ас-сафā» (Каир, 1961 на араб. яз.). Это исследования обобщающего и информативного характера, глубокий анализ проблемы микро- и макрокосма в них отсутствует.

¹⁷ В современных исследовательских работах русских ученых арабское слово *расā'ил* переведено либо как «трактаты», либо как «послания». «Трактаты» — более обобщенное и общепринятое название, а «послания» ближе по смыслу к лингвистическому значению слова *расā'ил*. Мы выбрали второй вариант.

Трансцендентный и уникальный статус человека в пирамиде бытия¹⁸ и его бесспорное превосходство над другими телесными созданиями всегда были в центре внимания религиозных доктрин и философских учений разных обществ. Уважение к достоинствам, возможностям и бытийности человека, культивируемое в этих учениях, способствовало тому, что в них человек и его тело рассматривались как тождественные Космосу, и даже как его душа. Теория о микро- и макрокосме занимает особое место в древнегреческой философии, она охватывала почти все уровни философской реальности того времени. Некоторые зачатки этой теории можно обнаружить в воззрениях Демокрита, Пифагора, Сократа, Платона. Далее, как философская концепция она находит свое отражение и развитие в работах мусульманских авторов. Так обстояло дело вплоть до эпохи Возрождения в Европе.

Так, макрокосм и микрокосм (с греческого *μᾶκρο* и *μῖκρο*-) обозначают соответственно «большой» и «малый» Космос, а само слово *κόσμος* означает «порядок», а также «мир» или «упорядоченный мир». В мусульманской философии используется их синонимичные варианты — *ал-‘āлам ал-кабīр* (макркосм) и *ал-‘āлам ас-сағīр* (микрокосм).

В мусульманской философии и в иудейской каббале имеются указания на концепцию макрокосма, как на «большого человека». В ней говорится о «древнейшем человеке» Адаме¹⁹ — посреднике в деле сотворения и принципе реального мира, а также месте проявления всех божественных атрибутов (*сифāt*) и действий. Согласно этой концепции, мир творений создан в соответствии с миром атрибутов, и с этой позиции мир — это большой человек, а человек — это малый мир²⁰.

Этот вопрос *Ихвāн ас-сағфā’* излагают в «Посланиях»²¹, а Николай Бердяев в своем труде «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»²².

В целом исходным принципом антропологии и *Ихвāн ас-сағфā’* и Николай Бердяева является утверждение мысли о том, что «человек есть созда-

¹⁸ Если отнести *Ихвāн ас-сағфā’* к исмаилитам, то здесь уместно привести заключение А.В. Смирнова о пирамидальном строении мира в исмаилитском представлении, о котором он пишет: «Стремление к иерархизации мироздания, столь свойственное средневековому мышлению, достигает у исмаилитов, пожалуй, своего апогея: у них иерархизирован не только мир, но и отдельные роды сущего» (Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 41).

¹⁹ Слово «Адам» в арабском и персидском языках означает «первородный человек», от которого в персидском языке собирательное название «человек» также звучит как *ādam*, но при сопоставлении с другими живыми существами в философских и теологических текстах употребляется слово *инсāн*.

²⁰ Да’ират ал-ма’āриф-и исламī. Т. I. Тегеран, 1376 с.х., с. 188.

²¹ Расā’ил ихвāн ас-сағфā’. Т. 2 и 3. Бейрут, 1957 (далее *Расā’ил*).

²² Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. П.: ИМКА-Пресс, 1985.

ние, завершающее все творение, и потому стоит выше ангелов»²³, ибо «он — наисовершеннейшее и самое полное существо»²⁴.

Мерой же всего сущего является Бог, а человек — Его образ, который, как самое совершенное Его творение, отражает в себе все уровни бытия. Эта мысль в их произведениях трактуется по-разному. Если *Ихвāн ас-ṣафā'* представляют Бога как над-сущее, о котором нельзя сказать, что Он есть, так как человеческий разум не в силах описать Его, и нельзя сказать, что Его нет, потому что Он есть. От Него эманативно²⁵ проявляется Всеобщий Разум, который, в свою очередь, эманурует Всеобщую Душу²⁶, которая несовершенна по отношению к Разуму. Поэтому ей «поручено заниматься» делами творения²⁷. О человеке же *Ихвāн ас-ṣафā'* пишут следующее: «Бог создал человека наилучшим образом, и его форма — самая совершенная, она — зеркало его души»²⁸, но они не говорят о богоподобии человека, как это утверждается в других религиях или же другими авторами. Например, в третьем трактате, «О религиозных законах», они выдвигают следующую гипотезу: «В отдельных ниспосланных книгах сообщается, что Бог создал человека подобно своей форме и образу»²⁹, но, по их мнению, нельзя приписывать Богу человеческие атрибуты (*ṣифāt*), «такие, как знание, сила, охватывание, жизнь и т.п.», и «Его нельзя познать посредством этих атрибутов, а только посредством Его Самого», тем более что эти атрибуты могут иметь противоположные значения, суть которых постигается через них же — например, смысл бытия (*вуджуд*) можно постичь лишь тогда, когда есть небытие (*'адам*), а суть знания (*'илм*) можно постичь лишь через невежество (*джахл*), силу (*худра*) через слабость (*'аджз*) и т.п. Эти атрибуты могут быть отнесены к Его творениям, и поэтому Его нельзя описывать ими³⁰. В другом месте они пишут: «Те, кто считал причину Его предшествующим знанием, составляют две группы: есть те, которые рассматривают и приводят довод в пользу того, что Он сотворил мир, потому что знал, что

²³ Бердяев Н.А. Смысл творчества (http://krotov.info/library/02_b/Berdyayev/1914_sms2.html).

²⁴ Расā'ил, т. 2, с. 477 (здесь и далее цитаты из «Расā'ил» *Ихвāн ас-ṣафā'* даются в переводе автора).

²⁵ Эманативная теория заимствована из учения неоплатоников и у *Ихвāн ас-ṣафā'* излагалась так: от избытка божественного излучения появляется «перводвигатель» творения — Всеобщий Разум, от которого истекает первооснова всех сущих — Всеобщая Душа. Так они отодвигают Бога от вмешательства в дела мира, особенно материального, сообщая ему предельную трансцендентность.

²⁶ Триада Бог–Всеобщий Разум–Всеобщая Душа если не по содержанию, то по форме очень сильно напоминают христианскую Троицу: Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух. На это намекает также А. Корбэн в своей работе «История исламской философии» (Та'рих-и фалсафа-йи исламӣ. Тегеран, 1380).

²⁷ Расā'ил, т. 3, с. 183.

²⁸ Там же, т. 2, с. 462.

²⁹ Там же, с. 206.

³⁰ Там же, с. 207–211.

будет творить его, ибо если бы Он не сотворил его, то был бы противником знания, а противник знания — несведущий. Он — Всевышний, лишенный [свойства], подобного сотворенному. Другие считают, что Он сотворил ради того, что сотворение его для мудрого — мудрость, а мудрое действие для мудреца — необходимость, ибо мудрец без мудрости — глупый человек. Если бы Он не сотворил эту [мудрость], то мир был бы лишен мудрости, а лишенный мудрости — глупый. А Бог — намного выше этого. И это наиболее предпочтительное утверждение и самый здравый смысл»³¹.

Н.А. Бердяев занимает прямо противоположную позицию по данному вопросу, он однозначно говорит о том, что человек есть образ и подобие Бога: «...человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия». Но вместе с тем (как и *Ихвān ас-ṣафā'*) Н.А. Бердяев склоняется к тому, что человек «странное существо — двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо, свободное и законное, сильное и слабое, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным»³², т.е. обладает атрибутами, которые нельзя приписывать Богу. Отрекаясь от идеи о богоподобном человеке, философ приступает к оправданию человека как «аристократического существа с его оправдательными документами», потому что он — существо «и от необходимости, и от свободы, не только от Бога, но и от природы». В конечном итоге он создает свою философскую антропологию — христологию человека, где и найдет место для возвышения человека.

Но не будем категоричны в своих рассуждениях и будем помнить о том, что *Ихвān ас-ṣафā'* и Н.А. Бердяев возвышают человека только через приобщение к божественной сущности. У обоих Бог несколько не умаляется, и человека они не ставят на уровень Бога.

Тем не менее такое возвышение и такой апофеоз человека вынудили *Ихвān ас-ṣафā'* и Н.А. Бердяева искать в нем другой, более важный смысл. Их антропоцентризм методично отходит от интерпретации божественной сущности человека, от богоподобия у Николая Бердяева, в сторону его подобия миру или Космосу. Но при этом, что следует подчеркнуть особо, Бог несколько не умаляется, и Он остается на метатрансцендентном возвышении. Поэтому когда человека они уподобляют миру, Космосу, то не упускают из вида и божественный элемент в этой идее. Трансцендентный и уникальный статус человека в пирамиде бытия и его бесспорное превосходство над всеми телесными созданиями занимают центральное место в их взглядах. Тело человека и его существо рассматриваются ими как копия Космоса и даже как его душа. Таким образом, человек как микрокосм во взглядах *Ихвān ас-ṣафā'* и Н.А. Бердяева соотносится с макрокосмом.

³¹ Там же, т. 3, с. 471.

³² *Бердяев А.Н.* Смысл творчества.

Далее *Ихвān ас-сафā'* и Н.А. Бердяев при исследовании этого вопроса расходятся в своих подходах. Авторы «Посланий», используя пифагорейский метод интерпретации, т.е. через определение значения чисел (нумерологию), благородство человека ставят выше всех других сущих: «И знай, что субстанции душ перед Богом имеют благородство и достоинство, которые не имеют субстанции других телесных существ по своей близости к Нему и по удаленности от Него телесного... а отношение сущих к Всевышнему Богу подобно отношению числа к единице, [их отношение] к Разуму [подобно отношению числа] к двойце, а [их отношение] к Душе — как [отношение числа] к троице...»³³. Кроме того, при сопоставлении вещей и явлений они основную ставку делают на принцип их соотношенности и тождественности (уподобление). Например: «С другой стороны, отношение (*нисба*) Души к Разуму подобно отношению света Луны к свету Солнца, а отношение Разума к Богу — отношению света Солнца к [самому] Солнцу»³⁴. И это отношение должно познаваться человеком, так как «Бог пожелал, чтобы человеческая душа была знакома с кладезем Его знаний». Но из-за того, что «мир слишком широко растянут по величине, а человек не может его обойти и осмотреть его целиком из-за краткости жизни, Бог предусмотрел в Своей мудрости, чтобы для нее (души. — *Р.Н.*) была создана сокращенная копия этого макромира»³⁵.

Н.А. Бердяев же более прям и конкретен: «Антропологический путь — единственный путь познания Вселенной, и путь этот предполагает исключительное человеческое самосознание. Лишь в самосознании и самочувствии человека открываются божественные тайны»³⁶. Он предлагает, чтобы это познание было признано истинным, и осуществляться оно должно самым верным методом. Этим методом, или инструментом, познания может служить сам человек. Н.А. Бердяев уверяет, что «в человеке должны быть исключительные источники для познания мира», и заключает: «Человек — малая Вселенная, микрокосм — вот основная истина познания человека и основная истина, предполагаемая самой возможностью познания»³⁷. Компаративизм Н.А. Бердяева в разъяснении вопроса о микро- и макрокосме строится в основном на эпистемологической основе и соотношении человека с Космосом и имеет познавательный характер: «Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав Вселенной, все ее силы и качества, что человек не дробная часть Вселенной, а цельная малая Вселенная... Человек познавателью входит в смысл Вселенной как в большого челове-

³³ Расā'ил, т. 2, с. 461.

³⁴ Там же, с. 462.

³⁵ Там же.

³⁶ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества.

³⁷ Там же.

ка, как в *макроантропос*»³⁸. Философ постепенно отходит от философско-гносеологического подхода в сторону обоснования и оправдания «мистической и оккультной философии», считая, что только в мистической и оккультной философии «раскрывается истинное учение о человеке как микрокосме».

Учение о человеке как микрокосме и Вселенной как макрокосме, как и у Н.А. Бердяева, служит авторам «Посланий» обоснованием для их гносеологической концепции, согласно которой человек, как конечное и совершенное существо, не может быть подобен Богу, а является копией мира. Человек содержит в себе все, что есть в Космосе: «Человек — микромир... и это означает, что под миром, обладающим телом и душой, подразумевается крайняя небесная сфера, которая охватывает все существа... Распространение действия силы души мира во всех частях его организма подобно распространению действия силы души конкретного человека во всех частях и сочленениях его тела»³⁹. Этот человек, согласно *Ихвān ас-ṣафā'*, универсален, и в такой интерпретации он метафизичен, но он также регулятивный принцип, идеал реального, общественного человека. *Ихвān ас-ṣафā'* постепенно спускают человека с космических высот в реальную жизнь, не нарушая принципа тождественности микро- и макрокосма: «Одним словом, это тело вместе с душой, с рассеиванием ее силы по всем внешним и внутренним частям тела, проявлением деяний, искусством движения этой силы по проходным путям суставов, ее ощущениями в проходных отверстиях мозговой части в состоянии сна напоминают населенный город. Он для его жителей привычен, его врата [всегда] открыты для них, по его дорогам они ходят, заняты в нем своими делами и проявляют старания ради жизни»⁴⁰.

Н.А. Бердяев в рамках принципа микро- и макрокосма вовсе не скептически относится к богоподобию человека. Он пишет: «Человек, который должен был стать малым Богом в малом (микротеосом), стал миром в малом (микрокосмом), не утратив, однако, предназначения и долга стать микротеосом»⁴¹. Тем не менее автор, погружаясь в метафизические рассуждения о человеке, склоняется в сторону критики научной философии, «официальной рациональной философии», предлагая взамен свою модель — антропологическую философию. Свою версию он обосновывает тем, что научная философия не может подлинно раскрыть антропологию, в ней можно найти «лишь осколки учения о человеке». Парадоксально, что, отвергая философию Шеллинга, он в то же время хорошо отзываясь о «пла-

³⁸ Там же.

³⁹ Расā'ил, т. 3, с. 212–213.

⁴⁰ Там же, т. 2, с. 494–495.

⁴¹ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества.

менно-атеистической философии» Л. Фейербаха, правда, отмечая, что «для Фейербаха загадка о человеке оставалась религиозной загадкой»⁴².

Таким образом, философскую антропологию Н.А. Бердяев использует как лучший способ для утверждения человека как идеального существа среди других живых существ, возвышая его до уровня Бога. Другими словами, философ переносит эту утвержденность от ее поиска в реальных событиях в сторону ее астральной, сакральной интерпретации. При этом он осторожно передает эту мысль словами мистика — в каббалистической интерпретации Я. Бёме⁴³. Он пишет: «У Беме поразительно мистическое сближение неба и земли, Бога и человека, Христа и Адама. Бог должен стать человеком, человек — Богом, небо должно стать единым с землей, земля должна стать небом»⁴⁴. С точки зрения методологии он ставит философскую антропологию или «антропологическое сознание» над другими составными частями философии — онтологией, эпистемологией и «самой философией познания».

В таком осмыслении данного вопроса Н.А. Бердяев противостоит авторам «Посланий», но остается с ними единым в том, что человек, как и Вселенная, совершенен.

Iḥwān aṣ-ṣaḡā' в рамках концепции микро- и макрокосма изучают мир и человека скрупулезно по всем аспектам: отождествляя человека и члены его организма с небесными телами, они постепенно «спускают» его на Землю и проводят параллели между ним с членами его тела, с одной стороны, и городом с его структурой — с другой. Но, прежде всего, они рассматривают Вселенную как «большого человека» и пишут: «Положение мира, который есть „большой человек“... подобно положению города с ограждениями вокруг него, кварталами, постоянными дворами, районами, улицами, дорогами и рынками внутри его, жилищами и зданиями, домами и складами, имуществом и товаром, мебелью и пожитками, находящимися во владении одного правителя. Правитель имеет в этом городе армию, подданных, рабов, свиту, слуг и подчиненных, а его власть распространяется на командующих армией, аристократов города и сельских старост»⁴⁵. Другими словами, речь идет о совершенстве Вселенной, которой человек должен уподобиться как самое совершенное живое существо: «Мир, который нами был назван „большим человеком“, своими частями и своим устройством, уподоблением и адекватностью указывает на устройство [малого] мира — человека». И далее, «течение дел мира» уподобляется «делам в лавке не-

⁴² Там же.

⁴³ Якоб Бёме (Jakob Böhme (Boehme), 1575–1624) — немецкий христианский мистик и теолог. Он мистик гностического типа и в своем учении пытается раскрыть духовность мира в мифах и символах.

⁴⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества.

⁴⁵ Расә'ил, т. 3, с. 215–216.

кого производителя, который содержит в ней разные инструменты и средства работы... в которых струится потенция его души»⁴⁶.

Отождествляя различные части Космоса и человека, *Ихвān ас-сафā'* рассматривают Космос как универсального человека, как малый мир, с одной стороны, и как отдельного, частного человека, как обиталище добрых и злых, позитивных и негативных качеств и свойств — с другой. В этом случае человек (в понимании авторов «Посланий») представляется как родовое существо, состоящее из многочисленных внутренних и внешних противоречий: «...человеческие дела и их расположения в основном двойки и противоположны, ибо они являются суммой двух противоположностей — телесной плоти и духовной души, как было отмечено ранее. Следовательно, приобретение бывает тоже двойко: телесное — как добывание богатства и благ светского мира и духовное — как приобретение знания и духовно-религиозного богатства. Люди просят о двух вещах: одни просят материального для поправления и пользы своего тела или удаления от него зло-вредного, а другие интересуются вопросами знания для поправления дел души и ее освобождения от мрака невежества»⁴⁷.

Так, *Ихвān ас-сафā'*, стремясь познать человека земного, определяют его предназначение — продвижение в сторону соединения с макромиром, с духовным миром, освобождение от плена своей причастности к другим, низшим материальным существам. Здесь *Ихвān ас-сафā'* и Н.А. Бердяев снова соприкасаются в своих суждениях.

Рассмотрим развитие этой идеи в учении Н.А. Бердяева. Он, как и *Ихвān ас-сафā'*, подтверждает, что «человек включает в себя весь космос, от камня до Божества». Другое дело, что в своей философской антропологии он критикует и обвиняет натуралистов, позитивистов и рационалистов в том, что они не могут объяснить факт самосознания человека-Христа, ввиду того, что «самосознание это трансцендентно природному миру и не объяснимо из него». Поэтому наука познает человека только как часть природного мира и «упирается в двойственность человеческого самосознания как свой предел». Решение вопроса о самосознании человека он видит в обращении к факту религиозного откровения о человеке, а свою антропологическую философию считает единственным средством для этого познания. В его философии человек не природный, а сверхприродный субъект. Он пишет: «Поэтому философия эта опознает природу человека как образа и подобия абсолютного бытия, как микрокосма, как верховного центра бытия и проливает свет на таинственную двойственность природы человека»⁴⁸. Его телесная, материальная природа временна, а не вечна, как и Бог, его духовная природа, и «поскольку человек по своей двойственной приро-

⁴⁶ Там же, с. 215.

⁴⁷ Там же, т. 1, с. 261.

⁴⁸ Бердяев А.Н. Смысл творчества.

де есть зеркало самой Истины в том смысле, что законы всего духовного и всего чувственного коренятся в его собственных законах, постольку человек божественной природы»⁴⁹.

За этими разъяснениями и обвинениями Н.А. Бердяева в адрес ученых-философов от Коперника, Ньютона, Декарта до современных мыслителей, которые во главу угла ставят механическое понимание природы, прослеживается утверждение им идей его собственной антропологической философии. По мнению Н.А. Бердяева, материальность природы есть только «воплощение, объективация живых существ», а человек «живит, духотворит природу своей творческой свободой и мертвит, сковывает ее своим рабством и падением в материальную необходимость»⁵⁰. Зависимость человека от материальных благ, его жажда большего их добывания и, вследствие того, его падение приводят к тому, что человек становится частью природного явления, как камни, пыль и грязь. Поэтому «человек должен освободиться от низших ступеней природной иерархии, должен стыдиться своей рабской зависимости от того, что ниже него и что должно от него зависеть»⁵¹.

Конечно же, во времена жизни и деятельности авторов «Посланий» о таком отношении к человеку и природе не могло быть речи. Здесь свою роль играет аллегорический или метафорический прием толкования скрытого смысла (*бātин*). Во-первых, *Ихвāн ас-сафā'* представляют природу в ее изначальной форме оживленной, одухотворенной и подчиненной Всеобщей Душе: «Природа — одна из сил Всеобщей Души, распространяющаяся от нее во всех телах, которые находятся под сферой Луны, и струящаяся во всех их частях. Она на языке религии называется „ангелами, уполномоченными сохранять мир“, а на языке философии — „природной силой“»⁵².

Далее они рассматривают последующее развитие отношений человека с природой. В известной притче *Ихвāн ас-сафā'* о жалобе животных на деяния человека раскрывается начало «опредемечивания» человека. В этой притче рассказывается, что «животные были обитателями Земли до того, как был сотворен Адам», и, распространяясь по «владению Бога», жили, размножались и воспитывали свое потомство в разных местах — в джунглях, на горах, на берегу морей, на холмах, в песках и т.д. Затем Бог «сотворил Адама — праотца человечества и назначил Своим наместником на Земле, где размножались и плодились его дети, которые затем рассеялись по суше и морю, в лесах и на горах. Они вытеснили нас из наших мест рождения и проживания, захватив из нашей общины, кого можно было захва-

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² Расā'ил, т. 2, с. 63.

тить... Потомки Адама для того, чтобы нас поймать, предпринимали различные хитрости: на тех, кто попал в их руки, надевали железные кандалы и оковы, других добивали на охоте, их убивали, с них сдирали шкуры, разрывали внутренности, разламывали кости, выщипывали перья, снимали шерсть, стригли пушок, а затем варили на огне и зажаривали в печи, они подвергались различным мучениям, которые невозможно описать подробно»⁵³.

Причина этого — та двойственность природы человека, о которой говорит Н.А. Бердяев и которую нужно преодолеть. *Ихвān ас-сафā'* для преодоления двойственности человеческой природы и объединения души человека со своим духовным истоком предлагают преодоление низменных желаний и стремлений к материальным благам. Они так определяют двойственную характеристику души: она погружена в наслаждение и боль, радость и печаль, приятное и неприятное и др. «Итак, установлено, что большинство деяний человека и проявлений его положения двойственно, противоречиво по той причине, что всему комплексу противоположных друг другу основ — плотского тела и духовной души, как было сказано ранее, свойственно двойное приобретение: телесное, т.е. приобретение имущества и блага мира, духовное, т.е. приобретение науки и религии... Подобно тому, человек владеет богатством, состоящим из предметов наслаждения — пищи, напитков в мирской жизни, наукой человек постигает путь к духовно-загробному миру, а религией достигает его»⁵⁴.

Поэтому авторы «Посланий» призывают людей к активному действию ради спасения души: «Если, мой брат, у тебя есть желание присутствовать на их (пророков. — *Р.Н.*) беседах, пойти по их пути, следовать их образу жизни, усвоить их нравы, наблюдать за их знаниями и политикой... с тем, чтобы преуспеть в осознании смыслов того, что Им вложено, и разбудить душу свою от сна невежества и глупости, открыть ее глаза разумом и тогда устроить себе жизнь ученого, стяжать себе счастье и взойти на царствие небесное?»⁵⁵.

В мирских человеческих бедах в рамках концепции микро- и макромира авторы «Посланий» «обвиняют» не только самого человека, но и элементы Космоса: «тот, кто носит отпечаток природы Марса, склоняет свою душу к тем взглядам и вере, в которых преобладают фанатизм, спор и тяжба. А тот, кто находится под воздействием природы Юпитера, склонен ко взглядам и вере, где преобладают благочестие, набожность и податливость», поэтому человек «тратит больше усилий и забот для защиты своей веры, реализации своих воззрений во всех своих делах, которые в итоге становятся для него

⁵³ Там же, с. 208.

⁵⁴ Там же, т. 1, с. 317.

⁵⁵ Там же, т. 3, с. 73.

нравом, свойством и обычаем. Они мешают человеку оторваться или откатиться от нее»⁵⁶.

Кажется парадоксальным, что во взглядах как *Ихвān ас-ṣафā'*, так и Н.А. Бердяева микрокосм (человек) и макрокосм (мир), несмотря на их телесное, материальное совершенство, представлены неполными по отношению к духовному миру. Духовный мир не включен в концепцию микро- и макрокосма, он стоит выше, чем этот мир. Поэтому встает вопрос о спасении человека-микромира, точнее о его усовершенствовании, возвращении к исходному наисовершеннейшему началу. Но как в таком случае быть с реальным миром, с макрокосмом?

Н.А. Бердяев пишет, что «человек — одно из явлений этого мира, одна из вещей в природном круговороте вещей; и человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия и превышает все вещи порядка природы»⁵⁷. Философ называет человека двусмысленным существом с царственным и рабским обликом, свободным и закованным, сильным и ничтожным. Даже перед природой, которая стоит ниже человека, материальность природы, по его же выражению, есть лишь «воплощение, объективация живых существ». Природа жива благодаря человеку, но «мир сей», мир природной необходимости, пал из-за падения человека.

Где же выход? Исходя из двух параллелей своего суждения, т.е. об отношении человека к Богу, с одной стороны, и к природе — с другой, Н.А. Бердяев предлагает, чтобы человек вернул себе «царственное положение в мире». Для начала человеку следует освободиться от природного плена, «от низших ступеней природной иерархии», а природа должна быть оживлена человеческим духом. Он добавляет: «Освобождение и творческий подъем всечеловека есть освобождение и творческий подъем космоса. Судьба микрокосма и макрокосма нераздельны, вместе они падают и поднимаются... И только человек, занявший место в космосе, уготовленное ему Творцом, в силах преобразить космос в новое небо и новую землю»⁵⁸. Выполняя эту возложенную на него задачу, т.е. преобразование и усовершенствование природы и Космоса, человек должен быть более совершенен, чем они, потому что нарушение положения человека в мировой иерархии «всегда порождает зло и рабство». Человек должен это осознать. Высшее самосознание человека как микрокосма Н.А. Бердяев называет христологическим самосознанием и пишет: «Это христологическое самосознание нового Адама превышает самосознание Перво-Адама, обозначает новый фазис в творении мира»⁵⁹. Христос же Сын Божий, т.е. божественный чело-

⁵⁶ Там же, т. 1, с. 308.

⁵⁷ Бердяев А.Н. Смысл творчества.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

век, и он совершенен. Н.А. Бердяев возвращает человека к нему, к истоку, в совершенство.

В учении *Ихвān ас-ṣафā'* концепция совершенства души человека занимает особое место, и она во многом отличается от ее интерпретации Н.А. Бердяевым. Исходный пункт этой концепции — общеизвестная религиозная идея о падении человека, точнее, совершение первого греха первочеловеком — Адамом, его воплощение в материальном мире и его души — в телесной плоти⁶⁰. Природу же *Ихвān ас-ṣафā'* называют «одной из сил Всеобщей Души, от которой она рассеивается по всем телесным организмам, находящимся под сферой Луны»⁶¹, т.е. таким образом природа оживляется и одухотворяется. Между растительной природой и человеком стоит животное, от которого человек «унаследовал» некоторые его свойства. Поэтому некоторые действия человека неразумны, и по отношению к природе в широком ее смысле, и к самому себе они могут быть вредны: «Знай, о брат, что первичное достоинство человечества, которое следует за достоинством животного, является достоинством тех, кто в своих делах кроме сенсительного, ничего не понимают, из знаний же знают только то, что связано с телесным. Они желают только улучшения своих тел, интересуются только делами дольного мира, мечтая о вечности в нем, но зная, что у них нет надежды на это. Они, наслаждаясь как животные, хотят только есть и пить...»⁶². Так человек не может совершенствоваться, а ведь это главная цель его бытия в этом мире, т.е. совершенствование души вместе с телом: «Если душа не завершит [совершенствования] своей формы в течение ее пребывания в теле и не усовершенствует свое достоинство вместе с телом в этом мире, то и после смерти, в потусторонней жизни, она не добьется ни завершенности, ни совершенства»⁶³. В момент отделения души от тела последнее теряет всякий смысл существования.

Если говорить более конкретно, то этот путь достигается разумом и разумными поступками, усвоением новых знаний, через избегание неодолимых поступков: «И знай, что если человек будет постигать разумом эмпирико-чувственное, познавать его и размышлять над деяниями, исследуя причины их происхождения, то он окажется перед двумя путями: один — правый, ведущий к верному направлению и благоразумию, а другой — левый, ведущий к заблуждению и греху»⁶⁴. Хуже всего, когда человек теряет свою духовность и возлагает причины своего заблуждения, греха или вины на Бога, когда он «тревожится, беспокоится, сомневается и думает, что, возможно, все плохое исходит от Бога»⁶⁵. Поэтому совершенство души —

⁶⁰ Расā'ил, т. 1, с. 100.

⁶¹ Там же, т. 2, с. 63.

⁶² Там же, с. 171.

⁶³ Там же, т. 3, с. 492.

⁶⁴ Там же, с. 506.

⁶⁵ Там же, с. 72.

в странствии к Богу, и только таким образом можно достичь апогея той «человеческой вершины, которая является достоинством ангела и приближает к Богу»⁶⁶.

Таким образом, *Ихвāн ас-сафā'* также отправляют человека в его первоначальное место — в место совершенства, к Богу. Разница лишь в том, что если Н.А. Бердяев освобождает человека от «опредмечивания» по отношению к природе, то *Ихвāн ас-сафā'* предполагают это по отношению к самому человеку. Другой важный момент в данном вопросе следующий: Н.А. Бердяев называет это не спасением, «а творческим восхождением», в то время как Насир Хусрав рассматривает это восхождение через процесс эманации.

Анализ проблемы микро- и макрокосма в «Посланиях» *Ихвāн ас-сафā'* и книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» Н.А. Бердяева приводит нас к следующим выводам: во-первых, концепция микро- и макрокосма в учениях *Ихвāн ас-сафā'* и Н.А. Бердяева, бесспорно, занимает весьма важное место. В своих концепциях они одинаково утверждают, что Космос и человек тождественны, что человек по сравнению с другими существами совершенен. Во-вторых, если схематически изобразить направления суждений этих авторов по изучаемой проблеме, то получится, что мысль *Ихвāн ас-сафā'* в нем развивается спиралеобразно с прямыми линиями: авторы «Посланий», рассматривая проблему микро- и макрокосма в прямой линии рассуждения, в своих поисках различных аргументов и доводов для обоснования этой концепции создают побочные линии, а затем возвращаются к тому, с чего начали свои рассуждения. Спираль эта подобна разомкнутому кольцу: развитие человека и мира происходит как нисхождение по одной линии этого кольца и восхождение по другой, направленной к истоку. Н.А. Бердяев же придерживается прямой линии христологии: мир и человек нисходят в материальное, а затем по параллельной прямой линии восходят к духовному миру ради спасения человека от его «материализации» путем осознания самого себя и Христа в себе. В-третьих, утверждение единства и тождества человека (микромира) и Космоса (макромира) через самопознание, самоуглубление (у Н.А. Бердяева) и совершенствование души через знание, науки (у *Ихвāн ас-сафā'*) предполагает разрыв между человеком и Богом. Н.А. Бердяев об этом говорит имплицитно, а *Ихвāн ас-сафā'* эксплицитно, но осторожно. Эта идея, хотя и теистична и фантастична, но содержит диалектические, рациональные основы, и в этом плане она революционна.

⁶⁶ Там же, т. 1, с. 448.

Абӯ Ҳатим ар-Разӣ

*

Abū Ḥatīm al-Rāzī

Гуламреза Аавани

(Иранский институт философии, Иран)

АБУ ХАТИМ РАЗИ И ЕГО А‘ЛĀМ АН-НУБУВВА¹

Несомненно, что *А‘лām ан-нубувва* является очень значительным теологически-философским произведением. Его ценность отнюдь не только в том, что оно содержит в себе много цитат из утерянных произведений земляка Абу Хатима философа и врача Абу Бакра Мухаммада б. Закарийа Рази. Напротив, эта книга сама по себе является редкостной сокровищницей исламской мудрости. Она представляет собой важнейшую апологию религии в целом и ислама в частности, ввиду чего ее можно назвать четким словом (*фақл-и мақāl*) о религии.

Эта книга основана на диспутах, имевших место между Абу Хатимом Ахмадом б. Хамданом Рази (ум. 322/934) и Абу Бакром Мухаммадом б. Закарийей Рази (ум. не позднее 323/935) в городе Рее в начале четвертого/десятого века. Сообщают, что эти диспуты происходили в присутствии большого количества слушателей, включая эмира и главного судью Рея, а также некоторых философов и ученых (например, в тексте упоминается имя Абу Бакра Хатана (?) Тамара, которого П. Краус отождествляет с автором книги о духовной медицине Абу Бакром Хусейном Тамаром).

Книга *А‘лām ан-нубувва* представляет собой выдающийся образец мусульманской мысли конца III — начала IV века хиджры. Это была эпоха, когда диспуты между учеными и философами о сложных и запутанных проблемах были привычным делом. Некоторые из них затем написали не одну книгу в доказательство своих утверждений или в опровержение воз-

¹ Настоящая статья представляет собой сокращенный перевод предисловия Г. Аавани к изданию критического текста книги Рази: Г. А‘авānī. Мукаддима // *Абӯ Ҳатим ар-Разӣ*. А‘лām ан-нубувва. Ред. Ҷ. аҶ-Савӣ и Г. А‘авānī. 2-е изд. Техрāн: Му‘ассиса-и пажухиш Ҳикмат ва фалсафа-и Ирāн 1381 с.х., с. 9–30 (*примеч. пер.*).

зрений оппонента. Некоторые из этих сочинений имеют огромную ценность. Этот похвальный обычай научного диспута сохранился и среди позднейших мыслителей — об этом свидетельствует, в частности, то, что большинство ученых и философов вело научно-философскую переписку со своими коллегами-современниками. Один из самых выдающихся образцов такого эпистолярного общения — переписка Ибн Сины с Бируни; другой пример — переписка Насир ад-Дина Туси и Садр ад-Дина Кунави.

А'лām ан-нубувва — удивительное произведение, поскольку на ее страницах встречаются два философа, представляющие два разных — вернее, противоположных — течения мысли, два совершенно различных мировоззрения, и обсуждают разные метафизические, религиозные и философские проблемы, критикуя доказательства друг друга, приводя свои собственные доводы и затем призывая читателя рассудить их.

Помимо этого книга *А'лām ан-нубувва* важна и в другом аспекте. Это первое исмаилитское произведение, представляющее собой критику воззрений философа, отрицающего необходимость пророческого откровения и пророчества. В нем рассматриваются все его возражения против религии и пророков и дается ответ на них.

Эта книга повлияла на воззрения исмаилитских мыслителей последующих веков, многие из которых (такие как, например, Хамид ад-Дин Кирмани и Насир Хусрав) цитировали ее и обращались к ней, ища в ней подтверждения своим взглядам или заимствуя из нее доводы против оппонентов.

В начале книги приводятся несколько возражений Абу Бакра Мухаммада б. Закарии против необходимости откровения и пророчества. Почему, спрашивает он, Бог должен посылать откровение именно одному определенному племени и лишать его другое? Почему Он делает некоторых людей пророками и почему остальные люди нуждаются в них? По его мнению, религия является причиной взаимной вражды и гибели людей. Чего же тогда, по его мнению, требует божественная мудрость? Ответ Абу Бакра гласит: она требует, чтобы Бог внушал каждому человеку, в чем его благо и польза, ведь всякое животное постигает это благодаря своей природе и врожденному чувству. Она также требует, чтобы между людьми не было разницы и различия.

Абу Хатим опровергает эти утверждения следующим образом. Во-первых, говорит он, мы наблюдаем разницу и различие между людьми: мы видим, что одни из них — вожди, а другие — последователи; одни — учителя, а другие — ученики. Это разделение распространяется как на философов, так и на представителей разных религий и сект. Так как люди не научаются посредством одного лишь внушения, в чем их польза и вред в этом и потустороннем мирах, они нуждаются в вождях, предводителях и ученых.

Далее. Мухаммад б. Закарийа утверждает, будто он своим умом усвоил науку философии, тогда как другие оказались неспособными постичь ее и нуждаются в том, чтобы он обучал их, — а тем самым подтверждается неизбежность деления людей на предводителей и последователей, учителей и учеников.

В следующей главе Абу Хатим критикует учение Абу Бакра о пяти вечных — Боге, душе, материи, времени и месте. Сперва он опровергает вечность времени. Время является мерой движения небес и исчисляется восходом и заходом солнца. Следовательно, оно исчислимо и конечно и не может быть вечным. В ответ Абу Бакр говорит, что это — мнение Аристотеля, тогда как он следует учению Платона. Согласно ему, время делится на абсолютное и ограниченное. Первое (именуемое *мудда* и *дахр*) вечно, тогда как второе, ограниченное, зависит от движения небес. Что, спрашивает Абу Хатим, в таком случае представляет собой абсолютное время? Абу Бакр объясняет, что в отличие от мира, который исчезает со временем, мета-временное движение и абсолютное время не прекращаются и не исчезают.

Абу Хатим пытается доказать и ложность воззрения Абу Бакра о месте. Если место вечно, говорит он, то вечными окажутся и шесть сторон, охватывающие место. Таким образом, мы получим бесконечное число вечных.

Затем, если допустить действительное существование пяти вечных, то какое из них будет причиной возникновения мира? Мухаммад б. Закарийа отвечает, что страсть к созданию мира побуждает душу сотворить его, однако она не ведает, какими последствиями это чревато. В этот момент материя начинает совершать беспорядочные конвульсивные движения, однако Бог, смилостивившись над душой, помогает ей упорядочить сотворенный мир.

Какое движение совершает душа, творя мир, — спрашивает Абу Хатим, — естественное или принужденное? Ни то ни другое, — отвечает Абу Бакр. По его мнению, движение, совершаемое душой в момент творения, представляет собой движение особого рода. Он называет это движение «внезапным освобождающим движением» (*харакa фалатиййа*) (оно подобно движению, посредством которого из кишечника выходят газы), ибо как то, так и другое приносит совершившему ее спокойствие.

Вторая глава в основном посвящена опровержению некоторых взглядов Абу Бакра о религии. Последний, в частности, утверждает, что последователи того или иного божественного закона восприняли религию посредством подражания, не вникая в дискуссию об основах религии. Если же их просят привести доказательства, в ответ они хватаются за меч.

Третья глава рассматривает изречения и обычаи пророков.

В четвертой главе Абу Хатим рассматривает противоречия в учениях философов, к которым себя причисляет Абу Бакр, в частности в их учении

о началах. Платон, согласно Абу Хатиму, учил о трех началах — Боге, элементе (*'унсур*) и форме, при этом отождествляя Бога с разумом. Фалес, в свою очередь, полагал, что началом всего является вода. Ксенофонт и Плутарх отрицали вечность формы. Эпикур утверждал, что Бог имеет человеческую форму, и учил о четырех не подверженных порче естествах. Прокл учил о мета-времени и отрицал возможность гибели мира. Пифагор считал началом всего число, а Гераклит — огонь. Аристотель считал началом всего форму и четыре элемента (к которым затем добавил пятый — эфир). Эмпедокл рассматривал в качестве начал любовь, вражду и др.

Следовательно, мы видим, что между философами нет согласия в вопросе о том, что является началом или началами мира, и каждый из них опровергает другого, вследствие чего изучение их учений приводит лишь к растерянности. Какая же из двух групп, пророки или философы, говорит больше лжи, спрашивает Абу Хатим. Как может тот, кто не ведаёт даже тайны своего собственного дома, утверждать, что он вознесся в небеса и воочию увидел мир разума и души? Как может тот, кто не познал свою собственную душу, познать Творца?

В пятой главе рассматривается вопрос о творимых пророками чудесах. Абу Бакр подвергает их истинность сомнению. Абу Хатим опровергает его возражения, останавливаясь подробнее на чудесах, сотворенных пророком Мухаммадом. Он также отмечает, что в других священных писаниях — в частности, в Торе и Евангелии — было предсказано не только само явление исламского пророка, но и описаны приметы, знаменующие его.

Шестая глава книги посвящена неподражаемости Корана. Абу Бакр отрицает эту неподражаемость и утверждает, что можно сочинить тысячи сур, подобных кораническим. Абу Хатим, опровергая его, говорит, что Коран является величайшим чудом, известным человечеству. Он является основой и столпом религии и браздами управления этим миром. Исмаилитский мыслитель подробно рассматривает аспекты неподражаемости Корана, а также его воздействие на этот мир.

В отдельном разделе этой главы Абу Хатим подробно говорит о том, каким образом пророки являются основами и источниками человеческого знания. Наука берет свое начало, утверждает он, в мудрецах, которые в своем поиске знания были поддерживаемы Богом. Гален, Гиппократ и Птолемей, утверждает он, есть псевдонимы, под которыми скрываются другие, истинные имена — имена пророков. В частности, одним из таких был Гермес. Основателями астрономии, медицины, геометрии и других наук были божественные мудрецы, получившие свое знание путем откровения. Некоторые из них сами были пророками (например, упомянутый выше Гермес — на самом деле под этим именем скрывался пророк Идрис; под именами ряда греческих мудрецов также скрываются пророки).

Фундамент и основа всякого языка также зиждутся на божественном обучении. В мусульманской общине предстатели религии являются также основоположниками наук и ремесел. Например, имам 'Али обучил синтаксису арабского языка Абу Асвада ал-Ду'али, а Халил б. Ахмад был обучен науке стихосложения одним из товарищей 'Али б. Хусейна.

Вслед за этим Абу Хатим утверждает, что родоначальниками астрономии и астрологии также были пророки и имамы.

Обширность эрудиции Абу Хатима и глубина его познаний в разных областях знания его эпохи удивительны: можно сказать, что он предстает перед нами то ученым, то врачом, то христианским священником. Доказывая истинность своих утверждений, он пользуется как рациональными, так и традиционными доказательствами. Приводимые им рациональные доказательства очень ясны и вняты. Традиционные доказательства, в свою очередь, представляют собой цитаты из Корана и хадисов и священных писаний других религий, а также изречений философов и ученых.

В *А'лām ан-нубувва* представлены самые убедительные доказательства трансцендентного единства религий — ему нет равных среди других раннеисламских трудов, рассматривающих эту тему. Это положение, как известно, составляет сердцевину учения таких мыслителей-традиционалистов XX в., как Фритьоф Шуон и Рене Генон.

Перевод с персидского Я. Эшотса

Хаёлбек Додихудоев

(Институт философии, социологии и права АН
Республики Таджикистан)

ПОЛЕМИКА АБУ ХАТИМА АР-РАЗИ И АБУ БАКРА АР-РАЗИ

В новейшей литературе по истории арабо-исламской философии высказано мнение, что «Закария ар-Рази склонялся к исмаилизму»¹. Сразу скажу, что Абу Бакр ар-Рази никакого отношения к исмаилизму не имел и иметь не мог, о чем будет сказано ниже. Наоборот, из-за его «еретических» философских взглядов почти все средневековые исмаилитские мыслители полемизировали с ним. Однако его главным оппонентом был его современник и земляк Абу Хатим Ахмад ибн Хамдан ибн Ахмад ар-Рази (874–934)². Позднейшие исмаилитские авторы в своей критике Абу Бакра ар-Рази практически повторяли мысли своего предшественника-единоверца. Несмотря на непростое положение самих исмаилитских *дā'ī*, считавшихся многими носителями и распространителями ереси (*илхād*) среди мусульман, они считали своим долгом защищать ислам от еретического учения великого ученого и философа-вольномудца Абу Бакра ар-Рази.

В отличие от всех других исмаилитских и неисмаилитских критиков Абу Бакра, которые в своей критике опирались только на сочинения мыслителя, Абу Хатим много раз встречался с ним. Во время этих встреч они лицом к лицу обсуждали важные для их времени теологические и философские вопросы. Материалы этих диспутов легли в основу книги *А'лām ан-нубувват*³ («Знамения пророчества») Абу Хатима. Первые части книги

¹ Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995, с. 114. Отметим, что употребление имени «Закария ар-Рази» вместо «Абу Бакр ар-Рази» является ошибочным. Закария ар-Рази был отцом философа Абу Бакра. В первоисточниках критики философа называют его «Сын Мухаммада Закарии». См.: *Носири Хусрав*. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. Пер. с тадж. (перс.), вступит. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005, с. 298, 303, 309 и др.

² Философские взгляды Абу Хатима ар-Рази еще не исследованы. На русском языке существуют лишь отдельные справочные статьи и заметки, которые не могут раскрыть сущность его философии.

³ *Ар-Рāzī, Abū Ḥātim*. А'лām ан-нубувват. Ред. С. ас-Савй и Г.Р. А'вāнй. Англ. предисл. С.Х. Насра. Тегеран: Иранская академия философии, 1977.

являются как бы «стенографическим отчетом» Абу Хатима о его диспутах с Абу Бакром. Но круг обсуждаемых в ней вопросов намного шире. В книге Абу Хатим дает краткое изложение учений философских школ античности, зороастризма, манихейства, иудаизма, христианства и ислама. Но главным в ней является опровержение воззрений Абу Бакра, защита ислама и авторитета Мухаммада как пророка, завершающего пророческий цикл, и ислама как самой совершенной из всех религий. В последующих разделах *А'лām ан-нубувват* Абу Хатим дает развернутое теоретическое обоснование всех проблем, которые он обсуждал с Абу Бакром на их диспутах.

Абу Хатим и Абу Бакр оба родились в г. Рее, вблизи Тегерана, хорошо знали друг друга, но принадлежали к разным течениям общественной мысли своей эпохи⁴. О жизни обоих Рази науке известно не очень много.

В отличие от Абу Бакра, Абу Хатим прошел сложный путь идейного развития. В начале Абу Хатим был дуалистом-зороастрийцем, затем стал дахритом (материалистом), после чего впал в скептицизм (*тардид*) и сомнения (*шакк*) в истинности своей веры и перешел в исмаилизм⁵. Приняв исмаилизм, Абу Хатим в своем творчестве подвергает критике все религии и учения, догматы которых не соответствовали исламу, хотя сам синтезирует мусульманскую мудрость (*хикмат-и услāми*) с неоплатонизмом. В.А. Иванов считает Абу Хатима «одним из величайших авторов-эрудитов, которых исмаилизм, и вообще ислам, когда-либо произвели»⁶. С.Х. Наср пишет о нем в предисловии к *А'лām ан-нубувват*: «Он является одним из наиболее выдающихся мусульманских богословов и философов и главной фигурой в той галактике исключительных мыслителей — таких как Хамид ад-Дин ал-Кирмани, Насир-и Хусрав и Кади Ну'ман, — которые создали исмаилитскую философию фатимидского периода»⁷.

Абу Хатим был одним из основоположников философии исмаилизма и в религиозной иерархии исмаилитского *да'ва* стоял на высокой ступени *худжжат*. Он был пятым *дā'и*, затем *худжжа* Рея и успешно руководил *да'ва* в Рее, Исфахане, Дейлеме, Табаристане и Азербайджане. Абу Хатиму удалось вовлечь в исмаилизм многих политических деятелей этих областей, в том числе эмира Мардавиджа бен Зийара (ум. 323/935), основателя династии Зийаридов в Иране. Впоследствии эмир Мардавидж стал арбитром на философских диспутах Абу Хатима и Абу Бакра.

Абу Хатим помимо организации и руководства пропагандой исмаилитского *да'ва* занимался научным и религиозно-философским творчеством.

⁴ Абу Бакр ар-Рази относился к школе материалистов (*аққāб-и хаёла*); Абу Хатим ар-Рази был исмаилитом и, как все исмаилитские мыслители, противником Абу Бакра ар-Рази и всей школы материалистов.

⁵ См.: Исма'илийя // Маджмӯ'а-и мақалāt. Қум: Марказ-и муғали'āt ва таҳқиқāt-и адйāн ва мазāхиб 1384 с.х., с. 363.

⁶ *Ivanow W.A. A Creed of Fatimids. Bombay, 1936, p. 5.*

⁷ *Nasr S.H. Introduction // Ar-Rāzī, Abū Ḥātim. A'lām ан-нубувват.*

Он написал несколько полемических сочинений, в которых критикует тех, кого он считал еретиками (*малāхид*). Абу Хатим подвергал критике и своего единоверца Абу Абдуллаха Ахмада Мухаммада Нахшаби (араб. ан-Насафи, ум. 943), основателя философского исмаилизма в Средней Азии и Иране, за «ошибки», допущенные им в *Kitāb al-maḥṣūl* («Книга смысла и сути») при характеристике им первоначал мира, теории пророчества и священной истории, в антропологии и других вопросах исмаилитской теологии и философии.

Из пяти сочинений, написанных Абу Хатимом, сохранились только три — *A'lām an-nubuwvat* («Знамения пророчества»), *Kitāb az-zīna* («Книга украшений») и *Kitāb al-iṣlāḫ* («Книга исправлений»), представляющая собой критику воззрений ан-Насафи. В *A'lām an-nubuwvat* Абу Хатим доказывает необходимость пророчества и имамата и отвергает претензии философа-вольнодумца на исключительность его философских взглядов.

Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийя ар-Рази (865–925) был не только философом-вольнодумцем, но и крупным ученым и врачом. В Европе он был известен как Разес (Razes). Ему приписывают около 200 работ, большинство из которых не сохранились. Философские сочинения Абу Бакра почти целиком утеряны. О его философских взглядах приходится судить по той критике, которой он подвергался его оппонентами из школ ислама и учеными алхимиками, врачами. В алхимии Абу Бакр считается последователем известного алхимика Джабира ибн Хайана (ум. 804), в философии — учеником иранского философа Абу-л-Аббаса ал-Ираншахри (вторая половина IX в.), отошедшим, по утверждению Насир-а Хусрава, от воззрений своего учителя⁸. Насир-и Хусрав считает Ираншахри и Абу Бакра ар-Рази представителями «школы материалистов» (*aṣḥāb-i ḫayyōla*) и полемизирует с ними по тем же проблемам, что и его предшественник Абу Хатим ар-Рази⁹.

В советской историко-философской науке Абу Бакра ар-Рази считали материалистом и атеистом¹⁰. Однако эта концепция несостоятельна.

Абу Хатим и Абу Бакр прекрасно знали Коран и хадисы, древнеиранские и индийские религии, греческую науку и философию, иудаизм и христианство. Но если Абу Хатим использовал свои знания для защиты ислама и совершенствования многих его догматов, то Абу Бакр, напротив, выступил с опровержением учения пророков и всех религий, считая их, мягко говоря, излишними. Он был склонен заменить религию философией, а авторитет пророков авторитетом крупнейших философов античности, чьи сочинения Абу Бакр считал более полезными, чем небесные книги зороастризма, иудаизма, христианства и ислама.

⁸ См.: *Насир-и Хусрав*. Припасы путников, с. 155.

⁹ Там же, с. 128–181, 295–318.

¹⁰ *Шад П.* Закария Рази — иранский материалист и атеист раннего средневековья // Вопросы философии. 1958, № 6, с. 78–82.

Отметим, что вслед за Абу Хатимом философию Абу Бакра критиковали представители многих течений исламской мысли. Вольнодумство Абу Бакра, особенно отрицание им необходимости пророчества и опровержение всех религий, все его оппоненты, независимо от того, к какой ветви ислама они принадлежали, считали самым опасным учением для мусульманской веры. Поэтому критикой Абу Бакра занимались мутазилиты и ашариты, суфии и перипатетики, врачи, алхимики и представители других областей науки.

Самыми известными критиками Абу Бакра ар-Рази были аль-Фараби (870–950), аль-Кирмани (ум. после 1020), аль-Бируни (973–1048), Ибн Сина (980–1037), Насир-и Хусрав (1004–1088).

В *A'lām an-nubuwvat* Абу Бакр ни разу не называется по имени. Абу Хатим называет его *мулхид* («еретик»), хотя сам, как *худджа* фатимидского *да'ва*, часто преследовался как «еретик» и был вынужден скрываться от преследований суннитских правителей Рея. Вместе с тем, Абу Хатим в своих книгах скрывал свою принадлежность к исмаилизму и все религиозные вопросы, в частности описания исламских сект в *Китāб аз-зйна*, излагал таким образом, чтобы суннитские теологи не заподозрили его в принадлежности к исмаилизму. Абу Хатим основал новую науку — философию религии — и занимался сравнительным религиоведением.

Абу Бакр, в отличие от своего тезки, не признавал ни одну из религий, включая ислам, подвергал критике всех пророков и идею пророчества и имамата, скептически относился к всемогуществу Бога, а порой и вовсе отрицал Его способности изменить что-либо в мире и даже в поведении человека. На одном из диспутов Абу Хатим спрашивает Абу Бакра:

«— Как ты думаешь, мог ли Творец помочь душе в создании мира, и может ли он запретить ей открывать то, что отсутствовало в душе до получения ею помощи от Него, чтобы не навлекать на нее великое зло?»

Абу Бакр отвечает:

— Творец не в силах запретить душе это дело.

— Разве ты считаешь Творца лишенным Всемогущества?

— Нет, не считаю.

— Разве ты не считаешь, что Творец не способен запретить душе? И разве твое утверждение „Бог не всемогущий“ не означает то же самое?

— Поскольку Творец не всемогущий, то он не может в этом помочь душе, поскольку он не может ей [что-либо] запретить.

— Ответь-ка мне, разве ты не считаешь, что душа сама возжелала побывать в этом мире и поспешила сотворить его, как ты рассказываешь, и ей в этом, из жалости к ней, вспомоществовал Всевышний?

— Да, это так! — ответил он.

— Знал ли Всевышний, какие муки ее постигнут, когда она окажется в нем?

— Да, — молвил он.

— Если бы Он не стал оказывать ей помощь в сотворении этого мира и не позволил бы спуститься в него, то, как ты думаешь, не приличествовало бы это более Его милости, нежели то, что Он помогал ей и вверх ее тем самым в это великое страдание?

— Он не смог удержать ее от этого, — ответил он.

— Тем самым ты приписываешь Всевышнему бессилие?

— Я не приписываю Ему бессилие, — возразил он.

— Разве не ты считаешь, что Он не смог удержать ее? А твое выражение „не смог“ разве не подразумевает бессилие?

— Я не имел в виду, что Он не смог из-за того, что оказался бессилён удержать ее. Однако же я приведу тебе притчу, из которой ты поймешь истинность того, что я сказал»¹¹.

Далее Абу Бакр приводит в пример притчу об отношениях между отцом и сыном, смысл которой в том, что отец не может управлять поведением собственного сына, и заключает: «Отношение Всевышнего к душе подобно отношению отца к сыну»¹².

Взгляды Абу Бакра противоречили религиозным убеждениям Абу Хатима, верующего во Всемогущего Бога, эманацию первых сущих, в Пророка и его учение в соответствии с учением ислама, в имамат шиитов-исмаилитов.

Параллельно с отрицанием и критикой теории пророчества Абу Бакр отрицал и шиитское учение об имамате, имамах и их миссии.

Абу Хатим свои теологические и философские взгляды выражает в развернутых вопросах, задаваемых им его оппоненту, открыто выказывая недовольство учением Абу Бакра. Главное для него показать публике, что мысли его идейного противника, как еретические, неприемлемы для мусульман.

Конечно, полемика Абу Хатима с Абу Бакром носила многоплановый характер. В ней Абу Хатим противопоставляет свои онтологические, гносеологические, теологические, религиозные, антропологические, педагогические, психологические и социальные взгляды воззрениям Абу Бакра. Хотя ни одна из одобряемых им научных теорий не рассматривается в развернутой форме, каждая из них может стать предметом специального исследования. Объем статьи не позволяет изложить их даже вкратце. Для анализа этой критики мы возьмем только два аспекта или две темы: а) проблему пророчества и имамата, б) спор о пяти извечных субстанциях, в том порядке, в каком они приведены в *А'лām ан-нубувват*.

Взгляды Абу Бакра никак не согласовывались с учениями ислама о пророчестве и шиизма (в частности, исмаилизма) об имаме. В полемике с Абу

¹¹ *Ар-Рāзī*. *А'лām ан-нубувват*, с. 22–23.

¹² Там же, с. 24.

Бакром затрагивались коренные вопросы социальной жизни современного им общества, особенно проблема божественной справедливости, господства одних и подчинения им других, связи и отношения между различными слоями общества и разными народами. Забегая вперед, скажем, что Абу Бакр ар-Рази практически выступает с позиций светской, антиклерикальной философии, Абу Хатим ар-Рази — с религиозной. Но идеи Абу Бакра носят характер долженствования, пожелания, а воззрения Абу Хатима более реалистичны. Абу Хатим опирается на эмпирические факты, на явления, которые известны каждому присутствующему в дискуссии. Однако Абу Бакр тоже исходит из своих наблюдений и личного опыта, когда он подвергает критике учения о пророчестве и имамате.

Абу Хатим сообщает, что с Абу Бакром они встречались несколько раз. Надо полагать, что первую встречу, которая состоялась, по-видимому, по инициативе Абу Бакра, он начинает с обсуждения вопроса о пророчестве, защищая свои рационалистические и антиклерикальные философские воззрения, отвергая в первую очередь учение о пророках и пророчестве в исламе, а заодно и догматы шиитов об имаме и имамате.

Абу Бакр спрашивает Абу Хатима:

«Почему ты уверен, что Аллах предназначил именно этого, а не другого человека для пророчества, превознес его над прочими людьми, делает его образцом для них и необходимым для них? Откуда ты взял, что мудрость Мудрейшего побуждает его избирать для пророчества именно этих людей и [таким образом] отделять одних людей от других, создавать между ними вражду, множить войны и тем самым обрекать людей на погибель?»¹³

Абу Хатим отвечает:

«А как, по-твоему, он должен был распорядиться своею мудростью?»

Абу Бакр поясняет:

«Мудрости Мудрого и милости Милосердного больше пристало бы внушать всем рабам знание о том, что полезно и что вредно для них в настоящем и будущем, а не предпочитать одних людей другим, дабы между ними не имели места ни противостояние, ни разногласие, и чтобы они не гибли. Это было бы гораздо большей заботой о них, нежели установление одних предводителями над другими, когда каждая группа людей верит своему предводителю (имаму) и объявляет лжецом всех прочих, и поэтому одни рассекают мечами других, и тогда всех охватывает несчастье, и они погибают во вражде и распрях. От этого погибло множество людей, как видим»¹⁴.

¹³ Там же, с. 3.

¹⁴ Там же, с. 4.

Этот ответ Абу Бакра не устраивает нашего мыслителя. С точки зрения Абу Хатима, это прямой путь к отрицанию пророчества и имамата, а заодно и сомнение в мудром устройстве социальной жизни и мироздания, в котором, по убеждению исмаилитского *дā'ī*, одно создано ради другого. Точка зрения Абу Бакра с позиций ислама неприемлема. Ведь социальная реальность того времени считалась установленной самим Богом и соответствующей понятию божественной справедливости.

Абу Хатим, возражая своему собеседнику, отмечает, что «Мудрый дал своим созданиям то, что ты считаешь более приличествующим его Мудрости и Милосердию, проявил заботу о них всех и наделил их разными дарованиями, дабы люди не испытывали зависимость друг от друга и устранилась бы от них нужда, коли это долженствует его Мудрости и Милосердию»¹⁵. С этим тезисом Абу Хатима Абу Бакр соглашается. Но, раз Всевышний наделил всех людей разными дарованиями и дал им возможность жить независимо друг от друга, то зачем нужны пророки и имамы, спрашивает он, переходя в наступление.

Абу Хатим настаивает:

«Докажи нам истинность того, о чем ты заявляешь. Ведь, воистину, мы не видим в мире ничего другого, кроме предводителя и последователя, ученого и ученика — и так у всех народов, религий и учений, среди законовладельцев и приверженцев философии, которая и составляет основу твоих убеждений. Мы не видели, чтобы люди не испытывали потребности друг в друге. Наоборот, все они нуждаются друг в друге, независимо от их отношения к предводителям и ученым. Они не склонны к упомянутому тобой самостоятельному познанию полезного и вредного для них в настоящей и будущей жизни. Наоборот, им нужны ученые, у которых они учатся; вожди, которые ведут их по истинному пути; наставники, которые воспитывают их. Это — вещь очевидная, которую не может отрицать никто, кроме явного глупца и упряма. И ты при всем этом претендуешь на владение наукой, называемой тобой философией, и заявляешь, что все остальные лишены этого и потому нуждаются в тебе, и требуешь от них учиться у тебя и следовать тебе»¹⁶.

Нетрудно заметить, что Абу Хатим хорошо знал социальное расслоение общества его времени и отношения между различными слоями и группами. Но как исмаилитского *дā'ī* его особо беспокоят те высказывания Абу Бакра, в которых ставится под сомнение все то, чем он занимался в своей теоретической и практической деятельности — в частности, он обосновывает социальную необходимость пророков и имамов как посредников между Богом и людьми, как носителей божественной истины и хранителей единства исламской *уммы* (общины).

¹⁵ Там же, с. 4.

¹⁶ Там же, с. 4–5.

Абу Бакр же уверен, что люди сами способны приобрести необходимые им знания и в соответствии с ними без всякого предводителя или властителя, воспитателя или наставника вести свои дела. Абу Бакр подчеркивает самодостаточность знаний и навыков людей, приобретенных ими при изучении философии и науки о природе, в ведении ими своих дел и дел общества в целом. В качестве примера Абу Бакр ар-Рази берет самого себя. Он говорит:

«Не я один занимался ими (философией и науками. — *Х.Д.*), но я старательно усваивал их, когда другие медлили. Они лишились этого в силу нежелания утруждать свой ум, а не из-за какого-либо изъяна в них. Доказательством тому может быть то, что одни из них до тонкости разбираются в своем хозяйстве, торговле и ведении своих дел, благодаря своей смекалке доходят до вещей, непостижимых пониманию многих из нас. И это потому, что они тратили свои усилия именно в этом направлении. Если бы они затрачивали свои усилия на то, на что тратил свои усилия я, и изучали то, что изучил я, то и они приобрели бы то, чем овладел я»¹⁷.

Абу Хатим отрицает положение оппонента о том, что люди равны по уму, усердию и сообразительности и если приложат старание и станут трудиться над тем, что укрепит их положение, то непременно сравнятся в усердии и уме с философами¹⁸.

Дальнейшее изложение содержания полемики с Абу Бакром в *А'лām ан-нубувват* показывает, что в одном прав автор книги, а в другом — Абу Бакр. Но посмотрим, что пишет Абу Хатим. О социальном расслоении общества Абу Хатим ар-Рази говорит своему оппоненту:

«Как ты можешь говорить такое, отвергая очевидное? Мы наблюдаем и видим, что люди разделяются по сословиям и различным званиям. И ты не в силах отвергнуть то, что единодушно признается людьми, а именно: такой-то человек умнее такого-то, такой-то человек умен, такой-то человек — неумен, такой-то человек ловчее такого-то человека, а такой-то человек хитрее, чем другой. Такой-то — подлый, такой-то добросердечный, а такой-то грубоват, такой-то сообразителен, а такой-то глуп. Тот, кто станет отрицать это, высокомерен и упрям. Если это доказывается, то становится отличительной особенностью. Мы же знаем, что человек дурной, подлой природы, не воспринимает своим разумением и взором то, что воспринимает человек разумный, проницательный, сообразительный и порядочный. Это относится в первую очередь к наукам точным и возвышенным... о которых ты сказал, что люди занимаются ими с целью глубокого овладения точными знаниями... Но и в ремеслах люди также различаются по степеням и классам и превосходят друг друга в каждом из ремесел.

¹⁷ Там же, с. 6–7.

¹⁸ Там же, с. 7.

В каждом классе людей есть благородные и облагораживаемые, ученые и ученики. Мы еще не видели, чтобы кто-нибудь постиг что-либо исключительно своим соображением, пронизательностью и умом, без учителя, который наставлял бы его, и без друга, к которому он обращался бы за советом, примеру коего следовал и поучениями которого руководствовался бы. Это непреложная истина, и никто не сможет ее опровергнуть. Если это так, то непременно возникает превосходство одних над другими и различие в их степенях. Подобно тому, как ты изволил заметить о себе, что постиг философские науки своим совершенным умом, великим старанием, цельной натурой в той мере, в коей не способен достичь тот, у кого недостаточно ума, мало рвения. И такой человек не усвоит их, даже если его учить, и не проявит влечения, даже если направлять его на этот путь, вследствие низости своей и слабохарактерности. Такие врожденные качества есть в людях, и потому низкий и черствый человек не способен дойти до познания того, что может познать сообразительный, и ему не хватит терпения и усидчивости, даже если он будет принуждать себя выказывать прилежание в этом.

Если дело обстоит именно таким образом, то становится ясным, что люди отличаются друг от друга по уровню ума, ловкости и смысленности. Тогда вполне естественно, что одни люди будут зависеть от других, учиться друг у друга, и в результате среди них появится ученый и ученик, предводитель и последователь во всех сферах религиозных и мирских дел, что мы наблюдаем воочию»¹⁹.

В приведенном фрагменте по некоторым вопросам, как нам кажется, Абу Хатим прав. Люди действительно и по рождению, и по социальному положению, и по умственным и физическим способностям неравны. Но нельзя утверждать, что Абу Бакр этого не понимал. Действительно, многому можно научиться самостоятельно, и сам Абу Бакр тому пример. Однако абсолютизировать этот момент нельзя. Если говорить языком современной науки, то в человеческом обществе существуют определенные правила или принципы передачи знания и опыта одних поколений другим. Эпохе Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази были присущи традиции коллективной передачи информации (школы, медресе) и индивидуальные — от учителя (мастера, наставника, миссионера) ученику или прозелиту. Широкое распространение имело и самообразование. Но последнее доступно не всем в силу различия в умственных способностях людей, что и отмечает Абу Хатим. Для него это важно не только с точки зрения философии, но и с позиции мыслителя, посвятившего свою жизнь распространению исмаилизма, требующего от него кропотливой работы с каждым прозелитом в отдельности и, конечно, защиты имамата.

¹⁹ Там же, с. 4–5.

Другим поводом для возражения Абу Бакру была защита ислама в целом, шиизма и исмаилизма в особенности, от еретических взглядов Абу Бакра. Абу Хатим говорит:

«Я возражу твоему высказыванию о том, что мудрости Мудрейшего и милости Милосердного не долженствует делать одних людей главенствующими над другими, и лучше бы ему внушать всем рабам своим познание своих благих и дурных действий в настоящем и будущем, не подчиняя их друг другу, и что это было бы большей заботой по отношению к ним и достойнее его мудрости. Воистину, этого нет в числе врожденных качеств. И мы видим, что Мудрый и Милостивый поступил со своими рабами вопреки тому, что ты считаешь большей заботой и более достойной мудрости его, наделив их одинаковыми врожденными потребностями лишь в неких вещах, ставших для них привычными, подобными потребностям остальных видов животных, в том числе диких тварей, пресмыкающихся, птиц, водяных животных и прочих родов, в пище и продолжении потомства и внушив им знание пользы и вреда в этом. Ни один род животных не имеет превосходства над человеком, у них нет степеней, все они равны, и они привычны к этому, что нет у них ни степеней, ни сословий, ибо нет у них ни подчиненности, ни отверженности, ни порабощения, ни принуждения, ни воздаяния, ни наказания. Именно поэтому нет у них деления на степени. Человек же от них отличается тем, что он может быть ученым или учеником, предводителем или последователем, благородным или низшим по происхождению, дабы появилась власть или проявили они в себе смиренность и послушание, дабы обнаружился произвол, имело место прощение и наказание в соответствии с тем, что причитается за дела людские, совершенные ими вольно, а не по принуждению. Это более соответствует мудрости Мудрого и милости Милосердного, нежели то, чтобы жизнь человека походила на жизнь диких животных и прочих тварей. Это обстоятельство имеет три особенности. Либо ты должен признать, что Мудрый отверг то, что ты счел более достойным его Мудрости и Милости, более полезным для рабов Его и более приятным, и не осуществил его, хотя Он в силах сделать это, а того, к чему ты призываешь, воистину, на свете не бывает, или же Он сотворил им то, что принесло им больше вреда и приблизило их к гибели, как ты полагаешь, т.е. сотворил то, что не соответствует Мудрости и Милосердию. Воистину, мы видим, что Он поступил именно так, поставив одних из них в зависимость от других. Или же ты можешь утверждать, что Он пожелал сделать это и стремился к этому, но не смог, проявив бессилие, либо говорить, что Его мудрости и милости соответствовало именно то, что Он сотворил вместе с ними и к чему мы призывали, — и тем самым ты отвернешься от своего основного принципа и откажешься от своего ущербного убеждения и мерзких притязаний, которым ты сам же противоречишь, считая, что благодаря своему уму и пытливому взору постиг то, чего не сумели постичь многие древние философы. А ведь они были поводьями для тебя, ты обращал-

ся к научным методам, ими выработанным, учился по их книгам, и благодаря им ты овладел тем, чем теперь гордишься. Ты заявляешь, что одни люди не должны главенствовать над другими, а, наоборот, должны быть равными и независимыми друг от друга, а затем, противореча самому себе, говоришь, что разряды философов различны, ибо некоторые из них познают то, что не под силу другим, и что одни из них являются учителями других. Так, философы единодушны в том, что Платон был учителем Аристотеля, а Аристотель, разумеется, его учеником, но они, как ты изволил выразиться, не достигли твоей степени. Ты же познал то, что они, как ты утверждаешь, поняли неверно, отчего они, как ты считаешь, допустили ошибки, и потому им надобно обратиться к твоим суждениям и следовать тебе. Но не доказываешь ли ты этими своими словами наличие разрядов и степеней и то, что среди людей есть ученые и ученики, наставники и последователи и что одни из них слабее умом, нежели другие, даже если они и проявляют старание? И разве не опровергается тем самым твое первое высказывание? Клянись жизнью, что это больше похоже на правду и убедительнее!

Если это так, то и среди остальных людей могут существовать ученые и ученики, предводители и подчиненные. И если они разделяются по степеням и разрядам, то не может быть сомнения в том, что Аллах мудростью и благостью своей отмечает некую группу людей, выделяя их из числа созданий своих, и делает их своими посланниками к ним, помогает им, удостаивает их дара пророчества, своим откровением являет им то, что человеку не под силу познать, дабы учили они людей и направляли их к тому, что составит благо для них в делах духовных и мирских, и чтобы они управляли народами так, как мы видим при настоящем чудном правлении, в котором упражняется нередко знатный и простолюдин, ученый и невежда, благородный и неблагородный. Порядок в этом мире устанавливается благодаря такому правлению, которое мы наблюдаем, т.е. посредством выработанных законов, попираемых, правда, людьми низкой и грубой натуры, не обращающими внимания на тонкости наук философских, в которых они теряются, а в умах их наступает сумятица, и они оказываются бессильны в постижении их, как бы ни усердствовали.

Так какое же из этих двух альтернатив более всего подобает Его мудрости и милости и более достойно приятия: чтобы он наделил тебя достоинством, на которое ты претендуешь, и тогда ты отказался бы от своего первого суждения и признал истинность утверждения того, кто говорит, что есть на свете предводители и подчиненные, ученые и ученики, либо чтобы ты остался со своим первым суждением, согласно которому не приличествует Его мудрости делить людей в мире на предводителей и подданных, ученых и учеников? Выбирай, какую из них пожелаешь! Если выберешь первую, то, значит, твое суждение становится недействительным и опровергается тобой же и ты вступаешь в противоречие с самим собой. Если же выберешь второе и согласишься с тем, что, руководствуясь своей мудростью, Он

наделил именно тебя, а не кого-нибудь другого этим достоинством, дабы люди нуждались в тебе, в обучении у тебя, то почему ты отрицаешь право Всевышнего — Могуч и Славен! — избирать посланников, наделять их даром пророчества и назначать их вождями над людьми, дабы люди ощущали необходимость в них и желание учиться у них, чтобы они стали наставниками людей в их мирских заботах и поводах их в делах веры, что Он и сделал, как мы видим? Почему Он может облагодетельствовать тебя своими щедротами и ставить тебя главою над людьми, хотя ты сам не в силах управиться даже с какими-нибудь двумя человеками, но не вправе облагодетельствовать пророков своих, Им же избранных и поставленных над людьми управителями, дабы они правили миром на основании своих законоположений и установлений?»²⁰

В заключении Абу Хатим подтверждает точность изложения сути своего спора с Абу Бакром:

«Вот такой диспут имел место по данному вопросу, хотя речь та длилась то долго, то была короткой, а выражения были, быть может, несколько другими, но общий ход спора и мысли были такими, как я изложил. И на других собраниях, кроме этого, он заявлял то, против чего я возражал, в частности то, что он якобы постиг в науках нечто такое, чего не сумели постичь предшествовавшие ему философы, и делал прочие заявления, о которых я уже упоминал»²¹.

Полемика Абу Хатима с Абу Бакром показывает, что исмаилитские *дā'ī* понимали классовую природу общества своей эпохи. Более того, наш *худжджа* понимал, что власть возникла и существует для того, чтобы сохранить общество от разлада и создать гармонию между классами и сословиями посредством создания законов и правил. Главную роль в этом он отводит пророкам. Абу Хатим оставался верным учению ислама. Он пытается доказать своему оппоненту, что природа человека такова, что он нуждается в руководстве, дабы не нарушать законы, установленные Всевышним и переданные человечеству посредством Его посланников. Абу Бакр же не видит в этом необходимости, ибо, с его точки зрения, люди сами способны решать свои проблемы, если они приобретут необходимые для этого знания и последуют за философами и учеными.

Абу Хатим и Абу Бакр спорили и по фундаментальным проблемам собственно философии. Мы имеем в виду учение Абу Бакра о пяти вечных началах или субстанциях мира. По словам Абу Хатима, вопрос о началах мира стал предметом обсуждения его второго диспута с Абу Бакром. На этом диспуте обсуждались проблемы, поставленные еще античными мыс-

²⁰ Там же, с. 8–9.

²¹ Там же, с. 9.

лителями, но оказавшие огромное влияние на мировоззрение Абу Бакра и философов исламского мира того времени. Это, прежде всего, вопросы онтологии и космологии.

Абу Хатим пишет:

«Я пригласил его на следующее собрание, где сказал ему: „Поведай-ка нам сущность основной идеи, которой ты придерживаешься в отношении извечности пяти начал — Всевышнего, Души, первоматерии, пространства и времени. Согласуются ли с тобой по этой проблеме древние философы или вы расходитесь во мнениях?“»²²

(Сперва наши мыслители спорят о роли философии в познании истины и в спасении. Это важно с точки зрения Абу Хатима и его эсхатологии. Однако это другой вопрос.)

На поставленный выше вопрос Абу Бакр отвечает:

«У древних касательно этой проблемы есть самые противоречивые высказывания. Но я уяснил ее благодаря упорному поиску и изучению их основных трудов и извлек для себя истину, которая неоспорима»²³.

Как и в случае с учением о пророчестве и имамате, Абу Хатим придерживался другой философии — исламизированного неоплатонизма, — противоположной философии Абу Бакра и относительно отличной от философий других школ исламской мысли. Абу Хатим обвиняет своего собеседника в подражании Платону и Аристотелю и в том, что он остается их учеником, хотя сам Абу Бакр считал, и справедливо, свою философию отличной как от философии Платона, так и от учения Аристотеля.

Абу Хатим спрашивает своего собеседника:

«Каким образом умы тех мудрецов оказались бессильны, а высказывания противоречивы, хотя, по твоему мнению, они были очень трудолюбивы и потратили на изучение философии столько своих сил, что овладели всеми изящными науками, став в них выдающимися учеными и образцами для подражания? Ты же утверждаешь, что познал то, что они не познали, неустанным штудированием их предписаний и книг, и они твои учителя, а ты их последователь, ибо занимался согласно их предписаниям, изучал их сочинения и обучался по их книгам. Как же последователь может быть выше наставника, а ученик совершеннее учителя в мудрости?»²⁴

Абу Бакр поясняет:

«Я приведу тебе по этому поводу факты, и ты поймешь, что дело обстоит именно так, как я рассказал, и ты отличишь правду от неправды об этом.

²² Там же, с. 10.

²³ Там же, с. 10–11.

²⁴ Там же, с. 11.

Знай, что если любой, более поздний, философ приложит усилия к глубокому изучению философии, предастся всецело этому занятию, проявит рьяное усердие в этом, а также займется исследованием проблемы, относительно которой существуют противоречия в силу ее тонкости и сложности, то он обретет знания тех, кто предшествовал ему, закрепит их и постигнет своим разумом, кропотливым трудом и учением многие другие вещи, ибо будет в познании искуснее тех, кто предшествовал ему, усвоит другие ценности и станет почитать именно их. Ведь только поиск, учение и трудолюбие способствуют увеличению знаний и достоинства»²⁵.

Однако Абу Хатим продолжает:

«Если то, чем овладел поздний ученый, противоречит тому, что знал его предшественник, подобно тому, как ты вступил в противоречие с тем, кто предшествовал тебе, то в противоречии этом нет пользы. Наоборот, противоречие есть зло, еще большая слепота, упрочение лжи, раздора и порока. Мы находим, что своими многотрудными исканиями и учением вы не принесли ничего, кроме разногласий и распрей. Если ты определил для себя, что последователь узнает то, чего не знал предшественник, подобно тому, как ты полагаешь, что познал большее и потому разошелся во мнениях с тем, кто предшествовал тебе, то поверь, что после тебя явится кто-нибудь, намного превосходящий тебя в трудолюбии, и познает то, что познал ты, проявит больше благородства и постигнет умом, старанием и проницательностью то, чего не сумел постичь ты, опровергнет то, что ты установил, отвергнет в сущности основу твоего учения, подобно тому, как ты сам опроверг того, кто предшествовал тебе, и отверг в сущности его идею, когда заявил об извечности пяти начал, считая, что твой предшественник ошибся, не согласившись с тобою, подобно тому, как вы опровергаете идеи друг друга. Вот при таком именно условии в мире устанавливается порок, а истина исчезает навсегда, и ложь получает распространение, ибо получается, что те, кто не согласились с тобой, ступили на стезю прегрешения и заблуждения, ибо противоречие есть грех, а ошибка — заблуждение. При таком условии ты тоже должен оказаться на стезе прегрешения и заблуждения, так как тот, кто придет после тебя, принесет большую пользу, ибо достигнет того, чего не достиг ты, если судить по твоим словам»²⁶.

Абу Бакр говорит:

«Это не является ни согрешением, ни заблуждением, так как каждый из них усерден. Всякий, кто проявит старание и всецело посвятит себя обучению и поиску знаний, непременно найдет путь истины, ибо души не очистятся от скорби этого мира и не освободятся для мира иного иначе, как

²⁵ Там же.

²⁶ Там же, с. 11–12.

благодаря глубокому изучению философии. Если кто-нибудь углубится в нее и постигнет в ней нечто даже самое малое, то душа его очистится от печали этого мира и освободится. Воистину, если даже простолюдины, уничтожающие душу свою, несведущие и не помышляющие об учении, обратят к ней взор хоть на малую толику, то уже в этом они найдут спасение от этой печали, пусть даже постигнут в ней немного»²⁷.

Абу Хатим не может согласиться с Абу Бакром относительно того, что изучение философии есть движение к истине и уход от лжи и что только знание философии есть путь к спасению. Он ссылается на противоречия между философами, на разное понимание ими начал мира, обвиняя своего собеседника в вере философам, которым «принадлежат самые противоречивые высказывания относительно пяти начал».

Возражая Абу Хатиму, Абу Бакр говорит:

«Я не считаю подобное ни ложью, ни заблуждением, ибо кто учится и трудится, тот и бывает прав, даже если он не достиг еще высот, которые я описал тебе, а также потому, что души не очищаются, кроме как в созерцании и поиске [истины]. Вот и вся суть моей речи!»²⁸

«Ну, поскольку ты настаиваешь на этом утверждении, отвергаешь истину и противишься ей, то поведай нам вот о чем: что ты скажешь о человеке, который изучает философию и вместе с тем верует в предписания пророков? Очистится ли душа его и пожелает ли избавления от печалей мира сего?»

— Как же он будет изучать философию, веруя в то же время этим предрассудкам, основываясь на противоречиях, настаивая на невежестве и подражании?»

— Но не ты ли заявлял, что очистится душа того, кто занимается изучением философии и, пусть не проникнув в нее глубоко, познает хоть малую толику в ней?»

— Да, я.

— Так вот, воистину, тот, кто не углубился в философию и, познав немного, последует примеру того, кто ему предшествовал, и станет вторить тому и потому ничего из этого не получит, кроме следования противоречию и подражания ему и повторения его. Какой же предрассудок может быть больше этого? Какое же подражание бывает хуже этого? И какое же еще невежество пагубнее этого? Какое же это очищение души и что же он получит в итоге, кроме отрицания пророческих установлений, неблагочестивого неверия в Аллаха, пророков и посланников его, вступления в богохульство и признания безбожия? Не лучше ли назвать его невеждой, подражателем и наивным человеком, приемлющим все людские суеверия и противоречия?»

²⁷ Там же, с. 12.

²⁸ Там же, с. 13.

— Если уж разговор кончается такими словами, то лучше замолчать»²⁹.

Как видно из приведенного выше диалога между двумя Рази, который никак нельзя было сократить, главными в их дискуссиях были вопросы о соотношении философии и религии, философии и веры, истины и лжи и о Боге — первой из пяти вечных субстанций, Его отношении к миру как совокупности материальных и духовных вещей о Его возможности сотворить мир и управлять им, включая человека и его действия, и о пророчестве, имамате и их роли в жизни людей и общества. Для Абу Бакра главное — автономия личности, для Абу Хатима — не только подчинение личности воле Аллаха, но и исполнение пророческого шариата. И в данном случае Абу Хатим не акцентирует различие между *зайхир* и *бāтин* и шариатом и хакикатом, как бы отступая от своей исмаилитской линии в интерпретации установлений Аллаха в Коране. Однако он говорит об этом различии в других главах *А'лām ан-нубувват*, завершив непосредственную полемику с Абу Бакром.

Абу Бакр высоко оценивает роль философии и философов в жизни человека. Человек, познавший философию, не нуждается в учении пророков и имамов. Его спасением являются знания, полученные от занятия философией. Через философские знания человек познает истину, в соответствии с которой он устрояет свою жизнь, свои земные дела. Абу Бакр пытается убедить Абу Хатима в ненужности религии, ее творцов и тех, кто претендует на руководство обществом в соответствии с принципами религии.

Таким образом, взгляды Абу Хатима и Абу Бакра по вопросам теологии и онтологии резко расходятся, и каждый из них как бы остается при своем мнении. В последующих главах *А'лām ан-нубувват* Абу Хатим продолжает критический анализ тезисов Абу Бакра на основе учения Корана и хадисов, подробно излагая точку зрения ислама о пророчестве и пророках, их писаниях, чудесах и нравственных качествах³⁰. Здесь же отводится большая роль имаму, как обладателю истинного знания.

В другом диспуте Абу Хатим подробно обсуждает с Абу Бакром вопрос об извечности Творца, Души, первоматерии, движения, пространства и времени, их сущности и связи с явлениями мира и сознанием человека. Спор идет в основном о сути движения, пространства и времени.

Учение Абу Бакра ар-Рази о пяти изначальных субстанциях противоречит догматам ислама о творении и космологии и философии самого Абу Хатима ар-Рази. С точки зрения последнего, в мире нет ничего извечного, кроме Творца. Все остальное произошло из Единого посредством эманации.

Абу Хатим спрашивает Абу Бакра:

²⁹ Там же, с. 12–13.

³⁰ Там же, с. 94–124.

«Скажи мне: не считаешь ли ты эти пять начал извечными и что нет более ничего извечного, чем они?»

— Да, это так! — отвечает он.

— Воистину, мы познаем время благодаря движению небесных сфер, чередованию дней и ночей, числу годов и месяцев и периодов времени. Изначальны ли они вместе со временем или же они возникшие?»

— Они не могут быть изначальными, ибо все они зависимы от движения небесной сферы и исчислимы благодаря восходу и закату Солнца. Небесная сфера со всем, что в ней есть, сотворена. Это мнение Аристотеля относительно времени, но другие не соглашаются с ним и высказывают различные соображения. Я же говорю, что время разделяется на абсолютное (*мутлак*) и относительное (*махсӯр*)³¹. Абсолютное время — это эпоха и эра (*дахр*), оно извечно и находится в непрерывном движении, а относительное — это такое время, которое обуславливается движением небесных сфер, движением Солнца и планет. Если ты пожелаешь отличить их и сможешь представить себе движение жизни, то, значит, ты представишь в уме абсолютное время, а это — вековая вечность. Если же представишь себе движение небесной сферы, то тем самым ты представишь себе относительное время»³².

Затем Абу Хатим просит Абу Бакра:

«Приведи нам, пожалуйста, пример истинной сущности абсолютного времени, дабы мы представили себе его. Воистину, если мы уберем из воображения движение небесной сферы, череду дней и ночей, ход часов, то устраним из него и время и тогда не узнаем его подлинную суть. Приведи нам пример движения эпохи, о которой ты говоришь, что она есть абсолютное время»³³.

Тот отвечает:

«Разве ты не видишь, что все, что происходит с этим миром, происходит с течением времени? Оно никогда не кончается и не исчезает. Таково же и движение эпохи, когда ты представляешь себе абсолютное время»³⁴.

— Этот мир связан с течением времени, определяемого движением небесной сферы. Мир сотворен, небесная сфера сотворена, и ты признаешь это. Время же является одним из составляющих мира, и оно сотворено одинаково с ним. Течение времени и его завершение произойдет с наступлением конца мира, подобно тому, как его бытие связано с его возникновением. Мы не можем познать истину времени, иначе как познавая движение небесной сферы, число годов и месяцев, дней и часов. Если убрать их из

³¹ *Заман махсӯр* — досл. «ограниченное время».

³² *Ар-Рәзи*. *А'ләм ан-нубувват*, с. 14–15.

³³ Там же, с. 15.

³⁴ Там же.

представления, то и время исчезнет из него и тогда окажется, что никакого времени, о котором мы говорим, нет. Поэтому либо ты должен признать их изначальными вместе со временем, дабы возросло количество изначальных вещей, в число которых вошли бы небесная сфера и все то, что управляет ею, чтобы можно было вернуться к разговору об извечности мира, либо ты должен признать, что время сотворено, как сотворены и эти вещи. Или растолкуй нам иную сущность времени, которая была бы реально представимой, каковой она сейчас является, и подобно тому, как явно представимы эти вещи... А коли это так, то... покажи то, что содержало бы истину и подлежало бы представлению»³⁵.

Абу Бакр отвечает:

«Речь об этом еще не закончена. Я уже говорил тебе, что Аристотель тоже придерживался того, о чем ты рассуждаешь, но было выражено несогласие по этому поводу. А мнение Платона расходится с тем, что мы думаем касательно времени, и наше мнение, на мой взгляд, наиболее правильное»³⁶.

— Если ты принял за подражание и выражения противоречия, которые сам же осуждаешь, и последуешь в этом вопросе Платону, и, вторя ему, отбрасываешь мнение Аристотеля, не соглашаясь с ним, то мы можем только приветствовать тебя. В этом случае и в отношении пространства ты должен придерживаться того же мнения, что и в отношении времени.

— Как? — спросил он.

— Ну-ка расскажи мне о пространстве: окружено ли оно сторонами или стороны окружают его?

— Конечно же, стороны окружают пространство.

— Почему же ты не причисляешь стороны к пяти началам, которые считаешь изначальными? Ведь если изначално пространство, то и стороны его должны быть изначальными.

— Стороны тоже есть пространство, а пространство есть стороны. Это одно и то же, и нет между ними разницы»³⁷.

Абу Хатим продолжает:

«Как же не быть разнице между ними и почему вдруг это „одно и то же“, когда ты говоришь мне, что стороны окружают пространство, а не пространство окружает стороны? Разве этими словами ты не проводишь различия между пространством и сторонами? Клянусь жизнью, что правильное было бы различать их, но ситуация, видимо, вызывает в тебе растерянность и принуждает тебя говорить, что это одна и та же вещь, ибо подвергнуто

³⁵ Там же, с. 15–16.

³⁶ Там же, с. 16.

³⁷ Там же, с. 16–17.

критике твое суждение об извечности пространства, но не сторон. Ты должен либо признать все шесть сторон совечными пространству, с тем чтобы число изначальных вещей возросло до одиннадцати, либо отказаться от утверждения об изначальности пространства.

— Высказывания философов по поводу сторон разнятся. Некоторые из них отрицают то, что их шесть, и высказывают об этом многообразные суждения»³⁸.

Как утверждает Абу Хатим, его оппонент рассердился на эти слова и захотел перейти на другую тему, но он продолжил:

«Нам нет дела до того, что они не согласны с таким количеством или единодушны, считают его большим или меньшим, говорят, что стороны многочисленны или это всего лишь одна сторона. Воистину, и то множество и эта единичность все равно находится вкупе с пространством. Если же извечно пространство, то и сторона извечна, а если она — возникшая, то возникло и пространство, следовательно, возникшее. Пространство неизбежно должно обладать сторонами, ибо если нет сторон, то нет и пространства»³⁹.

Абу Бакр возвращается к своей концепции абсолютного и относительного времени и говорит:

«О пространстве я также говорю, что бывает пространство абсолютное (*макāн мутлак*) и пространство относительное (*макāн мудāф*). Абсолютное пространство может быть уподоблено, например, кишке, вбирающей в себя разные предметы. Если устранить из сознания эти предметы, то не устранится из него кишка, подобно тому, как если выкинем из воображения небесную сферу, то все равно из него не исчезнет то, что в этой сфере находится. Или подобно кубку, освобождаемому от вина, когда вино исчезает из виду, а кубок остается. Относительное же пространство — это пространство, занимаемое каким-либо предметом. Если не будет предмета, то не будет никакого пространства. Это похоже на ширину, при устранении которой из воображения исчезает и тело, подобно тому, как если устранишь из воображения линию, то из него устранится и плоскость»⁴⁰.

Абу Хатим на это отмечает, что плоскость образуется благодаря линии, хотя этот пример не адекватен примеру отношения пространства к находящемуся в нем предмету, а соответствует первому примеру Абу Бакра с небесной сферой. Действительность, напротив, говорит о том, что, устранив из представления небесную сферу, мы не устраняем из него пространство,

³⁸ Там же, с. 17.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же.

так как пространство исчезает только с исчезновением из представления пространства. Обращаясь к Абу Бакру, Абу Хатим говорит:

«Что же до того, что ты изволил сказать о кубке и вине, то этот пример тождествен примеру с линией и плоскостью, ибо они оба являются телами и не равнозначны пространству и предмету».

Он продолжает:

— «Укажи мне на какой-нибудь явно заметный существенный признак сторон. Ответь поначалу мне: находимся ли мы в пространстве?»

— Да, — сказал он.

— В таком случае, укажи мне на пространство, где стояли бы мы и которое бы никто не толкал, — попросил я.

— Там, где мы стоим, и есть место, которое никто не движет, — молвил он.

— По-твоему, если ты укажешь на землю, то мы должны тут же подтвердить, что вот это — земля и у нее есть пределы, а если укажешь на атмосферу, то мы должны подтвердить, что вот это — атмосфера и у нее есть стороны. Если же укажешь на небо, то мы должны сразу подтвердить, что вот это — небо и у него есть пределы.

— Все они размещаются в пространстве, а пространство не обладает телом, на которое можно было бы указать пальцем. Оно познается воображением.

— Точно так же стороны, ограничивающие пространство, не обладают телом, на которое можно было бы указывать, ибо они тоже могут восприниматься лишь воображением. И если из воображения исчезнут пределы, то исчезнет и пространство. Ну а если нет пространства, то не окажется и пределов, ибо их путь к возникновению в воображении и исчезновению из него одинаков. Эта проблема сродни той, что имела место в теме о времени.

— Воистину так, клянусь жизнью! То, что я говорю также на тему о пространстве, это — высказывание Платона, а то, что изволил изложить ты, это — суждение Аристотеля. Я написал о пространстве и времени книгу, и если ты хочешь найти истину, то загляни в эту книгу.

— Мне неведомо, что в той книге и что говорили по этому поводу Платон и Аристотель. Лучше приведи мне убедительное доказательство относительно того, о чем ты говоришь, и не отсылай к книге.

— Это все, что я тебе могу сказать, — молвил он и замолчал»⁴¹.

Возвращаясь к пяти извечным началам, Абу Хатим говорит:

«Ну хорошо, хватит об этом. Не полагаешь ли ты, что нет ничего вечно-го, кроме этих пяти начал, и что мир есть явление возникшее?»

⁴¹ Там же, с. 19.

— Да, это так! — произнес он.

— То есть эти пять и создали мир? — спросил я.

— Да! — прозвучал ответ.

— Поговорим на эту тему, она гораздо интереснее. Много раз уже дахриты обращались к нам за разъяснением причины возникновения мира, — сказал я.

— Люди высказывают по этому вопросу самые разные, но не столь убедительные суждения, ибо они не располагают хоть каким-либо аргументом, который подтверждался бы тем, что мне удалось познать. И доводы ни одного из них ничего не доказывают, если не основываться на принципах, в верности коих я убежден.

— Каково же то убедительное доказательство? — спросил я.

— Я с полной уверенностью настаиваю на том, что пять начал извечны, а мир есть явление возникшее. А причина возникновения мира состоит в том, что Душа пожелала испытать счастье в этом мире и страсть толкнула ее на это. Но она не ведала о том, какие тяготы обрушатся на нее, когда она спустится в этот мир, и потому увлеченно принялась за создание мира, приведя материю в движение спешное, хаотичное и беспорядочное, отчего и добилась того, что желала. Всевышний сжалился над ней и помог ей из милосердия своего сотворить этот мир, установив в нем порядок и размеренность, загодя зная, что когда она вкусит мучения, которые выпадут на ее долю, то она возвратится в свой прежний мир и ее волнение утихнет, страсть усмирится и она найдет успокоение.

Таким образом, она создала этот мир с помощью Всевышнего. Если бы не эта помощь, она оказалась бы не в силах сотворить его, и если бы не эта причина, то и мир не был бы сотворен. У меня нет какого-либо доказательства для дахритов, чем я мог бы подтвердить все это. Даже если и это было не так, то и в этом случае, все равно, у нас нет какого-либо доказательства для них, ибо, воистину, мы не видим никакой другой причины сотворения мира, которую можно было бы подтвердить каким-либо доказательством или свидетельством.

— Доказательств сотворения мира для дахритов существует множество, однако они остались сокрытыми от тебя, ибо страсть твоя к тому, во что ты уверовал, одолела тебя сверх меры. Если, с точки зрения дахритов, нет прочих доказательств возникновения мира, кроме той, что ты указываешь, то, значит, проявляет немощность тот, кто говорит о создании мира, — Аллах, да оградит Он нас от этого! — ибо то, о чем ты заявляешь, может быть опровергнуто с многих сторон.

— Это то, о чем не было речи. Я сообщал тебе, что Аристотель верил в то, что ты говоришь, и в этом есть смысл. Но мнение Платона не противоречит тому, что я говорю, и оно, по-моему, самое верное мнение.

— Я приветствую тебя, если ты дошел до подражания и разногласия, которые ты отрицал, принял сторону Платона и отвергаешь Аристотеля и перечишь ему»⁴².

Полемику Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази можно считать уникальным явлением средневековой философии, выражением ее полемического духа в поисках истины. Она неповторима в качестве живого диалога представителей двух противоположных школ мысли. Эта полемика свидетельствует о той свободе философского творчества, которая имела место в эпоху якобы «безраздельного» господства теологии.

⁴² Там же, с. 18–19.

Абӯ Ёа‘қуб ас-Сиджистанӣ

*

Abū Ya‘qūb al-Sijistānī

Ismail K. Poonawala

(University of California, USA)

AL-SIJISTĀNĪ AND HIS KITĀB AL-MAQĀLĪD AL-MALAKŪTIYYA

Al-Sijistānī, the youngest of the three early major thinkers of the Iranian school of Ismā‘īlī thought—the other two being Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān al-Rāzī (d. 322/934) and Abu ‘l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī (or al-Nakhshabī, or Bazdahī d. 332/943)—was a prolific author and leading exponent of Ismā‘īlī doctrines. His works have exerted considerable influence on the subsequent development of the Ismā‘īlī system of thought. For example, Nāṣir-i Khusraw’s philosophical works written in Persian are heavily inspired by al-Sijistānī. The *Kitāb al-Maqālīd al-Malakūtiyya* (The Book of the Keys to the Kingdom), hereafter referred to as *al-Maqālīd*,¹ is the largest among his extant works. It is heavily intertwined with Neoplatonic philosophy, especially the *Enneads* of Plotinus, which has left a permanent mark on the Ismā‘īlī thought. It was known for some time that the only existing copy of *al-Maqālīd* was preserved in the private Hamdani family collection of Ismā‘īlī manuscripts. My article “Al-Sijistānī and his *Kitāb al-Maqālīd*,” published in 1976 examined the manuscript and its contents.² In 2011 I published its critical edition based on two

¹ The term *malakūt* occurs four times in the Qur’ān: 6:75, 7:185, 23:88, and 36:83. I have avoided translating it as “Kingdom of Heaven” since that is omnipresent in Jewish and Christian religious texts. It is difficult to say how the word *malakūt* entered into Arabic. The Aramaic/Syriac form is *malkuta da-shmaya*; the Hebrew form is *malkūt shamayin*. *EP*², s.v. ‘Ālam, ‘Ālam al-*dj*abarūt, ‘Ālam al-malakūt, ‘Ālam al-mithāl, by L. Gardet. *Malakūt* is the world of pure self-existent *intelligibilia*. Y. Michot’s translation of *al-Aqālīd al-malakūtiyya* (as referred to by Ibn Taymiyya) as *The Keys of Sovereignty* seems much less appropriate, given the contents of the book. Y. Michot, “A Mamluk Theologian’s Commentary on Avicenna’s *Risāla Adhawīyya*: Being a Translation of a Part of the *Dar‘ al-ta‘arūf* of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices,” *Journal of Islamic Studies* (Oxford Center for Islamic Studies), 14 (2003), p. 199.

² I. K. Poonawala, “Al-Sijistānī and His *Kitāb al-Maqālīd*,” in D. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*. Leiden: E. J. Brill, 1976, pp. 274–283.

manuscripts: the Hamdani copy and another copy obtained from the Zāhid ‘Alī’s family collection. As indicated in my introduction to that edition, both manuscripts are of a recent Indian provenance. It also seems that either they have been copied from an older common exemplar or that the Zāhid ‘Alī’s copy was transcribed from the Hamdani collection because they share the same lacunas. The Hamdani copy is superior in the sense that it contains very few scribal errors while the Zāhid ‘Alī’s copy is replete with minor and major copyist’s errors of *tashīf* (misspelling, misplacement of the diacritical marks) and *tahrīf* (phonetic corruption of a word); there are no major variants between the two.³ The present article aims at presenting, first, a brief sketch of the author’s life and his times; second, the issue of introduction of Neoplatonism into Ismā‘īlī circles; and, third, the structure, organization, and contents of *al-Maqālīd* for the benefit of English readers. Finally, it will be argued that the *Maqālīd* represents a refined stage of earlier attempts by the authors of the *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’* (Epistles of the Brethren of Purity) and al-Nasafī to adapt Neoplatonism to Shī‘ī-Ismā‘īlī doctrine and align it with the Islamic doctrine of *tawhīd* (divine unicity).

His Life and Times

The Ismā‘īlī sources do not provide us with any information about al-Sijistānī’s life or missionary activities. The family name suggests that his *nisba* (relationship, origin) derives from the province of Sijistān. In the thirty-fifth *iqḷīd*, al-Sijistānī refers to three cities: *Madīnat al-salām* (Baghdad), Nisabur (Nishapur) and Zaranj. In his *Mu‘jam al-buldān* (Beirut: Dār Ṣādir, Dār Bayrūt, 1984), Yāqūt describes Zaranj as a capital of the district of Sijistān.⁴ The context suggests that al-Sijistānī was familiar with those cities. Baghdad and Nishapur were well-known cities, but reference to Zaranj does not make any sense unless that town was important in al-Sijistānī’s life. Therefore, I am inclined to believe that Zaranj might have been al-Sijistānī’s birth place. However, the foregoing assumption should remain, at best, tentative until more evidence comes to light.

It is from his *Kitāb al-Iftikhār* (*The Book of Boast*) that we know for certain that he was in Iraq around the year 322/934, on his way back from the pilgrimage to Mecca.⁵ He states there that the ‘Abbāsīd caliph al-Qāhir was deposed, blinded, and al-Rāḍī was installed in his place.⁶ He further adds that during his

³ *Kitāb al-Maqālīd al-Malakūtiyya* (*The Book of the Keys to the Kingdom*) by Abū Ya‘qūb Ishāq b. Aḥmad al-Sijistānī, edited with Notes, Comments and Introduction by Ismail K. Poonawala. Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2011.

⁴ Yāqūt, *Mu‘jam al-buldān*. Beirut: Dār Ṣādir, Dār Bayrūt, 1984, vol. 3, p. 138.

⁵ Al-Sijistānī, *Kitāb al-Iftikhār*, ed. Ismail Poonawala. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000, p. 176.

⁶ This incident occurred on Wednesday, 5 Jumādā I, 322/934; see al-Mas‘ūdī, *al-Tanbīh wa’l-īshrāf*, ed. M. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1894; reprint Beirut: Dār Ṣādir, pp. 387–388;

sojourn in Iraq he discovered that the people of Iraq, instead of rejoicing over the investiture of the new caliph, were unhappy and lamenting over something. He inquired about the reason of their grief, and was told that the new caliph had disgraced himself by having an affair with a handsome lad, who was none other than the son of the *qāḍī* Abū ‘Umar.⁷ To support this contention about the perverted behavior of certain caliphs, he recounts a similar scandal about the preceding ‘Abbāsīd caliph al-Muqtadir.⁸ He reports this story on the authority of a jurist named Abū Bashīr al-Marwazī.⁹

Al-Sijistānī narrates caliph Qāhīr’s incident and other episodes about caliphs from either the Umayyad or the ‘Abbāsīd dynasty in the chapter on the imamate in the *Kitāb al-Ifṭikhār* in such a forceful and partisan tone that one can safely infer from the references that he not only sympathized with the Shī‘ī position but must have had a Shī‘ī religious background and education. One can also infer that he may have already been affiliated with, or was being recruited by the Ismā‘īlī movement while he was a promising young man. However, it should be noted that until new evidence comes to light, the foregoing assumption should remain tentative.

Al-Sijistānī’s missionary career stretched across four decades until his death soon after the completion of his last book *Kitāb al-Ifṭikhār*, a highly polemical work that strongly defended Ismā‘īlī doctrines and sharply criticized the Sunnīs. Paul Walker has correctly stated that this book may have contributed to al-Sijistānī’s death.¹⁰ In this work al-Sijistānī states twice that three hundred and fifty years had elapsed since the death of the Prophet. From this we can deduce that the *Ifṭikhār* was composed around the year 361/971–972.¹¹

‘Abd al-Qāhīr al-Baghdādī (d. 429/1037), the heresiographer, states that Abū Ya‘qūb al-Sijzī, also known as Bandāne, was killed, but does not specify

Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, ed. C. J. Tornberg. Leiden: E. J. Brill, 1867; reprint Beirut: Dār Ṣādir, 1979, vol. 8, pp. 279–282; see also C. E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. New York: Columbia University Press, 1996, p. 6. According to al-Mas‘ūdī, al-Rāḍī’s *qāḍī* was ‘Umar b. Muḥammad b. Yūsuf b. Ya‘qūb. Ibn al-Athīr (*al-Kāmil*, vol. 8, p. 364) records the death of the chief *qāḍī* ‘Umar b. Abī ‘Umar Muḥammad b. Yūsuf, who succeeded his father in that position, in 328/939–940.

⁷ Al-Sijistānī, *Kitāb al-Ifṭikhār*, p. 176.

⁸ Al-Muqtadir was first installed in 295/908 when he was thirteen and deposed the following year. But soon thereafter he was installed a second time. Again in 317/929 he was deposed for a short while and then installed a third time. He was killed in 320/932. Ibn al-Athīr (*al-Kāmil*, vol. 8, pp. 10–11, 14, 17, 200–203, 243–244) remarks: “Al-Muqtadir very much neglected the affairs of the caliphate. The women [his mother] and slaves decided the state affairs.”

⁹ We do not know about Abū Bashīr al-Marwazī, but he could have been a Sunnī jurist with whom al-Sijistānī was well acquainted with. Al-Sijistānī, *Kitāb al-Ifṭikhār*, pp. 175–176.

¹⁰ P. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 23.

¹¹ Al-Sijistānī, *Kitāb al-Ifṭikhār*, pp. 193, 233.

the year or reveal the name of the ruling authority that might have carried out his assassination.¹² Rashīd al-Dīn, the Persian historian of the Īlkhānid period, on the other hand, states that al-Sijistānī was executed by the Amīr Khalaf b. Aḥmad, of the Khalafid branch of the Ṣaffārid dynasty.¹³ We can ascertain from other historical sources that the latter ruled Sīstān from 352/963 to 359/970 with Ṭāhīr and from 359/970 to 393/1003 solely until it was incorporated by Maḥmūd of Ghazna into the Ghaznavid Empire.¹⁴ Hence, we can assume that al-Sijistānī was probably executed soon after he had completed his last work, although the exact date of his death cannot be ascertained. Some treatises attributed to al-Sijistānī mention the name of the reigning Fāṭimid caliph-imam al-Ḥākīm who acceded to the throne in 386/996, but there is no strong evidence to prove that those treatises were composed by al-Sijistānī. Moreover, this would further extend his life and therefore we should discount such an assumption.

He spent his life as a missionary of the Ismāʿīlī movement in the eastern parts of the ʿAbbāsīd Empire, especially in Rayy, Transoxania, and Sijistān. The bits and pieces of information about his life and activities are derived from non-Ismāʿīlī sources. However, it must be noted that one cannot be certain that those curt references, sometimes attributed to a scholar/author with the first name Ishāq, or with the *kunya* Abū Yaʿqūb, and at other times with different catchphrases, such as *Panba-dāne*, *al-Khayṣafūj* and *al-Sijzī*, refer to the same person. S. M. Stern deserves credit for collecting those scattered references and attributing them to Abū Yaʿqūb Ishāq b. Aḥmad al-Sijistānī.¹⁵

The *Kitāb al-ʿIftikhār*, as stated above, provides us with two critical dates of the author's life. It suggests that his career commenced around 321/933; and, secondly, it indicates that he was still alive and actively engaged in writing until 361/972–973. His career as a missionary, in the service of the Ismāʿīlī *daʿwa*, was therefore extensive. With the information collected by Stern from a variety of sources, one is able to fill in the lacuna between those two points which stretches across four decades of al-Sijistānī's life. Stern interprets Ibn al-Nadīm's references to Abū Yaʿqūb with regard to Banū Ḥammād and Ibn al-Nafīs as referring to al-Sijistānī and states that those allusions can be dated around 320s/932s.

¹² ʿAbd al-Qāhīr al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-fīraq*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn. Cairo: Maktabat Muḥammad ʿAlī Ṣabīḥ, n.d., p. 283.

¹³ Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmiʿ al-tawārīkh: Qismat-i Ismāʿīliyyān wa-Fāṭimiyyān wa-Nizāriyyān*, ed. M. Dānishpazhūh and M. Mudarrisī Zanjānī. Tehran: Bunghāh-i tarjume wa-nashr-i kitāb, 1960, p. 12.

¹⁴ D. M. Dunlop, "Philosophical Discussions in Sijistan in the 10th Century AD," in A. Dietrich ed., *Akten des VII Kongress für Arabistik und Islamwissenschaften*, Goettingen, 1976; Bosworth, *New Islamic Dynasties*, pp. 172–173.

¹⁵ S. M. Stern, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khrāsān and Transoxania," reprinted in his *Studies in Early Ismāʿīlism*. Jerusalem/Leiden: The Magnes Press/ E. J. Brill, 1983, pp. 189–233; all the references are to this book.

Thereby, Stern infers that al-Sijistānī might have succeeded as leader of the *da'wa* in Rayy not long after Abū Ḥātim al-Rāzī's death in 322/934. Thus, al-Sijistānī may have begun his career as the leader of the *da'wa* in Rayy, and was eventually transferred further east.

Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad al-Isfarāyīnī (d. 418/1027),¹⁶ an Ash'arī theologian and a Shāfi'ī jurist, states that when Ḥusayn b. 'Alī al-Marwazī was killed, the leadership of the *da'wa* was passed on to Abu'l-Ḥasan Muḥammad al-Nasafī, the *dā'ī* in Transoxania, who was also known as Bazdawī.¹⁷ He further adds that al-Nasafī's *da'wa* in the country of Sijistān was led by Abū Ya'qūb. This meant that al-Sijistānī headed the *da'wa* in Sijistān on behalf of al-Nasafī.¹⁸ Ibn al-Dawādārī (d. after 736/1335) mentions an Ismā'īlī missionary named "Ibn Bābwayh" in charge of the *da'wa* in Sijistān (*ṣāhib Sijistān*) on behalf of al-Nasafī.¹⁹ In light of aforementioned information, "Ibn Bābwayh" should be corrected and read as "*Ibn Panba-dāne*." In the section about the *barzakh* (purgatory),²⁰ from his book *Khwān al-Ikhwān* (The Feast of the Brethren), Nāṣir-e Khusrāw (d. ca 481/1088–1089) states that al-Mas'ūd (nicknamed Dihqān), son of the martyred Shaykh al-Nasafī, was the head of the *da'wa* in Khurāsān after Abū Ya'qūb al-Sijzī.²¹ Thus, one can infer that al-Sijistānī, who headed the *da'wa* in Sijistān during the lifetime of al-Nasafī, might have combined it later with the leadership of the *da'wa* in Khurāsān, either immediately after al-Nasafī's death in 331/943,²² or some time later. Al-Sijistānī's close relationship with al-Nasafī is also confirmed by none other than the *dā'ī* Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Kirmānī (d. after 411/1020). In his *Kitāb al-Riyāḍ* (The Book of the Meadows), al-Kirmānī refers to al-Sijistānī as a student of al-Nasafī.²³ Since Stern's comprehensive scrutiny of all the extant non-Ismā'īlī sources no new evidence concerning al-Sijistānī's life has been uncovered.

Al-Sijistānī's lifetime coincided with the rise of the Būyids as commanders in the army of the successful Daylamī Mardāwīj b. Ziyār, the founder of the Ziyārid

¹⁶ *EF*², s.v. al-Isfarāyīnī, by W. Madelung.

¹⁷ Bazdah is a fortified fortress near Nasaf; the *nisba* is Bazdī or Bazdawī. Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, vol. 1, pp. 409–410.

¹⁸ Stern, *Studies in Early Ismā'īlism*, p. 221, n. 52.

¹⁹ Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa-jāmi' al-ghurar*, vol. 6: *al-Durra al-muḍ'ā fi akhbār al-dawla al-Fāṭimiyya*, ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid. Cairo: Deutsches Archaeologisches Institut, 1961, p. 95.

²⁰ *EF*², s.v. Barzakh, by Carra de Vaux.

²¹ Nāṣir-i Khusrāw, *Khwān al-Ikhwān*, ed. A. Qawīm. Tehran: Intishārāt-i kitābkhāna-i Bārānī, 1338 S.H., p. 131.

²² Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, vol. 8, p. 404.

²³ Al-Kirmānī, *Kitāb al-Riyāḍ*, ed. A. Tāmir. Beirut: Dār al-thaqāfa, 1960, pp. 98, 106.

He states

وإذا كان هكذا، فقول صاحب الإصلاح على أصله الذي يتكلم عليه صحيح. وقول صاحب النصرة إذا حمل على الطبيعيات هو صحيح، لكنه أراد المحاماة عن أستاذه [النسفي] ... لكنه [السجستاني] نقل المعنى إيغالا لشعبة فيما نحاة من النصص نصرة لشيوخه.

dynasty in Persia. In 334/945 Aḥmad b. Būya entered Baghdad and assumed the title *Mu'izz al-Dawla*, and the 'Abbāsīd caliphs began a century of tutelage under Būyīd *amīrs*. Like most of the Daylamites, the Būyīds were Shī'īs, probably of Zaydī persuasion, but then became Imāmīs (Twelvers).²⁴ Their domination was accompanied by a lively intellectual ferment not only in the capital of Baghdad but also in the provinces under their rule. At the height of their power, Baghdad had reached its zenith as described by the city's famous historian al-Khaṭīb al-Baghdādī. He writes:

In the entire world, there has not been a city which could compare with Baghdad in size and splendor, or in the number of scholars and great personalities. The distinction of the notables and general populace serves to distinguish Baghdad from other cities, as does the vastness of its districts, the extent of its borders, and the great number of residences and palaces.²⁵

In *Humanism in the Renaissance of Islam*, Joel Kraemer has recounted the cultural revival during the Būyīd period and given a detailed account of the cultural life, various theological schools, circles, and societies that flourished under their domain. He has also portrayed the scholars who were al-Sijistānī's senior and junior contemporaries, such as the renowned philosopher al-Fārābī who became known as the "second teacher" (the first being Aristotle), an outstanding historian al-Mas'ūdī, a Twelver savant al-Shaykh al-Mufīd, Abū Sulaymān al-Sijistānī known as *al-Manṭiqī* (the logician), and a Khurāsānian philosopher Abu 'l-Ḥasan al-'Āmirī. During this period the Būyīds were one of several contemporary Shī'ī dynasties that dominated the heartlands of Muslim world: the Fāṭimīds of North Africa and Egypt, the Ḥamdānīds of Syria, the Barīdīs of Baṣra, and the Qarāmiṭa of Baḥrayn. Shī'ī ascendancy on such a scale was unprecedented in Islamic history to this point. Although in Khurāsān and Transoxania the Sunnī Sāmānīd dynasty ruled, Ismā'īlī influence at their court, particularly among the ruling elite, was quite conspicuous as demonstrated by the activities of the three major Ismā'īlī missionaries: al-Rāzī, al-Nasafī and al-Sijistānī. The reigning *amīr* Naṣr b. Aḥmad had adopted Ismā'īlism.²⁶

Al-Sijistānī was a foremost philosopher and theologian as attested by his works; however, he cannot be entirely associated with either group because his interests overlapped. He skillfully used the tools provided by both disciplines to

²⁴ *EF*², s.v. Buwayhids or Būyīds, by C. L. Cahen.

²⁵ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rikh madīnat al-salām*, ed. Bashshār A. Ma'rūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001, vol. 1, p. 440; J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies*. Detroit: Wayne State University Press, 1970, pp. 108–109. English translation is by Lassner. See also J. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, 2nd revised ed. Leiden: E. J. Brill, 1992, p. 46.

²⁶ Kraemer, *Humanism*, p. 87.

advance the Shī'ī-Ismā'īlī cause without limiting himself to either one. Like al-Ghazālī, al-Sijistānī believed that deductive reasoning and demonstrative proofs do not yield certain and infallible knowledge, especially about God and religious matters. He categorically states that laws are necessary for the well-being and safeguarding of society as well as for the salvation of mankind. According to him, Noah, Abraham, Moses, Jesus and Muḥammad were the five prophets who brought laws (*sharī'a*). Al-Sijistānī's expected Messiah, al-Qā'im/al-Mahdī, will not bring any new laws but reveal the inner truth or real meaning of laws and the Scriptures. Therefore, he unequivocally states that the performance of obligatory duties and religious rituals, as well as seeking their inner true meaning through esoteric interpretation (*ta'wīl*), are mandatory. In other words, the *zāhir* (exoteric) and the *bāṭin* (esoteric) are complementary aspects of the Qur'ān and the *sharī'a*; one without the other becomes invalid.

***Kitāb al-Maqālīd al-malakūtiyya:* Its Structure and Organization**

The Book of the Keys to Kingdom consists of seventy concise essays, varying in length from two and a half pages to eleven pages, on various themes that can be classified into three major categories: Islamic theology, Neoplatonic philosophy and Shī'ī-Ismā'īlī doctrine. In general, each essay expounds a well-defined subject. However, given the nature of the book wherein the author undertook to outline the whole cosmic system with its spiritual, corporeal and religious hierarchies, those essays cannot be neatly classified into watertight compartments. Rather they should be viewed as the author's efforts to integrate various components into one unified system. The underlying objective of al-Sijistānī's work is to reconcile revelation with reason. Hence, the reader should not be surprised to find that innumerable citations of the Qur'ānic verses and some traditions of the Prophet are subtly interwoven with different themes of the essays.

The Book of the Keys to Kingdom, or simply *The Book of the Keys*, as referred to by the author, is a major work of al-Sijistānī. It was composed after *The Book of the Wellsprings* (*Kitāb al-Yanābī'*) and it complements the latter in its breadth. Unfortunately, the author's introduction to *The Book of the Keys* is missing or it might have been subsequently removed as is the case with his other work *Ithbāt al-nubū'a* (or *al-nubū'āt*).²⁷ Therefore, it is not inappropriate to cite what al-Sijistānī had to say in the introduction to *The Wellsprings*. He states:

My aim in this book called *The Wellsprings* is not to occupy myself with anything previously discussed in the books of our predecessors but rather with issues

²⁷ This is not surprising as some chapters from his *Ithbāt al-nubū'a* are also expunged. See al-Sijistānī, *Kitāb Ithbāt al-nubū'āt*, ed. A. Tāmir. Beirut: al-Maṭba' al-Kāthūlūkiyya, 1966.

in which there still exists a debt they have not paid to provide people with explanations and guidance.²⁸

The importance of *The Book of the Keys* cannot be overstated because it contains a lot of philosophical and doctrinal material not dealt with or elaborated by the author in his other works, especially *The Book of the Wellsprings*. The scope of material addressed by the author in *The Book of the Keys* is extensive and impressive even if one just glances through its contents. It is a major contribution to Islamic thought and culture because it attempts to harmonize Neoplatonism with Islamic teaching, especially concerning the doctrine of *tawhīd*.

As a collection of compact essays, it has an internal structure and organization that is similar to the pattern of the Arabic translation of the so-called *Theology of Aristotle*.²⁹ Paul Walker's critique of the organization of *The Book of Wellsprings* is also appropriate for *The Book of the Keys*.³⁰ It should therefore be stated that the book's organization resembles a pyramid flowing from the top down to the lowest level of created beings. At the summit stands God, described as the Originator (*al-mubdi*'), followed by the First Originated being (*al-mubda*' *al-awwal*), also referred to as the Intellect (*al-'aql*) and the Preceder (*al-sābiq*). It is followed by the Soul (*al-nafs*) which is described as the first procession gushing out from the Intellect (*al-munba'ith al-awwal min al-'aql*). Between God and the Intellect is the Command (*al-amr*) or Word of God (*kalimat Allāh*), which is identified as the real cause of creation. God therefore transcends the universe. The emanatory hierarchy of the spiritual realm is followed by the physical world. The Soul stands in the middle of two realms. From the Soul, emanating in descending order, each from the preceding, is the following entities: Prime Matter (*al-hayūlā al-ūlā*), Form (secondary Matter, *ṣūra*, *al-hayūlā al-thāniya*), the Spheres (*aflāk*), and the sublunary world of the four Elements (*al-arkān al-arbi'a*). From these elements proceeds a series of entities in rising order: Minerals (*al-ma'ādin*), Vegetable(s) (*al-nabāt*), Animal(s) (*al-ḥayawān*) and Man (*al-insān*).³¹ The corporeal world begins with nature and culminates in the birth of human beings—the ultimate goal of creation.

The attention, thenceforth, is turned to “the world of religion” with its hierarchy, which runs parallel to that of the spiritual world. Several aspects of revelation, divine law, their hermeneutics and prophecy are discussed. The meaning

²⁸ Al-Sijistānī, *Kitāb al-Yanābī'*, ed. & tr., H. Corbin in *Trilogie Ismaélienne*. Tehran–Paris: Institut franco-Iranien, 1961, p. 5; P. Walker, tr., *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābī'*, Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1994, p. 41.

²⁹ See A. Badawī, *Aflūḥin 'inda l-'Arab: Nuṣuṣ muḥaqqāqa*. Cairo, Dār al-naḥḍa al-'Arabiyya, 1966, pp. 8–18.

³⁰ Walker, *The Wellsprings of Wisdom*, pp. 21–24.

³¹ It should be noted that in the *Maqālīd* al-Sijistānī did not treat all things/themes of the corporeal world as we have depicted from his other works.

of resurrection and some aspects of the human soul after it departs from the human body and its cognizance are reviewed. However, as a note of caution, it should be stated that al-Sijistānī does not present in this book a systematic exposition of the whole cosmic system as he had done briefly in his last work *Kitāb al-ʿIftikhār*.³²

Therefore, what follows is neither a summary nor analysis of the whole book, rather a brief outline of the important concepts within that system so that the reader will have a more sophisticated understanding of the contents. In all fairness, it should be stated that al-Sijistānī treats certain subjects inadequately and his arguments are not always convincing. Given the nature of the book, it is not easy to translate the author's thoughts and concepts into English. In fact, certain themes require additional research of al-Sijistānī's sources in order to evaluate his contributions and originality. This task must be left to younger scholars in the field of Ismāʿīlī studies.

The Contents of *Kitāb al-Maqāḍ*³³

The book opens with the invocation of God and concludes with the subject of the righteous religious life for humankind. Throughout the book the "acquisition of proper knowledge" (*maʿrifā* = gnosis) is emphasized. God is described in Neoplatonic terms as "the Originator" who originated the universe "at once" and *ex nihilo*. The twin concepts, "at once" and *ex nihilo*, are further elaborated in separate expositions (in *iqḷīds* 22 and 29). Al-Sijistānī affirms God's absolute transcendence and states that His divine nature is inaccessible to humans. He is absolutely unlimited and undetermined.³⁴ Al-Sijistānī further states that the pure identity which is attributable to the Originator is nothing more than the existentiality of the First Originated Being. This, in fact, is derived from the existentiality of the originating [process] as bestowed by the Originator on the First Originated Being. In other words, the Originator is what the First Originated Being knows through its own existentiality.

Thus, the latter's awareness of its own existentiality of what created it is, in fact, the identity of the Originator. Simply put, it means that God is beyond the existentiality of the First Originated Being and that the latter cannot transgress over its own existentiality. Al-Sijistānī further asserts that the knowledge of "pure origination" is even beyond the reach of the spiritual entities, let alone the human intellect. In order to remove God further from the universe, al-Sijistānī

³² I have given the summary of its contents in its English introduction, see al-Sijistānī, *Kitāb al-ʿIftikhār*, pp. iv–xxviii.

³³ In my summary I will concentrate on some of the main themes presented in the book.

³⁴ Al-Sijistānī's concept of God is very similar to that of Plotinus' first principle of reality, the One beyond intellect and being; the One absolutely unlimited and undetermined. See A. H. Armstrong ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 222–235.

states that the cause of origination (or creation) is not God but His Command or Word. In the process of origination, the Command is somehow united with the First Originated Being; however, al-Sijistānī adds that it does not add to the expanse of the First Originated Being, similar to a drop in the ocean. Everything emanates from within the First Originated Being, yet it remains simple and singular without multiplicity.

In the second essay the First Originated Being or the Intellect is described as a dot which is similar to a circle that surrounds what is inside it. This dot, as al-Sijistānī stresses, is indivisible (its unity is accentuated), but, since it is a dot, it is only the fountainhead of everything spiritual and physical. Once again al-Sijistānī emphasizes that the knowledge of the Intellect does not go beyond its own identity. God transcends the cosmic system and His greatness is unsusceptible to existentiality or non-existentiality. Thus, al-Sijistānī's conception of God is very much like Plotinus' doctrine of the One beyond being and intellect. It is worth noting that al-Sijistānī's God even transcends the unity of Plotinus' first principle which propounds the idea that the First Originated Being is "Being" and "Intellect."

The third essay is devoted to the theme of God's munificence—a common theme in the *Enneads* of Plotinus and Islamic tradition—that extends to everything in His creation, including the spiritual and physical, noble and lowly. A fitting example of God's superabundant munificence described by al-Sijistānī is that He originated the Intellect with perfect origination; hence the Intellect or the First Originated Being is perfect and its essence contains perfection. The sign of the Intellect's perfection is that it overflows with perfection and this overflowing is infinite and undiminishing. It is like the first principle of Plotinus wherein the One (or the Good) is described as overflowing with superabundance which is a consequence of His unbounded perfection, yet He remains unchanged and undiminished by His giving out. The chain that connects this munificence between the two realms, the spiritual (the upper) and the physical (the lower), is described as a kind of inspiration (*ta'yīd*) that flows from the Intellect through the Soul to the prophets and their successors and ultimately to human beings. It is here that al-Sijistānī inserts Ismā'īlī religious hierarchy and the appropriate functions of its various ranks. The spiritual world therefore cannot be reached except through the *ta'yīd* and that chain.³⁵

³⁵ Man for Plotinus is in some sense divine, and the object of the philosophical life is to understand this divinity and restore its proper relationship with the divine All, in that All, to come to union with its transcendent source, the One or Good. The object of philosophy, according to Plotinus, is to attain to our true end, union with the Good, in the divine All, by waking to a knowledge of our true self and its place in reality. We cannot truly know ourselves except in our context; we must know our place in and relationship to the whole. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, pp. 222–235. The Ismā'īlī concept of *al-'ibāda al-'ilmīyya* is very similar to Plotinus' concept of the highest life, which is a life of intense, in-turned, self-contained contemplative activity.

The fourth tract is on the infinite power (*al-qudra*) of the Originator. Al-Sijistānī differentiates between the two terms, *al-qudra* and *al-quwwa*, and states that the former is more general while the latter is more specific. Hence, it is the *al-qudra* which is linked to the Will. The *qudra* of the Originator is not within anybody's reach because it is beyond all beings and He is the Originator of all beings.

The fifth tract concerns the beingness or essence. Al-Sijistānī states that the beingness often ascribed to God is His "pure origination," which is His Command or Word and His munificence. In other words, He is beyond being spiritual and physical. God is thus removed from beingness, the cause of creation. Al-Sijistānī has devoted another essay to this issue. The Soul is described as receiving "munificence" from above, i.e., the Intellect, and passing it over to the descending chain of being. The Soul is further depicted as a "moving substance" and as an "intermediary" between the Intellect and the lower, corporeal world. Duality, therefore, begins with the Soul.

The sixth *iqḷīd* concerns God's paramount sovereignty (*al-rubūbiyya*). God's sovereignty is described as real, genuine, and authentic, while all other sovereignties are depicted as merely figurative or metaphoric. It is worth noting that the Arabic paraphrase of the *Enneads* of Plotinus, known as *The Theology of Aristotle*, begins with *al-rubūbiyya*.³⁶

In the seventh *iqḷīd* God is described as unique, pure unicity that cannot be perceived by human intellect. God's uniqueness is such that He transcends the numerical number one. Pure uniqueness (*maḥḍ al-fardiyya*), which is equated with *al-fardāniyya*, is the Command of God which brought into being the Preceder. God is therefore described as *munfarid* (alone, i.e., detached from the numbers). It is the First Effect (the Preceder) which is *al-fard al-maḥḍ* (the pure number one). This essay is a suitable example of the author's linguistic ability to analyze and define difficult concepts. It should be noted that al-Sijistānī was also a neologician who coined several new terms and verbs which include the verb *ayyasa* (to bring into being) from a noun *ays* (being) and *layyasa* (to terminate existence) from *lays* (non-being).

The eighth *iqḷīd* is devoted to refuting the claim of those philosophers who assert that God is the cause of creation. Al-Sijistānī who was well-versed in the art of disputation (*kalām*), states that if one assumes such a premise it supposes that God is either the eternal cause of creation or that He was not the cause at the beginning, but became a cause afterwards. Given the choice between those two alternatives, al-Sijistānī adds that if those philosophers affirm the first possibility it would imply that the creation (i.e., the universe) was with Him eternally. God, therefore, could not be the originator of the universe; since He would exist side by side with the universe. In other words, it demonstrates the doctrine of the

³⁶ See Badawī, *Aflūḥin 'inda al-'Arab*, pp. 3, 8.

eternity of matter (the 29th *iqḷīd* also refutes the doctrine of pre-eternal matter). Al-Sijistānī states that this belief is simply absurd.

If one affirms the second option, it would mean that God was not the cause of creation, but eventually became the cause. This necessitates the assumption of yet another cause for which reason God became the cause of creation. Now, if a thing is preceded by a cause, the argument suggests that such a thing is merely an effect or a product of a prior cause. Consequently, God whom the philosophers described as the cause of creation, in this case, merely becomes an effect of some other cause that preceded Him. This, al-Sijistānī declares, is impossible and an obvious contradiction of their statement that God is the cause of creation.

In the following *iqḷīd* (the ninth), al-Sijistānī refutes another assertion of “some of the ignorant philosophers” that God is a substance. Al-Sijistānī’s arguments in this essay are directed at abolishing the assumption that underlies the various definitions of a substance which implies different characteristics, such as change, transformation, finitude or infinitude, the spiritual or the physical. Al-Sijistānī’s God or the “first principle” in Neoplatonic language, as stated above, transcends even its first product, i.e., the Intellect, described interchangeably as the First Originated Being or Preceder. All names are inadequate for al-Sijistānī’s God as is the case with the “first principle” of Plotinus. Hence, in the following *iqḷīd* (the tenth), al-Sijistānī alludes to his theory of double negation and states that whosoever worships God by using negative theology does not worship Him in a befitting (or beneficial) manner, since such worship is for some created beings.

The eleventh *iqḷīd* is devoted to refuting those who affirm that God is a thing but not like other things. Al-Sijistānī declares that such an assumption is false and impossible. The twelfth *iqḷīd* concerns the distinction between the numerical one and the One that is non-numerical. In the thirteenth essay al-Sijistānī demonstrates that anthropomorphism is masked with stripping God of all attributes because of which He becomes merely an idle concept.

In the fourteenth *iqḷīd* al-Sijistānī offers his interpretation of the three terms used in the Qur’ān to describe God as the Creator and the Giver of form. It is obvious from his explanation that he has given a Neoplatonic twist to this interpretation. The word *khāliq*, he states, means God originated everything out of nothing (*ex nihilo*), while *bāri’* means He originated things with essences but without forms. *Muṣawwir* means He originated forms without matter. Then, using philosophical language, he adds that the word *bāri’* means God brought into existence all beings without form, namely He originated the First Intellect, the fountainhead of all beings, without form. The word *muṣawwir* means the giver of form without matter and it implies that the origination of the Soul was through the Intellect. The Soul is further depicted as the source of all forms, spiritual and corporeal. The Soul is therefore a pure form independent of matter in its very essence.

Likewise, in the sixteenth *iqḷīd*, al-Sijistānī gives a philosophical interpretation to four additional terms: the First, the Last, the Evident, and the Hidden, which are used in the Qur'ān to describe God. Al-Sijistānī selects these four terms from among the “Beautiful Names of God” in Islamic tradition, because they are the only antonyms used for God’s names. In his explication, al-Sijistānī relies on Ismā‘īlī doctrine and interpretation and states that the names of God mentioned in the Qur'ān allude to various ranks of the spiritual and physical hierarchies as developed by the Ismā‘īlī *da‘wa*. This theme, i.e., the *da‘wa* hierarchy, is further pursued in the seventeenth *iqḷīd* where al-Sijistānī asserts that the members and limbs ascribed to God, either in the Qur'ān or Islamic tradition, should be interpreted as alluding to the ranks of the religious hierarchy called *ḥudūd al-dīn* (various ranks of the *da‘wa* hierarchy).

The four important ranks for understanding the cosmic system are: the Intellect and the Soul in the spiritual realm and the Speaking-prophet (*al-nāṭiq*) and the Founder (*al-asās*, the prophet’s vicegerent) in the religious realm. Since the “First” appellation confers a certain merit and virtue on its holder, its antonym the “Last” denies those very qualities to the holder of the latter. However, the “Last” appellation confers a different kind of merit and virtue on its holder not shared by the former. The same applies to the other pair of antonyms—the “Evident” and the “Hidden.” The pair of the Intellect and Soul in the spiritual realm is then compared and contrasted with the pair of the *nāṭiq* and his *asās* in the religious realm.

The eighteenth *iqḷīd* is devoted to the comparison between the *sūrat al-ikhḷāṣ* (Chapter 112 of Sincerity or declaration of God’s unity in the Qur'ān) and the Islamic formula of the confession of faith (*shahāda*). The juxtaposition of the two and their relationship with each other is adroitly explained by al-Sijistānī. He states that the *sūrat al-ikhḷāṣ* and the *shahāda* contain both the affirmation and negation of God, but in reverse order. In other words, the *sūrat al-ikhḷāṣ* first affirms God and states: *He is God, One. God, the Eternal*,³⁷ and later equates negation with God by stating: *Who has not begotten, nor has been begotten. There is no equal to Him*.³⁸ The *shahāda*, on the other hand, first negates God and then asserts God by stating: “There is no god but Allāh.” Al-Sijistānī then perceptively adds that the Chapter of Sincerity is placed towards the end of the Qur'ān because it exemplifies deanthropomorphism and the glorification of God. The reason for such an arrangement is that, in the earlier chapters of the Qur'ān, God is often depicted in anthropomorphic terms. The confession of faith, on the contrary, begins with negation because the formula of confession comes first in dealing with the *sharī‘a* and is therefore pronounced before the acts of devotion and religious observances and rituals.

³⁷ *The Qur'ān*: Translated into English by Alan Jones. Exeter: Gibb Memorial Trust, 2007, p. 596. (Chapter 112:1–4).

³⁸ *Ibid.*, p. 596.

The nineteenth *iqḷīd* deals with the concept that the Command of God or His Word acts as an intermediary between Him—the Originator—and His creation (i.e., the First Originated Being, or the Intellect). It should be indicated that in my previous article I hinted that the doctrine of the Command closely resembles the parallel doctrine of the Word in the Longer Version of the so-called *Theology of Aristotle*.³⁹ S. Pines was the first to point out the connection between the Longer Version and the Ismā‘īlīs.⁴⁰ The debate concerning this issue has been pursued and elaborated by other scholars, especially by Paul Fenton in his article “The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*,”⁴¹ and F. W. Zimmermann in his long article on “The Origins of the So-called *Theology of Aristotle*.”⁴² In the section below about al-Sijistānī’s sources, I have discussed the new conclusions reached by Zimmermann.

Hence, it is appropriate to summarize the justification given by al-Sijistānī for his insertion of this intermediary in the Neoplatonic cosmology between the One and the Intellect. Al-Sijistānī equates the Command with God’s will to stress that the universe is shaped by God and does not transgress its bounds. Without the principle of Will, namely the Command, God’s entity could be annulled and creation could be compared to light emitted by the sun or heat emitted by fire. This, in turn, means that the action of the actor and the actor himself are one and the same. Hence, it would further imply that God’s act and His identity are identical. Al-Sijistānī further argues that the evidence to support his position is the certainty of the Intellect, the first effect of the origination and its substantiality that remains without change or transformation. Consequently, the universe created by the Command does not change.

The twentieth *iqḷīd* dispels any doubt that might arise in one’s mind that there is the “drawing of benefit” or “dispelling of harm” by the Originator in the creation of the universe. Al-Sijistānī’s argument suggests that the assumption of such a premise necessarily leads one to yet another assumption that there was some kind of shortcoming or excess in the first place that led the Originator to remedy the previous situation. Al-Sijistānī states that the sheer assumption of such a premise on the part of the Originator neither befits Him nor benefits mankind because He originates all beings not from any pre-existing being, but *ex nihilo*.

³⁹ Poonawala, “Al-Sijistānī and His *Kitāb al-Maqālīd*,” p. 279.

⁴⁰ S. Pines, “La longue recension de la Théologie d’Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne,” *Revue des Etudes Islamiques*, 22 (1954), pp. 7–20.

⁴¹ Paul Fenton, “The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*,” in J. Kraye, et al., eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*. London: The Warburg Institute, 1986, pp. 241–264. It is a good survey of the Longer Version of the *Theology of Aristotle* in Arabic and Hebrew including their manuscripts respectively. However, it is beyond the scope of this paper to discuss his findings.

⁴² F. W. Zimmermann, “The Origins of the So-called *Theology of Aristotle*,” in J. Kraye, et al., eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, pp. 110–240. It is a comprehensive survey of the subject with an exhaustive bibliography.

Al-Sijistānī further argues that such an assumption leads to another origination, and another and yet another. Such an assumption is therefore ridiculous.

The twenty-first *iqḷīd* deals with the concept of time that is generally divided into three periods: past, present and future. Al-Sijistānī states that, similar to time, eternity (*al-dahr*) has three dimensions or states. The first dimension, *al-azal*, which lies with the Originator cannot be speculated about. The second dimension, called *al-azaliyya*, gets united with the First Originated Being during the light of origination. The third dimension, called *al-azalī*, is that which flows from the First Originated Being to the Soul. The *azal* is therefore beyond the reach of the First Originated Being. Al-Sijistānī further adds that the *azaliyya*'s beginning and end cannot be known. It should be noted that this tri-partite division of *azal* is not known in the Arabic sources.⁴³

The twenty-second *iqḷīd* is devoted to explaining that the origination was "all at once" and not sequential, or moment after moment. To assume otherwise implies that the origination lacked perfection and that matter was indispensable to the process of origination. The next two chapters (the twenty-third and twenty-fourth) explicate the cause. The former *iqḷīd* explains that the cause is identified because of the existence of its effect. Al-Sijistānī states that the first cause (the cause of the causes) is the Word or the Command of God because it brought into being all beings. Al-Sijistānī asserts that it is impossible that an existing thing could be the cause of its own existence. The latter *iqḷīd* explains that in certain respects the cause is united with its effect. Hence, if the union is removed it is impossible to state that one is the cause and the other is the effect. He then briefly reviews the whole cosmic system in descending order from top to bottom as a cause and an effect.

The twenty-fifth *iqḷīd* explains the reason why it is believed that there is no intermediary between the Word and the Preceder. Since the Preceder (i.e., the Intellect) contained all beings in its essence but could not avail itself of the cause of its being or existentiality, it needed a cause which made it possible to express itself by denying what it contained. The denial is nothing but "non-being" (*lā aysa*). Hence, al-Sijistānī adds that as an inquiring mind he contemplated about "being" (*ays*) and "non-being" (*lā ays*) and whether it is conceivable to have an intermediary between the two. Now, if one believes that there is an intermediary between them, then it could be either "being" or "non-being." If one assumes that an intermediary is "being," and the existentiality of the Preceder already possesses its "being," then "being" cannot be an intermediary. However, if one assumes "non-being" to be the intermediary and that "being" cannot be divorced from the essence of the Preceder in order to be its cause and intermediary, it is therefore not possible to resolve this dilemma. The intellect itself cannot possibly distinguish between "being" and "non-being." Hence, if the intermediary be-

⁴³ See *EF*², s.v. *Ḳidam*, by R. Arnaldez.

tween “being” and “non-being” is the Preceder and the “non-being” is the cause of “being,” it is impossible that there can be an intermediary between the Preceder and the Word.

An additional argument exists against assuming an intermediary between the Word and the Preceder. If one assumes there is an intermediary between the Preceder and the Word, then it is only natural that the intermediary would have obtained more of its share of benefits from the Word of God than the Preceder. If that was the case, the latter would have lacked the benefits (of God) to that extent and would not have been independent by itself nor would have contained everything (within itself). But, the fact is that the Word is not hidden (or separate) from the Preceder; rather both of them are identical. Consequently, any delay or pause, even for a moment, cannot be assumed between the union of the Word or the Command and the object commanded, i.e., the Preceder. Any delay between the two would imply imperfection of the object, i.e., the Intellect.

The twenty-sixth *iqḷīd* explains why it is believed that one intermediary (i.e., the Intellect) is between the Soul and the Word. Al-Sijistānī states that the eminent ancients and sages (*ḥukamā'*) unanimously maintained that the Soul is an everlasting moving substance. When the Word is characterized as non-being it cannot be described as motionless or moving, since those are the qualities of an existing being. Thus, it necessitates that there be an intermediary between the Word, the first cause, and the everlasting moving soul. The Intellect, which is everlasting and motionless, is united with the Word. The motionless surrounds the moving in all respects. And the one that does the surrounding is prior to what is surrounded. The former is superior in rank and nobility to the latter. The motionless in its perfection and affluence of its essence is above division and multiplicity in itself, while the moving needs division and multiplicity. Moreover, the Soul is an intermediary between these two realms: the intelligible and nature.

The twenty-eighth *iqḷīd* is devoted to clarifying certain issues concerning the Command, such as whether it can be characterized as “being” or “non-being.” Al-Sijistānī concludes the discussion by asserting that the Command is not a being, rather it brings being into beings. It should be added that very often al-Sijistānī follows the method of *'ilm al-kalām* (Islamic theology), which is explicative and defensive, but always postulates the existence of an opponent who raises hard questions. Thus, with this dialectical method it is not only the choice of arguments but also the method of presenting an argument that will vary. Hence, the next question raised by al-Sijistānī is:

There cannot be a Command from the One who commands without the Will. And if the Will precedes the Command, creation is entailed. Consequently, other factors such as time, existence (or beingness), and place also intervene in the process.⁴⁴

⁴⁴ The twenty-eighth *iqḷīd*, *Kitāb al-Maqālīd*, pp. 140–143.

Al-Sijistānī refutes the rational objections by stating that he is merely using the Command of the Originator for approximation because it is too presumptuous to ascribe time, being, existence, or place to the Will of God. He categorically states that the identity or existence of the Command cannot precede the act of origination.

The next *iqḷīd*, the twenty-ninth, deals with nullification of pre-eternal matter co-existing with the Originator. Al-Sijistānī argues that if one assumes that eternal matter is without form, it raises other serious issues. Firstly, what caused the Originator to create forms at a later stage? Secondly, why did the Originator neglect to create forms during the infinite period that preceeded His creating forms? If the answer is that God did not will forms earlier, then it should be said that matter already preceded the Will, which in turn suggests the assumption of yet another reason for the Will to act. Al-Sijistānī finally argues that the assumption of pre-eternal matter is absurd and leads one to assume that the Originator had a “form” of the universe before He originated. Since the author has already dealt with this issue in his earlier work *The Wellsprings of Wisdom*, he refers the reader to the thirty-third *Wellspring*.⁴⁵

The thirtieth *iqḷīd* refutes the claim of those who assert that the action of God was subsequent to the action of the Soul. It is obvious that this refutation is aimed at the gnostic and dualist groups.

Suffice it to say that I have given enough glimpses of the contents to arouse the curiosity of the reader. Now, I will turn to al-Sijistānī’s sources, especially for the *Kitāb al-Maqālīd*.

Sources of *Kitāb al-Maqālīd*

In his *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neo-Platonism of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī*, Paul Walker has addressed al-Sijistānī’s Neoplatonic sources. Hence there is no need to revisit this issue. It is certain that, for *The Book of the Keys*, al-Sijistānī drew quite substantially on the so-called *Theology of Aristotle*. Reading the latter (i.e., the *Enneads* of Plotinus) helps to better understand *The Book of the Keys*, particularly concerning the key concepts dealt with by al-Sijistānī, such as the Divine transcendence, the origination “at one stroke” or “all in all” or “all at once,” the Command or the Word of God, *al-wāsiṭa* (medium/mediation), the Intellect and the Soul. The reader of *The Book of the Keys* will recognize that it contains numerous bits and pieces from the *Theology of Aristotle* and will also realize that some material is cleverly adapted by al-Sijistānī.⁴⁶

⁴⁵ It is entitled: “That there was no form for the world with the originator prior to the origination.” Walker, *The Wellsprings of Wisdom*, pp. 96–98.

⁴⁶ For the Arabic translation movement see the “Introduction” by McGinnis & Reisman, tr. in *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett Publishing Comp., 2007, pp. xvii–xxxii; it deals with the major issues and recent studies. For Neoplatonic

Here I would like to draw attention to a comprehensive study about the pseudo-Aristotelian work, the so-called *Theology of Aristotle*, by F. W. Zimmermann entitled “The Origins of the So-called *Theology of Aristotle*.” Zimmermann has dealt with its translation into Arabic, circulation of the Arabic and Hebrew Versions, and the Shorter and the Longer Versions. In addition to that, Zimmermann has challenged most of the prevailing assumptions and has cogently argued that, firstly, the *Theology of Aristotle* consisted of a larger corpus of Arabic texts of Neoplatonic extraction, which included the Latin version of *Liber de causis* (*Kalām fī maḡd al-khayr*), parts of Proclus’ *Elements of Theology* (*Mabādi’ al-ilāhiyyāt*) and other treatises. Secondly, the aforementioned corpus was the work of al-Kindī’s workshop with free paraphrases of the original texts into Arabic. Thirdly, the paraphrases of *Enneads* iv–vi were rendered from Greek, not Syriac. Zimmermann also postulates that the *Theology of Aristotle* originated in the early ninth century, most probably in the first third (i.e., the beginning of the third Islamic century). Zimmermann further assumes that the Arabic translation of another pseudo-Aristotelian work *Kitāb sirr al-khalīqa* (the Secret of Creation), predates the *Theology of Aristotle*. The full title of the former is: *Sirr al-khalīqa wa-ṣan‘at al-ṭabī‘a: Kitāb al-‘ilal* and it is ascribed to Apollonius of Tyana.⁴⁷

In the opinion of the present writer, Zimmermann’s persuasively argued assumptions are helpful in resolving the thorny problems concerning various versions of the *Theology of Aristotle* and provide a better explanation for the question raised by its Ismā‘īlī connection, notably with the Longer Version. Accordingly, the doctrine of the Word, found in the *Sirr al-khalīqa*, existed in Arabic sources at the pre-Neoplatonic stage and before the pre-Fāṭimid Ismā‘īlī movement emerged during the second half of the third/ninth century.⁴⁸ It should be noted that there is no trace of the Neoplatonic scheme of emanation in the earliest Ismā‘īlī cosmology, i.e., pre-Fāṭimid Ismā‘īlism.⁴⁹ It has also been pointed out by Paul Kraus that Abū Ḥātim al-Rāzī, who believed the *Sirr al-khalīqa* was composed during the reign of the ‘Abbāsīd caliph al-Ma’mūn, made ample use

sources and their translation, see C. D’Ancona, “Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation,” in P. Adamson, et al., eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 10–31.

⁴⁷ Pseudo-Apollonios von Tyana, *Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur (Buch der Ursachen)*, ed., Ursula Weisser. Aleppo: University of Aleppo, 1979.

⁴⁸ See Zimmermann, “The Origins of the So-called Theology of Aristotle,” p. 197. He has translated some relevant passages from the *Sirr al-khalīqa*.

⁴⁹ Stern, “The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā‘īlism,” in his *Studies in Early Ismā‘īlism*, pp. 3–29; H. Halm, “The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā‘īliyya,” in F. Daftary, ed., *Medieaeval Isma‘ili History and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 75–83.

of it.⁵⁰ Thus, given the present state of our knowledge of Ismā'īlī studies one can conclude this discussion about al-Sijistānī's sources by citing what Zimmermann has to say. He states:

Initially, Ismā'īlī theology took the form of a cosmological *Kunstmythos* well below the intellectual level of contemporary Arabic Neoplatonism. But even at that stage, the divine act of creation supposed to have set in motion the cosmic drama of religious history was conceived in terms of the doctrine of the Word: moved by a creative urge (*irāda*), God produces through his Word (*kalima*) or Command (*amr*), viz., the Koranic imperative "Be!", an entity from which the world unfolds.⁵¹

Kitāb al-Maqālīd and the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'

Finally, I would like to add that al-Sijistānī's *Kitāb al-Maqālīd* represents an advanced stage of adapting Neoplatonism to Shī'ī-Ismā'īlī doctrine and aligning it with the Islamic doctrine of *tawḥīd* (belief in the divine unicity). Al-Rāzī's critique of the *Maḥṣūl* suggests that there were serious shortcomings in al-Nasafī's adaptation. Even the attempt by authors of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* (Epistles of the Brethren of Purity) in this respect was far from a success. The question of the *Rasā'il*'s Ismā'īlī connection and the related issue of their dating have been discussed at length in my forthcoming study entitled "*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* in Modern Scholarship: A Critical Review of Two Centuries of Research." Hence, let me reiterate here that the dating of the *Rasā'il*, as I have argued in the latter study, is certainly a pre-Fārābī or a post-Kindī composition. In other words, the *Rasā'il* are pre-Sijistānī.

In their orientation, the authors of the *Rasā'il* were Neopythagoreans. As the term Neopythagorean has been widely and diversely used one might ask the question: What does it mean? A recent historian of Greek philosophy has correctly pointed out that Neopythagoreanism engages in amusing oneself with the numbers, mysticism, theosophy, belief in miracles, and philosophy; but the term

⁵⁰ Al-Rāzī, *A'lām al-nubū'a*, ed., Ṣalāḥ al-Ṣāwī & Ghulām Riḍā. Tehran: The Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1397/1976, pp. 107–108, 275–276. Al-Rāzī states:

وفي كتاب بليناس [بلينوس]: إنه كان يضرب الأمثال، وقال: أنا بليناس صاحب الطلسمات والعجائب، أنا الذي أوتيت الحكمة من مديّر العالم ... وأخذ الكتاب من بين يديه الذي فيه سرّ الخليقة والأمثال الكثيرة التي ضربها الرويا التي ذكرها ... وقد كنت ناظرًا الملحد على أشياء في كتاب بليناس. وقد كان ذكر لنا أن صاحب هذا الكتاب "حدثني" وأنه كان في هذه الشريعة، وتسمى بهذا الاسم، ووضع هذا الكتاب، وقد ذكرنا شيئاً من كلامه والأمثال التي ضربها في كتابه. فذاكرت الملحد بذلك، فقال: هذا هو صحيح، وقد عرفناه، واسم هذا الرجل فلان، وكان أيام المأمون، وكان حكيمًا متفلسفًا. وهكذا كنا سمعناه من غيره. فهذا الرجل سلك سبيل أولئك الحكماء القدماء ... ولكنه قد جرد القول في التوحيد، وردّ على أصحاب الاثنين وسائر الملحدين، وأثبت حدث العالم، وأورد في ذلك حججاً كثيرة قوية، ثم تكلم في كون العالم، وعلى علل الأشياء ...

The above passage was edited by P. Kraus, "Raziana II: Extraits du *Kitāb a'lām al-nubuwwa* d'Abū Hātim al-Rāzī," *Orientalia* NS, vol. 5 (1936), p. 373. Variants in the readings are not recorded here. See also Weisser, "Buch über das Geheimnis der Schöpfung," p. 54.

⁵¹ Zimmermann, "The Origins of the So-called *Theology of Aristotle*," p. 197.

is a loose catch-all, and what is holding it together is a semi-religious belief in Pythagoras' wisdom.⁵² Therefore, it would not be out of place to cite a few lines from the book *Pythagoras and the Pythagoreans* by Charles Kahn who states:

It is no part of this study to pursue the transformation of Pythagorean themes in the great creative synthesis constructed by Plotinus in the third century A. D., or in the work of the Neoplatonic philosophers who follow Plotinus. We must, however, take note of the fact that, after Numenius, the Neopythagorean tradition is fully absorbed into Neoplatonism. Perhaps the most striking piece of evidence for this continuity is the existence of two classic *Lives of Pythagoras*, composed in the late third and early fourth centuries A. D. by two major Neoplatonic philosophers: Porphyry, the disciple and editor of Plotinus, and by Iamblichus, the pupil and rival of Porphyry ... both Porphyry and Iamblichus represent Pythagoras as a mythic figure, the paradigm of the sage as divine man. And both Porphyry and Iamblichus make use of the life of Pythagoras as a popular introduction to Platonic philosophy. Furthermore, the miraculous side of the Pythagoras legend is fully developed in both *Lives*, and it is natural to suppose that these accounts were composed with the implicit goal of providing a pagan competitor for the Christian gospels.⁵³

Now, let us examine some of the Neopythagorean features of the *Rasā'il*. In the first volume on Mathematical-Philosophical Sciences, the first five epistles follow the enlarged Pythagorean quadrivium consisting of the first epistle "On Arithmetic," the second "On Geometry," the third "On Astronomy," and the fifth "On Music." Between the last two, the fourth epistle "On Geography" is inserted, as it was considered a part of the science of astronomy. The third volume entitled Spiritual-Intellectual Sciences opens with the epistle "On the Intellectual Principles of the Existing Beings according to the Pythagoreans."⁵⁴ Without going into the details, the Ikhwān describe God as the cause of the creation, or the cause of everything in existence. They also depict God as One, the origin or the cause of the numbers. They state that the Intellect is the first being to have emanated from God's existence. They add (probably addressing the Muslim reader) that the Intellect was the first being God brought into existence without any intermediary and then brought into being the Soul, with the mediacy of the Intellect.

The following epistle, or the second epistle, is entitled "On the Intellectual Principles According to the Ikhwān al-Ṣafā'."⁵⁵ After paying homage to Pytha-

⁵² F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to Augustine*, tr. H. Rosenmeier. London: Routledge, 1998, p. 514.

⁵³ C. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Comp., 2001, pp. 133–134.

⁵⁴ It is the first epistle, see *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*. Beirut: Dār Bayrūt & Dār Ṣādir, 1957, vol. 3, p. 178.

⁵⁵ *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol. 3, p. 199.

goras and stating that numbers are the first things in the whole nature, they endorse Pythagoreanism as their *madhhab* (creed). In fact, like the Pythagoreans, the Ikhwān believe that the universe as a whole could be explained and understood in mathematical terms.

In short, unlike al-Sijistānī, the Ikhwān fully subscribe to Neoplatonism (Neopythagoreanism). The reader can easily perceive the striking differences between the *Kitāb al-Maqālīd* and the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* when examining those religiously sensitive issues, such as the concept of *tawhīd*. Hence, there is no need to elaborate. In conclusion, I will state that the works of al-Sijistānī, particularly the *Kitāb al-Maqālīd*, represent the fine tuning of Neoplatonism to the Islamic doctrine of *tawhīd* and the transcendence of God. Perhaps this was the reason why Ibn Taymiyya referred to *Kitāb al-Aqālīd* three times in his *Dar' ta' āruḍ al-'aql wa'l-naql*, and once each in *Minhāj al-sunna al-nabawīya* and *al-Risāla al-ṣafadīya*.⁵⁶

Appendix

Contents of *Kitāb al-Maqālīd al-malakūtiyya* (*The Book of the Keys to the Kingdom*)⁵⁷

1. On the invocation of the Originator [God].
2. On the majesty of the Originator.
3. On the munificence of the Originator.⁵⁸
4. On the [infinite] power of the Originator.⁵⁹
5. Concerning [the essence of] being.⁶⁰
6. Concerning paramount sovereignty.⁶¹
7. Concerning uniqueness.⁶¹
8. On [the issue that] God is not a cause.

⁵⁶ The plural of *iqḷīd* (Arabised from Persian *kīlīd*) is *maqālīd* as well as *aqālīd*. Al-Zabīdī, *Tāj al-'arūs*. Kuwayt, 1971, vol. 9, p. 65. Ibn Taymiyya, *Minhāj al-sunna al-nabawīya fī naqḍ kalām al-Shī'a al-Qadariyya*, ed. M. R. Sālim, 2nd ed. Riyadh: Idārat al-thaqāfa wa'l-nashr bi-jāmi'at al-imām Muḥammad b. Sa'ūd, 1991, vol. 8, p. 28; idem, *Dar' ta' āruḍ al-'aql wa'l-naql*, ed. M. R. Sālim, 2nd ed. Riyadh: Idārat al-thaqāfa wa'l-nashr bi-jāmi'at al-imām Muḥammad b. Sa'ūd, 1991, vol. 5, p. 18; idem, *al-Risāla al-ṣafadīya*, ed. M. H. Ismā'īl. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000, pp. 197–198.

⁵⁷ This translation is a revised version of my previous summary translation in Poonawala, “Al-Sijistānī and His *Kitāb al-Maqālīd*.” For Paul Walker’s translation, see *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*. London: I. B. Tauris, 1996, pp. 112–115.

⁵⁸ Walker has read the text as *wujūd*, hence his translation “existence” is incorrect.

⁵⁹ The Arabic word used is *quḍra*, which means capacity or power. However, both the words do not convey the essence of *iqḷīd*. Omnipotence is closer to the author’s understanding of *quḍra*.

⁶⁰ In keeping with what is discussed in this chapter, the above translation of *al-rubūbiyya* is more appropriate than “divinity.”

⁶¹ I have preferred “uniqueness” to “unicity” because God’s unicity is not the issue.

9. On [the issue that] God is not a substance.
10. Those who worship God by denying his attributes and limitations do not worship Him in a beneficial manner since such worship [i.e., negation of attributes]⁶² is applied to some created beings.⁶³
11. One who says that God is a thing but not like other things is false and impossible.⁶⁴
12. On the distinction between the numerical one and the One that is non-numerical.
13. On [the issue that], upon careful examination, anthropomorphism is masked with “stripping” God of all attributes [such as power, knowledge, etc.].
14. On explaining the meaning of [the terms] the Originator, the Creator and the Giver of forms.
15. On [the issue that] God is more certain than all things with certainty although He shares no property either with limited or non-limited created beings.⁶⁵
16. On re-examining the meaning of the four names [applied to God] which are: the First, the Last, the Evident and the Hidden.
17. On the meaning of attributing members and limbs to God that are too sublime to be mentioned.
18. On the conformity of the Chapter of Sincerity (or the declaration of God’s Unity)⁶⁶ with the Islamic confession of faith.
19. That the Command [or the Word] is an intermediary between the Creator and His creation.
20. On [the issue that] there is no drawing of benefit or dispelling of harm in origination.
21. On the meaning each [of the three terms], eternity, the eternal and eternality, entails.
22. On [the issue that] the origination does not occur in such a way that it increases moment by moment.
23. On [the issue that] the cause receives the name because of its effect.
24. On [the issue that], in certain respects, a cause is so united with its effect that it may be said that they are one.
25. Concerning why it is [believed] that there is no intermediary between the Word and the Preceder [the Intellect].
26. Concerning why it is believed that there is one intermediary between the Soul and the Word.
27. On the word “no” which is a particle of negation and denial.

⁶² It is also called “negative theology” that conceives of ultimate reality as so transcending human thought that it can be described only negatively.

⁶³ Walker’s reading of the Arabic text and its translation is incorrect. The final part of the title is translated as “since worshipping Him is incumbent upon certain created beings.”

⁶⁴ Walker did not have access to the Zāhid ‘Alī manuscript, hence his translation “God is not like other things ...” is incorrect.

⁶⁵ Walker’s incorrect reading of the text resulted in the translation of “although He shares no property with created beings of any rank.”

⁶⁶ Chapter 112 of the Qur’ān.

28. On [the issue that] the Command of God is sanctified above creation since it is the cause of creation.

29. On nullification of pre-eternal matter co-existing with the Originator, He be praised!⁶⁷

30. On repudiating the statement of those who claim that the action of God is subsequent to the action of the Soul and that it is because of the Soul's activity that God therefore acted.

31. On [the issue that] "existence" cannot be appropriately predicated of the First Originated Being, let alone the Originator.

32. On [the issue that] the Intellect causes the subjugation of creatures to the One who originated it.

33. On [the issue that] the Soul would not have changed from potentiality to actuality were it not for an intermediary between the Nature and the Intellect.

34. On the distinction between natural operations and intellectual operations.

35. On [the issue that] an unending duration does not measure up to eternity and how to recognize it.

36. On affirming that the world of compounded things is derived from the world of simple (or pure) things.

37. On [the issue that] if the soul leaves the body, does some of its cognizance cease?

38. On affirming a substance devoid of length, width, and depth (i.e., dimensionless).

39. On [the issue that] the universe is not susceptible to the increase of anything.

40. On [the issue that] resurrection is for souls and not for disintegrating and dissipative bodies.

41. On [the issue that] time does not bring things into being, but is only empowered to bring change and transformation.

42. On [the issue that] the absence of intellect means the nonexistence of all virtues.

43. On [the issue that] the presumption of some people that the Soul is higher than the celestial sphere and the Intellect is higher than the Soul, in the same manner as the elevation of water on earth and that of air on water, is a false assumption.

44. On [the issue that] metempsychosis is false.

45. On [the issue that] the returning of souls to bodies in the manner they were once situated upon the arrival of the celestial sphere to a certain point is impossible.

46. On the manner of how one conceives of angels in human form.

47. The spiritual substances resist definition (or fixed boundaries), let alone the Originator.

48. On [the issue that] punishment applies to certain souls, and the refutation of those who claim that all souls return to a reward without retribution.

49. On [the issue that] the motion of the Soul is infinite (or without end).

50. On [the issue that] prophecy cannot be bestowed without knowledge.

⁶⁷ Walker's incorrect translation, "On disavowing any eternity in addition to the Originator," is the result of his misreading the text.

51. On [the issue that] it is not possible to unite all people under one law,⁶⁸ although it is possible to unite them through true knowledge.
52. On the distinction between revelation and interpretation.
53. On the reason why the religious laws stopped at five and do not exceed this number, and what prohibitions these five laws contain which unequivocally prevent an increase.
54. On the characteristics of ambiguous verses.
55. On [the issue that] the superiority of humans to animals lies in knowledge, not in form alone.
56. On [the issue that] creation is so immersed in humans that no aspect has escaped.
57. Concerning the Will that is attributed to God, sublime is His remembrance!
58. On [the issue that], as an aspect of intellect, God, the high, has a religion that is hidden from the unworthy.
59. On [the issue that] the law is not sufficient by itself; however, it is indispensable to true knowledge hidden underneath.
60. On [the issue that] the spiritual is prior to the corporeal.
61. On [the issue that] the creation is to religion like the prime matter is to form, and religion is to the creation as form is to prime matter.
62. On the excellence of the even number that follows six—eight.
63. On [the issue that] the comprehension of the inner truths of laws do not abrogate the requirement of the performance of ritual obligations.
64. On the meaning of the Holy Spirit and by [virtue of] what it is superior to the rational and sensate soul.⁶⁹
65. On the meaning of a blast of the trumpet and the manner in which it is to be recognized.
66. On [the issue that] there could be no faith without knowledge.
67. On [the issue that] the blameworthy conduct debases the soul just as the praiseworthy conduct exalts it.
68. On the reason why discord and dissension occur following the death of each of the Speaking-prophets in their communities.
69. On [the issue that] the soul will not live on without knowledge, nor is there any endurance for it without knowledge.
70. On the righteous religious life.

⁶⁸ Walker's translation, "for all people to agree on one law," is incorrect because he did not amend the faulty textual reading.

⁶⁹ Walker incorrectly read *rūh* and *qudus* as separate words and therefore translated "On the meaning of the spirit and the holy."

Paul E. Walker

(University of Chicago, USA)

**AN ISMĀ‘ĪLĪ ANSWER TO THE PROBLEM
OF WORSHIPPING THE UNKNOWNABLE,
NEOPLATONIC GOD***

Many of the problems involved in worshipping the remote, ineffable and unknowable God of the Neoplatonists are well known and often discussed. Theologians and philosophers are both familiar with radical de-anthropomorphism, with arguments about the nature of absolutes, and with the difficulty in feeling affection for something that is considered to be outside human sense perception. Generally those who have proposed such an absolute view of God, as for example to say with the Neoplatonists that He is beyond both knowledge and being, have been regarded almost necessarily as mystics, at least in theology. Indeed it has been hard to discover a rational and non-mystical, yet religiously satisfying, explanation for such a paradox as human worship of an unknown God.

This problem is not new, however, and its history is long and varied. In Islam there have been any number of thinkers motivated by just such considerations. Here the mystical response has, on the whole perhaps, constituted the best known and most widely employed solution. Various views can be found in the writings of many Sufi masters. Even before the great surge of intellectual Sufism, such as that of al-Ghazzālī, however, leading members of the Ismā‘īlī sect accepted, along with their own particular version of Islam, a considerable dose of Neoplatonic theory as a reinforcement for a dogma whose central proposition was the unknowableness of God. Within the context of their speculations and those they inherited from several sects that preceded them, the Ismā‘īlīs evolved both an interesting method of conceiving (or in this case of not conceiving) the absolute, Neoplatonic God, and significantly, a unique orientation to the problem of worshipping such a God.

Among the early scholars of Ismā‘īlism, credit for this development apparently belongs to the work of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (d. after 361/971), prominent and perhaps most influential theologian-philosopher of the classical period of Ismā‘īlī literature.¹

* This is a revised version of the article that was first published in the *American Journal of Arabic Studies*, vol. II (1974), pp. 7–21.

Because his work found favor in the various centers of the Fatimid *da'wa*, particularly in its Cairo headquarters, al-Sijistānī's thought continued to be followed by later generations. His works, unlike those of Muḥammad al-Nasafī, his only slightly less important predecessor, were collected and preserved.² They still exist in the surviving sect libraries and from them we can begin to reconstruct his doctrine concerning worship with some precision.

It should be noted at the onset, however, that Ismā'īlī thinking was not totally dominated by any one philosophical school; and al-Sijistānī's work, though heavily influenced by Neoplatonism, was likewise not bound to its every dogma.³ Therein lay some of its most curious aspects and the source, at least in part, of its uniqueness, the full understanding of which requires an appreciation of the background to his conception of God and his notion of worship.

From the time of Plotinus (d. 270 AD), philosophy was as fully conversant with the theological problems in worshipping an unknowable, ineffable "ultimate ground of existence" as were the proponents of those various monotheistic sects that had ostensibly given birth to such conceptions. There is of course an intense controversy as to the origin of the idea of the Unknowable God. Some say it was characteristically eastern and was illustrated most forcefully by the Gnostic mythologies. Others argue that it could have arisen just as well from Greek philoso-

¹ Al-Sijistānī's biography is almost hopelessly obscure. Though mentioned by Sunni hereographers, the only ascertainable dates for him are 322/934, at which point he passed through Baghdad on his return from the Ḥajj, and 361/971, shortly after which he composed his *al-Iftikhār*. From internal evidence, it is apparent also that this work came near the end of his literary career. See S. M. Stern, "The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia, and in Khurasan and Transoxiana," *BSOAS*, XXIII (1960), pp. 56–90.

² For a list of his works and those of al-Nasafī, see I. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature* (Malibu, CA, 1977). While there is nothing left, except fragmentary quotations of al-Nasafī's major work, *al-Maḥṣūl*, which may have perished because it was considered heretical even within the *da'wa*, at least ten, perhaps more of al-Sijistānī's writings have survived. Four of these have been published and at least six more are available in manuscript. The following were consulted in reference to this study: *Ithbāt al-Nubuwwa* (or *al-Nubuwwat* as in the edition of 'Ārif Tāmīr (Beirut: Catholic Press, 1966); *Tuḥfat al-Mustajībīn* (ed. 'Ārif Tāmīr in *Khams Rasā'il Ismā'īliya*. Beirut: Dār al-Anṣāf, 1956); *al-Iftikhār* (MS, Great Mosque. San'a); *Sullam al-Najjāt* (MS, Fyzee Collection. Bombay University Library, Bombay); *Kitāb al-Yanābī'*, ed. Henry Corbin, *Trilogie ismaélienne* (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1961); *al-Maqālāt* (MS. Library of Dr. 'Abbās Ḥamdānī); *Musliyāt al-Aḥzān* (MS, Fyzee Collection. Bombay University Library, Bombay) and *al-Nuṣra* (available now only in quotations by Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī in his *al-Riyāḍ* (ed. Tāmīr, Beirut: Dār ath-Thaqāfa, 1960). [For recent editions of these titles see the post-script below.]

³ In the extant works of al-Sijistānī, Galen, *Sullam*, f. 6b. and Empedocles, *al-Riyāḍ*, pp. 99 and 147, are the only ancient philosophers explicitly cited. The influence of others, however, is undeniable. Some Neoplatonic source or sources reached the early Ismā'īlī scholars. Most likely it was a form of the *Theology of Aristotle*, an Arabic translation and paraphrase of books IV, V and VI of the *Enneads*. Since the surviving pieces of this work have been found in several places, it is difficult to know what it contained in its ninth and tenth century versions. The Ismā'īlīs also, in all probability, had the *Fī al-Khayr al-Maḥḍ* (*Liber de Causis*) and other Neoplatonic texts.

phical sources and they cite for example the extremely subtle musings of Plato in his *Parmenides*. It is, on the other hand, also possible that it developed independently both in the religions of the Near East and in the philosophies of the Hellenic world. It might be seen, therefore, as a product of their respective concerns with ultimate reality and ultimate truth.

Nevertheless there is little doubt that it was Plotinus who raised this concept to philosophical respectability. From any number of theories of unity and existence, of the one and the many, and of good and being, he extracted the notion of an absolute, supraexistential unity that, according to him, transcended both Soul *ψυχή* and Intellect *νοῦς*. It was therefore root and source of all things. This god Plotinus most often described as the One or the Good.⁴ “The Good beyond being,” was a phrase he adopted from Plato.⁵ This hypostasis was, for him, not simply an *anousion* and hence an unknown god; it was the *hyperousion* and so the God beyond the realm of knowledge. The One refused all predication.⁶

Interestingly, though he himself was little given to the theurgic religious practices of his later Greek followers, Plotinus is remembered as the proponent not only of a strict and rigorous monotheism, but also of the idea that there is an intense driving force calling the individual soul to seek and to rise to a union with the One. Indeed there is, in the extreme passion and poetry with which he describes the One, a kind of religious fever akin to ecstatic worship. It is lyrical, mystical, and intensely personal. The following passage, here taken from the Arabic version of the *Enneads*, illustrates this point.⁷

Often have I been alone with my soul and have doffed my body and laid it aside and become as if I were naked substance without body, so as to be inside

⁴ “We are in agony for a true expression: we are talking of untellable; we name, only to indicate for our own use as best we may. And this name, The One, contains really no more than the negation of plurality... the designation, a mere aid to inquiry, was never intended for more than a preliminary affirmation of absolute simplicity to be followed by the rejection of even that statement...,” Plotinus, *The Enneads*, transl. Stephen MacKenna, 3rd ed., revised by B. Page (London: Faber, 1956), p. 408 (V.5.6).

⁵ *Republic* VI, 5091B.

⁶ On Plotinus’s doctrine of the One, see, in addition to the *Enneads*, the studies of Arthur H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1949), É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin* (Paris, 1961) and others.

⁷ *Uthlūjīyā Aristūṭālīs*, ed. ‘Abd ar-Rahmān Badawī (Cairo: Maktabat an-Nahḍah, 1966), p. 22. The English version quoted here is that of G. Lewis, *Plotini Opera*, II, ed. Henry and Schwyzer (Paris, 1959), p. 225. The Arabic version of this statement apparently became quite well known among Muslim writers.

It should be noted that within Plotinus’s mystical experience there is an emphasis on a vision or a visionary grasping of the One. In another place (V.5.6; trans. MacKenna, p. 408) he says: “This is a principle not to be conveyed by any sound; it cannot be known on any hearing but, if at all, by vision...”. This attitude is in contrast to that of some later Neoplatonists and the view of most Ismā‘īlī theologians.

myself, outside all other things. Then do I see within myself such beauty and splendour as I do remain marvelling at and astonished, so that I know that I am one of the parts of the sublime, surpassing, lofty, divine world, and possess active life. When I am certain of that, I lift my intellect up from that world into the divine place. And there I see such light and splendour as tongues cannot describe nor ears comprehend. When that light and splendour overwhelm me and I have no strength to endure it, I descend from mind to thought and reflection. When I enter the world of thought, thought veils that light and splendour from me, and I am left wondering how I have fallen from that lofty and divine place and am come to the place of thought, when my soul once had the power to leave her body behind and return to herself and rise to the world of mind and then to the divine world until she entered the place of splendour and light, which is the cause of all light and splendour.

However, in spite of the tone of reverence and awe, of love and passion for the One, which pervades the *Enneads*, the statements of Plotinus were generally insufficient by themselves for the purposes of formal religious practice.

The complex, three-fold theology of the Pseudo-Dionysius (fl. fifth—early sixth century), a Christianized Neoplatonism of the Proclean school was closer to that of the Ismā'īlīs. It first emphasized the symbolic characterization of God and then went on to reject all such symbols as misleading. Unfortunately for modern attempts to tidy the historical record, the works of the Pseudo-Dionysius may not have had any direct influence on Ismā'īlī theologians as they were apparently not translated into Arabic until the eleventh or twelfth century.⁸ By contrast the *Enneads*, known in Arabic as the *Theology of Aristotle*, were widely available from the middle of the ninth century and almost certainly played a significant role in the development of Ismā'īlī Neoplatonism.

The case with respect to al-Sijistānī's sources may never seem clearer, however, for he, like other Ismā'īlī writers, seldom mentioned other works or other writers as the origin of his own inspirations. For him, moreover, the matter of God's absolute unity was of supreme importance, not because Neoplatonic theory demanded it, but in all likelihood, because it was the most fundamental tenet of Islam and, by his time, it had been the cornerstone of a century or more of theological speculation in Arabic. Without a proper understanding of *tawhīd* (the process of declaring God to be absolutely single), a Muslim's perception of God would necessarily involve some form of *shirk* (a compromising of God through association)—the most dreaded of all Islamic sins.

In nearly all his works, al-Sijistānī begins by setting his own views of this problem against those of his antagonists. In his mind all other approaches—i.e., other than his—to the problem of achieving an unblemished notion of *tawhīd* fail

⁸ There is a possibility that his doctrines were transmitted indirectly through John Philoponus or John of Damascus.

because they contain one kind of impurity or another. They fall into either *tashbīh* (trying to understand God by analogy and comparison), on the one hand, or *ta'fīl* (denuding God of all content by a strict denial of *tashbīh*), on the other. The former tends to make God anthropomorphic and the latter renders Him unsatisfactory for religious consciousness.⁹

Amongst the schools that uphold some form of *tashbīh*, al-Sijistānī includes those who attribute to God a *jism maḥdūd* (a finite body). These he calls the *ḥashwīya* (meaning probably the Sunni traditionalists). There are also, according to him, those who call God a *shay' mawsūm* (a classifiable thing). These are the *Mutakallimūn* (most probably scholastic theologians). Finally there were the Philosophers who maintain that God is a *jawhar maṣṣūb* (a structured substance). All the foregoing are wrong in this doctrine, according to al-Sijistānī, because in one way or another they limit the absolute nature of God.¹⁰

In another place he explained his position using a different frame of reference. There are, he said, four classes of worshipers: 1) idol worshipers, 2) anthropomorphists, 3) the *Ahl al-'Adl*, and 4) the *Ahl al-Ḥaqā'iq*.¹¹ The first, idol worshipers, existed almost exclusively outside Islam and were in any case of little concern for al-Sijistānī. The second apparently included most of those guilty of committing *tashbīh*, though here he probably thought mainly of those who accepted Quranic *tashbīh* literally. The third group contained (here he is specific) the *Mu'tazila*, the *Khawārij* and the *Rawāfiḍ* (apparently the Imāmī shaykhs). These he seems to have in mind when he speaks of "...a group of ancients (i.e., Greek philosophers) and a collection of sects in Islam,"¹² who, he says, maintain that God is indescribable, indefinable, uncharacterizable, unseeable, and not in a place.¹³ These people, he adds, "...reckon that this evaluation constitutes a glorification of God and an exaltation of Him and that they are [thereby] free of *shirk* and *tashbīh*."¹⁴ It is clear, nevertheless, that they, like him, believed in an unknowable God and it was their position which he found most threatening to his own. "They," he says, "do not worship God with the correct worship due Him and they are not cognizant of Him in the proper way."¹⁵

It is to the fourth class of worshippers, the *Ahl al-Ḥaqā'iq*, of course, that al-Sijistānī belongs. They are the ones, he says, who alone, "obey the established guides and draw near to God through obedience to the bearers of religious knowledge and those with an expertise in it."¹⁶ The substance of his attack by

⁹ See the first *bāb*, 'Fī at-Tawḥīd', f. 5b–15a, of *al-Ifīkhār*. [Pp. 81–99 of the Poonawala edition.]

¹⁰ *Ibid.*, f. 6b. [P. 83 Poonawala editon.]

¹¹ *Ibid.*, f. 11a. [Pp. 90–91 Poonawala edition.]

¹² *al-Maqālid*, p. 41. [P. 77 Poonawala editon.]

¹³ "ghayru mawṣūfin wa lā maḥdūdīn wa lā man 'ūtīn wa lā mar 'iyīn wa lā fī makānin..."

¹⁴ *al-Maqālid*, p. 41. [P. 76 Poonawala edition.]

¹⁵ *Ibid.*, p. 41 [p. 77 Poonawala], "...lam ya 'budū allāha ḥaqqa 'ibādatihi wa lam ya 'rifūhu bi ḥaqīqati 'l-ma'rifati..."

¹⁶ *al-Ifīkhār*, f. 11a. [P. 91 Poonawala edition.]

which he would destroy the position of those he sees as his most threatening opposition and in which he will establish the claims of himself and the *Ahl-Ḥaqā'iq* involves unveiling the correct way of coming to a proper cognizance of God and thereby achieving a solution to the problem of right worship. In general, he hopes to prove that the method of the third class of worshipers is anthropomorphic and, therefore, little better than that of the second class. As he says,

Whoever removes from his Creator descriptions, definitions, and characteristics falls into a hidden anthropomorphism just as one who describes Him, defines Him and characterizes Him falls into obvious anthropomorphism.¹⁷

His own position must, therefore, avoid both errors.

In general, the method of characterizing God by stating what He is not, as for example that used by al-Sijistānī's third class of worshipers, is the famous *via negativa*, part of the negative theology of so many thinkers. "Whoever wishes to describe the Almighty Creator must remove from Him all attributes....," said the Arabic Plotinus source, for example.¹⁸ But the *via negativa* was widely used both in classical antiquity and in Islamic times before al-Sijistānī. In an appendix to his edition of Proclus's *Elements of Theology*, E. R. Dodds has discussed the unknown God and has given there a useful classification of the ways in which a god may be said to be unknown. He says that a god may be unknown in the following ways:

(i) because foreign or nameless; (ii) unknown to mankind in general owing to the necessary limitations of human knowledge; (iii) unknown to all who have not enjoyed a special revelation or initiation; (iv) unknown and unknowable in his essence, but partially knowable by inference from his works or analogy with other causes, (v) unknown and unknowable in his positive character, but definable by negations, (vi) unknown and unknowable, but accessible in a *unio mystica* which is not properly speaking knowledge, being supralogical.¹⁹

Of these the sixth seems to have been a particular favorite of Plotinus and also of many Islamic Sufis.

Paradoxically, all problems of the unknowability of God revolve around the difficulty of knowing the unknown and the unknowable. Acknowledging God therefore must be connected logically with determining that He is and/or what and how He is. It would certainly seem necessary to prove the existence of God

¹⁷ *al-Maqālid*, p. 47. [P. 81 Poonawala edition.]

¹⁸ *Fī al-'ilm al-ilāhī (Epistola de Scientia Divina)*, ed. Badawī, *Aflūḥīn 'inda al-'Arab* (Cairo, Maktabat al-Nahḍa, 1966), p. 183. Quoted from the translation of Lewis, *Plotini Opera*, p. 357. The *Epistola* is another fragment of the *Enneads* in its Arabic form.

¹⁹ Proclus, *The Elements Of Theology*, ed. and trans. with commentary by E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, revised ed. 1963), appendix I, pp. 310–313.

first.²⁰ This problem, however, was not the primary concern of al-Sijistānī, although he states in his *al-Maqālīd* that there are four circumstances that allow a cognizance (*ma'rifa*) of God. They are the following: (i) by direct inspiration (*ta'yīd*); (ii) from the obvious order in creation, i.e., by mastering physical sciences; (iii) through the obvious message of the divine scriptures the understanding of which requires literary sciences like lexicography and grammar; and (iv) by hermeneutics (*ta'wīl*). The last of these was, according to him, easiest and most noble.²¹

It should be clear that al-Sijistānī offers no new method for knowing the unknowable God. His ways of reaching a cognizance of God presuppose a god unknown in one of five ways (ii–vi) defined by Dodds. Strangely, though perhaps implied in his system, the *unio mystica* had no formally stated place in al-Sijistānī's theology. Despite the foregoing scheme, moreover, from which it can be seen that he thought cognizance of God could be reached in several ways,²² he never really concerned himself with a demonstration of how he knows the unknown God to exist. This problem (which really has no logical solution, of course) was, for him, secondary. He was most concerned, not to prove that God exists, but to find the way to a correct appreciation of His position and rank. In many ways this is a clear indication that he was more troubled about the need to purify Islamic worship than with abstract arguments about the existence of God.

Proper cognizance, the most vital element in al-Sijistānī's theology, must begin, according to him, with a rigorous and complete renunciation of all attempts to limit or compromise God's absoluteness. In this, of course, he agreed with many of his enemies and also with his Greek Neoplatonic forerunners. The difference lies in the rigor with which he pursued this goal.

In arguments repeated in many of his works but expounded most completely in his *al-Maqālīd*, he attacked the doctrine of his antagonists and rivals one by one. At times he tried to refute the views of others; at other times he worked from scriptural sources but always striving for a purification of the doctrine of *tawhīd*. Basically, he argued that the imagination or the ability to create conceptions is consequent to sensation and is produced by it. Even a thing with spiritual substance can be comprehended only as the result of direct inspiration from outside the human perceptual system. Man's power to perceive and to understand is limited and he is beholden to something beyond him for direction in matters outside the scope of his powers. Ultimately, of course, it is God who will do the guiding. The point, therefore, is that all notions and names, either as language or thought, are defective unless certified valid in respect to any realm beyond that

²⁰ Cf. S. M. Stern, *Isaac Israeli, A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Oxford: Clarendon Press 1958), pp. 21–23, for a discussion of some notions of Muslim and Jewish Neoplatonists about inquiries concerning the “whether it is” and the “how is it” of God.

²¹ *al-Maqālīd*, pp. 66–67. [P. 101 Poonawala editon.]

²² Though from other statements it would seem that he thought all four necessary.

for which and in which they were created. Human language is valid when talking about the human realm but only God call tell humans how to talk about Himself since their language is insufficient.

From this position al-Sijistānī undertook to analyse and clarify a number of terms used by his predecessors that, in his view, were defective and theologically false. The following are some examples:

A. For him God has *qudra* (power), but not *qūwa* (force). This means that God has the absolute power to act, e.g., to create the universe from nothing. It does not mean that He has a force that operates on, in, or by means of something. This would, according to al-Sijistānī, imply that God is less than absolutely transcendent. *Qudra*, for him, is a part of *irāda* (will); *qūwa* is an applicable force.²³

B. He argued that God's true being or identity (*innīya*) is not conceivable or knowable. All that is known of God, as, for example, His command (*amr*) and His goodness (*jūd*), is really known only as something united with and part of Intellect (*al-'aql*)—the second hypostasis of al-Sijistānī's Neoplatonic scheme.²⁴

C. God's uniqueness (*fardāniya*) is pure and absolute; He alone is unmultipliable unity. He is the One that transcends even the basic unity of all numbering.²⁵

D. He is not, as maintained by most philosophers, a cause or a cause of causes. There is no effect, he says, of an uncaused cause and if God were a cause, there would *necessarily* be something of which He would be the cause.²⁶

²³ “*fi qudrat al-mubdi' [Iqlīd 4]*,” *al-Maqālīd*, pp. 17–19. [Pp. 53–55 Poonawala edition.]

²⁴ “*fi al-'innīya [Iqlīd 5]*,” *al-Maqālīd*, pp. 19–23. [Pp. 56–59 Poonawala edition.] The noun *ʿ*, from which *innīya* derives, is vocalized several times in the text as *in ʿ*. Therefore this term is not to be read *an* or *ān*, in spite of its Latin equivalent *an* and *anitas*. In Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī's *al-Muqābasāt* (Cairo, 1929), pp. 317–318, for example, the Creator (*mubdi'*) is said to be *innīya* only (*innīya faqat*). Cf. al-Fārābī (*al-Alfāz al-must'amala fī al-mantīq*, ed. Muḥsin Mahdī (Beirut, 1968), p. 45, Georges Vajda, “La Philosophie et la théologie de Joseph Ibn Caddiq,” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen age* (1949), p. 161, and Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (Leiden: Brill, 1964), pp. 94–97.

²⁵ “*fi al-fardāniya [Iqlīd 7]*,” *al-Maqālīd*, pp. 28–31 [pp. 65–67 Poonawala edition]; and “*fi al-farq bayna wāḥidi'l-a'dād wa'l-wāḥidi'l-ladhī laysa mini'l-'adad [Iqlīd 12]*,” *al-Maqālīd*, pp. 51–54 [pp. 86–88 Poonawala edition], *al-Ifīkhār*, f. 8a and 9b. Cf. *Epistola*, Lewis trans., p. 345 and *Enneads*, V.1.8 and V.5.4. “Absolute One, it has never known measure and stands outside of number,” *Enneads*, V.5.11, trans. MacKenna, p. 412.

²⁶ “*fi anna allāha... laysa bi 'illatin [Iqlīd 8]*,” *al-Maqālīd*, pp. 31–36. [Pp. 68–71 Poonawala editon.] In the *Theology of Aristotle*, for example, God is consistently called a cause of things or the cause of causes. Here is a fairly clear difference between al-Sijistānī and the philosophical tradition. The Neoplatonists held, as a fundamental doctrine, that the cause is superior (in ontological status) to its effect (see for example Proclus, *Elements of Theology*, prop. 7). This was apparently insufficient in al-Sijistānī's way of thinking to preserve God's absolute transcendence. His primary concern was to divorce creation from God as its Creator whereas Plotinus sought to describe the intelligible world and its relative levels of divinity.

E. To say that God is a thing (*shay'*) not like things, as proposed by some scholastic theologians, is, according to him, false. Such a formula applies to Intellect only.²⁷

And so the arguments run through many pages. God clearly was not subject, for al-Sijistānī, to being described either by the attributes of something or by the characteristics of anything for which there are words or on which the intellect might dwell.²⁸ He, therefore, must not be thought of as having thingness, limit, attributes, place, time, or even being. He is, in fact, outside both being (*aysīya* or *hasī*) and not-being (*laysīya*).²⁹

Al-Sijistānī's process of *tanzīh* (removing all association from God) was, it would seem, as rigorously thorough as any Islamic attempt in the field of *tawhīd*. Though God was nevertheless called *al-khāliq*, *al-bāri'*, *al-mubdi'*, *al-muṣawwir*, *al-mu'ayyis*, and was said to have will, power, command, and absolute unity, all of these terms denote God in His proper role (and presumably only known role) as Creator. When used technically they have a sharply restricted meaning and they function only analogically in a unique situation. The epistemological basis of this is, of course, as cloudy in many ways as that of the arguments of al-Sijistānī's rivals, but he himself seemed satisfied that negation had left nothing positive in the image of God and that, more precisely, God was free of all positive human conceptions.³⁰

The reaction to this doctrine was one of indignation. It is clear from al-Sijistānī's own polemics that he and his group were attacked for having committed the sin of *ta'īl*.³¹ Indeed, he admitted, the process of negation carried to such a radical extreme was *ta'īl*, if left unclarified. Those who stop there are guilty of incorrectly understanding God and worshiping Him falsely. The problem is, according to him, that the de-anthropomorphism of God is itself a human conceit. The whole attempt to deny God all human attributes or not to describe Him in human terms fails because, although the god that remains would not be physically human, He would still be intellectually human. This is what al-Sijistānī

²⁷ "fi anna qawla al-qā'il inna'llāha shay'un lā ka'l-ashyā' bāṭilun muḥālun [Iqlīd 11]," *al-Maqālid*, pp. 48–51. [Pp. 83–85 Poonawala editon.] The title of this *Iqlīd* appears incorrectly in the table of contents in this manuscript and is corrected here from the text of the chapter. The doctrine he attacks was held, for example, by al-Māturīdī (see his *Kitāb at-tawhīd*, ed. Fathallah Kholeif. Beirut, 1970).

²⁸ *al-Ifṭikhār*, f. 10a. [P. 89 Poonawala edition.]

²⁹ Here see al-Sijistānī's *Kashf al-mahjūb* [available only in Persian paraphrase], "Maqāla-i awwal dar tawhīd," p. 4–27, as well as his *al-Maqālid* and *al-Ifṭikhār*. The Persian term *hasī* is apparently a translation of either *aysīya* or *innīya*. Cf. Afnan, *Philosophical Terminology*, pp. 95–97.

³⁰ Al-Sijistānī may never have earned credit for his logical thoroughness in rejecting all compromising attributes of God, but one suspects that terms like *mubdi'* on which he continues to rely are also less than free of cognitive defects.

³¹ His work *al-Ifṭikhār*, in particular, is bitterly polemical. In the first chapter of both this work and that of *Kashf al-mahjūb*, he specifically defends his group against this charge.

calls “hidden anthropomorphism.”³² The *via negativa* fails, not because it is too rigorously pursued, but because the method itself is a logical device—a human invention to satisfy human sensibilities. The God of al-Sijistānī had to be beyond even this.

The complete process of verifying God’s absolute transcendence, of coming to a correct cognizance of Him, and therefore of reaching the right form of worship must include two steps according to al-Sijistānī. First there should be a full and rigorous denial of all *tashbīh*. One must specify that God is not a thing, not limited, not describable, not in a place, not in time, not a being. This should then be followed by a second denial: a negation of the first negation. God is *not* not a thing, *not* not limited, *not* not describable, *not* not in a place, *not* not in time, *not* not a being. This method of twofold negation was, according to him, the only answer to the charge of having committed *ta’īl*, and it was at the same time the solution to his major theological problem. It provided a formula by which the theologian could really say nothing about God—positive or negative. Of it he says,

There does not exist a *tanzīh* more brilliant and more splendid than that by which we establish the absolute transcendence of our Creator through the use of these phrases in which a negative and a negative of a negative apply to the thing denied.³³

Al-Sijistānī’s method does in fact seem almost unique in Islamic theology, but though novel, it is certainly not clear immediately that it avoids all the sins its author wished to avoid. The opposition, he himself admits, might argue, for example, that the statements “God is not describable” and “God is *not* not describable” are mutually contradictory. If one is true, the other must be false since it is the negation of a true statement.³⁴ According to al-Sijistānī, however, these paired statements are not mutually contradictory because they are both species of the negative; and, he adds helpfully, the first negative strips God of association with the physical and the second removes Him from any association with the spiritual.³⁵ God is thus neither within the sensible nor within the intelligible. The negation of the negated is, for him, actually the absolute disassociation of God from intelligibility. God cannot be A and God cannot be [not A]—the item [not A] being an intelligible despite its doubtful ontological status. It should be clear therefore that the formula “God is *not* not describable” alone is just as inadequate as a simple negation without a second.

³² “*al-tashbīh al-khafīy*,” *al-Maqālīd*, p. 47. [P. 81 Poonawala edition.]

³³ “*wa laysa bi-mawjūd tanzīhun asnā wa ashrafa mimnā nazzahnā bihi mubdi’anā bi hadhihi’l-alfāzi’l-latī yataqābalu fihā al-nafiyāni: nafyun wa nafyu nafyin...*,” *al-Iftikhār*, f. 9b (partially vocalized in the text). [P. 88 Poonawala editon.]

³⁴ *al-Maqālīd*, p. 46. [P. 80 Poonawala edition.]

³⁵ *Ibid.*, p. 47. [P. 81 Poonawala edition.]

There was another capital objection that al-Sijistānī found important enough to both state and refute.³⁶ Although the method of the twofold negative might purify the process of *tawhīd* and free whatever human worship there would be from the sin of *shirk*, it nevertheless fails to assert that God is absolutely certain (*thābit*), i.e., that God Himself is undenied and undeniable. For al-Sijistānī, God is more certain than everything certain (*athbatu min kulli ithbātin*). “Detractors suppose,” he says, “that what has no definition (*ḥadd*) and has no definition is not certain [*muthbit*] since there is no certainty (*thubūt*) to it in any way. Therefore we need to make it clear to them that what provides true certification (*ithbāt ḥaqīqī*) is precisely what has no definition and no definition.”³⁷ Both what has no definition and what has no definition are certified (provided with a certainty). They are certain figuratively not truly since they are things contingent on some kind of certification (or here perhaps “definition” is a better word). God, for al-Sijistānī, is beyond the process of certification; He transcends certainty.³⁸

It is important to note here that the process of reaching the correct cognizance of the truly absolute God is itself an act of worship. Correct appreciation of God is the prime element of worship. Without it, the object of worship would be a false god. Curiously, however, whereas Plotinus admits to ecstasy and an intense feeling of awe upon reaching this awareness of the truly absolute, al-Sijistānī seems quite content with form alone. His theology was not in this sense “mystical.” He seems quite confident in the power of reason and logic in the proper place and he does not ask for some kind of supralogical knowledge. His God is not simply difficult to know, but rather is genuinely unknown.

Islamic worship was almost always formal and ritualistic. To some theologians the repetition of scriptures and the names of God as a part of worship was onerous in those cases where the sacred text contained words that implied an unacceptable compromising of God’s absolute transcendence. They consequently rejected the use of many of the scriptural attributes of God. Al-Sijistānī went even further. That God should be properly understood solely from the unsuspected symbols of religion, e.g., from Quranic phrases, was, for him, an impossibility; but, unlike the theologians of so many sects who attempted a compromise between the literal and the figurative in scripture, al-Sijistānī, like other Ismā‘īlīs, rejected even this. For them, all scripture has a double meaning—an

³⁶ Ibid., pp. 60–64. [Pp. 95–98 Poonawala edition.]

³⁷ “*zanna al-mu‘ānidu anna mā lā ḥadda lahu wa lā lā ḥadda lahu, ghayru thābitin idh lā thubūtu lahu bi wajhin min al-wujūhi fa naḥtāju ilā ‘l-ibānati lahu bi anna ‘l-ithbāta ‘l-ḥaqīqī huwa mā lā ḥadda lahu wa lā lā ḥadda lahu...*,” *al-Maqālīd*, p. 60. [P. 95 Poonawala edition.] Other thinkers agreed that God is indefinable but, for al-Sijistānī, what has no definition is nonetheless contingent upon what makes it have no definition.

³⁸ *al-Maqālīd*, pp. 60–64. [Pp. 95–98 Poonawala edition.] This argument seems to be a species of the contingency argument concerning God’s existence. Ibn Sina, for example, speaks of God as *wājib al-wujūd* (necessary of existence). It is noteworthy that al-Sijistānī uses neither the term *wujūd* nor *wājib* in theology.

exoteric (*al-zāhir*) and an esoteric (*al-bāṭin*). In the sphere of the former (and to those for whom the latter is unavailable), worship is literal and symbolic. An Ismā'īlī, however, is privy to a hidden, esoteric truth in addition. As he worships with exoteric symbols and formulae, in conformity with Islamic law, he takes cognizance of the true deity—the remote, awesome, unknowable, ineffable, Neoplatonic One, stripped, both physically and spiritually, of all attributes and of all description and limit. This is, for them, the real God behind the symbols and beyond all illusions.

In sum, it seems that al-Sijistānī was well aware of some of the difficulties and advantages of the position he held. Most likely he had arrived there by analysing problems at least in part derived from a previous tradition of Islamic theology. His motive in restricting worship of God by an austere absolute conception of His transcendence was probably born of his Islamic background. It was, on the other hand, a Neoplatonic explanation of God's unknowability that provided him with a rational science by which he could document his findings. The basic concept and the proofs of God's unknowableness were Greek. The *hyperousios*, according to the Pseudo-Dionysius for example, could not be the object of knowledge.³⁹ God, Plotinus had said, is seen by the soul as nothing; He is "another thing which is above all images and species."⁴⁰ It is not clear, however, that al-Sijistānī's doctrine of twofold negation did in fact derive from some previous usage. While his conception of God was that of Plotinus, the application of his own method of *tawhīd* may well have been original with him. Unwilling to abandon the Neoplatonic God, so reasonable to him, he came up with an ingenious solution that, in his own mind at least, allowed him to retain his theological position yet avoid those errors so offensive to his enemies and the community at large.

Post-script

The original of this article appeared almost four decades ago at a time when the investigation of al-Sijistānī's thought had barely begun. Several key works of his were difficult to find even in manuscript form. Since then we have witnessed great advances in our knowledge of his teachings. My own contributions include three books and many other articles. Ismail Poonawala has provided careful

³⁹ On the negative theology of the Pseudo-Dionysius, see *The Cambridge History of the Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. Arthur H. Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), pp. 468–469.

⁴⁰ See Arthur H. Armstrong, *Architecture*, p. 31. Cf. *Ennead*. V.5.13, "The only way is to make every denial and no assertion" (MacKenna, p. 414). "Things above time," says John Philoponus, "can neither be apprehended nor expressed by us who use temporal language," quoted by Samuel Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity* (New York: Basic Books, 1962), p. 170. "The First Cause is above every name naming it," *Fī al-khayr al-mahḍ*, ed. 'Abd ar-Rahmān al-Badawī, *Neoplatonici apud Arabes* (Cairo: Maktabat an-Nahḍa, 1955).

critical editions of *al-Iftikhār* (Beirut, 2000) and, most significantly, *al-Maqālīd* (Beirut, 2011). Others have written about al-Sijistānī as well (among them W. Madelung, H. Corbin and H. Landolt). Therefore it might seem strange to republish this now quite old study of his teaching about *tawhīd*. However, despite some attention to this aspect of his thought, it remains both important and central in any evaluation of him and his contribution. The first version of this piece, moreover, was published in a short-lived journal that died after only three issues and suffered from quite limited circulation. Thus it was then, and has been since, accessible to no more than a small number of scholars. And yet the topic, al-Sijistānī's special method of establishing proper worship, continues to prove critically important in the history of Islamic doctrines in this area. With a solid understanding of what he advocated and the exact details of his position, the possible influences of al-Sijistānī both among the later Ismaili authors and those few Sunni authorities who admit to having read his works can now be investigated. On that score, Yaḥya Michot's discovery of a connection to Ibn Taymiyya is especially significant. The evidence noted by Michot⁴¹ was expanded by Poonawala for his introduction to the *Maqālīd* and, recently, Rodrigo Adem, currently writing a Ph.D. dissertation at the University of Chicago on Ibn Taymiyya, has added more still.⁴² As it turns out, this very doctrine, as formulated and explained in this work of al-Sijistānī, drew considerable comment from Ibn Taymiyya, who struggled with it and against it at some length.

⁴¹ First announced in Michot's "A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risāla aḍḥawiyya*, Part I." *Journal of Islamic Studies* 14 (2003): 149–203, see Appendix II, pp. 199–203.

⁴² See, for example, his *Sharḥ al-Iṣbahāniyya*, ed. Muḥammad ibn 'Awdah al-Sa'awī (al-Riyāḍ, 1433/2012), p. 522, where he quotes from al-Sijistānī's *Maqālīd* (the 10th *iqḷīd*). There he also recognizes al-Sijistānī as "...among the best (*aḍḍal*) of these Qarmaṭians (*al-Qarāmiṭa*).” This reference was brought to my attention by Rodrigo Adem.

Карим Муджтахиди

(Тегеранский университет, Иран)

**ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ
КАШФ АЛ-МАХДЖУБ
АБУ ЙА'КУБА СИДЖИСТАНИ¹**

Я начну с очень краткого исторического экскурса, чтобы устранить некоторые сомнения и недоразумения. Исламизм получил более-менее широкую известность в Европе в XIII в. Правда, известно, что посетивший Иран во второй половине XII в. испанский еврей Бен Джонах упоминает о низаритской крепости Аламут. Не следует забывать, что, как бы мы сегодня ни оценивали это движение, оно не ограничилось только пределами Ирана и не являлось локальным явлением, имевшим место лишь в одном уголке мира и завершившимся со смертью Хасана Саббаха. Напротив, исмаилитское движение долгое время существовало в Египте, в Северной Африке, Сирии, Междуречье. В любом случае, некоторые из распространенных предрассудков об исмаилитах восходят к книге итальянского путешественника Марко Поло², в XIII в. странствовавшего по Азии вместе со своим отцом и дядей. Первые главы этой книги относятся к 1255 г., т.е. ко времени правления Хулагу-хана. В этом году пала крепость Аламут. Поло ограничивается тем, что повторяет дошедшие до него слухи об испорченности и развратности исмаилитов и вербовке ими молодежи путем обмана. Между тем, здесь мы имеем дело просто с расхожим обычаем распространять небылицы о потерпевшем поражение противнике.

Поло называет исмаилитов «мулистами» — очевидно, неправильно производя слово *мулхид*, а их старца горы — Алоадином (имеется в виду 'Ала' ад-Дин Мухаммад). Однако он не упоминает имени Рукн ад-Дина Хуршаха, последнего исмаилитского правителя, примерно полтора года сражавшегося с монголами. После падения Аламута его с семьей некоторое

¹ Перевод осуществлен по изданию: *Карим Муджтахиди*. Баррасй-и му'аллифахā-и хикмй-фалсафй китāб *Кашф ал-махджуб* Абӯ Йа'куб-и Сиджистанй // *Хикмат-и шй' й: бāтиниййа ва исмā'ийилиййа*. Ред. Қ. Пӯрҳасан. Техрāн: Бунйād-и Муллā Садрā 1390/2011, с. 117–126 (*примеч. пер.*).

² *Le livre de Marco Polo. Texte intégral, mis en français moderne*. Paris: Albin Michel, 1955, p. 114–119.

время держали под стражей в Казвине, а затем, якобы по его собственной просьбе, послали к великому хану. На обратном пути он был предательски убит. Эта печальная история весьма запутанна, и здесь нет места для того, чтобы ее подробно изложить.

Исмаилиты — в особенности низариты — имеют недобрую славу, созданную им древними историками. Французское слово «assassin» (убийца) происходит от арабского *ḫaššīnīyūn*, как их нередко называли. Разумеется, мы не отрицаем их жестокости. В персидских исторических хрониках, в которых рассматривается этот вопрос, много говорится об их бесстрашии и жестокости. Обратившись к *Ta'riḫ-i Baiḫaqī* (в которой больше говорится о карматах), а также к *Ta'riḫ-i Džuwainī* и *Džāmi' at-tawā'riḫ* Рашид ад-Дина, мы обнаружим в них много удивительных и достойных размышления сообщений об исмаилитском движении. Особо интересную информацию содержит глава *Fatḫnāma-i Alamūt* в книге Джувайни, повествующая о взятии крепости Аламут. Эту главу должен прочитать каждый иранский юноша. Их борьба требовала полного напряжения сил каждый день, каждый миг. Возможно, что эта героическая защита Аламута изменила весь дальнейший ход истории Ирана. Разумеется, нельзя утверждать, что исмаилиты — в частности, низариты, — защищаясь, совершенно не прибегали к насилию. Однако вынужденное применение насилия не уменьшает их культурных заслуг. Они были людьми книги, читавшими их и размышлявшими над ними. Фатимиды Египта, являвшиеся потомками имамов, не только уделяли особое внимание философии и мудрости, но и основали *Dār al-ḫikma*, в известном смысле ставший первым университетом в исламском мире. Семинарий Ал-Азхар, основанный Фатимидами в Фустате, продолжил традиции александрийской школы. Багдадская *Низамийя* была создана как противовес фатимидским учебным заведениям, отчасти воспроизводя действовавшее с сасанидских времен медресе *Джунди Шанур*.

В любом случае, можно предположить, что Аламут пал отчасти и потому, что монголы использовали новые орудия — в частности, порох и катапульты, тогда как в Иране порох еще не был известен. Когда же монгольское войско вошло в крепость, то не обнаружило в ней никаких сказочных богатств. Вместо этого, оно нашло там множество книг. Это очень важный факт, ибо он говорит о том, что исмаилиты искали знания и мудрости. Возможно, что среди всех мусульманских сект и школ исмаилиты — и шииты в целом — испытывали самую большую любовь к знанию и установлению истины.

Чтобы доказать это общее положение, я сейчас обращусь к одному известному исмаилитскому произведению. Речь идет о *Кашиф ал-маḫджуб* Абу Йа'куба Сиджистани. («Сиджистан» — это арабская форма иранского «Систана».)

Однако перед этим замечу, что в 1922 г. Л. Масиньон составил список известных ему карматских сочинений, который затем был дополнен

В.А. Ивановым. В итоге был составлен каталог, включающий в себя 691 произведение примерно 150 авторов. Большинство этих книг хранятся либо в редких собраниях крупнейших библиотек мира, либо в частных собраниях в Индии. Ряд авторов — иранцы, жившие в фатимидскую эпоху или позднее (упомянем здесь лишь Абу Хатима Рази, Хамида ад-Дина Кирмани, Му'айяда Ширази и Ахмада Нишапури). Абу Йа'куб Сиджистани как автор около 20 исмаилитских книг занимает в этом списке особое место. Он писал исключительно по-арабски; персоязычным читателям названия многих его книг известны благодаря их критике в трудах Насир-и Хусрава.

О жизни Сиджистани мы знаем крайне мало. По сути, мы знаем лишь то, что он был выходцем из Сахахи, т.е. юга Хорасана. Невозможно установить, родился ли он в иранском или афганском Систане. Согласно сообщению ал-Багдади, он стал великим *дā'ī* после смерти своего учителя Мухаммада б. Ахмада Нахшаби (Насафи), казненного в 331/942 г. Некоторые ошибочно предполагали, что его постигла та же участь, что и его учителя. Однако из его сочинений — в частности, *Kitāb al-iftixār* — следует, что он здравствовал еще в 360/971 г. и участвовал в межисмаилитских распрях, играя в них очень важную роль³.

Мы упомянем здесь лишь несколько из его произведений: 1) *Kitāb al-iftixār*, в которой автор отвечает на обвинения своих оппонентов; 2) *Ис-бāt ан-нубувват*, посвящена утверждению пророчества, ее шестая часть представляет собой своего рода историю философии; 3) *ар-Рисāла ал-бāхура*, рассказывающая о воскресении и промежуточном мире; 4) *ал-Йанāбī*⁴.

Существуют по меньшей мере двенадцать рукописей произведений Сиджистани — некоторые из них были изданы в Египте, России и других странах. Что же касается *Кашиф ал-махджуб*, то ее оригинальный арабский текст до сих пор не удалось обнаружить, поэтому чрезвычайную ценность имеет единственная сохранившаяся рукопись ее персидского перевода, обнаруженная в личной библиотеке Сеййида Насруллаха Такви. Первым, кто сообщил о ней, был немецкий востоковед Пауль Краус. Позднее Анри Корбен издал ее вместе со своим французским переводом и комментарием⁵.

Почти нет сомнений, что персидский текст *Кашиф ал-махджуб* не принадлежит перу самого Сиджистани — очевидно, перевод был осуществлен анонимным переводчиком примерно через 100 лет после написания подлинника. Употребленные в переводе слова и выражения свидетельствуют

³ В своем *Xthān al-ixvān* Насир-и Хусрав называет Насафи мучеником, но *Zād al-muscāfirīn*, говоря о Сиджистани, он не называет мучеником последнего и весьма критически высказывается о нем. По словам Хусрава, Сиджистани учил о своего рода перевоплощении.

⁴ *Sejestānī*. *Kitāb al-Yanābī* // *Trilogie ismaélienne*. H. Corbin (éd.). Téhéran et Paris: IFI et Adrien Maisonneuve, 1961.

⁵ *Abū Ya'qūb Sejestānī*. *Le dévoilement des choses cachées*. Trad. du persan par H. Corbin. Paris: Verdier, 1988.

о его древности. Вопреки мнению некоторых исследователей, этот перевод не может принадлежать перу Насир-и Хусрава, ибо он был противником воззрений Сиджистани, и невозможно представить, чтобы он стал пропагандировать его произведения (не говоря о том, что слог Насир-и разительно отличается от слога переводчика).

Теперь скажем несколько слов о самой книге. Она состоит из семи глав⁶, в которых рассматриваются единство Бога, первое творение (т.е. разум), второе творение (душа), третье творение (природа), четвертое творение (виды), пятое творение (пророчество) и шестое. Каждая глава, в свою очередь, состоит из семи разделов, в которых даются необходимые разъяснения о предмете, рассматриваемом в данной главе. Например, в первой главе, посвященной единству Бога, Он представлен абсолютно трансцендентным, т.е. превыше человеческого воображения, представления и разума; превыше всего представимого. Думается, этот образ Бога носит платонический — точнее, неоплатонический — характер. Таким образом, доктрину Сиджистани следует отнести к той ветви исламской мысли, которая интерпретирует единство Бога (*тавхид*) как Его совершенную непричастность к миру (*танзих*). Согласно этому учению, Бог превыше бытия, но одновременно Он является его творцом.

Во второй главе рассматриваются свойства разума, исходя из его пребывания на границе между вечным и тленным мирами. Во втором разделе этой главы утверждается единство разума с божественным приказанием. В третьем разделе указывается, что обособленное слово, описывающее субстанцию, обозначается термином *калима*. В четвертом разделе говорится о необходимости единства разума и знания.

Третья глава посвящена душе и, возможно, является сердцевиной книги. В ней рассматривается особое положение человека. В целом, три первые главы книги посвящены трем плотинным ипостасям — Единому, разуму и душе. Как уже отмечалось, четвертая глава посвящена природе, а пятая — видам. В пятом разделе пятой главы Сиджистани следующим образом описывает переход достоинств от одного народа к другому:

«Некогда знание было достоянием греков, и они славились этим, обладая точным и глубоким разумением. Затем оно стало достоянием мусульман. Однако больше всех этим достоинством обладал Иран. Некогда оно было достоянием индусов, и об этом написано много... в том смысле, что прежде знание было достоянием греков, иранцев и индусов, с тем чтобы в итоге стать достоянием мусульман... Доблесть также переходила от одного племени к другому, попеременно будучи достоянием турков, иранцев, румийцев, арабов и индусов. Теперь она стала достоянием берберов, чья отвага общеизвестна... Подобным образом, знание переходило от пророка к заветнику, от заветника к имаму, от имама к доказательству»⁷.

⁶ Точнее, «слов» (*мақола*).

⁷ Эта цитата очень существенна, хотя приводится нами в сокращении.

Шестая глава посвящена пророчеству. В ее шестом разделе говорится, что «все божественные законы суть тело божественного слова, которое есть дух всякого закона». В седьмом разделе вкратце рассматривается образ вожатого (*махдй*). Седьмая глава посвящена анализу параллели между бытием и «побуждением/воскрешением» (*инби 'а'с*). В третьем разделе этой главы аллегорично указывается на ключевое положение этой книги — а именно на то, что понятие «воскрешение» сокрыто в душе. Отсюда ее название — *Кашиф ал-махджуб*, — что переводится как «совлечение завесы с сокрытого».

Что касается приписываемой Сиджистани веры в перевоплощение душ (*танасух*), то, возможно, об этом говорилось в не дошедшем до нас арабском подлиннике, однако в персидском переводе, которым мы располагаем, речь о нем не идет. (Под «первоплощением» мы имеем в виду переход одного вида в другой.) Сиджистани же говорит только о гибели и посмертном мучении человека, предназначенного для счастья и блаженства. Если он, вследствие своих поступков, лишается счастья, то его постигает большое несчастье. Представляется, что, по сути дела, Абу Йа'куб здесь рассматривает вопрос о телесном восстановлении (*ма 'ад-и джисм'анй*). Предпринятая Насир-и Хусравом критика эсхатологических воззрений Сиджистани несостоятельна, ибо Насир-и в принципе отрицал возможность восстановления того, что кануло в небытие.

Чтобы лучше понять смысл учения Сиджистани, мы должны задаться несколькими вопросами: 1) в чем ключевое отличие подхода двенадцатников от подхода исмаилитов; 2) каково отношение души к вечности; 3) в чем смысл понятия «ожидания» (*интиз'ар*). Представляется возможным утверждать, что для шиитов-двенадцатников эсхатологическое ожидание обладает сопряженным смыслом и является неотъемлемой чертой их внутренней духовной жизни. В этом смысле, возможно, что двенадцатники «эзотеричнее», чем исмаилиты. Двенадцатник — это человек, хранящий в тайнике своего сердца тайну, которая делает его равнодушным к тревоблениям материального мира и превратностям судеб. Удары судьбы, сколь бы жестокими они ни были, не страшны для того, кто обладает духовным здоровьем и чья душа умиротворена. Поэтому «ожидание» следует понимать как постоянное стремление к духовному совершенствованию. В этом смысле оно тождественно упованию. Упованию не на другого, а на самого себя. Одновременно, ожидание есть также преданность высоким идеалам. Оно есть и прочный завет, и верность данному обету. Тот, кто не считает себя ответственным за сохранение верности завету, лишен также упования. Ожидание есть живое действенное присутствие надежды.

Перевод с персидского Я. Эшотса

Ҳамїд ад-Дїн ал-Кирмāнї

*

Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī

А.В. Смирнов

(Институт философии РАН)

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ ҲАМЇД АД-ДЇНА АЛ-КИРМЀНЇ

Возникновение исмаилизма относится ко второй половине VIII в., а свой законченный характер исмаилизм как философское течение приобретает в трудах Ҳамїд ад-Дїна ал-Кирмāнї (кон. X — нач. XI в.), наиболее выдающегося исмаилитского философа. Отдельные вопросы исмаилитской философской концепции и теории имамата разрабатывали ан-Насафї (ум. 942), 'Абӯ Йа'қӯб ас-Сиджистāнї (ум. кон. X в.), Хибатуллāх аш-Шїрāзї (ум. 1077/78), Ибрāхїм ал-Ҳāмидї (ум. 1161/62) и др., но ни до, ни после ал-Кирмāнї не был достигнут тот уровень систематичности, характерный для этого мыслителя, к трудам которого так или иначе обращались в дальнейшем теоретики исмаилизма. О жизни этого видного теоретика и деятеля исмаилизма известно очень мало: мы знаем лишь, что он был, по всей видимости, выходцем из иранского города Керман и, вероятно, персом и что занимал очень высокие ранги в исмаилитской иерархии, действуя в основном на территории Ирана и Ирака. Основным произведением ал-Кирмāнї является «Успокоение разума» (*Рāḫat al-'aql*, 411 г.х. — 1020/21 г. н.э.).

Источники и влияния

Исмаилитские философы, вслед за арабоязычными перипатетиками, опирались на неоплатоническо-аристотелевское наследие. Идея всепронизывающей жизни, в конечном счете объясняющая и разумный порядок космоса, и жизненную активность сущего, имеет, вероятно, стоические корни. Характерная исмаилитская теория «баланса» макроструктур мироздания восходит, возможно, к пифагорейским учениям, которых среди арабов придерживался еще ал-Киндї. Философии исмаилизма присущ научно-энциклопедический характер, и не случайно тайное сообщество «Братьев

чистоты» (*Ихвān ас-сафā'*) включало исмаилитов или было близко к ним. Возникнув в шиитской среде, исмаилизм просто не мог оказаться безразличным к важнейшему для шиитов вопросу о завещании Мухаммада, согласно которому, как они утверждают, преемником последнего должен был стать 'Али, а не Абū Бакр. Это повышенное внимание к вопросам политической власти и исторической справедливости сказалось и в философии, повлияв на создание собственной историософии и разработку теории исмаилитского социума как центральной структуры универсума.

Это обилие влияний не превращает исмаилитскую мысль в эклектическое соединение чужой мудрости: для нее характерна высокая степень систематичности, сложная внутренняя структуризация, строгая логика и следование собственным основаниям мысли.

Совершенство

Положение о такой связанности внешнего, или явного (*зāхир*), и внутреннего, или скрытого (*бāтин*), при которой одно соответствует другому и может быть транслировано в другое, причем истина (*хақиқа*) и является такой взаимной трансляцией между явным и скрытым, составляет одну из фундаментальных интуиций арабо-исламской теоретической мысли, которая получает развитие в философии. Не составляет исключения и исмаилизм, где учение о человеке и его отношении к Первоначалу и мирозданию создается на тех же основаниях.

Исламская мысль рассматривает некоторое внешнее действие, обнаруживающее веру (слово, действие), и внутреннее ее переживание («утверждение в сердце», т.е. в своем знании) как две стороны, благодаря соединению которых только и возможно понятие «вера». Это положение получает у ал-Кирмāнī свое развитие: «истинное вероисповедание» (*милла ханīфиййа*) возможно только как соединение «поклонения действием» (*'ибāда би-л-'амал*), или явного поклонения, и «поклонения знанием» (*'ибāда би-л-'илм*), или скрытого поклонения. Основная цель такого соединения — обеспечить соответствие между добродетелями, обретенными в процессе обоих поклонений, поскольку от этого зависит достижение конечного «счастья» (*са'āда*). Это — созерцательно-практический путь достижения совершенства, в котором обе стороны должны быть непременно гармонизированы, а не подчинены одна другой. Отсутствие искомой гармонии, когда любая из этих двух сторон преобладает над другой, оказывается неправильным с точки зрения теории и неэффективным с точки зрения практики, поскольку не дает счастья. Более того, нарушение необходимой соотносительности внешнего и внутреннего прямо ведет к конечной гибели человека.

«Поклонение действием» очищает душу человека от тех несовершенств и пороков, что изначально присущи ему как природному существу. Положение о природной греховности человека не связано, видимо, с христиан-

ским учением о первородном грехе, хотя его можно соотносить с учением философии озарения о теле как темнице души. Избавление от присущих по природе пороков, достигаемое в поклонении действием, придает душе нравственные добродетели (*фада'ил хулқиййа*). Правдивость (*сидқ*) возникает как результат произнесения вероисповедной формулы ислама, чистота (*тахāра, назāфа*) — как результат омовения, молитвой приносится близость (*қурба*) к метафизическим началам сущего, щедрость (*сахā'*) появляется как результат уплаты обязательного благотворительного налога (*закāt*), непорочность (*'иффа*) дается соблюдением поста, устремленность (*шавқ*) к ангельскому сонму и будущей жизни — паломничеством. Так некая нравственная добродетель ставится в соответствие одному из пяти столпов ислама. Добродетель, которую доставляет душе «поклонение знанием», именуется «мудростью» (*хикма*). Это понятие означает в исмаилизме истинное знание, служащее общим наименованием обретаемых таким образом «формальных добродетелей» (*фада'ил сўриййа*). Необходимую соотнесенность и сбалансированность обретаемых в явном и скрытом поклонениях добродетелей ал-Кирмāнī выражает в перипатетических категориях материи и формы: первые, нравственные добродетели, являются как бы материей для вторых, которые в силу этого именуются формальными добродетелями.

Гармония явных и внутренних добродетелей придает душе еще одну добродетель. Она появляется в результате баланса явной и внешних сторон и служит их единством. Эта добродетель — «уподобление» (*ташаббух*), или гармонизация человека с метафизическими началами мироздания, позволяющая ему в конечном счете достичь определенного единства с ними. В этом контексте категория «подобие», с одной стороны, может быть прослежена через традицию фальсафы к понятиям «сходства» и «сродства» как средств достижения искомого единства, использованным Платином в «Энеадах», а с другой — не может не напоминать суфийские построения, хотя, безусловно, сами уподобление и единство понимаются в двух школах существенно различным образом. Вместе с тем уподобление мыслится в исмаилизме как достигаемое исключительно благодаря правильному сочетанию действия и знания, как процессуальный переход между ними, тогда как в арабоязычном перипатетизме оно понимается как зависящее от «подготовленности» человека, позволяющей Действенному Разуму оказать на него свое благотворное воздействие. Ал-Кирмāнī развивает в этом отношении свойственную арабо-мусульманской культуре линию процессуальной картины мира.

Уподобление Первому Разуму осмысляется как «связанность» с ним, в результате которой душа приобретает характерное для того вечное пребывание, бессмертие. Такое пребывание окажется счастьем только в том случае, если внутренним добродетелям человека будут соответствовать

добродетели, приобретенные в результате явного поклонения. В противном случае вечное пребывание обернется вечной мукой: «терзание» (*шақáва*), противоположность счастья, заключается именно в несбалансированности, негармоничности добродетелей внешнего поклонения (правдивость, чистота и т.д.) и добродетели внутренней (мудрость), а поскольку в отсутствие баланса явного и скрытого нельзя говорить и об их единстве, достигаемом как процессуальный переход между ними, то отсутствует и «уподобление» метафизическим началам.

Единство внешней и внутренней сторон осмысляется и в аристотелевских терминах потенциальности и актуальности. Душа — потенциальный разум, и лишь приобретя формальные добродетели, т.е. истинные знания, достигает актуальности и становится разумом. Показателем потенциальности души служит непостоянство ее действий: актуальное неизменно, тогда как душа переменчива в своих действиях. Движение души от потенциальности к актуальности оказывается и процессом постепенного обретения добродетелей. В качестве первой на этом пути в исмаилизме, как и вообще в исламской традиции, фигурирует «стыдливость» (*хайā'*). Поскольку каждая из добродетелей становится шагом к обретению души своей актуальности, т.е. разумности, стыдливость составляет признак разума. Путь обретения бытийного совершенства совпадает, с одной стороны, с совершенствованием познавательных способностей и приростом самого знания, а с другой стороны, тождествен этическому совершенствованию человека. Движение по этому пути человек совершает благодаря тому, что его душе присуще «стремление» (*шавқ*). Если душа стремится к обретению знания, т.е. формальной добродетели, такое стремление именуется «волей» (*ирāда*). Воля — высшая способность души, а условием для ее проявления служит «выбор» (*ихтийār*).

Формальные добродетели, т.е. полное знание, являются не чем иным, как знанием, которым обладает Первый Разум. Если Ибн Сйнā считает «тонкость» человеческой души условием соединения ее с Действенным Разумом, то в исмаилизме человеческая душа считается неспособной достичь конечного счастья как таковая, собственными силами. Формальная добродетель может быть получена только от тех, кто обладает «поддержкой» (*та'ийд*) — особым даром со стороны метафизических начал мироздания. Такими людьми были посланники, приносившие человечеству Законы, в нашу эпоху в каждый данный момент поддержкой пользуется глава исмаилитской общины. Именно «поддержанные» (*му'аййадун*), обладающие благодатью высших начал мироздания, и являются «людьми поистине», тогда как все прочие могут обрести полноту своей человечности только при их посредстве. Понятие истинного человека в исмаилизме явно соотносимо с перипатетическим пониманием сущности человека как «разумного животного», поскольку разумность составляет суть человечности так-

же и в исмаилитском учении. Однако здесь под разумностью понимается не просто способность к запечатлению форм знаний, но актуальное обладание абсолютным знанием, что включает в понятие разумности полное совершенство. Полное знание, необходимое для достижения совершенства и конечного счастья, нисходит от высшего иерарха к обычным верующим, как правило, через ряд ступеней, которые образуют строгую внутреннюю иерархию исмаилитской общины, и убывает по мере такого нисхождения.

Учение о поддержке, которой обладают избранные рода человеческого, противоречит общеисламским положениям, исключаящим какого-либо посредника между Богом и человеком. В исмаилитском учении высший иерарх, имам, осмысляется как актуальное начало, взаимодействующее с началом потенциальным, каковым является Писание. Кораническому тексту отводится роль материи для воздействия толковательной деятельности «поддержанного» исмаилитского имама. Эти положения представляют собой логичное продолжение активно подчеркиваемого в шиизме тезиса о том, что имамы являются носителями абсолютного знания и только они в силах сообщить истину о чем бы то ни было.

Поскольку малейшее отступление от совершенства ведет к страданию вместо счастья, причем зачастую сделанную ошибку невозможно исправить (ведь неправильная форма укореняется в душе и уже не может быть изъята), а правильное представление о путях обретения совершенства дается только в исмаилитском учении, то любое учение, хоть в чем-то не совпадающее с исмаилитскими теориями, объявляется бесовским, а его принятие — источником вечного страдания.

Для мусульманской этической мысли характерно положение о том, что человек получает награду и наказание за свои поступки еще при жизни. Этот же тезис о непосредственности награды и наказания присущ и исмаилизму. Тот, кто в своем стремлении к добродетели соединяет явное и скрытое поклонения, получает полную награду и в дольнем мире, сполна достигая желанного, и в мире тамошнем, снискивая вечное пребывание. Когда правильный баланс между явным и скрытым поклонением нарушается, каждое из поклонений дает соответствующую ему награду, однако, поскольку одна сторона не соединена с другой, такая награда оказывается для человека не счастьем, а терзанием. Тот, кто практикует скрытое поклонение, пренебрегая явным, получает полагающееся ему в качестве награды вечное пребывание, которое, однако, становится для такого человека мýкой. Аналогичен и случай с тем, кто добродетелен только в явном, будучи лицемером. За показную, т.е. проявляющуюся только во внешнем, добродетель следует соответствующее ей воздаяние — также внешнее, т.е. успех в земной жизни. Подлинность, однако, состоит в соединении внешней и внутренней сторон, лицемер же как раз и упускает внутреннюю сторону. В этом исмаилизм следует общеисламской традиции; отличие исмаи-

литской этики от суннитской в том, что лицемера она считает безусловно лишенным надежды на загробное воздаяние. Как в своем действии тот упустил внутреннюю сторону добродетели, так и награда его имеет лишь внешнюю (немедленную, касающуюся дольней жизни), но не внутреннюю (конечную, связанную с вечной жизнью) сторону.

Утвержденность Бога и божественные атрибуты

В вопросе о понимании первоначала проявляется, с одной стороны, оригинальность мысли ал-Кирмāнī, а с другой — ее укорененность в традиции арабо-мусульманской философии. Одной из центральных интуиций арабо-мусульманской культуры является интуиция ряда. В процессуальной картине мира, характерной для арабо-мусульманской культуры, ряд — это ряд взаимодействий между последовательными парами элементов. С примерами таких рядов мы встречаемся, рассматривая, например, понимание времени и движения у мутазилитов. Эта интуиция проявляет себя и в понятии причинного ряда, где она оформляется с помощью терминологии, использовавшейся в фальсафе. Причинный ряд восходит от любого конкретного сущего «вверх» по своеобразной лестнице причин. Этот ряд, утверждает ал-Кирмāнī, не может быть бесконечным. Невозможность бесконечности в различных ее аспектах подробно обсуждалась и доказывалась в фальсафе, и это положение вошло в качестве хорошо обоснованного предшествующей традицией в построения ал-Кирмāнī. Если бы ряд причин, которые «утверждают в существовании» любую данную вещь, не имел начала, но уходил в бесконечность, то и данная вещь не существовала бы: бесконечный ряд невозможно пройти, а значит, цепь передачи «утвержденности в существовании» (то, что в фальсафе называется передачей «необходимости») никогда не дошла бы до данной вещи, и она не могла бы существовать. Однако мир существует, и существование любой вещи свидетельствует о том, что причинный ряд имеет начало.

В фальсафе Первоначало (Первая Вещь, Первая Причина) отождествляется с Богом. Это создает целый ряд проблем в понимании Первоначала, которое должно быть абсолютно единым и не может быть двойственным или множественным. Эти «должно» и «не может быть» парадигматичны для классической арабо-мусульманской философии и хорошо согласуются с принципом *тавхїд*. Ал-Кирмāнī вскрывает эти проблемы, критикуя тем самым понимание первоначала в фальсафе.

Он указывает прежде всего, что Бог не может быть «ничем» (*лайс*): его «ничтожность» (*лайсийа*) невозможна, говорит философ. Ведь именно Бог должен быть первым в ряду, его конечной опорой. Не будь такой опоры, весь ряд причин рассыпался бы и никакое сущее не существовало бы.

Но если Бог не является «ничем», может ли он быть неким «нечто» (*'āyṣ*)? Термин «нечто» — дихотомическая противоположность для «ничто», и согласно критерию разума, следующего императивам аристотелевской логики, о Боге (как и о любой другой вещи) должно быть истинным одно из двух суждений: или он является «ничем», или он является противоположностью «ничто», т.е. «нечто».

Однако оказывается, что и «нечто» (*'āyṣ*) Бог быть не может. В самом общем виде это вытекает из того, что «нечто» мы непременно описываем с помощью формулы «S есть P», приписывая субъекту (*ḫāmil*, букв. «носитель») какой-то предикат (*maḫmūl*, букв. «несомое»). Однако, приписывая Богу как субъекту предикат, мы имеем дело уже с двойцей, а не с единицей. Субъект и предикат — это разные вещи, а не одна и та же вещь, следовательно, два, а не один. Однако соединению двух непременно предшествует некая причина, вызывающая необходимость их объединения, и такая причина стоит в ряду причин раньше, чем эта двойца. Следовательно, если бы Богу можно было что-то предцировать, ему бы предшествовало что-то другое — а это невозможно.

Вот почему, согласно ал-Кирмānī, Богу нельзя приписать никакой атрибут, в том числе и «существование» (*wudjūd*). Это утверждение — абсолютное, и любой из атрибутов, который традиционная исламская мысль приписывает Богу или которые обсуждает арабо-мусульманская философия в лице мутазилитов или фалясифа, влечет двойственность Бога и предшествование ему какой-то причины. Такое утверждение равно отрицанию единобожия и, следовательно, неверию. Следуя этой логике, ал-Кирмānī и утверждает, что все наставники, кроме исмаилитских, ведут своих учеников к гибели (неверию), а не к спасению (вере).

Отрицание возможности приписать Богу какой-либо атрибут не следует спешить расценивать как апофатическую (отрицательную) теологию. Негативная теология построена на допущении, что о Боге можно утверждать, чем он *не* является: такое негативное высказывание дает нам некоторое знание о Боге. Но не так у ал-Кирмānī, который к тезису о невозможности приписать Богу атрибут прибавляет другой, без которого данное положение непременно будет, как он считает, истолковано ложным образом. Отрицательное высказывание о Боге не может сообщить о нем ничего точно так же, как и положительное. Бог не есть носитель атрибута; но в той же мере он не есть и не-носитель атрибута. Из пары противоположных высказываний о Боге неверно ни одно. Это означает, что Бог непостижим разумом, — ведь разум требует именно того, чтобы одно из противоположных высказываний было истинным.

Кардинальная иррациональность Бога имеет и вполне понятное пространственное, космологическое объяснение. Первый Разум (о нем речь чуть ниже) занимает самую большую, объемлющую все мироздание небес-

ную сферу, так что весь универсум располагается «внутри» Первого Разума. Первый Разум является хранилищем всех форм, т.е. вместилищем максимально возможного, полного знания. Понятие «познание» ал-Кирмāнī обозначает одним из терминов, которыми пользовалась традиция арабомусульманской философии, — *их̣āṭa* «объятие». «Объятие» в данном случае понимается и в прямом, пространственном смысле: Первый Разум обнимает собой Всё, а потому и знает всё. Но в это Всё, обнимаемое (и познанное) Первым Разумом, не включен Бог. Поэтому познание (= объятие) Бога невозможно: если бы разум (человеческий разум, или любой космический, в том числе Первый, разум) попытался познать (= объять) Бога, ему пришлось бы выйти за пределы Первого Разума (ведь Бога нет внутри этих пределов), а значит, перестать быть разумом. Познание Бога как рациональное предприятие в принципе невозможно без отрицания самого основания такого познания.

Итак, Бог не может быть понят как «нечто», поскольку он не является ни описываемым, ни не-описываемым с помощью какого-либо атрибута. Но Бог не является и «ничто». Вот почему, говорит ал-Кирмāнī, о Боге следует говорить, что «он утвержден». Утвержденность (*субūt*) — термин, введенный мутазилистами для обозначения вещи как таковой, чистой вещи, — используется и здесь. Утвержденность не является атрибутом и ничего не прибавляет к понятию «оность» (*хувиййа* — еще один термин, использовавшийся мутазилистами), будучи фактически тождественной ей. Оность и ее утвержденность ничего не сообщают о Боге, поскольку не приписывают ему никакой предикат, однако фиксируют Бога как Первоначало.

Едиственный акт, который совершается Богом, — это акт творения (*ибдāʾ*).

Первый Разум. Космология и физика

Первый Разум, который и является Первым Пределом, творится Богом: творение представляет собой наивысшее из действий, поскольку совершается без всякого орудия, не в какой-либо материи и не ради удовлетворения какой-либо нужды, будучи к тому же иррациональным, принципиально недоступным познанию.

Понятие сотворенности Первого Разума у ал-Кирмāнī тождественно именно признанию невозможности постичь способ его существования, а не его возникновению во времени, хотя вместе с тем отрицается его «безначальная вечность» и признается только «вечность без конца».

Первый Разум открывает ряд сущего, ибо обладает существованием, но поскольку, в отличие от Первоначала арабоязычных перипатетиков, его существование обеспечивается не его самостью, ал-Кирмāнī не может

использовать терминологию, разработанную фалсафа в области учения о необходимости и возможности. Первоначало, таким образом, не совпадает с Первым Пределом универсума, но как бы раздваивается между ним и его творцом — Богом.

Первый Предел един, хотя имеет десять атрибутов, не создающих в нем вместе с тем действительной множественности. Он является Первым Разумом, первой вещью, первым сущим и источником эманации.

Благодаря эманации возникает мир метафизического сущего, который у разных авторов может получать разное описание (будучи семеричным и включая, например, Мировой Разум и Мировую Душу, или десятичным, охватывая десять внеприродных Разумов). Инвариантом этих схем оказывается возникновение первоматерии и формы, которые служат построению природного мира на началах аристотелевской натурфилософии. Ал-Кирмāнī объясняет их возникновение как двуединую эманацию, протекающую от Первого Разума благодаря тому, что он соотнесен с Богом двояко: как «творение», т.е. как акт, и как «сотворенное», т.е. как претерпевающее. Соответственно первая Первая Эманация, являющаяся первым Вторым Разумом, оказывается формой, тогда как вторая Первая Эманация, т.е. второй Второй Разум — материей.

Общим организующим принципом понимания мироздания у ал-Кирмāнī можно считать принцип «начального-и-конечного», или «первого-и-второго», который проявляет себя на различных уровнях. Весь универсум разворачивается между Первым и Вторым Пределами: началом служит Первый Разум, завершением — та единая абсолютно совершенная метафизическая форма, которая возникает в конце истории как соединение праведных душ.

Однако Второй Предел еще не существует, и потому мироздание остается принципиально недостроенным. Благодаря этому история приобретает глубочайший метафизический смысл: без усилия, которое обязано приложить праведное человечество, универсум не может существовать, поскольку для этого, обладая Первым Пределом, он должен иметь и Второй, а тот создается только людьми, совершенными в своем знании и действии. Собственно, философская система исмаилизма и строится как описание перехода от Первого Предела ко Второму.

Достижение совершенства человеком также является переходом от начального совершенства, т.е. собственно существования, к его завершенности и полноте, или второму совершенству: душа, или потенциальный разум, обретает актуальность и превращается в действительный разум.

Первый и второй пределы организуют и структуру природного сущего: завершение низшего ряда существ является одновременно началом высшего ряда, который, в свою очередь, обладает завершением, открывающим следующий ряд; так, коралл завершает ряд минералов и отрывает ряд рас-

тений, будучи тем и другим одновременно, финиковая пальма замыкает ряд растений и открывает ряд животных, поскольку имеет мужские и женские особи, пчелы и обезьяны схожи с человеком, хотя являются животными. Понятия «начального» и «конечного» включают в себя, таким образом, то, что мыслится в понятиях потенциальности и актуальности, в понятии энтелихи, оказываясь вместе с тем шире их.

У ал-Кирмāнī сохраняется общеисламское положение о том, что известное нам мироустройство — наилучшее из возможного. Это вытекает в конечном счете из совершенства первоначала универсума (Первого Разума). Влияние этого изливающего из себя мироздание первоначала на возникший от него универсум описывается через термин «светы» (*анвār*): «светы» Разумов струятся в подлунном мире, придавая ему совершенство и передавая природе ту жизнь, что присуща первоначалу. Метафорически неизбежность наилучшего устройства мироздания выражается двумя терминами — «промысел» (*инāйя*) и «мудрость» (*хикма*). Божественная мудрость обеспечивает совершенную полноту бытия, когда ничто из того, что может существовать, не упущено, а промысел воплощает попечение о том, чтобы всякое сущее имело наидостойнейшее себя существование. Промысел и мудрость служат метафорическими выражениями потому, что в исмаилизме принимается разработавшееся арабоязычными перипатетиками положение о произвольности эманации, а следовательно, первоначало мироздания не рассматривается как обладающее волей в подлинном смысле слова.

Божественный промысел, пронизывающий мироздание, дает ему наилучшее устройство, помещая наилучшие формы в горнем мире, и даже для оставшейся после оформления прочего мироздания материи, дабы ей не пропадать, бережет наихудшие формы типа змей, скорпионов и прочих ядовитых тварей. Ал-Кирмāнī придерживается традиционной для своего времени птолемеевской космологии. Физический мир устроен на началах четырех первоэлементов, в осмысление которых он вносит некоторые нюансы. Их смешениями производятся три класса существ: минералы, растения и животные. Аристотелевская физика и теория естественного места, естественного и принудительного движения воспроизводятся и тщательно подкрепляются почерпнутыми из опыта наблюдениями. Душу ал-Кирмāнī считает не троичной, оспаривая это утверждение арабоязычных перипатетиков, а единой, хотя и наделенной различными силами: единство души необходимо вытекает из трактовки ее как потенциального разума, что составляет для ал-Кирмāнī принципиальный момент.

Гносеология

Подобно другим течениям средневековой арабо-мусульманской философии, исмаилиты признают два типа знания и познания, непосредственное и дискурсивное, и отдают предпочтение первому перед вторым, хотя трактуют их по-своему, подчеркивая отличие в этом вопросе от других школ.

Непосредственное знание дается только при «поддержке» метафизических Разумов избранным людям и может быть сообщено ими другим, но уже в дискурсивной форме. Поэтому все люди делятся на «дающих» (*муфид*) и «получающих» (*мустафид*) знание, а в зависимости от своей способности усвоить его располагаются на соподчиненных рангах исмаилитского социума: чем ближе к главе стоит иерарх, тем большим знанием он обладает. Непосредственное знание относится к дискурсивному как «целокупное» (*куллийй*) к «частичному» или «единичному» (*джуз 'ийй*), заключая его в себе, и то же касается отношения знания высших иерархов к знанию низших.

Однако соотношение между целокупным и частичным понимается как отношение не между общим и частным, а как между явным и скрытым, адресуя к одной из фундаментальных оппозиций, характеризующих мышление классической арабо-мусульманской культуры: как в яйце заключается целиком вся птица, так целокупное заключает в себе частичное в качестве скрытого, а потому нуждается в чем-то, что это скрытое выявит. Отсюда вытекает фундаментальная роль «толкования» (*та'вил*), которое и сводится к выявлению «смыслов» (*ма'нан*), стоящих как за явным сущего, так и за явным текста, и в принципе подчиненная роль Писания в отношении его толкователя — главы исмаилитской общины, которую недвусмысленно подчеркивают исмаилиты.

Метод дискурсивного познания и одновременно верификации дискурсивного знания, который ал-Кирманй считает собственным достоянием исмаилитской философии, отличающим ее как от других философских школ (например, логики перипатетиков), так и от других наук, является по сути вариантом стратегии «выявления скрытого», который основывается на балансе и гармонии структур мироздания. Наиболее явленной оказывается структура исмаилитского социума, и она служит своеобразным лекалом в выстраивании знания о человеке, природном и сверхприродном мирах, в то же время находя опору своей истинности в неизменной уравновешенности всеми этими структурами. Исмаилитские теоретики разрабатывали концепцию «баланса» (*таваъун*) макроструктур мироздания, в которых отдельные элементы соответствуют друг другу за счет идентичности структурных связей между ними. Постигание мира, в том числе и метафизического, благодаря познанию сбалансированности его структур философы исмаилизма считают характерным именно для них методом познания, отличающим исмаилизм от прочих философских и нефилософских течений.

Знание составляет хотя и необходимый, но не единственный компонент совершенства человека. Не менее важно и «деяние» (предписываемые или поощряемые Законом действия), доставляющее ему этическое совершенство, т.е. освобождающее от пороков и дающее нравственные добродетели. Хотя второе служит подготовкой души к принятию истинных знаний, эти два аспекта должны и далее оставаться неразрывно связанными, чтобы сохранить свою истинность. Добродетель знания придает чистой, нравственно добродетельной душе истинную форму — ту, благодаря которой эта индивидуальная душа и волеется во Второй Предел после окончания человеческой истории.

Этика и историософия

Хотя мир, согласно ал-Кирмāнī, устроен наилучшим образом, это вовсе не означает, что в нем отсутствует зло. С одной стороны, зло относительно: злом для конкретного человека является все, что не совпадает с императивом приобретения нравственных и формальных добродетелей. С другой стороны, в исмаилизме можно заметить появление понятия объективного зла, которое трактуется в неоплатоническом ключе. С этой точки зрения зло возникает в результате переизбытка первоматерии: после того, как в устройении мира исчерпаны высшие формы, оставшейся материи, дабы ей не пропадать, верховный промысел придает низшие формы, каковыми оказываются формы ядовитых тварей. Впрочем, и в данном случае не нарушен императив соблюдения наидостойнейшего: лучшего для этой материи нельзя было бы и пожелать, а с другой стороны, остальные существа терпят таким образом минимальный ущерб, поскольку, оставшись неоформленной, такая материя стала бы источником их гибели.

Без овладения всей полнотой исмаилитского учения человек не может надеяться на полное совершенство и полное воздаяние, — а овладеть им можно, только принадлежа исмаилитской общине и непрестанно подтверждая словом и делом свою верность. Исмаилитская этика характеризуется тем, что ориентирует своих последователей на максимальное приложение сил, на достижение не просто посильного, но абсолютного, что, впрочем, вообще типично для шиизма в сравнении с суннизмом. Для нее характерна вместе с тем и крайняя нетерпимость: если в суннитском учении человек не считается потерявшим статус верующего (а значит — заслуживающего конечного счастья) даже, как правило, после совершения великих грехов, не говоря уже о доктринальных расхождениях, то ал-Кирмāнī не испытывает в данном вопросе никаких колебаний, объявляя последователями «подлинной веры» только тех, кто принимает исмаилитское учение, и относя всех прочих к злонамеренным учителям или заблудшим душам, подавшимися вредоносным учениям.

Инклюзивность, вообще характерная для ислама, рассматривающего иудаизм и христианство как претерпевшие порчу варианты той самой истинной религии, которую в чистом виде и представляет ислам, достигает своего, быть может, крайнего выражения у ал-Кирмāнī и нигде не сказывается столь отчетливо, как в его понимании истории. История человечества, собственно — это история «общины истинной веры» (*милла ханīфиййа*), под которой понимается исмаилитский социум. Однако вместе с этой универсализирующей тенденцией (все человечество — это община истинной веры, и вся история человечества — это история этой общины) утверждается и исключительность исмаилитов. Ведь «община истинной веры», т.е. исмаилитский социум, абсолютно противопоставлен всему остальному человечеству, которое объявляется заблудшим и лишенным надежды на спасение. Так не только «неверные» (*куффāр*, ед. *кāфир*), но и все мусульмане-неисмаилиты оказываются подпавшими под власть сил зла и обреченными в конечном счете на гибель.

Понимание мироздания, выдвинутое ал-Кирмāнī, позволяет наделить человеческую историю величайшим и высочайшим смыслом. В традиционном мировоззрении, характерном для авраамических религий, начала и концы мировой истории находятся, образно говоря, в руках Бога: именно он начинает мировую историю актом творения, он и заканчивает ее, завершая течение времен и кладя конец истории «сворачиванием» творения и Судным днем. Такое понимание не оставляет возможности наделить человека и человеческую историю каким-либо смыслом за пределами самого человека: смысл творения в конечном счете сводится к тому, чтобы испытать людей, отделить праведников от грешников и дать тем и другим соответствующее вечное воздаяние. В таком случае усилия отдельного человека и человечества в целом принципиально не выходят за его пределы, поскольку человечество не влияет ни на чью судьбу, кроме собственной. Такая «зацикленность» человека и человечества на самом себе преодолевается в учении ал-Кирмāнī, где усилия человечества по нравственному совершенствованию и обретению знания (явное и скрытое поклонения) приобретают высший метафизический смысл.

Вся «большая» история мироздания начинается актом творения, в котором Бог создает Первый Разум, т.е. Первый Предел универсума. После этого Бог не вмешивается в дела мира, и хотя ал-Кирмāнī не устает говорить о божественной опеке, мудрости и промысле, это остается данью традиционному славословию и никак не означает фактического участия Бога в делах мира. Ряд причин восходит к Первому Разуму, и именно он, будучи началом эманации, «запускает» процесс разворачивания мироздания.

Этот процесс, будучи самодвижущимся (эманация не вызвана волевым усилием и не устремлена к цели) и опирающимся на естественные законы (аристотелевская натурфилософия четырех первоэлементов, их смесей,

трех классов существ и единой души, обладающей тремя силами), приводит в конечном счете к возникновению человека. С началом человеческой истории в дело вступает фактор воли и целеустремленности. Основная цель человека — выбрать правильный путь, а встав на него, пройти по нему как можно дальше и достичь максимального совершенства. Это возможно, как уже говорилось, только в составе «общины истинной веры», т.е. исмаилитского социума. Практикуя явное и внешнее поклонения, человек в случае успеха добивается их согласованности и как следствие — их процессуального объединения, представленного добродетелью уподобления Первому Разуму. Именно этот результат, достигаемый благодаря этически-познавательному усилию человека, позволяет ему стать фактически со-творцом универсума и завершителем его построения.

Дело в том, что «большая» история мира, начавшись сотворением Первого Разума, т.е. Первого Предела универсума, не может завершиться благодаря тому течению дел, которое задано этим начальным актом божественного творения и которое продолжается уже без всякого вмешательства Бога. Эманация завершается возникновением физического, подлунного мира, физические же законы сами по себе бессильны в достижении Второго Предела. Между тем универсум подчиняется той же закономерности движения между первым и вторым пределами, между начальным и конечным совершенством, что и любая вещь в нем. Однако Второй Предел универсума не может быть выстроен, так сказать, «самим» универсумом, без вмешательства человека, Бог же никак не влияет на судьбы мира после начального акта творения.

Вот почему человек оказывается завершителем творения универсума. Воздаяние наступает после Судного дня и выражается для праведников, т.е. для достигших совершенства, в том, что их души образуют единую вечно пребывающую форму — Второй Предел универсума, столь же совершенный, как его Первый Предел, или Первый Разум, а потому столь же блаженный. Это состояние характеризуется как «собрание всех добродетелей», т.е. полное совершенство. Души тех, кто не обрел полного совершенства, обречены на вечное страдание. Так «большая» история завершается как один большой цикл, начинающийся сотворением Первого Предела и заканчивающийся возникновением Второго Предела универсума в результате завершения человеческой истории. Завершителю истории, «запечатывающему» ее, еще предстоит явиться в самом конце времен, когда им будет переустроен мир и водворена полная справедливость и добродетельная праведность.

Внутри этого большого цикла имеются меньшие циклы, каждый из которых начинается приходом посланника, приносящего Закон, и заканчивается упадком веры и расстройством дел в мире. Такой упадок требует прихода нового посланника, вновь приносящего Закон. Так начинается новый

цикл. Идея цикличности — общеисламская, она выражена в положении об «обновителе» (*муджаддид*), который, согласно известному хадису, в конце каждого столетия (по хиджре) является, чтобы «обновить», т.е. заново дать людям, веру. Посланников (и соответственно циклов истории), о которых идет речь у исмаилитов, семь, шесть из которых признаются таковыми в исламе в целом: Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммад. Однако исмаилиты говорят и о седьмом цикле и седьмом обновителе, его открывающем. Это *ка'им* («воздвиженный»), которому суждено завершить историю физического мира. Символизм семерицы у исмаилитов, признающих семь (а не двенадцать, в отличие от большинства шиитов) имамов, вполне развит и проявляет себя и в этом положении. Каждый из посланников приносит истинные знания, которые постепенно претерпевают порчу, что и вызывает необходимость нового цикла, — в исмаилитской же среде истинное знание сохраняется нерушимым.

Ҳамид ад-Дин ал-Кирманӣ
«УСПОКОЕНИЕ РАЗУМА»

(Отрывки)¹

Перевод с арабского и комментарии А.В.Смирнова

Квартал первый
содержащий необходимое читателю разъяснение
и объясняющий причину,
по которой устроены кварталы и их улицы
с семью улицами

Улица шестая

Извещение о вечных лютых муках (да удалит их от нас Бог!) для тех,
кто читает настоящую книгу не как вероисповедную
и порядок поклонения устанавливающую,
кто не считает необходимым [поклонение] действием
и не усердствует в исправлении души

Ко всему ведет своя дорога; дорога к раю и обретению блаженства есть поклонение. Сие поклонение двояко: поклонение действием и поклонение знанием. Когда вступают на дорогу к раю, то начинают с поклонения действием: оно исправляет душу и упражняет ее в приобретении нравственных добродетелей; а нравственные добродетели подобны материи для добродетелей формальных², которые доставляет душе другое поклонение, а именно — поклонение знанием. В настоящей книге изложили мы то, что связано с поклонением знанием; а потому тот, кто приступает к ее чтению, не исправив душу свою упражнениями и не отдавшись всецело поклонению, не удалив с нее природных пятен, кто не заботился о религиозном долге и поклонении Господу своему, как говорил о том пророк (да благословит Бог его и его род!), кто не обрел твердую от постоянного повторения привычку к исполнению обетов и предписаний, чьи нравы не улучшены богочита-

¹ Перевод и комментарии доработаны для данного издания.

² *Формальные добродетели* — добродетели, изменяющие *форму* души и превращающие ее в разум, т.е. истинные знания.

нием и вероисповеданием, кто не практиковал честность и искренность и к тому же, прочитав книгу сию, не наверстает упущенного покаянием пред Всевышним и исполнением обрядов поклонения, тот, бывши неусердным, превратится в нуждающегося в спасительной помощи, потому как презрел поклонение Господу своему по законам общины истинной веры. Самоуспокоится он, прекратив поклонение и думая, будто знание без действия спасет его, и тем самым погрязнет в неповиновении и смертных грехах. Да будет ему известно: опьяненный этим мнением, познает он тяжкое похмелье и раскаяние и будет во веки вечные исторгать скорбные вопли и плач.

Да будет ему известно, что душа его, постигая сии ясные божественные знаки, приобретает тем самым форму, связующую ее с небесными звездами и вне[природными] Разумами, и чрез это становится вечно пребывающей. И она же, когда прекращает поклонение, не предается исправлению своих нравов посредством Законоустановленного, думая, будто можно пренебречь частью этих обязанностей или всеми ими, в самости своей имеет иную форму, отличную от той, что дало ей постижение божественных знаний. Так становится она обладательницей двух противоположных форм: одной — поскольку запечатлела форму необходимости знания и стала самодостаточной чрез познанное: сия форма схожа с формой ангелов, превозносящих Господа своего; и другой — поскольку запечатлела, что допустимо оставить действие и не испытывать в нем нужды: сия форма схожа с формой скотины и зверья, Господу своему не поклоняющихся. Та форма, которую душа приобретает благодаря познанию границ³, сохраняет ее самость и предохраняет от гибели, другая же пребывает в ней, поскольку сама она пребывает.

Такое существование двух форм вызывает муки, — и что за муки! — такие муки, что их познавший желает только одного: от них избавиться. Но избавление медлит: ведь он уж приобщился к благу вечности и бессмертия, перейдя из разряда возможного (*имкән*) в разряд необходимого и вечнодлющегося, и субстанция его терпит страдание темени и мрака. Одна из форм терзаема другой, как если сойдутся вместе два человека: один — добродетельный ученый муж, только знаний ищущий и лишь поклонению предающийся, другой — легкомысленный глупец, у которого на уме одни забавы да игры, и дел у него — лишь плясать да насмешничать. Так вот, сойдутся они в одном месте, где нет им спасения друг от друга, и каждый для другого — источник печали и забот, и находят они друг в друге только препятствие на пути к тому, чего алчет и страдает душа каждого; тогда каждый хочет бежать от другого и спастись, но это их желание неосуществимо.

³ *Границы* — (*худо́д*, ед.ч. *хадд*) — этим термином ал-Кирмāни обозначает метафизические начала сущего (Разумы), во-первых, и иерархов исмаилитской общины, во-вторых. В данном случае подразумевается первое значение этого термина.

Улица седьмая
О том, сколь полезно душе для обретения совершенства
чтение сей книги,
усвоение ее содержания и запечатление формы ее

Мы скажем: душа имеет два совершенства: это, во-первых, самостное бытие и, во-вторых, совершенство той самости по форме. Когда душа запечатлевает форму чего-либо вероисповедного, бывает в том для нее польза: во-первых, польза исправления ее самости, когда приобретает она благонравие и избавляется от природных пятен и тьмы; таковую пользу приносят деяния: закат, например, который, если дают его как то предписано, делает душу щедрой, или джихад (то есть радение в делах поклонения), делающий ее мужественной, или же пост, когда душа приобретает добродетели воздержанности, искренности, благочестия и надежности, а также прочие Законом установленные деяния, усердствуя в коих, приобретает душа многочисленные добродетели, как мы то показали в нашей книге «Указания наставнику и ученику»⁴; и во-вторых, польза от запечатления в ее самости форм и укоренения ('ақл)⁵ ее в божественных первоначалах, ей в бытии предшествующих, — такую пользу приносят душе науки. Во всем этом счастье ее и обретение ступени второго совершенства, когда из не-сущей становится она сущей, из смертной — пребывающей, из неживой — живой, из запятнанной — чистой.

Нами в сей книге изложенное принадлежит к роду того, что приносит душе пользу, отпечатывая в ней формы мира Творения (*ибда'*) и истинности (*хақā'иқ*) сущего, причащая ее к вечно-длящемуся, даруя ей разумное сияние и вечный свет, оберегая ее от превращений и изменений, ибо сие выводит ее из-под господства Природы и доставляет ей форму ангельскую; когда запечатлеет она формы всего этого и охватит все это, обретя актуальное бытие, причастившись вечности, верховному блаженству и первозданной благодати, тогда оказывается в ней все то, что есть в божественных первоначалах сущего, что были произведены первыми. Тогда самость души обнимает сама себя, ведь обнимать все это и означает для нее обнимать

⁴ «Указания наставнику и ученику» (*Танбїх ал-хāдїй ва-л-мустахдї*) — пропедевтическое полемическое сочинение, направленное против суннитов, а также шиитов-двунадесятников, зейдитов и крайних шиитов в вопросах об имамате. Оно защищает исключительное право на имамат прямых потомков 'Али Ибн 'Аби Талиба, имеющих по поводу этого авторитетное (не подверженное сомнению) «текстуальное» указание (*насс*). Кроме того, в этом труде доказывается необходимость «практического поклонения», т.е. совершения всех установленных обрядов и ритуалов, и раскрывается их значение для «поклонения знанием».

⁵ «Разум» ('ақл) и «укрепление» (*та'аққул*) — однокоренные слова; этимология подчеркивает мысль о том, что уразумение начал сущего придает душе человека онтологическую утвержденность, т.е. бессмертие.

собственную самость, ибо самость ее — из той основы (*'aql*) и той субстанции, которая и есть Творение; однако сие Творение, будучи Первым, не может не быть актуальным, между тем как субстанция души может обрести совершенство (то есть стать актуально сущей), только перейдя из потенции в акт благодаря стяжанию (*iktisāb*), ибо душа есть конечное сущее и существует она не от той соотнесенности, от которой получили бытие актуальные Разумы. Познав сии Разумы, кои суть небесные буквы⁶, душа приобретает их облик (*хай'а*): они делают ее такой же, как они. Так же действует и закваска на тесто: тесто в основе своей подобно закваске, будучи также из муки, однако в закваске есть то, чего нет в тесте, и она, в него попав, делает его себе подобным⁷. Есть тому пример и среди металлических сенсительных вещей: серебро стоит ниже ступени золота, и доводит его до сей ступени (после того, как расплавят его жаром, дабы подготовить к принятию) в него добавляемая, от золота взятая, закваска, которая, подобно Божьему творению, делает все золотом. Таково же и то искусство, что нами изложено в трактате «Познание границ и загробной жизни»: разгадать сей символ — великий праздник для обладателей того искусства и тех, кто воистину брат наш по проницательности, уму и подвижничеству.

Пусть же читатель сей книги погрузится в размышления, пусть всякое в ней слово пробудит думы его, пусть благодать, в ней содержащаяся, запечатлеет в нем форму свою, дабы сладостными стали для него оба поклонения и практиковал он их должным образом. А нас пусть поминает в молитве всякий раз, как чтение доставит ему новую радость, и да выберет он среди множества дорог верный путь и волеется в общество следующих за имамами из рода Мухаммеда (да благословит его и их Бог!), и да запасется благочестием⁸. Да сделает Бог нас и всех верующих благочестивыми, от страха избавленными и печали не знающими: лишь Всевышний дарует крепость и силу, и велению Божьему неизбежно сбыться; прибегаю к Нему и на Него полагаюсь: Он о рабах Своих зоркий попечитель.

⁶ *Небесные буквы* (*ал-хурӯф ал-'алавиййа*) — по-видимому, калька с древнегреч. *stoicheia*. Этот термин, первоначально означавший «буквы», впоследствии в философии приобрел значение «стихий», «начала». См. у Платона: «...доныне еще никто не объяснил их рождения, но мы называем их началами и принимаем за стихии [„буквы“] Вселенной...; между тем каждому мало-мальски разумному человеку должно быть ясно, что нет никакого основания сравнивать их с каким-либо видом слогов» (Платон. Тимей, 48 б-с. — Сочинения. Т. 3 (1). М., 1971, с. 489).

⁷ Образ *теста* и *закваски* был весьма популярен и среди суфиев. Ср. с евангельской притчей: «Иную притчу сказал он им. Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взявши, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф, 13,33).

⁸ «Что доброго сделаете, то знать будет Бог. Берите с собой путевых запасов; но самый лучший путевой запас есть благочестие» (Коран 2:197, пер. Г.С. Саблукова, далее — С.).

Квартал второй
О короне разумов — единобожии, превознесении,
восхвалении и прославлении Бога

с семью улицами

Улица первая

О Боге, кроме Которого нет бога,
и невозможности Его ничтожности

...Так вот, поскольку одно из сущего опирается в своем бытии на другое, и поскольку, будь то, на что сие в бытии своем опирается и с чем бытие его связано, неутвержденным (*зайр эабит*) в бытии и не существующим, то и бытие сего было бы невозможно, — итак, поскольку доказано, что сие существует только благодаря тому, то отсюда вытекает, что Тот, к Кому восходит все сущее, существующее благодаря Ему, от Него и опираясь на Него, есть Бог (кроме Которого нет бога), Чья ничтожность (*лайсийа*) невозможна и отрицание ононости Которого ложно: если бы Он был ничем (*лайс*), то и все сущее было бы ничем, а поскольку сущее есть, то и Его ничтожность невозможна.

Улица седьмая

О том, что наиправдивейшее выражение единобожия,
восхваления, прославления и утверждения состоит
в неприписывании Всевышнему
находимых в сущем атрибутов

Мы скажем: разумы стремятся утвердить единственность Всевышнего Бога, превознести, восславить и восхвалить Его достойным образом. К тому есть два пути: утверждать за Ним наивысшие атрибуты или отрицать атрибуты и не приписывать их Ему. Поскольку утверждение единобожия и прославление [Бога] путем приписывания Ему атрибутов ведет ко лжи и вымыслам о Всевышнем, когда соотносят с Ним Его не достойное и уподобляют Его Его же творениям, что ниже Его, то наиправдивейший способ утверждения единобожия и восславления состоит не в приписывании атрибутов, но в обратном, а именно — в отрицании их.

И вот мы вслед за праведниками единобожия, последователями чистых имамов встали на путь утверждения единобожия и восславления чрез отрицание атрибутов, ибо сие и есть истинная правда. Поскольку правдивость заключается в том, чтобы утверждать в вещи что-либо действительно в ней сущее и отрицать за ней то, чего в ней нет, то мы считаем, что, если мы припишем Всевышнему какой-либо атрибут, а тот атрибут — не Его, а иного (ибо он относится к сущему, получившему бытие от Него, кое от-

лично от Всевышнего), то тем самым солжем — ведь ложь и состоит в том, чтобы приписывать вещи то, чего у нее нет, или отрицать за ней то, что у нее есть. А если мы будем отрицать за Ним какой-нибудь атрибут и тот атрибут будет не Его, а кого-либо иного, то мы в том будем держаться правды. Вот мы и встали на сей путь утверждения единобожия, очерченный руководящими столпами водительства пути к Истине (*тарикъ ал-хаққ*) (да пребудет с ними благословение Божье!). Ведь именно так мы будем утверждать, восславлять, превозносить и восхвалять [Бога] правдивым словом и утверждать Всевышнего без какого-либо обращения к атрибуту, без всякого сравнения (*ташбих*), уподобления (*тамсил*) или определения Его: имеющий разумение, истинный брат наш ясно видит такой смысл наших речей.

Если, утверждая через отрицание, мы говорим: Он — ни это, ни то и ни другое,— и все, что мы отрицали, является сущим в сотворенной Природе, то тем самым оказалось утвержденным то, к чему не приводил никакой атрибут. Так Он оказывается отличен (*байана*) от всего сущего, поскольку мы отрицали, что оно — Он, Всевышний. Это вовсе не означает устранения [Бога] (*та'тил*), как то представляется некоторым умникам, что мнят себя в здравом уме, а на самом деле враги себе. Всепожирающий огонь устранения [Бога] возгорается маяком безбожия только тогда, когда действие частицы «не» (а оно — отрицание [*нафй*]) специально направляется на Всевышнюю оность, дабы устранить и отрицать ее, например, если говорят «не-Он» (*ла-хува*) или «не-Бог». Именно это означает открытое устранение [Бога], именно оно ввергает душу в пучину гибели, в геенну огненную. Здесь же действие частицы «не» направлено на отрицание атрибутов, а не Всеславной оности, так что отрицаются именно атрибуты, но никак не Всеславная оность.

Здесь точно так же, как когда мы сначала говорим о Боге, «что Он не описываем атрибутом»: частица «не» относится к атрибутам и телам, имеющим атрибуты, отрицая их у Него, сам же Он упомянут словами «что Он»; упомянутый утверждён, отрицаемы же именно атрибуты. Или же когда мы затем говорим, «что Всевышний не есть и не описываемый атрибутом» — эта фраза подобна первой, поскольку отрицает за Всевышней оностью то, что не подверглось отрицанию в первой фразе (т.е. фразе «что Он не описываем атрибутом»). А именно, действие [отрицания] в нашей фразе «Он не есть и не описываемый атрибутом» направлено на те вещи, для которых лишенность атрибутов является характерной (таковы души и Разумы, кои выше того, чтобы носить атрибуты тел), дабы отрицать за Всевышней оностью то, что является принадлежностью сих вещей с их самостями, каковы они суть; сама же Всевышняя оность упомянута нами, когда мы говорим «Он», а упомянутый утверждён, и оность есть, отрицанию же подверглось все то, что говорится о сих вещах, так что нет здесь порочного отрицания [Бога] или чего-либо в сем роде.

Поразмыслив над сим непредвзято, всякий поймет, что все погрешившие против истины украшали учения свои, стремясь в утверждении единобожия к тому же, к чему стремимся и мы, когда используем частицу «не» для отрицания за Всевышним того, что принадлежит иному. В особенности это относится к мутазилитам, которые, начиная с изложения основ учения и украшая свои сочинения, говорили, что Всевышний не описываем атрибутами тварного. Эта фраза подобна нашей, когда мы говорим, что Всевышний не описываем атрибутом и что о Нем не говорится то, что говорится об имеющем определение; а это высказывание подобно тому, когда мы говорим, что Всевышний не описывается атрибутом и в то же время не есть не-описываемый атрибутом (то есть не подобен тому, для кого отрицание определения стало атрибутом). Это их высказывание есть основа нашего учения, и, на нее опираясь, мы утверждаем, что не говорим о Всевышнем ничего, что говорится о тварном, — именно этого мы хотим достичь утверждением единобожия и именно на это направлены наши речи.

Однако мутазилиты утверждали единобожие на словах, в сердце же держали убеждения безбожников, ибо первоначальное их утверждение, что Бог не описываем атрибутами тварного, оказалось опрокинутым, когда они Всевышнему приписали атрибуты, причитающиеся тому, что не есть Бог, ибо говорили, что Он есть Живой, Знающий, Могущественный (и прочие атрибуты). Боже упаси! Мы ведь говорим: [Он] не есть то-то, например: [Он] не описываем атрибутом; это высказывание утверждает то, что не описывается атрибутом. Если сказать: и не то-то, например, и не не-описываемый атрибутом, причем сей «не-описываемый» не есть то же, что отрицалось частицей «не» в первой фразе, то это будет утверждением того, что не есть то (то не есть то, что утверждалось в первой отрицающей фразе), а именно — утверждением того, что не есть ни описываемое, ни не-описываемое атрибутом. И так далее, пока частица «не» не охватит все сущее без остатка, отрицая в каждом высказывании то, что она утвердила в предыдущем, и утверждая иное, вовсе не имеющее атрибута: отрицание всего будет означать утверждение иного, лишённого всего (*муджаррад*), а именно — Всевышнего, который превышает атрибутов того, что имеет атрибуты, который вознесен над тем, чтобы частица «не» могла бы отрицать Ему причитающееся (так что сии врата познания оказываются запертыми), ибо нет у Всевышнего того, что частица «не» могла бы пресечь, умалив Его величие; Он в ослепительном блеске своего господства и превознесенности таков, что постигающая мощь разумов иссякает, а светильники познания гаснут.

Сей способ утверждения единобожия, когда берется сущее и отрицается оно само и его атрибуты, чтобы утвердить искомое, свободное от его признаков, не является неизвестным. Его использовали арабы в иных целях, являя в том образцы красноречия. Известно, например, такое описание щедрого и гостеприимного мужа: «Они мало пасутся, часто становятся на колени, а,

заслышав звуки лютни, убегают: их ждет гибель»⁹. В этой фразе описаны верблюды, которых сей муж часто ставит на колени у себя во дворе и не пускает пастись, дабы можно было быстро заколоть их на угощение, а, заслышав мелодию лютни, верблюды сразу понимают, что сейчас будут заколоты. Эта фраза утверждает, что сей муж щедр и гостеприимен, причем атрибут этот ему не приписывается непосредственно в специально имеющих такой смысл словах. И не вследствие отсутствия способностей идти сим путем красноречия к предельной цели выразительности и понимания становятся ясные речи темными, а красноречие — косноязычием; о нет, мы шли совершенно ясным путем единобожия, на котором нет ни единого пятнышка.

Короче говоря, несостоятельность утверждения единобожия посредством утверждения (*исбāt wa йджāб*)¹⁰ за Всевышним атрибутов (а Он превыше их) как истинных (а не метафорично или как-либо еще в этом роде, к чему бывают принуждены люди ради красноречивости) становится ясной при исследовании сего вопроса. А именно, когда приписывают Ему атрибуты, то либо приходят к невозможному, чего нельзя сказать о Всевышнем, либо уходят в бесконечность, что означает небытие сущего; и то и другое уничтожает единобожие. А именно, если то, на что сущее опирается в своем бытии, не является утвержденным (когда оно было бы утверждено само по себе и не нуждалось ни в чем ином), но для утверждения своей оности нуждается в ином, причем оность сего иного такова же, как и его, так что сие иное будет нуждаться в другом ином, и так до бесконечности, то от него самого не проистечет действие (ибо утвержденность его самости обеспечивается иным, и этим он отвлекается от действия), а значит, не от него самого будет существовать сущее, но всегда от иного. То же ты можешь увидеть на примере чисел, существование коих связано с единицей: если не утверждена она, то и прочие числа не удержатся в бытии. Однако само сущее, бытийствуя, бытием своим глаголет о ложности того, что уводит в бесконечность; а ложность того, что уводит в бесконечность, влечет и ложность высказываний, приписывающих Ему атрибуты (Он выше и славнее атрибутов!).

⁹ Эти слова — из хадиса от ‘А’иши: одиннадцать женщин собрались и договорились, что поведуют все о своих мужьях, ничего не утаив. Каждая при этом высказывалась метафорически; данное высказывание принадлежит десятой собеседнице. Хадис зафиксирован ал-Бухārī с другим порядком первых двух синтагм: «Мой муж — хозяин, да что за хозяин! лучше и не бывает: у него много верблюдов, которые часто встают на колени, мало пасутся...» (ал-Бухārī 4893: ал-Джāми‘ ас-Ṣаḫīḥ ал-Мухтаṣар / Ред. Муṣтафā Дīb ал-Бугā. 3-е изд. Т. 5. Бейрут: Дар Ибн Касйр/ал-Иямāма, 1987, с. 1988; параллели у Муслима и ан-Насā’ий). Хадис нередко упоминается классическими авторами, причем его разъяснение почти буквально совпадает с тем, что дает ал-Кирмāнī.

¹⁰ В оригинале два термина, которые представляется трудным развести в переводе. Мы обращаем внимание на это высказывание, где *исбāt* «утверждение» и *йджāб* «делание необходимым» употреблены как синонимы. Это отождествление важно для понимания однокоренного с *исбāt* термина *субūt* «утвержденность».

Мы покажем на примере одного атрибута, как это приводит к невозможному, из чего будет следовать тот же вывод для всех остальных атрибутов.

Итак, мы скажем: существование (*вуджуд*) — один из атрибутов; утверждение, что оно должно быть приписано Всевышнему как истинный атрибут, приводит с необходимостью к выводу о том, что у Него, во-первых, есть Всевышняя самость (да славится Всевышний Бог!), которая имеет существование как атрибут, а во-вторых, сам сей атрибут, существование, ибо Всевышний — не сей атрибут, а сей атрибут — не Всевышний. Тогда сей атрибут, приписанный Всевышнему, неизбежно должен быть обусловлен либо Его самостью (а она превыше этого!), либо чем-то иным. Если сама Его самость вызывает и обуславливает сей атрибут, то необходимость его будет связана с утвержденностью этой самости самой по себе, прежде сего атрибута и без него, дабы она могла тогда произвести это действие — вызвать необходимость [атрибута]; а изначальная утвержденность самости означает, что нет ничего ей в том препятствующего и что она не нуждается ни в чем, что как-либо уводило бы ее в сторону от этой утвержденности. Если же самость утверждена без этого атрибута и не нуждается ни в чем, что уводило бы ее в сторону от утвержденности, а существование — атрибут, с которым утвержденность никак не связана, то совершенно ясно, что для самости в этом атрибуте нет нужды (ибо сама она утверждена), а значит, нет и необходимой потребности (когда бы, обуславливая его, она приобретала то, чего у нее не было). А коль скоро она в нем не нуждается и не испытывает в нем необходимости (когда бы, обуславливая его, она приобретала то, чего у нее не было), то и приписывать его Ему как обязательный явно невозможно и не соответствует Его достославности, невозможное же нельзя приписывать Всевышнему.

Это в том случае, если обязательность сего атрибута соотносится с Его самостью, которая утверждена прежде сего атрибута. Если же приписать этот атрибут Всевышнему таким образом, что самость не будет предшествовать ему по утвержденности, но они будут в том равны, то это вызовет потребность в чем-то ином, что сделало самость особой (так что она не есть сей атрибут) и атрибут особым (так что он не есть сия самость) — ведь самость не свободна от сего атрибута, как было бы, если бы она его делала необходимым, но сей равный с самостью атрибут не вызван ею и не ею сделан необходимым. Тогда получается, что утвержденность самости связана с необходимостью иного; если же необходимо иное, то и о нем придется говорить подобным образом, и так до бесконечности, что явно невозможно.

Итак, если иное, а не Он, вызывает необходимость сего атрибута, то речь пойдет, как мы сказали, до бесконечности, против чего свидетельствует разум, ибо сущее утверждено. И коль скоро необходимость сего атрибута приводит к тому, что мы показали, а сие ложно, и все атрибуты подоб-

ным же образом влекут невозможное, то Всевышний, следовательно, свободен от атрибутов (которые суть под дланью Его творения) и вознесен над ними, Он есть действительный их и всех вещей.

Поэтому, если мы и говорим о существовании Всевышнего Бога, то лишь в качестве вынужденной формы выражения, ибо душа не может пользоваться ничем, кроме возникшего, знание о котором получено через чувство. Оно (существование. — А.С.) — один из атрибутов действия, проистекающего от Всевышнего в мироздание, обозначаемое как Первое Сущее и Первый Разум. [Проистекающее] от Него действие не обращается на Его самость и не воздействует на нее, как то бывает с нашими действиями, которые, изливаясь в бытие, влияют на наши души и приносят им то, чего у них не было (это мы объясним с Божьей помощью в надлежащем месте); нет, Его действие утверждено и актуально, в чем и заключается разница меж сими двумя действиями. И пусть упрямец не утверждает обратное, уподобляя необходимую утвержденность самости [Бога] атрибутам (о коих мы говорили), приходя в том к замешательству и вступая на бесовский путь, затемняя дело и вводя в заблуждение, выстраивая невозможное. Здесь следует говорить только необходимое, что утвержденная самость [Бога] превыше атрибутов (всеславлен Бог и велик!), а существование сущего нуждается в утверждении со стороны Всевышнего, на коего и опирается сущее в своем существовании (как мы то показали ранее). Так запираются двери безбожия; всеблаг и всевышен Господь миров, ничто из сущего не соучаствует Ему, поскольку Он есть Он, и нет иного бога кроме Него; лишь Бог дарует крепость и силу; на Бога уповаю и к Нему взываю во всех делах своих; Бог о рабах Своих зоркий попечитель.

Квартал третий
О Пере, или Первом Сущем
с семью улицами

Улица первая
Об утверждении Сотворенного (*мубда'*),
кое есть Первое Сущее;
о том, что его существование — не от его самости,
что оно — причина всего сущего и что оно ни тело,
ни сила в теле
и не принадлежит телесному миру

Мы скажем: Всевышний вознесен над всеми степенями совершенства и ущербности, единства и множественности, частица «не» бессильна отрицать у Него атрибуты или носителей атрибутов, от коих неотъемлема черта

сотворенности: Он, как мы показали, вне пределов того, к чему разумы могут отыскать дорогу силой своего света и движения мысли, и закрыт путь постижения Его каким-либо атрибутом. Однако то, что ниже Его, есть сущее — носитель атрибутов, и в наших силах найти способ содержательно говорить о нем.

Итак, коль скоро разумах посилено говорить, используя сущие в сотворенной природе атрибуты, именно о том, что кроме Него (*мā сивā-ху*)¹¹, чье существование сотворено Им, то мы скажем, что идущее в существовании первым, как представляется, не было, а затем стало путем творения не из чего-либо и не посредством чего-либо, и не в чем-либо, и не через что-либо, и не для чего-либо, и не с чем-либо. Оно — Первое, и в порядке существования его существование — утвержденное и первое; оно — Первый предел (*нихāйа*) и Первая причина (*'илла 'улā*), с которой связано существование прочего сущего, устремленное ко Второму пределу. Так же и в порядке существования чисел единица — первая и утвержденная, ибо она — первый предел и первопричина, с коей связано существование прочих чисел, устремленное ко второму пределу. Такова утвержденность его (Первого Сущего. — *А.С.*) в порядке сущего.

Что касается направленности действия и его необходимого изливания в существование, то если существование первого не утверждено, то и второму закрыта дорога существования, а если существование второго не утверждено, то третьему закрыта дорога существования. Значит, второе и третье могут обладать существованием только тогда, когда утверждено существование первого для них, которое и есть причина их существования.

Итак, существование третьего, четвертого и прочих сущих доказывает существование первого из них, утвержденного, которое есть такая причина, что не будь ее, не было бы и прочего. Так существование сущего утверждает наличие некоего первоначала (*мабда' 'аввал*), от которого и проистекает упорядоченность сущего в существовании. Сие первоначало мы именуем Первым Разумом и Первым Сущим, существование коего — не от его самости, а благодаря сотворению его Всевышним.

...

Когда сие установлено, а именно, что самодостаточное, не нуждающееся в ином для своей актуальности и есть Первое Сущее, совершенное и первенствующее, мы спросим, может или нет сие Первое Сущее быть тем самым вознесенным над атрибутами Всевышним, с которым связано существование сущего? Да примет душа со спокойной уверенностью результаты нашего расследования: нет, никак не может. Ведь сие [Первое] Сущее либо явило все сотворенное, либо само является Первым Творением. Оно не мо-

¹¹ «То, что кроме Бога» (*мā сивā 'аллāх*) — термин доктринальной и философской мысли ислама, обозначающий мир.

жет быть Тем, от Кого явилось творение, ибо существующее от него (Первого Сущего. — *А.С.*) ущербно в своем акте; между тем непреложное суждение гласит, что будь оно явившим творение, то от него существующее было бы совершенным, не нуждающимся в ином для своей актуальности. Коль скоро ложно, что от него появилось сотворенное, то оно есть Первое Творение, совершенное в своем акте и не нуждающееся для него в ином, каковое иное существует от него, ущербно и нуждается для своей актуальности в ином; оно — первое в существовании, опережающее в существовании прочее, полное в существовании, полнота существования, Первый Разум, Первая Граница, Первое Творение, занимающее первый разряд существования. Это оно, как представляется, не было, а затем стало, сотворенное совершенным и вечным; оно есть Приближенный Ангел, Величайшее Слово; и нет бога, кроме Сотворившего его.

Правильность нами сказанного о распадении и восхождении к чему-то одному утвержденному, пределу всех вещей, подтверждается тем, что дедуктивно вытекает из существования мира [законо]уложения (*'ālam al-vaḍ'*)¹², пророческого произведения, о коем заповеди нам незыблемо свидетельствуют, из того, что этот мир соответствует Божественному произведению. То, что дает человеческой душе совершенство, жизнь и актуальность, мы разложили на то, из чего оно возникло, и обнаружили, что оно множественно, объединено же двумя вещами. Это, во-первых, Закон (*шарī'a*) и его столпы, кои суть обряды поклонения знанием и действием: первое доставляет душе формы, второе исправляет ее. Сей Закон относится к совершенству человеческой души так же, как макрокосм, вмещающий небесные сферы, первоэлементы, планеты и природные силы, относится к телу человека и его душе (а сие множественное уравнивается пророческим произведением и соответствует ему). А во-вторых, это имам, объединяющий земные границы, которые сохраняют Закон, распространяют познания о нем, призывают знать и действовать по Закону; лишь благодаря им, благодаря их научению становится человек человеком. Влияя на душу человеческую научением своим и указуя верный путь, приводя ее к ступени совершенства и уровню разумов, они для совершенства сей души — то же, что для мира актуально-сущие ангелы, коим препоручен мир¹³ и кои оказывают свое влияние на его тела и природные силы, дабы вывести в бытие все, что может существовать из числа животных, растений и минералов. Их (ангелов. — *А.С.*) существование в Божественном произведении равновесно и соответственно их (земных границ. — *А.С.*) существованию в

¹² *Мир [законо]уложения* — одно из наименований, используемых ал-Кирмāни для обозначения «мира религии», или «общины истинной веры», т.е. исмаилитского социума.

¹³ Так ал-Кирмāни называет десять космических Разумов.

пророческом произведении: как первоэлементы и силы их сами по себе не способны своим актом породить от себя производное, но только посредством на них воздействующего, и на них воздействующее само по себе [не способно на это], но лишь посредством первоэлементов и сил их, оное воздействие претерпевающих, так же и знание Закона и его основ распространяется только земными границами, которые и распространяют эти знания, открывая в них таящееся, и сами по себе сии границы не могут воздействовать на души, но могут лишь посредством начертаний, установлений и наук Закона. Таково меж ними равновесие и соответствие.

Затем, дабы добыть правдивое свидетельство правильности нами сказанного о том, на что распадается мир и в нем действующее, мы посмотрели, на что распадаются Закон с его столпами и частями, земные границы, его осуществляющие, и из чего все это возникло. И вот мы обнаружили, что они распадаются не на столь же множественное, сколь множественны столпы Закона, им установленное знание и действия, но на меньшее. Первое из сих двух — Писание со всей недосыгаемостью его красноречивых форм; оно уравнивает и соответствует тому, на что распался мир со своими столпами¹⁴, небесными сферами и планетами, а именно — первоматерии, которая составляет единство со своей формой. Второе же — исток (*'acāc*), сохраняющий сие Писание, из коего проистекает Закон; Писание для него наподобие материи: в нем он действует, извлекая таящееся в нем знание, распространяя его, поддерживая Закон и укрепляя его. Он равен и соответствует Ангелу, воздействующему на перво материю и форму, из которых [образовался] телесный мир и мир Природы.

...Из нами сказанного ясна утвержденность Первого Сущего — что существование его проистекает не от него самого, что оно — действие, воздействующее и подвергающееся воздействию в самом себе, что оно — предел, к которому восходит все сущее, что оно ни тело, ни сила в теле и не принадлежит миру телесному.

Далее приведено наглядное изображение сих сущих в их взаимной уравновешенности и взаимном соответствии; исполнен благи Господь миров, нет бога кроме Него, Всеславного и Всевышнего, неизмеримо вознесенного над измышленным чадами тьмы; к Богу прибегаю и на Него уповаю во всех делах своих: Он о рабах Своих зоркий попечитель.

¹⁴ *Столпы (аркән) мира* — четыре первоэлемента (огонь, воздух, вода и земля). Ал-Кирмāнй называет их столпами мира, подчеркивая аналогию между «миром Природы» и «миром религии»: как второй держится на «столпах»-устах поклонения действием и знанием (первые обязательны для каждого мусульманина и именуются в исламе «столпы религии», вторые специфичны для исмаилитов), так и первый основывается на четырех «столпах».

ИЗ ЧЕГО СОСТОИТ МИР ЕДИНСТВА

Первый Разум

Второй, актуальный Разум

Потенциальный Разум — первоматерия и форма

Ангелы, коим препоручен мир Природы; они множественны и происходят один от другого

Мир Природы со всеми небесными сферами, светилами и прочим; он множествен

Человек как тело и душа;
телесное совершенство
человека как двоица,
обнимающая множественное

Ангелы, коим препоручен мир Природы; они множественны и происходят один от другого вплоть до Второго Разума, а тот — от Первого Разума

Мир Природы со всеми небесными сферами, звездами и столпами; он множествен, а бытие этой множественности — от первоматерии и формы

Хвала Богу, наставившему нас и давшему нам силы следовать наставлению; да пребудет с нами водительство Бога и Его заместника на земле (да благословит его Бог!); лишь Бог Всевышний дарует крепость и силу.

ИЗ ЧЕГО СОСТОИТ МИР РЕЛИГИИ

Глаголющий

Актуальный имам —
исток (мир ему!)

Потенциальный имам —
Писание

Хранящие Закон имамы;
они многочисленны

Закон, охватывающий поклонение знанием и поклонение действием; он множествен

Человек: он человек благодаря совершенству души; совершенство души человека как двоица,
обнимающая множественное

Имамы, коим препоручено хранить Закон; они множественны и происходят один от другого вплоть до истока

Закон, охватывающий поклонение знанием и поклонение действием; он множествен и происходит от Писания

Квартал четвертый
О Пере, Скрижали и верховных первоначалах
(кои суть небесные буквы),
существующих от Творения,
которое есть Первое Сотворенное
с семью улицами

Улица пятая
О небесных буквах, что в мире Первой Эманации
суть верховные первоначала;
о числе их, о том,
что от каждой из них произошло и как именно

У всех людей, стремящихся что-то познать и достичь, есть свои законы, к которым они обращаются. Сии законы — как бы весы, коими проверяется соответствие найденного истинному устройению. Для языковедов, к примеру, законы познания языка и весы, коими отделяют они ошибочные высказывания свои от правильных, представлены грамматикой; для *фалāсифа* — а *фалсафа*, как они утверждают, есть познание смыслов бытия (*ма‘анī ал-вуджūd*) — такими весами служит логика; для поэтов такие весы — в знании правил стихосложения и метрики; для землемеров, определяющих размеры участка, его длину и площадь, — локоть, а для весовщиков — гири и безмен.

Что ж до людей веры и богопочитания, следующих за потомками славного рода, владыками нашими¹⁵ (да благословит их Бог!), то и у них есть весы, коими истинно познается все связанное с их исповеданием. С их помощью узнается правильность известий о единобожии и положении границ, сообщенных пророками Бога, проповедовавшими поклонение Ему. Сии весы таковы, что согласное с ними является истиной, а несогласное — ложью; это они столь притягательны для разума, стремящегося с их помощью познать как данное ему, так и от него ускользающее. Они — знамения творения Божьего как «в землях», что суть мир телесный со всем в нем движущимся и покоящимся, так и «в душах», что суть все богоприближенные: пророк, заветник, имам, последователь, — а также в ниспосланных Им Писании и установлениях Его, воздвигнутых по подобию им в бытии предшествующих миров. О том сказано в решении Всевышнего, речении истинном: «Мы явим им Наши знамения в землях и душах их, дабы стало им ясно, что это — истина»¹⁶. Итак, тех указаний и законов, что согласуются и соответствуют Божьему творению, они придерживаются с уверен-

¹⁵ Т.е. имамами, которых признают исмаилиты.

¹⁶ Коран 41:53, пер. мой. — А.С.

ностью в их правильности, а те [законы], что с оным не согласуются и ему противоречат, оставят они, уверенные в их неправоте; то же, что от чувств скрыто (как то закономерность Закона и корень сотворенного), почитают они устроенным по подобию оных весов.

Всевышний поставил пророка (да благословит и приветствует его Бог!) руководить продвижением рабов Своих к тому, что дарует им благо, то есть к поклонению знанием и действием. Он укрепил его Царствием Своим и сделал его совершенным, дабы тот совершенством своим поправил их многообразную ущербность и добродетелями своими закрыл брешь немощности их в искании благ как мирских, так и религиозных, дабы ему (и замещающим его) взять на себя тяготы тех исканий, для людей обременительные и непосильные, приведя их к чистым родникам научения. Так явил Он им Свой благодетельный дар, Свое могущество и милостивое о них попечение.

О сем сказал Всевышний так: «Он произвел сады с подпорами и без подпор; пальмовые деревья и посевы, от которых снеди различны; маслины и гранаты, похожие и непохожие одни на других: ешьте плоды с них, когда они плодоносят, но давайте должное во время жатвы, и не будьте неумеренны, потому что Он не любит неумеренных. Из скота одни для перевозки тяжестей, другие же малые. Ешьте из них тех, которых дает Бог в пищу вам, не следуйте по стопам сатаны: он вам отъявленный враг!»¹⁷. Как научал глаголющий (*на̄тиқ*) последователей своих, истолкование сего таково: Всевышний создал Себе границ, одних в царстве Разума, других в царстве чувства; каждый из сих границ — как сад, обильный божественными науками, о чем и говорит Всевышний: «Он произвел сады». Одни из сих границ не нуждаются в опоре на иное для своего существования, о чем и говорит Он: «и без подпор», другие же должны в существовании своем опереться на иное, как Он и говорит: «с подпорами». Плод, даваемый теми границами (то есть сообщаемые ими науки), различен: тут и проистекающее от поддержки, разумное¹⁸, тут и связанное с поучением, сенсibelное; о том сказал Он так: «Пальмовые деревья и посевы, от которых снеди раз-

¹⁷ Коран 6:141–142, С. изм. *Малые*: в оригинале *фарш*. Г.С. Саблуков и Abdallah Yousuf Ali переводят это слово как «для заклания в пищу», И.Ю. Крачковский — «для подстилки». Слово *фарш* означает «домашняя обстановка», «нечто расстилаемое»; на это значение опирается И.Ю. Крачковский, его же использует ал-Кирмани в последующем толковании данного аята. Это слово означает также «малый скот, негодный для перевозки тяжестей»; именно так мы считаем нужным переводить его здесь, опираясь в этом мнении на «Словарь коранических слов и выражений» (*Махлүф Х.М.* Калимат ал-кур'ан: тафсир ва байан. Бейрут, [б. г.]). Под «малым скотом» понимаются овцы, бараны и т.п., которых как раз и употребляют в пищу и шерсть которых используется для изготовления одежд и подстилок.

¹⁸ Ал-Кирмани говорит о знаниях, ниспосылаемых непосредственно «миром Свято-сти», т.е. Разумами. Такое ниспосыление именуется «поддержкой» (*та'йид*).

личны». Научение двух истоков, их воззвание во времена их и два русла в дни их похожи и непохожи одно на другое: «Маслины и гранаты¹⁹, похожие и непохожие одни на других», — и пусть будет на пользу вам, когда один из них призывает к единобожию и поклонению действием и знанием: «Ешьте плоды с них, когда они плодоносят», и да отдадите вы должное Богу, укрепив веру и отправляя обряды религии (что и есть для вас должное Богу); но не отступайте при том от необходимого в делах поклонения, дабы не впасть в неумеренность: глаголющий или имам своего времени, наместник Бога на земле Его, не хочет от вас этого и не учит вас брать на себя то, что вам не поручено, ибо излишество в делах Божьей веры уже не есть Божья вера.

Затем Всевышний изрек: «Из скота одни для перевозки тяжестей, другие же малые», — то есть воздвигнутые Им земные границы возьмут на себя вместо вас тяготы и бремя поиска должного и истинного в делах Божьей веры, научат вас и приведут вас к родникам благодати единобожия и несомненного поклонения Ему в явном и скрытом, как верблюды несут вместо вас ваши грузы в путешествиях или разъездах. Например, небесно-поддержанный имам (мир ему!) чрез своих границ (а именно, художей и проповедников) дает вам доступное объяснение религии и разъяснение ее символов, что служит вам как будто одеждой и подстилкой, так же как из пуха и шерсти животных производят подстилки и одежды. Не упустите же пользы своей в том, что Бог среди вас установил имамов и их художей, напитайтесь от них науками единобожия и поклонения Ему в явном и скрытом, а также и всем прочим, что изложено нами в трактате, известном под названием «Ночной».

А также установил Он его (глаголющего. — А.С.) как подобие Первой Границы, дабы, познавая его и ранг его, узнавать нам и ту Границу. Ведь Всевышний сказал, что подобие доброго слова — как доброе дерево²⁰, какового речения смысл истолковывается следующим образом: подобие Слова, кое есть актуально сущая в мире Творения Первая Граница — как доброе дерево, то есть как глаголющий, актуально сущий в мире Природы.

Посему он (Мухаммад. — А.С.) (да благословит Бог его и род его!), научая нас о сущем, ведя к обретению счастья, составляя Закон и распространяя божественное водительство, решил явить сходство с произведением величайшего Мастерского, дабы был Закон его равновесным и соответствующим сотворенному миру: ведь сей Закон — весы для определения

¹⁹ В оригинале употреблены имена собирательные («маслина» и «гранат»), имеющие грамматически единственное число, поэтому формально в аяте речь идет о двух деревьях, которые и ставятся в соответствие двум иерархам мира религии.

²⁰ «Не размышлял ли ты о том, в каком подобии представляет Бог доброе слово? Оно подобно доброму дереву, которого корень крепок и которого вершина на высоте» (Коран 14:24, С.).

божественных знаков и примет. И вот против всякого сущего он установил некое установление или предначертание, дабы на высшие из границ Божьей религии, каковы они, указать посредством низших, здесь имеющихся, и дабы, этих познавая, охватить и те возвышенные вещи и запечатлеть ранги их; и дал он сие знание в полное распоряжение тем, кто будет замещать его (так что лишь они добродетелью сего знания отмечены), и установил последователей их, к ним примыкающих, добропослушных и Всевышнему поклоняющихся.

Поскольку сие таково, то, говоря о необходимом бытии небесных границ, что не тело и не в теле, пожиная истинное знание о рангах их и об их числе, мы правильность того подтверждали весами вероисповедными, вперив взор в закон пророческого произведения и божественного предания, уравновешивая все явленное глаголющим и установленные им ранги земных границ подобиями оного (в чем питала нас сила и мощь наместника Бога на земле Его — да благословит его Бог! — нас осенившая), дабы представить нам незаблемый Верховный промысел о тех, кто находится в мире Природы, и отдать тому должную благодарность.

И вот, по местоположению глаголющего в сем мире, по тому, что он — полный разум, путеводящий тех, кто ниже его, собрание пророческих добродетелей и царственных светов, что он не нуждается ни в ком ином и служит причиной для существования земных границ, мы заключили, что в мире Творения есть ненуждающийся сотворенный чистый Разум, причина для существования, в частности, небесных границ, и в целом — всего сущего. По тому, что он (да благословит Бог его и род его!) оставил народу своему Писание и установления свои, а также заветника (*вақийй*), коему дал свое место, мы заключили, что сущих от того Первого Разума два и что один из них выше другого так же, как актуально сущий заветник, опекающий все им (глаголющим. — *А.С.*) явленное, выше им (глаголющим. — *А.С.*) оставленного.

По тому, что полнота (*тамāmиййа*) цикла его достигается чрез семерых исполненных (*атиммā*'), из коих каждый назначаем предшествующим вплоть до истока, и что каждый из них трудится в пределах одного из столпов веры и основ ислама, глаголющим принесенного, дабы явить в оном содержащиеся премудрости и знания, мы заключили, что сущего от Первого Разума и Первой Эманации — семь Разумов, кои существуют один от другого вплоть до Первой Эманации, и что каждый из них сияет и струится в сущих от Первого [Разума] первоматерии и форме, из коих пошли быть небеса и земля, а также движение их. По тому, что цикл исполняется семерыми после глаголющего и истока, а десятый, заняв местоположение глаголющего, взывает к новому в ином цикле (согласно ранее показанной формуле), мы заключили, что, достигнув десятого Разума, эманация, согласно сей формуле, прекращается и уж не производит подобного и что

десятый [Разум] занимает место Первого в распоряжении делами царства тел. По тому, что меж [приходами] семи исполненных бывает много имамов (как мы то показали в наших трактатах «Единственный о потустороннем» и «Наставляющий»), мы заключили, что между семью Эманационными Разумами есть много ангелов, согласно множественности сфер в телесном царстве. А по тому, что ранги [всех] имамов суть нечто единое постольку, поскольку все они исполняют имамскую миссию и совершенны, мы заключили, что ранги [всех] Разумов суть нечто единое постольку, поскольку все они свободны от тел и материй.

Затем мы обратились к числам и тем рангам, что занимают они в существовании; и вот, сами они явили согласие и соответствие нами изложенному. А именно, единица существует потому, что есть два неделимых элемента (*фардāн*), составляющие воплощенность ее самости: единство и носитель единства. Каждый из них столь же неделимо-элементарен, как и другой, и в этом смысле они — один чистейший неделимый элемент, но они же — два таких элемента в том смысле, что один из них носитель, а другой — несомое.

Коль скоро это так, то равновесность устройства означает, что существование Сотворенного, то есть Единицы и Первого в царстве Творения, должно проистекать от двух неделимых элементов, составляющих причину его существования и воплощенность его самости: один из них — жизнь, являющаяся первым совершенством, а второй — все к тому прилагаемое (как мы показали), то есть второе совершенство; носитель столь же сотворен, сколь и несомое, и наоборот, и в этом смысле они — один чистейший неделимый элемент, но они же — два таких элемента в том смысле, что один из них носитель, а другой — несомое. И точно так же глаголющий в царстве Природы имеет две соотнесенности: через форму свою — с миром Святости, а через материю свою — с миром Природы; по самости он неделим, ибо един и единичен, а по соотнесенностям он — двоица. А явилось Творение неделимым с одной стороны и парой — с другой, дабы тем было ясно доказано: через ту парность, служащую признаком того, что носитель ее произведен в существование, — что оно не первично-вечное, но приступающее в существовании своем к своему славнейшему Творцу; а через неделимость его — что оно является первым из произведенного.

Улица седьмая

**О том, что сущие, эманировавшие из Творения
(то есть Первого Сотворенного),
существуют не во времени и что все они,
за исключением первоматери, являются чистыми формами, первоматерия же едина,
с одной стороны, и множественна — с другой;
о том, что они разумеют только самих себя и то,
что им предшествует в бытии;
что форма их есть форма человека, оную не превышающая;
что светы их разлиты в телах и душах, на оные воздействуя,
и что с ними связано существование сущего**

Мы скажем: все действия распадаются на три части. Во-первых, высшее и наиболее совершенное из них то, что бывает не во времени (*лā би-замān*); таковое именуется творением. Во-вторых — среднее, то, что бывает со временем: оно именуется эманацией. В-третьих, низшее и наиболее презренное из них то, что бывает во времени: оно именуется возникновением.

Во времени бывает действие, проистекающее от такой действующей причины, которая встречает препятствие в осуществлении своего действия — либо со стороны собственной самости, когда та обременена таким препятствием, либо со стороны той материи, в которой она действует, когда она материя не способна принять [воздействие] целиком и единожды, либо и с той и с другой стороны: сие относится к миру возникновения и гибели (например, к искусственно созданному).

С временем бывает действие, проистекающее от причины, действующей либо на собственную самость, либо на нечто иное, предельно восприимчивое: сие относится к бестелесным самостям и небесным телам, ибо они актуально существуют.

А не во времени бывает действие, проистекающее не от причины, действующей на собственную самость или нечто иное, и не от причины, встречающей препятствие со стороны собственной самости или своей материи, но от Всевышнего, неизмеримо вознесенного над всем подобным. Поскольку сущее в царстве Творения и Эманации проистекает не от причины, действующей на собственную самость или нечто иное, и не от причины, встречающей препятствие в собственной самости или своей материи, то отсюда необходимо следует, что существование оногo сущего не во времени.

В мире рождения и смерти порождаемые вещи следуют в существовании одна за другой, и в мире религии одна обязанность выполняется после другой, за одним законом следует другой, один имам сменяется другим. Все это — результат препятствий, не дающих действующим причинам осуществить свое действие: либо препятствий в самих их самостях, когда те отягощены такими материями, кои позволяют им исполнить свое действие

не иначе как во времени, либо препятствий в тех материях, на которые они воздействуют, когда оные материи не способны принять [воздействие] сразу и целиком, но лишь в какой-то продолжительности и во времени. Солнце, например, является действующей причиной нагрева; когда оно нагревает камень, который приемлет это его действие, то распространение теплоты солнца в камне не может осуществиться не во времени в силу тесноты субстанции камня и уплотненного расположения его частиц, одна с другой сливающихся. Нагрев же воздуха происходит противоположным образом, и эта [разница] обусловлена не самим солнцем, а телом, приемлющим его воздействие.

Что же до царства Творения и Эманации, то в нем нет никаких препятствий, ибо оно свободно от всяких препятствующих материй и лишено оных, содержа лишь чистые формы, не обладающие и не связанные ни с какой материей, которая могла бы воспрепятствовать осуществлению их воздействия. Если же в нем нет никакого препятствия, то сущее в нем существует не во времени, но сразу — так же, как луч солнца озаряет небосвод не во времени и огонь освещает все углы темного дома сразу, а не во времени. Так же и Природа, рождая сущее, подражает сим вневременным действиям. Она, например, создает на верхушках [финиковых пальм] пыльцу сразу со всеми цветками, отдельными плодами и целыми гроздьями в наименьшем их виде, а не производит сначала одно, затем другое (что связано с первым совершенством), или вылепляет из цветка гранат наименьшей формы и тончайшего сложения, но сразу со всеми зернышками, внутренними перегородками и кожурой, а не порождает сначала одно, затем другое. Поскольку все эти вещи и первоначала существуют именно таким образом, все сразу, в противоположность тому, как существуют земные границы (ибо те с самого начала обладают предельным совершенством, эти же вначале крайне ущербны), то невозможно, чтобы их существование было во времени и в какой-либо продолжительности.

Кроме того, поскольку Творение (то есть Первое Сотворенное) — самость действия, проистекшего от Всевышнего, и поскольку оно актуально (а не потенциально, когда бы можно было представить себе некую продолжительность и время между состоянием его потенциальности и обретением им актуальности посредством объятия собственной самости, с каковым объятием и связано существование всякого Эманационного Разума), из этого вытекает, что существование Творения влечет совместное с ним существование всей целокупности; а коль скоро это так, то существование сего сущего не имеет отношения ко времени и все оно существует целокупно.

Кроме того, эманация проистекает от Творения (то есть Первого Сотворенного) потому, что оно объемлет свою самость и испытывает ликование. Однако дело обстоит не так, что Творение (то есть Первое Сотворенное), получая существование, не объемлет в то же время свою самость и не ис-

пытывает ликования, но как только оно есть, так оно и обнимает [ее] и ликует; а раз так, то и сущее от него существует не во времени, но совместно.

...Далее: они, Разумы царства Творения и Эманации, суть подобие человека: их формы не преступают формы его. Ведь закон мудрого устройства гласит, что первый предел вещей должен быть схож со вторым их пределом, а второй подобен первому, дабы, когда второй предел будет принадлежать к природе первого предела, установилась согласованность, устроенность и равновесие меж обоими пределами сих вещей, что и позволит совокупно собрать все эти вещи в существовании. Когда такого нет, то и не обладать им существованием, ибо подобному свойственно сближаться и, раскрываясь, распространяться, противоположности же — удаляться и, свертываясь, сжиматься. Не может вещь иметь пределом то, что неоднородно с ней, будь то и первый, и второй предел, ибо тогда существование было бы не согласно с мудростью устройства, что невозможно. Существование вещей зиждется на взаимном согласии, а не на взаимном различии.

Начальный и Конечный, то есть первый и второй пределы, — два подобия, чрез кои и собрана вся совокупность существования: первый предел и стал для него (существования. — *А.С.*) Начальным, а второй предел — Конечным²¹. Ближайшим к первому пределу, то есть к Начальному, является находимое во втором пределе, то есть в Конечном, когда тот перевернут к нему; и ближайшим ко второму пределу, то есть к Конечному, является находимое в первом пределе, то есть в Начальном, когда он повернут к тому. Сей переворот и поворот возможен лишь благодаря взаимному соответствию; не будь его, невозможны начальность и конечность, а когда невозможны начальность и конечность, невозможно существование. Ведь утвержденность первого предела, который является Начальным, заключена в том, чтобы принадлежать к тому, для чего он — первый предел, а значит, быть подобием оного; так же и для второго предела, то есть Конечного. Если же оно к тому не принадлежит, то оно ему не подобно, а если оно ему не подобно, то оно не имеет Начального, а если нет у него Начального, то нет и Конечного, а если нет ни Начального, ни Конечного, то нет и никакого существования. Если бы пределом пределов вещей было нечто им не подобное, то ни от чего не могло бы образоваться подобия и ничему не предшествовало бы в существовании его подобие. Но поскольку сущее существует в единых границах, не возрастая и не умаляясь, и нет в существовании ничего такого, чему не предшествовало бы существование его подобия, это доказывает, что первые пределы восходят к подобию своему — вторым пределам, кои суть конечные; и что вторые пределы, кои суть конечные, восхо-

²¹ «Начальный» и «Конечный» — имена Бога: «Он — Начальный и Конечный, Явный и Скрытый, и Он всеведущ» (Коран 57:3, пер. мой. — *А.С.*). Ал-Кирмани кардинально переосмысливает онтологию первоначала в сравнении с предшествующей традицией, и его трактовка этих имен — один из показателей такого переосмысления.

дят, переворачиваясь, к подобию своему — первым пределам. Сие осуществляется посредством поворота начальных к конечным и привлечения оных к себе, как то имеет место в окружности, где начальная точка подобна конечной, и обе они суть подобия постольку, поскольку являются двумя пределами, собравшими совокупность окружности, пусть первый из сих пределов и обладает благородством начальности, а второй — конечности.

Если же оба предела некоего сущего являются подобиями постольку, поскольку они именно пределы его (как сын и отец — пределы каждый для каждого, и суть подобия, или как пшеничное зерно, где [засеиваемые] семена пшеницы подобны семенам колоса: и то и другое — зерно пшеницы, причем семя колоса служит пределом для засеваемого семени, и они суть подобия), а первый и второй пределы всего сущего — это Творение (то есть Первое Сотворенное) и человек, значит, они подобны; если же они подобны, то форма первого и есть форма второго. Здесь разумею я под человеком лишь того, кто поистине человек, подобно предрержателям циклов, в особенности же предрержателю седьмого цикла, соборно соединившему глаголющих, истоков, исполненных и последователей их, каковые люди, стяжав добродетели, стали актуально сущими разумами, — но не тех, кто похожи на человека телесной формой своей, а по душевной форме суть хищные звери, волки, обезьяны, свиньи, скорпионы или собаки; таким не уготовано награды.

Квартал пятый
**О Природе и небесных телах ее,
происходящих от верховных первоначал,
кои суть небесные буквы**
с семью улицами

Улица вторая

**О том, что у Природы — два предела: первый, обнимающий
(ведь он — ее причина) предел, благодаря которому свершается первое
существование, то есть первое совершенство;
и второй, обнимаемый (ведь он — ее следствие) предел,
благодаря которому свершается второе существование, то есть второе
совершенство; что ее вместилище — между этими двумя пределами;
а также о том, каковы те два предела и что служит их вместилищами,
и что второй предел — это центр,
благодаря которому движется все движущееся**

Коль скоро у всякого следствия есть его причина, благодаря которой оно существует, каковая причина для него — обнимающий первый предел, и поскольку Природа является таким следствием, то установлено, что у нее

есть причина, благодаря которой она существует, служащая для нее первым, объемлющим (поскольку он — причина) пределом. Коль скоро установлено, что у нее есть причина, благодаря которой она существует, служащая для нее первым, объемлющим (поскольку он — причина) пределом, и поскольку существование ее (Природы. — А.С.) проистекает от Творения (то есть Первого Сотворенного и Первого Сущего), то сие Творение (то есть Первое Сотворенное и Первое Сущее) и есть та причина, благодаря которой она существует и которая является для нее первым, обнимающим (поскольку он — причина) пределом. Если же Творение служит для Природы причиной, благодаря коей она существует, и первым обнимающим (поскольку он — причина) пределом, и поскольку Природа существует в своем носителе (*мавдӯ*), служащем ей вместилищем, то, имея сей носитель, она при движении в общем божественном расположении сущего от причины, то есть первого, обнимающего, предела, к следствиям, то есть ко второму, объемлемому, пределу, будет найдена как самость в самом первом сущем телесного мира (каковой телесный мир являет собой объемлющую окружность), ибо он — предел, но не то следствие, за которым уже нет никакого другого следствия и которое является потому центром и вторым пределом.

Поскольку благодаря утвержденности ее первого предела, который обнимает ее, будучи ее причиной, Природа оказалась в телесном круге, мир же телесный включает в себя различные части, небеса, звезды, огонь, воздух, воду, землю, то Природа, будучи в сем мире, должна быть либо расщепленной в соответствии с расщепленностью его частей, когда вся она обнимала бы любую его часть, либо нерасщепленной, когда бы она обнимала некоторую часть его, а проистекающие из нее силы проникали бы во все части и во всех них сказывалось бы воздействие ее. Природа, однако же, не может расщепляться с расщеплением телесного мира, причем по двум соображениям. Во-первых, части мира не равны (ибо, как представляется, небеса, то есть сферы, не таковы, как светила, светила не таковы, как огонь, огонь не таков, как воздух, воздух не таков, как вода, вода не такова, как земля, земля же не такова, как все это вместе), а также не схожи друг с другом по своим состояниям, когда бы они представляли собой нечто единое, такое же, как и Природа, и Природа могла бы самостно находиться во всей их совокупности²². Во-вторых, самость Природы, а именно — жизнь (именуемая душой), не имеет частей, когда бы она могла расщепиться, а также исключено для нее расщепление по самости, ибо она — не тело.

Коль скоро Природа не может быть расщепленной по самости, следовательно, она самостно пребывает в одной из частей телесного мира, где она

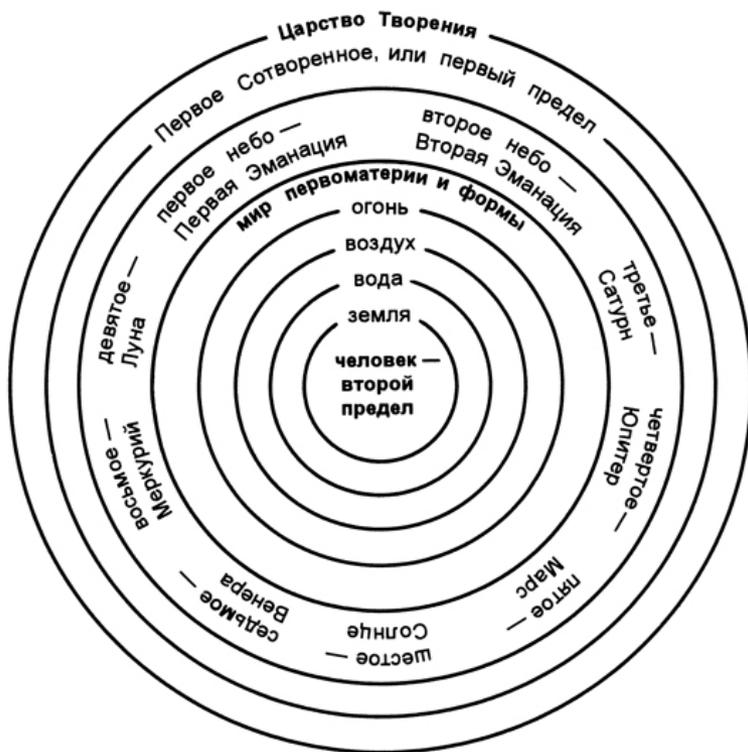
²² Иначе говоря, в силу своей простоты Природа не может целиком находиться в любой части телесного мира, поскольку он разнороден; если бы он был однороден и един, такое можно было бы представить.

и располагается и где находится ее центр, в прочих же частях присутствует через силы и воздействия свои. Если же она должна находиться в одной из частей мира, каковая часть и является ее вместилищем и центром, а центр чего-либо — это его сердце и полюс, та часть, что выше прочих, сердцем же небесных тел и исключительным по возвышенности среди них является Солнце, то Солнце и есть центр Природы и вместилище ее.

Итак, Солнце является центром Природы, оно происходит от первого предела, обнимающего все, чему причиной он служит; в сопряжении со всеми прочими частями [Природы] оно, вследствие высоты своей, является тем центром, в котором она (Природа. — *А.С.*) воплотилась и благодаря которому совершенна, соединена с царством Творения и приемлет исходящее из него истечение, ибо схожи они (царство Творения и Солнце. — *А.С.*), друг другу соответствуя. Действительно, ведь Солнце подготовлено к принятию благодати из мира Единства не так, как прочее сущее в мире Природы, светы небесных букв исцеляют его иначе, нежели прочее сущее, и все сущее связано с ним иначе, нежели между собой, ибо Солнце идет седьмым по счету после Первого Сущего, а потому представляет собою тот центр, к которому направлены извне светы воздействующего и на который изливается истечение; ибо самость его в телесном царстве можно уподобить Творению (то есть Первому Сотворенному) в царстве Единства. Посему оно иным образом, через сходство, но обладает всей той высотой, что имеется у Творения, и передает полученную благодать нижестоящему, тому, чье бытие связано с ним, дабы от того произошли порождения, относящиеся исключительно к сей части [телесного мира], а именно — к Солнцу. Светы Солнца сияют в каждом сущем в мире, сила его струится в нем, производя в каждом особое воздействие, отличное от его воздействия на других, соответственно тому, как сущее приемлет воздействие оно, так же точно, как мы то видим в действиях рыбы, остерегающейся рук именно рыбака, а не кого-либо еще; или в действии магнита, действие коего простирается исключительно на железо, не затрагивая ничего того, что не воспринимает его притягивающую силу.

Итак, коль скоро Творение (то есть Первое Сотворенное) является для Природы первым, обнимающим пределом (поскольку он для нее — причина), от которого проистекает первое существование ее, связанное с первым совершенством; коль скоро человек является ее вторым, обнимаемым пределом (поскольку он — следствие, за которым уже нет никакого другого следствия), от которого проистекает второе существование ее, то есть второе совершенство, — так вот, если человек является вторым, обнимаемым пределом, следовательно, Природа имеет два предела, из коих первый является объемлющим, будучи причиной, а второй, будучи следствием, является объемлемым, причем вместилище его — середина, как мы то избрали.

ИЗОБРАЖЕНИЕ ДВУХ ПРЕДЕЛОВ ПРИРОДЫ



Изображение Солнца в середине:
 седьмое по счету творение и седьмое живое существо,
 наделенное чувственной душой

Итак, мы выяснили, что первым пределом является Первое Сотворенное, ибо выше его нет никакой вещи, и что вторым пределом является человек, ибо за ним нет никакого сущего, которое бы шло после него (как человек идет после предшествующего ему), и никакого другого следствия: он — обнимаемый центр.

Человек, далее, будучи вторым пределом, является тем центром, посредством коего приходит в движение все движущееся сущее. А именно: человек представляет собой тот предел, к которому сходятся лучи бестелесных Разумов царства Творения и Эманации и светов воздействующих тел мира Природы, сияя в нем; благодаря им становится он актуально²³ сущим разумом и тем обретает совершенство, которое делает его чем-то

²³ В оригинале — *би-л-кувва* «потенциально», очевидная опечатка: см. след. примеч.

единым с Творением (хоть каждый из них и имеет свой ранг, отличный от ранга другого), ведь он, достигнув той же предельной актуальности (сменившей его потенциальность²⁴) и совершенства, что и Первое Сущее (то есть первый, обнимающий, предел), стал таким же, как Первое Сущее, и он так же, как и оно, не нуждается в какой-либо поддержке извне и в помощи чего-либо иного. Поэтому, обратившись к собственной самости для удовлетворения жажды познания, человек тем самым как будто обращается к оним нематериальным самостям, ибо его самость такова же, как и они, а они — как он: нет тут разницы даже и в ранге, хотя Творение (то есть Первое Сотворенное) служит причиной сущего, человек же, центр стяжения светов всех миров, — подобием Творения, занимающим тот же ранг совершенства. С этой точки зрения человек является пределом, тем внутренним центром (*марказ дахил*), с которым связаны все движения: он — двигатель; Творение же, коль скоро человек занимает такой ранг, является внешне-внутренним (*дахил харидж*) [центром], сила коего не минует ни одно из сущих следствий. Так в первом своем пределе Природа наделена первым совершенством, связанным с существованием ее самости, а во втором своем пределе — вторым совершенством, связанным с ее совершенством по своим состояниям: она таким образом самодостаточна, совершенна, безначальна (*'азал*) и пребывающая (*бақā*).

В подтверждение правильности нами изложенного глаголят весы вероисповедные о той равновесности и соответствии, которые определили, что поскольку в мире религии глаголющий является первым пределом, обнимающим ту причину, от коей идет бытие границ, движущих души к поклонению и единобожию, следовательно, Творение, то есть Первое Сотворенное, является первым пределом, который обнимает ту причину, от коей идет бытие Природы, или души, движущей телесный мир. Поскольку сущие от глаголющего границы существуют благодаря Писанию и Закону с его столпами, которые для них являются как бы носителем, в коем они действуют, следовательно, и Природа существует благодаря своему носителю, в коем она действует, то есть небесным сферам и столпами. Поскольку столпы мира религии многочисленны, как-то: произнесение слов исповедания веры, поддержание чистоты, молитва, закат, пост, хадж, джихад, послушание, — и ни один из них, ни молитва, ни закат, ни что-либо прочее не принадлежит исключительно границам, но лишь послушание — всецело их достояние, и чрез то послушание приемлет [их воздействие] весь народ, и на нем зиждется мир религии, — следовательно, компоненты мира многочисленны, как-то: небесные сферы, светила и столпы, — и ничто из них, ни небесные сферы, ни прочее, не принадлежит исключительно Природе, но одно только Солнце, чрез которое — жизнь всего и сам телесный мир.

²⁴ В оригинале — ошибочное *би-л-фи'л* «актуальность»; очевидно, что два термина поменялись местами (см. предыдущее примеч.).

Поскольку живыми в мире религии и самостно приемлющими жизнь среди всех частей онго мира являются границы, каковые границы суть воздействующие, то в мире телесном живыми и самостно приемлющими жизнь среди всех частей онго мира являются светила, каковые светила суть воздействующее. Поскольку границы, воздвигающие столпы религии, отправляющие обряды ее и производящие духовные порождения, хоть и облечены самостной властью приказывать и запрещать, однако же происходят все от одного, а именно от глаголющего и замещающего его, на коем зиждутся и от коего к акту исходят, — то и тела небесные, то есть светила и прочие тела, приводящие в движение компоненты мира и производящие природные порождения, хоть и обладают самостно жизнью и силой воздействия, однако же жизнь и воздействие светов их происходят от Солнца, вокруг коего они обращаются и от коего к действию исходят...

Такова вкратце равновесность (*тавāзун*) малого и большого миров²⁵ миру религии. А коль скоро между этими мирами существует уравновешенность и взаимное соответствие и мир религии подобен малому миру, а большой мир подобен миру религии, то и малый мир подобен большому миру абсолютно во всем и без всякого изъятия.

Итак, выяснилось, что Природа находится посередине между двумя пределами, первый из коих — Творение, а второй — человек, собирающий все те добродетели и совершенства, к коим стекаются как к своему пределу свету всего воздействующего из всех миров. Сей человек — актуально сущий Разум, воскрешенный вторым воскрешением (*инби 'āc*); в нем — то же совершенство, что заключено и в Первом, а потому он, будучи вторым пределом, воздвигся (*кāма*) против первого предела: он и есть поистине воздвиженный (*кā'им*) — да приветствует Бог его, того, кто является пределом глаголющих, столпов, имамов и следующих за ними границ мира поклонения и единобожия с начала века (*дахр*) и до конца его, то есть начала циклов. Все миры один с другим связаны и находятся в едином порядке (*низām*), как то предписано божественной мудростью. Порядок этот таков, что когда движущийся двинется или покоящийся придет к покою, то и во всем (*ал-кулл*) будет найден сей смысл, причем благодаря совпадению сего слова это будет одним и тем же. Так что Природа в пределе своем²⁶ — вид-

²⁵ *Малый мир* — человек; *большой мир* — весь мир, начиная с Первого Сотворенного и кончая человеком (мир между Первым и Вторым пределами).

²⁶ Пределов у Природы два: Первое Сотворенное и Человек. Очевидно, что здесь ал-Кирмāни подразумевает второй, а не первый предел. Второй предел — это, с одной стороны, та конечная единая форма, которая вбирает в себя все совершенные души после конца истории (см. гл. VII, § 13). С другой стороны, ал-Кирмāни отождествляет его здесь с «воздвиженным» (*кā'им*) — исмаилитским иерархом, который придет в мир, чтобы возглавить последний, седьмой цикл человеческой истории. Как представляется, именно о таком человеке, занимающем высшую ступень совершенства, идет здесь речь: это он распоряжается миром, и его движение или покой отзываются во всей совокупности ми-

нейший ученый и искуснейший лекарь. Это и есть Приближенный Ангел, коему дано распоряжение миром телесным, именуемым в божественной сунне Троном (*курсий*). Славен же Обладатель сего царства, столь искусно распорядившийся; нет бога кроме Него, к Нему взываю и к Нему прибегаю; крепость и силу дарует лишь Бог и наместник (*валий*) Его на земле (да приветствует его Бог!). «Бог — наше довольство: Он надежный защитник!»²⁷.

Квартал седьмой

**О трех порождениях: минералах, растениях и животных,
происходящих от тел небесных и тел земных —
огня, воздуха, воды и земли
с четырнадцатью улицами**

Улица девятая

**О человеческой душе как чувственной и о ее чтойности;
о том, что возникает в ней, существующей как первое совершенство,
и чем стяжает она свое второе совершенство, и какова причина оного;
о том, какую конечную цель она достигает в своих действиях; о том,
что в ней играет роль материи и что — формы;
о том, каковы возникающие в ней отпечатки стяжания;
о месте ее среди сущего; и о том, что она и едина, и множественна**

После того, что мы сказали о существовании души и какова она, мы приблизились к познанию ее, так что не трудно будет нам постичь оное. В ней есть такое, чего нет у природных вещей и небесных светил, от коих произошла она, например, питание, рост и способность выбирать (*ихтийār*). А такова она не благодаря тем небесным светилам, но благодаря тому, что есть в ней как бы восприимлющее. Как сие существует для нее и в ней, поясним на примере солнца, которое чернит кожу, тогда как в лучах своих черноты не содержит; или на примере гнева, от коего тело бросает в жар, тогда как сам гнев жаром не обладает; или на примере точильного камня, заостряющего железо, хоть сам остроты не содержит. Итак, она в самости своей воспринимающая и в существовании²⁸ своем форм и знаний не имеющая (так же, как тело ее в своем существовании не имеет одежды) и нуждается в том, чтоб воспитать себя (так же, как тело нуждается в одежде, питании и уходе); счастье же ее — в обретении форм и стяжании, как то ей

ров. Правда, к концу абзаца ал-Кирмāнī искусно сводит разговор к прославлению Бога, как если бы речь здесь шла о нем; но это не более чем ритуальная формула, и ее исключительно декоративный смысл не скрывается и самим ал-Кирмāнī.

²⁷ Коран 3:173, С.

²⁸ Имеется в виду первое существование, или первое совершенство: сам факт получения существования вещью.

удастся (так же, как счастье ее тела — в достатке и безбедном существовании, как то ему удастся).

Изначально в своем существовании душа невежественна. Невежество — это отсутствие истинных знаний в самости. В сем она бывает двояка, причем в одном случае она лучше и выше, чем в другом. Более высокое состояние — ее невежество, когда не имеет она форм познаваемого; более низкое — когда обретенные ею формы познаваемого противоречат и не совпадают с познаваемым. Это и есть несчастье и величайшее испытание. Посему простонародье и подлый люд, подчиняясь велению своей смеси, дьявольские наущения и советы, портящие и ведущие их к гибели, приемлют скорее, нежели наставления добродетельных старцев, ради их благополучия даваемые. Итак, она свободна от форм сенсительного и умопостигаемого, оных не имея так же, как белый лист бумаги или незаполненная дощечка для письма, или же чувства, когда им нечего постигать; и знания она лишена, имея из оного лишь природно-обусловленное своей смесью и связанное с ее телом. Так потому, что она потенциальна; в таком состоянии она — как материя, потенциальная субстанция, готовая принять то, что исполнит ее самость.

Поскольку она такова и знания не имеет, то и сказал Всевышний: «Бог изводит вас из утроб матерей ваших, тогда как вы ничего не знаете»²⁹; и пророк (да благословит Бог его и род его!) сказал: «У любого человека прирожденное устройство — ислам, а родители делают его иудеем, христианином или огнепоклонником»³⁰. Это означает, что всякая обретающая

²⁹ Коран 16:78, С.

³⁰ Редакцию, цитируемую ал-Кирмāни (كل مولود يولد على فطرة الاسلام وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) (ал-Мунāви (ал-Мунāви. 'Абд ар-Ра'уф. Файд ал-қадір шарх ал-Джāми' ас-сағīр. 1-е изд. В 6 т. Т. 6. Миср: ал-Мақтаба ат-тиджāрийя ал-кубрā, 1356 х., с. 135), который, не давая точной ссылки, приводит ее как известный хадис. В близких редакциях хадис распространен как в суннитской, так и в шиитской сунне, причем толкуется схожим образом: «исламское устройство» (*фитрат ал-ислām*) человека состоит в том, что он знает, что Бог — его Создатель и Господь; это и есть «изначальная природа» (*фитра 'аслийя*) человека, так что если воспитать его согласно ей, то он естественно признает единобожие в соответствии с исламским вероучением; в этом смысле ислам естествен для человека, тогда как неверие или другие исповедания, напротив, противоестественны.

С этим общепризнанным толкованием позиция ал-Кирмāни, с одной стороны, расходится по существу, хотя, с другой — как будто не противоречит ей напрямую. Эта его позиция, хотя и не заявлена в специальных формулах, тем не менее отчетливо выражена. Данный хадис приводится как параллель только что процитированному аяту и как подтверждение нижеследующего рассуждения; и аят, и это рассуждение ал-Кирмāни однозначны: в начале своего существования, т.е. по своей природе (по рождению) человек пуст и не имеет знания. Эта аналогия означает, что «исламское устройство» — чистый лист, который может быть заполнен и так и эдак, отсутствие знаний, которое вызывают нужду в наставнике. Это не противоречит явно хадису и его традиционным толкованиям: там ведь не сказано, что человек от рождения обладает знаниями. Далее, «ислам» в

существование душа чиста, индивидуальна и свободна, не имеет ни формы, ни знания, ни исповедания, ни мысли, а обретает исповедание и знание благодаря научению наставников, из коих ей всех ближе родители. Они, как знают, учат ее, и если они огнепоклонники, то и она становится огнепоклонницей; если они христиане, то и она становится христианкой; если они иудеи, то и она становится иудейкой; а если они мусульмане, то и она становится мусульманкой. А если бы душа изначально имела в своей самости форму — в смысле знания, не связанного естественным образом с интересами ее тела, то, обладая оной, она бы привходящее (т.е. новые формы знания. — А.С.) не могла принять. Ведь принимающий форму не должен иметь в своей самости никакой другой, а иначе то воспрепятствует ему принять привходящее. Например, как известно, слух не может принять и понять смысл другого звука, если уже занят каким-то звуком; или же гемма не может принять другое изображение, пока не стерто первое; или же вода, принявшая красный цвет, не может принять другой цвет как таковой. Итак, душа свободна [от форм] в своей самости; она, как мы сказали, — природно-возникшая жизнь.

Хоть и говорят о ней, что она душа или же дух, но тот смысл, благодаря которому она есть то, что она есть, — это жизнь. Оба эти названия верны и за пределы жизни не выходят: душа живая и есть душа, и то же относится к духу. Если живого, могущего и знающего человека мысленно лишить знания, то с устранением оно не исчезнет ни могущество его, ни жизнь; если же отнять от него жизнь, уйдут и знание, и могущество, и вообще все, что с жизнью связано и благодаря ей существует. Поскольку она собирает все эти атрибуты, будучи таким образом воспринимающей их, то она и есть основа существования всего прочего, и ничто другое ей не предшествует. Итак, она — суцая в мире Природы жизнь с воздвигнутыми для нее божествен-

ного общепринятом понимании, с точки зрения ал-Кирмāнй, — это в лучшем случае поклонение действием, т.е. явное поклонение, но никак не поклонение знанием (скрытое поклонение); следовательно, иметь «исламскую природу» значит (с точки зрения ал-Кирмāнй) быть лишенным знаний. В этом еще нет прямого расхождения с общепринятым пониманием «исламского устройства» любого человека; расхождение начинается там, где речь заходит о том, что требуется, чтобы человек стал верующим. С общепринятой точки зрения, человек естественно вырастет с исламскими убеждениями, если будет расти в исламской среде и ему не будут внушены чужеродные идеи; с точки зрения ал-Кирмāнй, этого никак не достаточно, и только целенаправленное научение наставников-исмаилитов даст человеку искомое совершенство. Получается, что для ал-Кирмāнй «исламское устройство» — только стартовая позиция, то, что он называет «первым совершенством», «первым существованием» или «первым пределом»; переход ко второму пределу, второму совершенству и второму существованию возможен только благодаря водительству исмаилитских (но не исламских вообще) наставников. «Исламская природа» с этой точки зрения принципиально недостаточна для спасения — вот в чем коренное расхождение ал-Кирмāнй с общенисламской позицией, которая утверждает обратное.

ной мудростью предустановленными орудиями, воспринимающая все, что должно ей воспринять из форм, схожих с той изначальной, сотворенной жизнью, о которой говорилось во введении сей книги. Занимая этот свой ранг, она не может быть актуальной субстанцией, ибо субстанция есть нечто самостоятельное, она же становится³¹ благодаря стяжанию того, что делает ее иной, то есть не такой, какова она. Нельзя о ней сказать и того, что она — актуальный разум (хоть о людях и говорится, что они разумны), ибо в сем своем ранге она потенциальна, но, практикуя обязательные в вероисповедной общине обряды, ритуалы и божественные установления, она станет актуальным разумом, и тогда будет поистине разумной.

А говорится о ней, что она — душа, потому что от нее исходят действия в соответствии с ее смесью и изначальной природой. Если исходящие от нее действия обусловлены волей к стяжанию счастья и удалению причин страдания, тогда она — разум для душ, тогда она получает все то, что переместит ее с ее ранга на ее конечный предел. Потому она — последнее из сущего и его второй предел, так же как та сотворенная жизнь (то есть Первый Разум) есть первое из сущего и его первый предел; поэтому она — завершение круга творения. Все осуществленное мудростью ведет к ее совершенству; и вот, поскольку она в существовании своем восходит к тому пределу, что в основе и местоположении своем соответствует той изначальной основе (т.е. Первому Разуму. — *А.С.*), на сию жизнь оказалось изливаемо истечение; сия жизнь воспримлет, а та (т.е. Первый Разум. — *А.С.*) сопрягается и с ней совокупляется — и вот они соединяются воедино (о чем мы еще будем говорить), в ней возникает то, что образует ее совершенство и направляет ее самость к достижению второго совершенства, а именно — те действия, что происходят от своей причины, самости души присущей, благодаря коей они выходят на арену существования и поднимаются к стремлению (*шавк*). Стремление — их универсальное имя, а по каждому предмету стремления (*муштāк*) они получают индивидуальное, определяемое тем предметом имя. Итак, стремление является причиной того, что возникает в ней (душе. — *А.С.*).

Поскольку по своей самости душа потенциальна, ущербна и нуждается в тех дарующих ей счастье знаниях, в которых заключено ее совершенство, и поскольку в ее самости в силу ее ущербности и того, что она чувственная, имеется потребность, влекущая ее к тому, что удовлетворило бы ее, и поскольку сия потребность и есть стремление, то она, таким образом, обладает стремлением, однако это стремление, как и она сама, потенциально. Когда же ее чувства встречаются с осязаемым, она крепнет, огонь ее разгорается и вспыхивает, и благодаря стремлению она актуализируется, тол-

³¹ *Самостоятельное* (само-стоятельное): это слово является фактически калькой арабского *қā'im би-зāти-хи* (*қā'im* — букв. «стоящий», *би-зāти-хи* — «благодаря самому себе»). *Становится*: в оригинале *йақум*, т.е. превращается в самостоятельную.

каемая им на осуществление тех действий, что сим стремлением обусловлены в каждом из состояний ее самости. Посему стремление по рангу предшествует тому, что возникает в душе и что стремлением не является, тому, благодаря чему обретается совершенство (хотя вместе с тем актуализация стремления и зависит от актуальности ощущения). Стремление в зависимости от своего предмета может иметь различные названия (как и душа именуется по-разному в зависимости от своих действий).

Улица десятая

О человеческой душе как глаголющей и какова она на сей ступени; о том, является ли она чувственной душой, повывившей свою степень, или же у человека три души, растительная, чувственная и глаголющая, как то утверждают некоторые; о том, субстанция она или акциденция, и если субстанция, то присущи ли ей те же акциденции, что и телам, или ее акциденции — особые; о том, что в ней играет роль материи и что — формы

Из сказанного прежде ясно, что человеческая душа как чувственная является не актуальной, когда она была бы пределом и стала тем самым такой же, как прочие души животных, которые для взыскующих своего блага тел суть совершенство, но потенциальна и представляет собой ту конечную цель, совершенство коей для самой себя, а не для своего тела достигается благодаря тому, что стоит рангом выше ее, и тогда она становится актуальным разумом, и что она не определена той чертой, но, запечатлевая формы, оную переступает. Здесь же скажем, что под «глаголющей» мы разумеем душу, действующую так, как то определено ее совершенством, придерживающуюся установлений и законов вероисповедной общины, в стяжании поднявшейся над сенсигельным и не нуждающуюся в оном, такую, для которой место сенсигельного заняли в стяжании интеллигигельные самости, сами себя разумеющие и сверхприродные, ибо для сей души интеллигигельное — то же, что для чувственной — сенсигельное. В этом отношении она такова же, как и чувственная. А именно, если чувственная душа не воздействует на сенсигельное (кое есть потенциально интеллигигельное) и тем не укрепляется и не стяжает блистательной актуальности, то остается потенциальной (как если питательная сила не воздействует на пищу, та остается бесполезной, а когда воздействует на нее и та становится ей подобна и с ней схожа, то она уже — такая же, как и та, и проникают в нее ее силы, и они становятся чем-то единым); так же и душа глаголющая, если не уразумевает интеллигигельное, разумеющее само себя, и тем не достигает с оным сходства и не становится актуальной, то остается потенциальной, занимающей ранг чувственной души.

Как мы уже говорили, для чувственной души сенсительное, благодаря коему эта душа обретает актуальность, — то же, что для души глаголющей — интеллигибельное, и как с точки зрения акта сенсительное и чувство не схожи, так же [не схожи] разумеемое и глаголющая душа. А когда она его (разумеемое, т.е. Разумы. — А.С.) уразумевает, тогда они становятся схожими и соединяются, и она, как и те, обретает актуальность и так же отвлечена от всего, что связано с первоматерией, разумеет свою самость и разумеема своей самостью, отлична от тех форм, что принадлежат первоматерии, где разумеющее — одно, а разумеемое — другое, и в отвлеченности [от материи] ее самость достигает такой черты, когда действует в самой себе и не нуждается в первоматериальном сенсительном. Одним словом, как искусственные формы придают материям актуальность (например, делают дерево ложем), так и разумные формы делают потенциальный разум актуальным.

А посему конечная цель чувственной души (коя есть первоматериальный разум) и благородство ее воздействия на вне ее сущее сенсительное (кое есть сенсительное потенциально³²) чрез имеющиеся у нее [орудия] состоят в том, чтобы воздействовать на отпечатки сих сенсительных форм, которые благодаря чувству имеются в ее самости отвлеченными [от материи], так что приемлющая их самость становится единой и актуальной: сие актуальным чувством, а то актуальным сенсительным, — и так стать представляющей (*мутахаййила*); а конечная цель сей представляющей [души] (как представляющей, воздействующей на актуально сущие в ее самости отпечатки сенсительного) — стать такой, чтобы запечатлеть (*мутаçаввира*) формы изначально нематериального и актуального интеллигибельного. Это и есть ее совершенство.

Однако, когда душа еще находится на ступени представляющей души и не достигла соединения с вышестоящим (а этот ранг является первичным рангом глаголющей души), она считается одной из природных форм, имея притом некоторое сходство с внеприродными Разумами (кои суть небесные буквы). Так же точно имеют сходство с обоими родами те виды, что общи им, однако же виды сходны с вышестоящим смыслами, а душа — чрез свою самость, в зависимости от того, насколько подготовлена она к достижению полного сходства с вышестоящим и полному отделению от ниже ее стоящих природных сущностей. И пока имеет она указанный ранг, этой ее степени не устраняет сие сходство, но лишь то, что может ее с этого ранга переместить, благодаря чему она станет актуальным разумом, схожим с внеприродными Разумами, с коими соединится. Оно же, что перемещает ее на сей ранг (после которого нет никакого предела), не есть одни только связанные со скрытым поклонением божественные науки, но они вкупе со

³² Сенсительное сущее вне души актуально как сущее, но потенциально как сенсительное до тех пор, пока душа не познала его.

связанными с явным поклонением пророческими Законоустановленными деяниями, каковая совокупность названа в Священном Писании благочестием (*тақван*); оно — запас души³³, ее основа, благодество, красота и венец.

Итак, потенциальная чувственная душа становится благодаря ощущаемому актуальной, представляющей душой, а в сопряжении с вышестоящим — потенциальной; она же, запечатлевая формы интеллигибельного, саморазумеющего, становится, подобно тому, актуальной и разумеющей. Здесь светлы отделенных [от материи] Разумов (кои суть Приближенные Ангелы) играют роль закваски, положенной в тесто и делающей его себе подобным в силу их взаимной соотнесенности и сходства, не будь коих, не было бы одно из них приемлющим, а другое — воздействующим (как в силу утери сходства не схожи меж собой закваска и пальмовое вино, а потому в нем при добавлении закваски не возникает того, что возникает в тесте). А сходство сие возникает в душе потому, что каждым из действий своих, относящихся к ощущению и представлению (кои оба собирают включаемое в два поклонения), она приобретает нечто, придающее ей похожесть, согласность и совершенство. Так же, к примеру, чеканный дирхем и динар достигают предела в восприятии действий мастера (определение пробы, взвешивание, литье,ковка, придание округлой формы и нагрев), и в каждом из них они приобретают и подготавливаются так, что принятие ими наносимых на них надписей (благодаря чему они суть динар и дирхем) является последним из всего ими принимаемого и придает им завершенность и сходство, не оставляя после себя ничего, что дирхем и динар могли бы принять. Так же и чувственная душа (то есть потенциальный разум) достигает предела в принятии светов влияний небесных тел и научения границ Божьей религии, кои воздействуют и влияют на нее, устраняя обязательными деяниями ее дурные черты и наделяя ее знаниями, даваемыми пророческими Законоустановлениями благодаря представлению. Во всем этом есть свои ранги, на которые поднимается душа, и благодаря этому становится она схожей с вышестоящим до такой степени, что формы выше ее стоящих актуальных отделенных [от материи] Разумов (а запечатлев формы оных, достигает она своего совершенства и охватывает свою самость и уразумевает ее) являются последним, что запечатлевает она, исполняясь и становясь подобной им и схожей с ними, и после сего не остается никаких других форм, которые она должна была бы обрести.

Глаголющая душа не может произвести свои действия, познавая истинное как истинное и ложное как ложное в науках, связанных со вторым, скрытым поклонением, и доброе как доброе и дурное как дурное в деяниях, относящихся к явному поклонению, без того, что для нее есть то же, что свет для глаза, того, что проистекает от тех, с кем связано ее совершенство (от небесных границ, то есть исполненных Разумов, и земных границ, то

³³ См. примеч. 8.

есть Божьих наместников — служителей Всевышнего), а именно — без всецелых знаний (*'улу́м кулли́ййа*), что связаны с утверждением этой души. Надлежит ей стремиться к тому, чтобы познать и накрепко привязаться к оному, как то: к [знанию] воздействующих на душу (как о том говорит Закон) ангелов, Божьих границ, явного и скрытого поклонений, к познанию малых и больших циклов, знанию о Суде, посмертном воздаянии и каре, рае и огненной геенне, каковое знание таково же, как необходимое знание о том, что три и три дают шесть, и что если из десяти вычесть два, останется восемь, и что если к девяти прибавить шесть, будет пятнадцать. Приемлет сие [знание] чувственная душа; однако оно не может оказаться в ней, пока не примет она того, что для нее играет роль формы, то есть пока ее самость не станет обладательницей отделенной от сенсительной формы и не начнет раздумывать о ней, то есть представлять. Она же форма оказывается в самости души лишь тогда, когда чувство встречается с ощущаемым, а встречается оно благодаря подготовленным и воздвигнутым орудиям, коим довелось быть при посредстве той смеси, в которой возникла чувствующая жизнь. Тогда встреча чувства с ощущаемым в душе становится как бы первоматерией и материей, мысль же, или образование форм, то есть представление, — формой для оногo. Далее, думающий и представляющий становится как бы первоматерией в принятии разумных форм, кои суть Приближенные Ангелы. Достигнув сего ранга, оказывается душа в ангельских эмпириях и именуется душой глаголющей.

Однако стяжать сие она может не иначе как чрез Законоустановленное, упражняя себя и следуя богоначертанным законам в явном и скрытом. Когда же она запечатлеет их формы и будет руководствоваться ими так, как мы говорили, то о ней нельзя будет сказать, что она — первоматерия, ибо она уже поднимется над сим рангом и обретет актуальность. Тогда на достигнутой ею ступени самодостаточности и счастья не озаботит ее ничто противное интересам ее тела, но, напротив, будет стойко противиться она его страстям, влиянию его смеси, всем его прихотливым капризам, отличаясь от него так же, как созревшая и ставшая сладкой ягода винограда отличается от той своей основы, от которой проистекло ее ближайшее бытие, то есть от виноградной кисти. Тогда действия ее будут только благими, влекомые ее совершенством, и войдет она в число счастливых, не подверженных ни страху, ни печали. Способная улавливать знания чрез установление равновесности, она достигнет крайних пределов в познании сущего, среди коего не будет ничего такого, чего не смогла бы она познать, и войдет она в число не подверженных ни страху, ни печали.

Таким образом, человеческая душа едина, а не такая, как о том говорят, будто их у человека три: растительная, чувственная и разумная глаголющая. Так говорящие судили по ее действиям, что проистекают от человека: увидев, что он добывает пропитание (каковое действие есть действие рас-

тительной жизни), они приписали ему растительную душу; увидев, что он обладает чувством и взыскует пищи и наслаждений (какое действие есть действие животного), они приписали ему чувственную душу; увидев, что он познает и понимает, думает и различает (какое действие есть действие разума), они приписали ему разумную глаголющую душу.

Однако, сказав, что у человека три души, они не разъяснили, каковы же они. Сии действия человек совершает не потому, что у него поистине три души; действия его множественны из-за множественности орудий, каждое из которых заслуживает собственного имени. Так же о поклоняющемся Богу, когда он молится, говорят, что он молящийся, когда постится — постящийся, когда отправляется в паломничество — паломник, когда дает милостыню — подающий, а совершает все эти различные действия (где молящийся — не то же, что постящийся, и подающий милостыню таковым является не потому же, почему является паломником) один человек. Или же плотник: когда он пилит, он пильщик, когда сверлит — сверлильщик, когда работает скобелем — скобельщик, и так далее; сам плотник един, а его орудия множественны, и не может быть так, чтобы одно из этих действий совершал один действитель, а другое — другой, ибо это означало бы, что чувство нас обманывает. И душа едина, действия же различны из-за различия орудий, уготованных ей в зависимости от искомого действия. Когда она действует во благо своего тела при помощи желудка, печени, внутренних и внешних органов, то говорится, что она обладает растительной силой; когда действует при помощи глаза, уха и [других] органов чувств и взыскует наслаждений, то говорится, что она обладает чувственной силой, постигающей сенсительное и приемлющей рост, так же точно, как сия душа приемлет и силу памяти, и силу воздействия на иное (чем напоминает саму Природу), сама же душа едина, и нет в ней одного отдельно от другого.

Улица двенадцатая

О глаголющей душе как пребывающей, и в чем того причина; что доставляет ей пребывание и счастье, а что — гибель и терзание; о том, приходит ли сие к ней извне, или же от той ее природы (*таб*'), от которой — ее существование; и о том, что такое терзание и что — счастье, что такое ее смерть и что — ее жизнь

Если глаголющая душа, как мы говорили, стяжанием снискала все те ранги, что располагаются между ее потенциальностью и актуальностью, если благородством окрасилась субстанция ее и в дополнение к прежде сказанному остатки прежнего природного в ней обратились в разумную форму (как в зеленом винограде, влияния приемлющем, кислота обращается [в сладость]), то тем самым она обрела пребывание и совершенство и стала пребывающей, полной и вечной на ступени второго воскресения.

Засим скажем: причина ее пребывания в том, что безначальное и пребывающее — это рай, то есть собрание Сотворенных и Эманационных Разумов, которых сделал таковыми Святейший Всевышний Бог, и душа может стать пребывающей и подняться на ступень Сотворенных и Эманационных Разумов не иначе, как соотнесясь с оным раем, став связанной с ним и приняв его истечение так, что самость ее обернется разумом. Именно сии изливаемые и принимаемые силы и благодать делают так обращающуюся душу совершенной (так же, как огонь делает совершенным уголь или закваска — тесто), претворяют ее в разум наподобие источника своего излияния, охраняют ее от превращений и с оным источником соединяют; и вот, она пребывает вечным пребыванием и живет вечной жизнью, каковая есть непрерывность (*давām*) существования. Они — вторая, ближняя причина. Те Сотворенные и Эманационные Разумы (из коих истекает благодать) струят свои силы в сущем, опекая мир Природы; встретив душу, хотя бы в малейшей степени имеющую сходство или соотнесенность [с ними], они изливают на нее свое истечение, вызволяя и удерживая при себе. Так же и среди господ увидишь, что, если найдут они воспитание либо нрав своего слуги соответствующим или согласным с собою, то сие станет причиной пребывания его со своим господином. Если мы скажем, что их (Разумов. — *А.С.*) истечения связываются так же, как искра с трутом, то будет тут полная равновесность подобия: трут подготовлен к воздействию огня, чтобы принять его подобие, как душа под воздействием обрядов вероисповедной общины подготовлена к принятию божественной благодати.

Итак, они (Разумы. — *А.С.*) — первая причина ее пребывания. Они могут излить свое истечение и на чувственную душу, даже если у нее нет ни соотнесенности, ни сходства с истечением, если только самость ее не покрыта тем или иным природным пятном, препятствующим ей принять [истечение], так же, как слугу могут взять в дом и воспитать соответственно привычкам господина, если привычки либо врожденная натура его души не воспрепятствуют сей тренировке, а посему отсутствие у него таких препятствующих привычек является причиной его пребывания с господином. И если скажем мы: так же, как хлопок, не подмоченный водой и свободный от всего, что воспрепятствовало бы ему принять воздействие огня, то есть возгореться огнем, то и это было бы схоже и равновесно; однако здесь — наименьшая согласованность, и сей пример касается только пророков, например, Мухаммада (да благословит Бог его и род его!), о котором передают, что и в детстве совершал он добродетельные благочинные поступки³⁴, или же Иисуса и Авраама (мир им!); о сем пойдет разговор в разделе

³⁴ Добродетельность Мухаммада, проявившаяся очень рано, — известный мотив сунны. Один из показателей врожденной, природной нравственности Мухаммада — его стыдливость: однажды еще подростком во время переноса тяжестей он упал в обморок, когда на нем случайно развязался *изār*, составлявший его единственное одеяние.

о внушенном откровении. Пребывание души связано с обретением ею знания от обладателей откровения, а ее связанные с переходом [в мир иной] действия и состояния в поддержании ее и придании ей совершенства тяжки и изнурительны. Ведь оно (пребывание. — *А.С.*) — предел ею достижимого, а ей бы в действиях своих только следовать своей смеси! Потому нужны особая опека, упражнение и радение, дабы придать ей все необходимое для стяжания счастья. Таковы же, к примеру, сырые дрова, с которыми огонь связывается лишь после особых усилий и приложенного труда.

Улица тринадцатая

О человеческой душе и о том, как после перехода [в мир иной] ей воздастся за стяжание; о том, что такое воскресение, Суд, награда, наказание, рай и геенна и каковы они все; каковы благочестивые в последнем прибежище своем, о том, что в дольней жизни их души подсказывает, какой будет тамошняя жизнь ее, и о том, каковы действия их; о том, кто такие лицемеры, нечестивцы, заблудшие и высокомерные спесивцы, от истинного почитания Бога далекие, и каковы действия их, и что ждет их после смерти; получает ли душа награду и наказание, как только переходит [в мир иной], или же остается такой, какова она, до воскресения, и когда оно [произойдет]; о том, что общего у обитателей рая и геенны до того времени; о том, является ли она отдельной формой, такой же, как форма ее тела в дольней жизни, или нет; о том, связывается ли душа, покинувшая свое тело, с другим телом, как утверждают сторонники учения о переселении душ, или нет; о том, помнит она о своей дольней жизни или нет; о том, пропадают ее знания или нет; и о том, наделен ли снискавший награду способностью действовать в ином, как то могут вне[природные] Разумы, или нет и каково это действие

...Награда душ, обретших усладу, различается тройко. Во-первых, души в тамошнем мире превосходят одна другую в зависимости от благородства и возвышенности того, чем сумели стяжать они свои добродетели. Это различие — как бы видовое. С ним в нашем мире схоже превосходство мастеров одних искусств над другими: из двух различных по виду искусств одно превосходит другое (к примеру, изготовление благовоний, подшивание, изготовление кунафы, танец, фикх, ткачество, вязание и прочее), так что в зависимости от превосходства искусства один мастер превосходит другого. Таковы же и Законы, по коим поклоняются Богу и благодаря коим стяжают душевные добродетели. Сии Законы — как бы разные виды, а потому тот, кто поклоняется Всевышнему по Закону Мухаммада, господина пророков — да

приветствует Всевышний его и род его! (а сей Закон — самый полный и все блага собравший), — не таков, как поклоняющийся Богу по Закону предшествовавшему, но лучше его; сия есть ступень высочайшая, превосходящая ступени предшествовавших поклонений.

Другое превосходство душ в тамошнем мире одной над другой зависит от того, всё ли исполняли они из необходимого для стяжания добродетелей или только часть оно. Это различие — как бы количественное. Подобно тому мастера превосходят один другого в одном и том же деле, в зависимости от того, всеми ли деталями этого дела владеют. Один, к примеру, полностью освоил каллиграфию (для чего необходимо знание науки о языке и грамматики, владение эпистолярным искусством, хороший почерк и знание счета), другой из одного владеет эпистолярным искусством и имеет хороший почерк, а третий знает науку о языке, грамматику, эпистолярное искусство и имеет хороший почерк. Тогда тот, кто овладел всем, будет превосходить других; и то же следует сказать о прочих в должном порядке. Так же обстоит дело и со всем, что объемяют оба поклонения в благородной вероисповедной общине. Один, скажем, поклоняется Богу, произнося слова исповедания веры³⁵ и творя молитву, другой произносит слова исповедания веры, молится, платит закят и постится, третий, кроме того, совершает хаджж и все прочее, что включают оба поклонения. Тогда тот, кто поклоняется Всевышнему знанием и деянием во всем, ничего не упуская, будет превосходить того, кто совершает лишь часть оно.

И в-третьих, души превосходят одна другую в тамошнем мире в соответствии с тем, как исполняли они то, чем стяжаются добродетели. Это различие похоже на взаимное превосходство мастеров в каком-то одном компоненте своего дела. Пусть два каллиграфа владеют в своем искусстве только почерком и счетом; если один из них в том сильнее другого благодаря лучшей выучке, навыку и практике, тогда он того превосходит. Так же различаются и люди обоих поклонений в исполнении частей Закона, кои суть божественные обряды: кто в молитве, омовении или прочем, либо в приобретении знания о том, что включают сии поклонения, настойчивее и усерднее другого, тот того и превосходит.

...Однако же сии благие и дурные души оказываются в раю и пламени не сразу после того, как расстанутся со своими телами. О том сказал Всевышний: «Нет! Это только слова. За ними — перешеек вплоть до дня, в который они будут воскрешены»³⁶. Итак, они находятся на перешейке (*бар-*

³⁵ В оригинале двойственное число: *шахдатйн* «два свидетельства»; имеются в виду две части единой формулы: «Свидетельствую, что нет бога, кроме Бога, и свидетельствую, что Мухаммад — посланник Бога».

³⁶ Коран 23:100 (пер. мой. — А.С.). Первая фраза — ответ грешнику, который хочет вернуться к жизни, обещая теперь творить только добро: он получает категорический отказ.

зах), каковой перешеек и есть место их сбора. Перешеек — это предел, разделяющий рай и геенну; будучи наивысшим местом в мире Природы, он назван «Вершинами»³⁷. Итак, они стоят на Вершинах и ждут, пока исполнятся все циклы и свершатся воздействия светил религии на души, приходящие в мире Природы в существование эпоха за эпохой, вплоть до последнего, обетованного дня. Так стоя, уж знают они в самостях своих, награду ли и спасение обрели, или же их ждет погибель и смерть.

О том сказано Всевышним, начиная со слов: «А на Вершинах — мужи, друг друга узнающие по отметинам»³⁸, и до слов: «Господи наш, не помещай нас купно с людьми беззаконными»³⁹ (мужи на Вершинах и есть находящиеся на перешейке границы и прочие люди, не вошедшие еще в рай и того жаждущие), а также пророком (да благословит Бог его и род его!): Умерший, как похоронят его, будет держать отчет. Если он придерживался единобожия, был покорен Богу и Его посланнику, то откроются пред ним двери рая; предстанут пред ним дела его, сотворенные в поклонении Всевышнему, и станут ему добрым спутником в могильном заточении, извещая, что он спасен. В покое и отдохновении пребудет он до дня Воскресения, уверенный, что уготован ему рай: туда отведен будет после воскрешения и Суда. Если же он был многобожником, если был непокорен и заносчив, а в поклонении не знал должной меры, то пред ним откроются двери ада. Его злые дела обратятся в лютого зверя, терзающего его и наводящего на него ужас. Так в одиночестве и трепете пребудет он до дня Воскресения, зная, что уготована ему геенна; будет воскрешен он и препровожден в ад Судный день, в день отчета за прежние деяния⁴⁰.

А из доступного чувству вот чему можно уподобить состояние тех послушных и своевольных душ. Представь себе человека, которому власти-

³⁷ Ал-Кирмāнй здесь и ниже обращается к аятам: «А на Вершинах — мужи, друг друга узнающие по отметинам. „Мир вам!“ — воскликнут к обитателям рая те, которые не вошли в него, как ни сильно желали того. И когда взоры их обратятся к обитателям огня, они скажут: „Господи наш, не помещай нас купно с людьми беззаконными!“» (Коран 7:46–47, С. изм.); «Вершины» также упомянуты в следующем аяте (7:48).

Вершины — *a'raḥf*. В кораническом контексте комментаторы разъясняют это слово как «преграда», «стена», разделяющая рай и ад (см. о «стене»: 57:13), чему не противоречит и общезычковое значение слова *'urf* (мн. *a'raḥf*) — возвышенность: этим словом называется любое возвышение земли или гребень петуха — самое высокое место у него (см.: *at-Ṭabarī*. Джāми' ал-байāн 'ан та'вил 'āй ал-кур'āн. В 30 т. Т. 8. Бейрут: Дār ал-фикр, 1405 х., с. 188); Abdallah Yusuf 'Alī переводит *a'raḥf* словом “the heights”. Это значение и подразумевает здесь ал-Кирмāнй, что и отражено в переводе.

³⁸ Коран 7:46.

³⁹ Коран 7:47.

⁴⁰ Такой хадис не удалось обнаружить ни в шиитских, ни в суннитских источниках; видимо, ал-Кирмāнй пересказывает хорошо известные и многократно обговоренные в хадисах темы (открытие врат ада и рая, знание душ о предстоящей участи, пока они находятся на Перешейке и ждут Суда), сопровождая их собственными комментариями.

тель поручил управлять своими землями и передал ему войско, слуг, богатство и оружие. Наказано ему беречь то богатство, слуг и подданных, не делать с ними ничего вразрез с приказами властителя и использовать их только на благо царства и подданных, а также укрощать притеснителей и сеятелей порчи ради всеобщей безопасности и вящего блага. Если исполнит приказанное и будет добрым слугой, властитель обещает осыпать его благами и приблизить к себе; если же ослушается и поступит дурно, то не избежать ему наказания. И вот, сей человек делает, как ему велено, всем властелину угождает, во всем ему покорен и ни о чем ином не помышляет. Приходит день, и властелин призывает его; пока идет, сей человек размышляет, перебирая в голове все, что сделал, и не находит ничего, что не предвещало бы ему блага, не утешало и не согревало бы сердце его. Он знает, что совершал добрые дела, достойные властителя, и уверен, что воздастся ему многими благами, а значит, может радоваться и ликовать, хоть и не приближен пока к властелину своему.

Если же он не выполнил предписанного, если ослушался властителя и растратил данные ему богатства не ради довольства его, если водил дружбу с нечестивцами, если грабил и воровал, творил чудеса или впадал в злые ереси, то с тяжелым сердцем пойдет по вызову властелина. Обо всем догадается и поймет он, что за все свои дела заслуживает только наказания и лютой кары властелина, и уверен будет, что не избежать ему муки на радость врагам. И никуда ему не деться: прибрал его властелин, каким он был. И вот он трепещет от страха и ужаса, — а ведь еще не дошел до властителя своего, и ничто из обещанных наказаний его не постигло. Таким пребудет он вплоть до дня, когда свершится наказание и настигнет его лютая мука.

Итак, души, которые тела свои (кои суть внешняя фигура [*шакл*] их) покинули и дела (коими приносят благо или зло телам своим) оставили, все знают о себе. А на перешейке пребывают они для того, чтобы исполнилось новое творение, — дабы могли прибыть туда же им подобные [души] из природного мира и свершилось научающее, запечатляющее и очищающее воздействие границ на всех их, чтобы все они вместе были собраны к сроку известного дня (а это день, когда свершится седьмой цикл и наложит предержатель его свою печать на природный мир).

Об этом говорит Всевышний: «Скажи: да, и древние, и поздние будут собраны ко времени известного дня»⁴¹. «Скажи» — повеление Всевышнего, переданное чрез приближенных ангелов; Он имеет в виду: разъясни и научи, что и древние, и поздние будут собраны, — то есть и первые, из прежних циклов, и последние, что придут в мироздание в оставшиеся циклы, большие и малые, «будут собраны» теми, кого поддерживаем Мы Духом

⁴¹ Коран 56:49–50, С.

Своим и кто обращается к ним с призывом, будут научены тому, что соберет их в едином поклонении и единобожии. «Ко времени известного дня» — к предержателю седьмого цикла, который и есть последний день, день известный, провозглашенный.

Тогда все они (души, имевшие существование) составят форму как бы единой особи, в коей будут как бы многими членами. Притом каждая душа имеет свою, самостную форму, и благодаря собранности всех душ исполняется сия форма, коя и есть «последнее устройство» и «новое творение»⁴² (так же как полнота телесной особи достигается совокупностью всех членов). Тогда, благодаря воскресению предержателя седьмого цикла, заструится в них дух Святости и все вместе окажутся они в силах выйти из теснин телесных и вознестись над оными (так же дух способности к ощущению начинает струиться в зародыше, когда тот преодолевает теснины чрева). Тогда исполнится седьмой цикл, тогда перейдет в акт знание, — то знание, кое есть власть и сила, без которых не преодолеть телесных пределов.

⁴² *Последнее устройство*: в оригинале *ан-наш'а ал-'ахйра*; возможно, имеется в виду *ан-наш'а ал-'ахйра* — коранический термин (29:20), обозначающий второе, конечное сотворение людей Богом перед Судом, т.е. воскресение. Термин не частотен равно в шиитских и суннитских источниках; «последнее устройство» соплагается с «первым устройением» (*ан-наш'а ал-'ула*), т.е. сотворением. *Новое творение* — фактически синонимичный коранический термин, встречающийся значительно чаще (см. 13:5; 14:19; 32:10, 34:7 и др.).

Yanis Eshots

(University of Latvia, Latvia)

**ḤAMĪD AL-DĪN AL-KIRMĀNĪ'S TEACHING
ON NATURE AND PARALLELS
TO IT IN THE THOUGHT OF MULLĀ ṢADRĀ**

**1. The History of the Concept of Nature
in Islamic Philosophy:
Avicennan Trend**

“Nature” (*φύσις*) as a philosophical term, as far as we know, was introduced by Aristotle, who employed it to describe a universal form of engendering¹ and believed it (nature) to be the only proof of the existence of Intellect (*νοῦς*).

In turn, Plotinus called it the logos (divine intellect) acting in a visible form. To him, it was the last of the logoi and the dead one, i.e., incapable of producing another logos and producing only visible forms. According to Plotinus, Nature was generated by the Universal Soul and was the object of the Soul's contemplation (whereas the object of Nature's own contemplation was the totality of natural bodies).²

Early Muslim Peripatetics commonly treated nature as the essential first principle of motion and rest. Thus, Kindī defined it as the “beginning (or: principle) (*ibtidā'*) of motion and rest after motion.”³ This approach was, by and large, followed by Ibn Sīnā, many of whose remarks on the subject represent paraphrased passages from Aristotle's *Physics*. E.g., in the *'Uyūn al-ḥikma* he states:

* I had already corrected the proofs of this article when I learnt that Prof. Seyyed Ja'far Sajjādī pointed to the similarity between Ḥamīd al-Dīn Kirmānī's and Mullā Ṣadrā's treatment of nature in his brief but insightful article, published more than fifty years ago ('Ta'thīr-i Ikhwān al-Ṣafā' wa Ḥamīd al-Dīn Kirmānī dar Ṣadr al-Dīn Shīrāzī', *Faṣlnāma-i dānishkada-i adabīyyāt wa 'ulūm-i insānī dānishgāh-i Tehrān*, 3 (1341 Sh./1962), pp. 89–96).

¹ See: Т.Г. Сидаш, «Натурфилософия Плотина». Ч. 1 // Плотин, *Эннеады, Вторая эннеада*, с. 23.

² See: Т.Г. Сидаш, «Натурфилософия Плотина». Ч. 2 // Плотин, *Эннеады, Третья эннеада*, с. 64–65.

³ al-Kindī, *Al-Rasā'īl al-falsafīyya*, ed. Abū Riḍā. Cairo: 1950, part 1, p. 169, quoted from: R. Arnaldez, “Ḥaraka wa sukūn” (III.169 b), in *EP*.

“Nature is an occasioner (*sabab*) in that it is a certain essential principle (*mabdā'*) of motion and rest of that in which it is inherent essentially, not by accident.”⁴

Elsewhere in the *'Uyūn Ibn Sīnā* restates the same idea, replacing “motion” (*ḥaraka*) with “change” (*taghayyur*) and “rest” (*sukūn*) with “stability” (*thubūt*):

“Nature is the essential first principle (*mabdā' awwal*) for the essential movement of that in which it is present, in short, for every essential change (*taghayyur*) and every essential immutability (*thubūt*).”⁵

A more careful examination of the relevant passages in Ibn Sīnā's works, however, allows us to conclude that nature occasions motion only in a body which is not in its natural state and/or position. (Apparently, this was apprehended by Kindī, when he spoke of nature as “the way that leads to rest” (*al-ārīq ilā al-sukūn*).⁶) In the *Najāt* this is explained by Avicenna in the following way:

“If nature requires the motion of a certain thing, this thing is not in its natural state, and nature moves it [only] in order to return it to its natural state and to reach the latter. When the natural state is reached, the necessitator (*mawjib*) of the motion is lifted, and the [natural] motion of the thing becomes impossible ...

Every motion through nature is a natural flight from a [certain] state, and whenever such a flight occurs, it is a fleeing from a disagreeable state.”⁷

Undoubtedly, nature tries to return the body to its natural state by the nearest way possible. In case of local (*makānī*) motion, this attempt is manifested in the straightness (*istiḳāma*) of motion. As soon as the natural state is fully achieved and actualized, the natural motion comes to an end. This allowed Kindī to describe the state of rest as the “realization of actuality and the last fulfillment.”⁸

In a short passage in the *Ta'liqāt* Ibn Sīnā states with certainty that nature is not the actor (*fā'il*) and the cause (*'illa*) of the thing, namely that it is capable neither of bringing a thing into existence, nor of sustaining it. Its function boils down to creating preconditions for bestowal of a certain form upon matter, that is to say, to perfecting and refining the *imkān isti'dādī*:

⁴ Ibn Sīnā, “‘Uyūn al-ḥikma” // Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*, ed. A. al-Saqā. Tehrān: 1373 S.H./1415 L.H., quoted from: D. E. Pingree and S. Nomanul Haq, “Ṭabī'a” (X.25 a), in *EP*.

⁵ As A.-M. Goichon points out, this statement represents a free translation of a passage from the second book of Aristotle's *Physics* (see: R. Arnaldez, “Ḥaraka”).

⁶ See: R. Arnaldez, “Ḥaraka.”

⁷ Ibn Sīnā, *al-Najāt min al-gharq fī baḥr al-dalālāt*, ed. M. T. Dānishpazhūh, 2nd edition. Tehrān: Tehran University Press 1379 S.H., pp. 212–213.

⁸ Kindī, *Rasā'il*, part 1, p. 86, quoted from: R. Arnaldez, “Ḥaraka.”

“In reality, nature is incapable of more than giving motion (*taḥrīk*) and preparation (*i’ dād*), through which the matter which is moved by it (i.e., nature—*J. E.*) can receive the form, towards which it (matter) is moved, and nature is neither the actor, nor the effuser (*mufīd*) of existence. Rather, the effuser is the Bestower of forms (*wāhib al-ṣuwar*), whereas nature is the mover of the thing, which moves it towards what is effused upon it by the Bestower of forms. It performs no other act except moving the thing towards its furthest limit (*ghāya*)—that, through which it (the thing) is presented to the First Actor, and it (nature—*J. E.*) seems to perform this function unwillingly, as if it were being compelled.”⁹

Nature is presented here as the innate organizing principle of matter, “consciousness of the unconscious.” Like matter, it is passive and inert in itself and seems to perform its function “as if it were being compelled” (this enigmatic expression, probably, led Ṣadrā to suppose the existence of two different natures, one of which obeys the soul willingly (because it is a part and a level of the soul), and the other, unwillingly and under compulsion¹⁰).

2. Kirmānī on Nature

It is difficult to tell, to which extent Ṣadrā was acquainted with the Isma‘īli teachings on nature, the most detailed presentation of which is apparently found in Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī’s *Rāḥat al-‘aql* (“Quietude of Intellect”). (Kirmānī’s manuscripts were not widely available in the libraries of Safavid Iran.) Although Kirmānī’s formal definition of nature virtually repeats the Aristotelian one (“nature is the principle of movement and rest of the thing in which it is essentially inherent”¹¹), his actual understanding of it is much closer to (in fact, almost identical with) that of Plotinus, who treats nature as the active element of corporeal existents, their form, life and soul (viewing these three terms almost as synonyms: “the realm of Nature, which is Life, [also] named “the Soul”).¹² Daniel De Smet in his *Quiétude de l’intellect* lists three important points in which Kirmānī’s treatment of nature differs from the Aristotelian one and coincides with that of Plotinus: 1) Nature emanates from the celestial world; 2) the difference between animate and inanimate nature disappears, all earthly creatures possessing soul; 3) like Soul and Life, Nature is understood as pure form, and not as an entity composed of form and matter.¹³ However, representing simultaneously

⁹ Ibn Sīnā, *al-Ta’līqāt*, ed. ‘Abd al-Raḥmān al-Badāvī. Qum: Būstān-i Kitāb Press 1379 S.H., p. 209.

¹⁰ Ṣadrā, *al-Ḥikma al-‘arshīyya*, ed. G. Āhanī. Iṣfahān: Kitābfurūshī-i Shahriyār 1341 S.H., p. 233.

¹¹ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*. Beirut: Dār al-Andalūs 1983, p. 296, quoted from: Daniel De Smet, *La Quiétude de l’intellect: Neoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X^e/XI^e s.)*. Leuven: Peeters 1995, p. 324, n. 62.

¹² See: De Smet, *Quiétude*, p. 324.

¹³ See: De Smet, *Quiétude*, p. 324, n. 63. Cf. Plotinus, *Enneads*, 3rd Ennead, 8.2.

the active and the passive principles, Nature acts both as matter which receives form and as the moving form of every thing. As matter, Nature gives the thing its corporeality, i.e., body; as form, it gives it the soul and prepares it for the receipt of the effusion of the Active Intellect.¹⁴

“It was explained earlier that, when the thing which is known as the “prime matter” (*hayūla*) came into existence, this (coming) happened without an intention on the part of the innovation (= the first innovated or the First Intellect.—*J. E.*), so that prime matter would find its cause in the latter. And it lacked the excellence that was in the possession of the other, namely the actual intellects, emanating from the noblest relation—the one which [is found] in the innovation (, which (innovation.—*J. E.*) is [simultaneously] the first innovated), but the divine solicitude (*ināya*), which pervades everything, turned towards it (the prime matter.—*J. E.*), and from the blinding radiance (*sutū'*) of its (solicitude's.—*J. E.*) lights was engendered the one whose engendering in it (the prime matter.—*J. E.*) was possible, in keeping with its (the engendering's.—*J. E.*) ranks in excellence.

And we say: this existent, which was the prime matter, was one thing, having two parts in its essence, through which it existed. Each of these two parts [, in turn,] is divided into [many] parts, which have one common name and many [particular] names, each of which is the proper name of one of these [specified] parts. Furthermore, every part has two relations: 1) a relation to what is the source of its existence in the world of Innovation, which is the First Innovated, and through this relation it is one. This relation is [established] in the aspect of its (the relevant part's.—*J. E.*) substance and through it its quiddity is known; 2) a relation to the existents whose existence is through it. Through this relation it (the part of the prime matter.—*J. E.*) is multiple, and this relation is [established] in the aspect of its acts in these existents.

[As for] the first part, when it is related to what is the source of its existence, wayfaring the path of encompassing its quiddity, [we find that] it is the actual life, emanating from the world of Holiness, [which life is] not independent in its existence through its essence and is not separated from that on which its existence depends, because its existence [arises] from the non-separated relation, and it permeates the world of Body. The heavens and the earth are full of it; nothing is void of it and nothing is hidden from it. [This Life-Nature] acts in the corporeal world, giving everything its first perfection—that which concerns its existence.

When it is related to the existents that exist through it, [then,] generally, wayfaring the path of encompassing its act, [we find that] it is the mover of everything in which it resides and the perfection of its existence, while [considered] particularly, it is that which, in respect to its acts, [is present] in every part. When it moves bodies by circular motion, it is the orbit; when it moves fire and air up, it is lightness; when it moves water and something heavy down towards its centre,

¹⁴ See: Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 269–273.

it is heaviness; when it moves the plant to grow, it is the vegetative soul; when it moves the animal to seek pleasure, it is the animal soul; [finally,] when it moves to encompass the existents [by knowledge (?)], it is the rational soul. All this, through (or: in the aspect of) its being an actor, is one nature, but through its acts in different matters—those in which it acts—it is multiple ...

When the second part of matter is related to what is the source of its existence, attempting to encompass its quiddity, [we find that] it is potential life, emanating from the world of Holiness, not independent in its essence and not without need [, in respect of this existence,] in the first part not independent in its essence—that which is the actual life. The existence of the world of Body consists in it (the second part of prime matter.—*J. E.*), and is acted upon in it. It (the second part.—*J. E.*) receives through its act, and gives from its essence to every existent its first perfection—that which is inseparable from its being existent, [but does it] in cooperation with its pair (i.e., the first (active) part.—*J. E.*).

When it is related to the existents, the source of whose existence it is, in a general way, it is a three-dimensional body, but [when it is related to them] in a particular way, that is, in accordance with the manner in which each thing receives the act of the actor, [then,] if it moves by circular motion, it is celestial spheres and luminaries; if it moves by rectilinear motion, it is fire, air, water and earth; if it moves in all directions (up, down, right, left, forwards, backwards), without leaving its place, it is the plant; when it moves in all directions, changing its place and experiencing transmission (*intiqāl*), it is the animal, and all this is one Nature and one Body. But, [if considered] in accordance with [the manner of] its receiving the effects of the actor, it becomes multiple."¹⁵

Thus, Kirmānī treats Nature as the fundamental life-giving principle of the **corporeal** universe, in which he distinguishes the active and the passive components. Such approach, certainly, is much closer to the Platonic understanding of Nature than to the Aristotelian one: according to Plato, the bodily cosmos, which is originated, has two causes—The Author (or: Demiurge) (*bārī*) and the prime matter; according to Aristotle, the eternal corporeal world has one cause—its Prime Mover. However, Kirmānī's treatment of Nature is not identical with the (Neo)Platonic approach either: much like Aristotle, Kirmānī considers Nature (namely its active component) to be the mover of the corporeal universe—in its totality and in its parts.

One may wonder whether Kirmānī's teaching of two natures has anything in common with an outwardly similar hypothesis of Ṣadrā. The latter hypothesis, however, applies only to the higher animals, in particular, to human beings. According to it, there are two natures inherent in human being, one of which emanates from the essence of the soul, being its level and faculty, whereas the other inheres in the elements and members of the body. The former obeys the soul

¹⁵ Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 269–271.

willingly and spontaneously, while the latter does it unwillingly and under compulsion.¹⁶ If we project this theory onto the macrocosmic level, some similarity between it and Kirmānī's teaching becomes evident: both thinkers discern the active and the passive aspects of Nature. However, in Kirmānī's system Nature is, more or less, the substitute of the Platonic Universal Soul; for Ṣadrā it is one of the (lower) levels of the soul or the soul in the aspect of its dependence on the body.¹⁷

Kirmānī's approach is much broader than Ibn Sīnā's one: while Avicenna treats nature as the occasioner (*sabab*), responsible for the preparatory possibility (*imkān isti'dādī*) and bestowing upon body motion (more specifically, that kind of motion whose purpose is the achievement of rest), Kirmānī believes it to be both motion and rest, the mover and the moved (body), action and affection, actuality and potentiality and, perhaps most importantly, actual and potential **life** or, more precisely, the **emanation (*inbi'āth*) of Life** that has emanated from the world of Holiness.

Kirmānī's remarks on the origin of Nature are succinct. He views Nature as the by-product and the secondary result of the first emanation (the primary result of which is the Second Intellect). In one aspect, Nature is a potential intellect, which unites in itself prime matter and form.¹⁸ In another aspect, Kirmānī seems to identify it with prime matter which is animated through the act of immaterial intellects.¹⁹ It is related to what ranks below it in the cosmic hierarchy as the separated intellects are related to itself—i.e., acting upon the existents of a lower rank, it leaves in them traces and effects which are essentially similar to those left in itself by the pure intellects, as the following passage seems to attest:

“...so that it would be known that solicitude (*ināya*) flows in every existent [, pervading it] from above and, in this act, it acts as Nature, in keeping with its status of a power flowing in it (the world of bodies.—*J. E.*) from the world of Divinity, which (power.—*J. E.*) [sympathetically] inclines towards what is actualized by the intention of pure intellects, namely [towards] the bodies which precede it (i.e., Nature.—*J. E.*) in excellence (*sharaf*), [manifesting itself as] the ordering in levels (*tarīb*) of [those] bodies [that are] formed from such matters that cannot be used for the creation of higher [celestial (?)] bodies and creating from these matters the noble animals and placing what is incapable of producing higher incorruptible bodies through a sort of creation, in conformity with what suits it, in a way which is similar to the act of the pure intellects upon what was actualized by the intention of the innovation—that which is the first innovated, which

¹⁶ See: Ṣadrā, *Arshīyya*, p. 233.

¹⁷ See: Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Al-Ḥikma al-muta'āliyya fī 'l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, 9 vols., eds. R. Lutfī, I. Amīnī, and F. Ummīd, 3rd edition. Beirut: Dār ihyā' al-turāth al-'arabī, 1981, vol. 3, p. 67.

¹⁸ See: Kirmānī, *Rāḥat*, p. 80.

¹⁹ See: Kirmānī, *Rāḥat*, p. 167.

precedes them in excellence, that is, [by] the glorification and praising of the Most High (praise be to Him!), and encompassing its [own] essence and rejoicing owing to this encompassing—namely upon the prime matter, which does not have a degree of that which transcends it in excellence, that is, of the actual intellect, and it is not in conformity with its [actual] waystation that they (the pure intellects.—*J. E.*) make it, through what flows in it, namely [through] their lights, similar to their essences in act and an occasion of the existence of other than it, and give it forms that suit it, such as [those of] the celestial spheres, luminaries and the others.”²⁰

In short, when the prime matter is acted upon by the immaterial intellects, their lights and energies permeate it, thus making it, to a degree, similar—in act, not in essence—to these intellects. Namely, the prime matter becomes capable of acting as the life-giving and animating principle which pervades every part and level of the corporeal world. But, in its passive aspect, Nature itself is this corporeal world in its entirety, ranked in degrees and levels. Therefore, it would not be wrong to say that Nature acts upon itself, actualizing its own potentiality. Although Kirmānī evidently prefers to describe Nature as **Life**—or, more precisely, as **that kind of Life which permeates and sustains the world of the bodies (material universe)**, I believe it is possible, employing different terms, to call it **the principle of corporeal existence**. I mean that, **when existence descends from the level of pure intellects to the level of natural bodies, it manifests itself as Nature**. Regardless of their particular concerns and different terminology, on this principal point the positions of Kirmānī and Ṣadrā (but not that of Ibn Sīnā!) seem to coincide. This coincidence does not necessarily testify to Ṣadrā’s acquaintance with this particular Kirmānī’s work. However, with a high degree of certainty, it can be asserted that Ṣadrā was aware of the existence of the perspective of thought that opens after one has realized that, in the bodily world, Life always manifests itself as Nature. The novelty of Ṣadrā’s approach lies in considering the issue in the context of and as an evidence for the principle of the analogical gradation of existence (*tashkīk al-wujūd*).

Kirmānī’s cosmological doctrine is based on an earlier teaching of Abū ’l-Ya’qūb Sijistānī, discussed in detail in his *Kitāb al-Yanābī’* (“Book of the Sources”). The potential affair which emanates from the First Innovation (*al-mubda’ ’l-awwal*) is called by Sijistānī “the Universal Soul” (*al-naḥs al-kullīyya*). From the Universal Soul, according to Sijistānī, emanate prime matter and form, which become intermediaries for the origination of the material world.²¹ Postulating the existence of a common originating principle of prime matter and form, i.e., the Nature (*tabī’a*), Kirmānī, by and large, followed the approach of

²⁰ Kirmānī, *Rāḥat*, p. 225.

²¹ See: F. Daftary, *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998, p. 95.

Sijistānī. In this sense, either consciously or not, Ṣadrā's cosmology, as far as it recognizes two fundamental existential levels—the world of Command/Innovation and the world of Nature/Engendering, follows the trend which was established by the Isma'īlī thought, in particular by Kirmānī.

3. Ṣadrā's Treatment of Nature

In his *Risāla fī ḥudūth al-'ālam* ("Treatise on the Origination of the World") Ṣadrā provides the following definition of nature:

"[Nature is] a thing, whose reality consists of self-renewal (*tajaddud*) and flow (*sayalān*)."²²

In the *Asrār al-āyāt* we find a more expanded version of the same definition:

"Inevitably, among the existent substances must exist a flowing substance, self-renewing in its essence, the mode of whose existence consists in passing (*inqidā'*) and self-renewal, in such a way that it is impossible to conceive of fixity and continuance (*istimrār*) neither in respect of its existence, nor in respect of its non-existence..., and this substance cannot be an immaterial and incorporeal one—otherwise the potentiality of preparedness (*al-quwwa al-isti'dādīyya*) would not be [present] in it. On the contrary, it is a material substance, in which some sort of potentiality and some sort of act are present."²³

In the first definition nature is treated as a habitude of action, while in the second one, as the principle and source of change. The novelty of Ṣadrā's approach can be better apprehended if we keep in mind that philosophers previous to him considered the principle of change and renewal to be either motion or time—but not nature. Ṣadrā holds that this testifies to his predecessors' lack of insight: according to him, they failed to apprehend that motion is an attribute of nature and a concomitant of its existence, whereas time is the measure of the self-renewal of the substance of nature. What is even more important, they were unable to understand that, in its low-intensity spectrum, existence does not manifest itself other than as, in and through this flowing affair (i.e., nature), whose "marks" (*'alāmāt*) time and movement are.

"A gradual transition (literally: coming out) (*khurūj*) from potentiality to actuality constitutes the meaning of motion and [that of] its existence in mind, in conformity with external world. That through which the transition from potentiality to actuality takes place, is nature. The thing which receives (i.e., serves as the receptacle for.—*J. E.*) the transition, is matter. The transitioner (*makhraj*)

²² Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Ḥudūth al-'ālam*, ed. M. Khājavī. Tehrān: Mawlā, 1366 S.H., p. 206.

²³ Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Asrār al-āyāt*, ed. M. Khājavī. Tehrān: Iranian Academy of Philosophy, 1981, pp. 84–85.

(i.e., the maker of transition, its efficient cause.—*J. E.*) is another terrestrial or celestial substance. The measure of transition is time, whose [true] reality is nothing else than the measure of self-renewal and passing.”²⁴

To explain his point, Ṣadrā compares movement with an individual (*shakhs*) whose spirit is nature, and time with an individual whose spirit is meta-time (*dahr*). According to him, nature is related to the soul, or rather to the intellect, as a ray is related to the sun, the former being individuated through the individuation of the latter.²⁵

In a passage crucial for the understanding of Ṣadrā’s views on natural existence (*al-wujūd al-tabī‘ī*), he qualifies the latter as a self-renewing and gradual (*tadrījī*) affair:

“An essentially self-renewing affair (which is the nearest actor (*al-fā‘il al-aqrab*) of motion.—*J. E.*) is the kind of the existence of bodily nature, which has an intelligible reality with God and a gradual continuous he-ness in matter (which is a [purely] potential affair). In the same way as, according to the common belief of philosophers, existence itself is differently actualized in things in the aspect of strength and weakness, independence and need, priority and posteriority, some [individual] existences are gradual (*tadrījī*) in their essence and he-ness, not through (or: due to) an attribute which is predicated of them. Such [, for example,] is the existence of bodily nature. And this kind of existence, because of its not being able to last perpetually in its he-ness, is gradually actualizing and self-renewing in its engendered being (*mutajaddid al-kawn*).”²⁶

Apparently, lasting and perpetuity of an individual existence has something to do with its strength and intensity. Depending on the degree of the latter, this existence displays different properties. Low-intensity existences cannot actualize themselves instantaneously and become fully present here and now. Instead, they require temporal and spatial continuity in order to actualize themselves and display their properties. Or perhaps low-intensity existence itself generates tempo-spatial continuity, in which case time and space are nothing but concomitants of the former? If so, the reason of Ṣadrā’s non-acceptance of Mīr Dāmād’s theory of *ḥudūth dahrī* is evident: in all likelihood, he considered time and meta-time (as well as space and meta-space—the space of the world of Soul or the world of Imagination) to be concomitant properties of certain spectra of existential intensity. Upon decrease or increase of intensity, these properties convert one into another (time becoming meta-time and vice versa). (Hence, time and space must also be interconvertible, but this conversion, apparently, depends on a different principle, not that of the change of intensity.)

²⁴ Ṣadrā, *Ḥudūth*, p. 208.

²⁵ See: Ṣadrā, *Ḥudūth*, p. 228.

²⁶ Ṣadrā, *Ḥudūth*, p. 253.

According to Ṣadrā, the border region between the act of nature and the act of soul is the “beginning of the horizon of the animal” (*awāʿil ufq al-ḥayawān*). This border region also separates material sensible engendered existents from immaterial formal imaginal ones.²⁷ Can this sensible material perpetually self-renewing entity, namely nature as understood by Ṣadrā, be described as self-contemplating logos, whose self-contemplation brings into existence all natural bodies? That is, does Ṣadrā's definition of nature is compatible with that of Plotinus? The main difficulty in making them compatible lies in the fact that each of them results from a different vision. Plotinus' vision is one of sublime contemplation of the One, while Ṣadrā's intuition is that of perpetual flow towards perfection. To Plotinus, the sensible universe comes into existence due to impurity and alloying of contemplation. When the contemplating subject manages to purify itself, this impurity disappears. In turn, to Ṣadrā, nature is a flow which brings the lower up and makes the unaware and the unconscious aware and conscious. But, very much like Plotinus, Ṣadrā admits that our need in sense experience is confined to the initial stages of perception and holds that, on higher stages, the soul does not require a sensible object in order to perceive the object's “likeness” in its own world (that of Imagination). Thus, Plotinus and Ṣadrā agree that the realm of Nature is one of semi-conscious and alloyed contemplation, therefore the soul must inevitably leave it during its spiritual progress (ascent) towards the intelligible. However, unlike Plotinus, Ṣadrā stresses the positive aspect of nature: it is the gate that opens towards the realm of divinity and the flow which brings every unconscious entity towards consciousness.

Ṣadrā would definitely agree with Kirmānī's treatment of Nature as Life and Bestower of the first perfection upon the existents of the corporeal world. He would also affirm that nature is the mover of every natural existent. However, Ṣadrā never makes an **explicit** division between the active and the passive (receptive) aspects of nature, as Kirmānī does, treating nature simultaneously as the mover of the body and the body itself. According to Ṣadrā's principles, such division is a relative affair: what truly and really is, is the flow of existence, which manifests itself as the movement of the body. The mover of the body is an aspect of the dominant light or higher intelligible existence, which exerts influence upon the lower light or sense existence. Hence to Ṣadrā, the clue to the problem of movement lies in the principle of the analogical gradation of existence (*tashkīk al-wujūd*), not in the interplay of activity and receptivity.

²⁷ See: Ṣadrā, *Asfār*, vol. 5, p. 347.

Исмаилизм и ранний друзизм

*

Ismailism and Early Druzism

Daniel De Smet

(CNRS, France)

THE DRUZE EPISTLES OF WISDOM AND EARLY ISMA‘ILISM: A “NEO-CARMATHIAN” REVOLT AGAINST THE FATIMIDS

The strange, enigmatic, even extravagant personality of the sixth Fatimid Caliph and sixteenth Ismā‘īlī Imam al-Ḥākīm bi-Amr Allāh (who ruled in Cairo from 386/996 to 411/1021)¹ incited some of his most enthusiastic *dā‘īs* to proclaim publicly his divinity in the year 408/1017. Considered to be the last and ultimate manifestation of God in a human shape, al-Ḥākīm was supposed to have abrogated all previous religions, including Islam, both in their exoteric (*zāhir*) and in their esoteric (*bāṭin*) dimensions.

This doctrine was professed initially by two Ismā‘īlī *dā‘īs*, probably of Persian origin: Ḥamza b. ‘Alī and Nashtakīn al-Darazī.² Although the Druze religion owes its name to the latter—the term *al-darazīyya* first appears in the chronicle of Yaḥyā b. Sa‘īd al-Anṭākī, a Christian historian contemporary to al-Ḥākīm³—al-Darazī soon fell into disgrace and was considered by Ḥamza, who was to become the real founder of the “Druze” faith, a demoniac figure, an incarnation of Iblīs. It is only in recent times that the Druzes accepted this name for their com-

¹ On the fascinating, but controversial figure of al-Ḥākīm, see Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim Bi Amr Allah*. Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing, 1974 (this book is rather an apology of the Ismā‘īlī Imam-Caliph); Paul E. Walker, *Caliph of Cairo. Al-Hakim bi-Amr Allah, 996–1021*. Cairo — New York: The American University in Cairo Press, 2009.

² On them, see the still useful article by Marshall Hodgson, “Al-Darazī and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion,” *JAOS* 82 (1962), pp. 5–20.

³ Yaḥyā b. Sa‘īd al-Anṭākī, *Ta‘rīkh*, ed. I. Kratchkovsky, French transl. Françoise Mischeau & Gérard Troupeau (*Patrologia Orientalis* 47, 4 / n° 221). Turnhout: Brepols, 1997, pp. 420, 422, 428.

munity. In their ancient texts, however, they call themselves *muwahhidūn* and their doctrine, *ʿilm al-tawḥīd* or simply: *al-Tawḥīd*.

The initial “Druze” doctrine was expounded by Ḥamza b. ʿAlī and his close associate Ismāʿīl al-Tamīmī in a number of epistles written in Cairo, between the years 408/1017 (the first dated epistle by Ḥamza) and 411/1021, some months after the disappearance of al-Ḥākim.⁴

Ḥamza and al-Tamīmī based their doctrine on a cyclical vision of history, taken from Ismāʿīlī sources, in which “cycles of manifestation” (*adwār al-kashf*) alternate with “cycles of occultation” (*adwār al-satr*).⁵ In their view, the Ultimate Principle—called “Our Lord” (*Mawlānā*)—has a twofold essence. His “divinity” (*lāhūt*) remains inaccessible and unknowable to the human intellect, just as the “Creator” (*Mubdiʿ*) in Ismāʿīlī Neoplatonism.⁶ But, besides this *lāhūt*, his essence has also a human aspect (*nāsūt*). Through this *nāsūt*, Our Lord revealed himself several times to his creatures on earth, adopting different corporeal shapes or “shirts” (*aqmiṣa*, plural of *qamiṣ*). Thus, He took on different “shirts”—just as one changes periodically one’s clothes—in order to allow his creatures to have access to him. The Druze authors are indicating this by using the term *taʿnīs*, from the verb *annasa*, which has a double meaning: “to accustom,” but also “to become human.”⁷ During a “cycle of manifestation” (*dawr al-kashf*), the “humanity” of Our Lord takes on a human corporeal form, in order to allow all people on earth to know him and to profess his Unity (*tawḥīd*), the knowledge of which is the only way to salvation.

Unfortunately, the creation of the universe did not happen without trouble and this has direct consequences on the events here on earth. Ḥamza adopts the

⁴ The thirty-one epistles traditionally attributed to Ḥamza and the five epistles transmitted under the name of al-Tamīmī, along with four introductory treatises, form the two first volumes of the *Rasāʿil al-Ḥikma* (the “Epistles of Wisdom”), the Canon of Druze sacred scripture. For a critical edition and an annotated French translation of this first part of the Druze Canon, see Daniel De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasāʿil al-Ḥikma. Volumes 1 et 2* (Orientalia Lovaniensia Analecta 168), Louvain: Peeters, 2007.

⁵ For a more detailed presentation of Druze doctrine and its Ismāʿīlī sources, see De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 37–70.

⁶ For instance, in the writings of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (d. after 361/971) and Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. ca 411/1021); on the radical transcendence of the *Mubdiʿ* in Fatimid Ismaʿilism, see Daniel De Smet, *La Quiétude de l’Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’œuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī* (Orientalia Lovaniensia Analecta 67). Louvain: Peeters, 1995, pp. 35–89.

⁷ In this last sense, the term is used by Christian Arabic authors to denote the incarnation of God in Christ. Similarly, the distinction between *lāhūt* and *nāsūt* is common in Christian theology, although it also occurs in Shiʿite texts, pointing to the dualism between the “divine” and “human” nature of the Imam; see Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l’islam shiʿite* (Textes et Traditions 12). Paris: Vrin, 2006, p. 94; Daniel De Smet, “Éléments chrétiens dans l’ismaélisme yéménite sous les derniers Fatimides. Le problème de la gnose ṭayyibite,” in Marianne Barrucand (ed.), *L’Égypte fatimide, son art et son histoire*. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1999, pp. 49–51.

cosmology of 10th century Ismā‘īlī Neoplatonism as it was elaborated, for instance, by Abū Ya‘qūb al-Sijistānī. According to Ḥamza, God created the Intellect, the first being, which is the source of the emanation of the *ḥudūd*, the different entities forming the spiritual world: the Soul, the Word (*al-Kalima*), the Preceder (*al-Sābiq*), and the Follower (*al-Tālī*),⁸ followed by al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl.⁹ These *ḥudūd* are in their turn the principles of emanation of the celestial world—the stars and planets—and finally of our terrestrial, sublunary world.

However, Ḥamza introduces into this Neoplatonic emanation scheme a dualistic element. Our Lord created the Intellect, but the latter, being an intellect unable to know its Creator who is not intelligible, considered itself to be the Ultimate Reality. This act of pride (*istikbār*) caused the emanation of an Antagonist (*ḍidd*), who in turn is the source of the emanation of a series of antagonists (*aḍḍād*), each of which took position in front of one of the *ḥudūd*.¹⁰ Moreover, according to Ḥamza and al-Tamīmī, the *ḥudūd* of the intelligible world and their antagonists are not merely abstract concepts, but along with the manifestation on earth of the “humanity” (the *nāsūt*) of Our Lord, they also take on a human form, a human “shirt.”¹¹

Therefore, at every manifestation of the *nāsūt* of Our Lord, the Intellect, the Soul and the lower *ḥudūd* were also present in human shape, in order to assist Him in His *da‘wa*. But the antagonists did the same, of course to undermine the former’s mission and to turn away people from professing *Tawḥīd*. Due to human weakness, they were always successful in their subversive activity, as they succeeded in perverting mankind in such a way that Our Lord and his *ḥudūd* had to withdraw, closing the “cycle of manifestation.” A new “cycle of occultation” opens then, during which Our Lord sends prophets to his disobedient creatures, with a Revelation and a Law (*sharī‘a*). Both have a *zāhir* and a *bāṭin*, an appar-

⁸ Although all these terms are taken from 10th century Ismā‘īlī cosmology, Ḥamza either changed the hierarchical order of the cosmic entities they denote, or even duplicated them. In Ismā‘īlī texts of this period, *al-Kalima* is often considered an intermediate entity between the Creator and the Intellect, whereas *al-Sābiq* and *al-Tālī* always refer respectively to the Intellect and to the Soul.

⁹ The last three form an enigmatic triad that seems to go back to the earliest stage of Isma‘īlism; see Daniel De Smet, “La fonction noétique de la triade al-Jadd, al-Faṭḥ et al-Khayāl. Les fondements de la connaissance prophétique dans l’ismaélisme,” in Hinrich Biesterfeldt & Verena Klemm (eds.), *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*. Würzburg: Ergon, 2012, pp. 319–336.

¹⁰ This dualistic cosmogony is described in great detail by Ḥamza in his *Kaṣf al-ḥaqā‘iq*; see the French translation and the edition of the Arabic text in De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 266–284, 570–586; for a summary of its contents, see *ibid.*, pp. 44–49.

¹¹ The number and the names of the *ḥudūd* and their antagonists in the intelligible world, as well as their incarnations on earth, differ from one epistle of Ḥamza to another, reflecting perhaps an evolution in his thought; for a tentative summary of this very complex system, as it appears in Ḥamza’s and al-Tamīmī’s writings, see De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 52–59.

ent and a hidden meaning. The *zāhir* of the Law contains a number of prescriptions, the main function of which is to punish mankind by imposing a lot of legal and ritual obligations (*taklīf*). But they have also a *bāṭin* meaning, as they contain at the same time symbols referring to the “science of *Tawḥīd*.” Any direct access to this science being impossible during a “cycle of occultation,” only a few people are able to extract, by *ta’wīl*, the *bāṭin* from the *zāhir*.¹²

With this scheme in mind, we can now understand Ḥamza’s and al-Tamīmī’s conception of history.¹³ They recognize the existence of many cycles prior to the emergence of man, cycles during which the earth was inhabited by mysterious creatures called Binn, Ḥinn, Timm, Rinn and Jinn, about which, unfortunately, we learn very little. At the beginning of the human age, the era of the *ins*, Our Lord took on a human shape and appeared in the form of a man called al-Bār.¹⁴ The Intellect, the Soul and the Word (*al-Kalima*, one of the *ḥudūd* of the intelligible world) were also present, respectively in the persons of three different Adams: the first Adam Shaṭnīl, “the pure and universal Adam” (*al-Ādam al-ṣafā’ al-kullī*); the second Adam Enoch (Akhnūkh), “the disobedient and partial Adam” (*al-Ādam al-’āṣī al-juz’ī*, the one mentioned in the Bible and the Qur’ān); and finally the third Adam, Seth (Shīt), “the forgetful and corporeal Adam” (*al-Ādam al-nāsī*), also identified with Eva.

With the appearance of al-Bār and his three helpers, people lived in a golden age, an earthly paradise without struggle or war. There was no religion at all, no *sharī’a* imposing legal or ritual obligations, no revealed texts with their duality between *zāhir* and *bāṭin*, as *Tawḥīd* was directly accessible to everybody. But soon, the Antagonist manifested himself in the person of Ḥārith b. Tarmāḥ or Iblīs, and started his own *da’wa*, turning away people from *Tawḥīd*, calling them to adorn “non-being” (*’ibādat al-’adam*), sowing cupidity, envy and hatred in their hearts. He even succeeded in corrupting the second and the third Adam, by raising them against the first, as told in the Biblical story of the fall of Adam, seduced by the snake and by Eva into eating the forbidden fruit.

For this reason, Our Lord decided to withdraw from earth and to open a long “cycle of occultation.” After the deluge, Our Lord sent Noah as the first prophet, followed by Abraham, Moses, Jesus and Muḥammad, each with a revealed Book and a Law (*sharī’a*) whose *zāhir* was meant as a punishment, whereas its *bāṭin* contained some elements of the “science of *Tawḥīd*,” which was hidden in a symbolic language and only understandable to a few number of initiates.

¹² On *zāhir*, *bāṭin* and *ta’wīl*, three fundamental concepts in esoteric Islam, see Daniel De Smet, “Zāhir et bāṭin,” in Jean Servier (ed.), *Dictionnaire critique de l’ésotérisme*. Paris: PUF, 1998, pp. 1387–1392.

¹³ This conception is mainly expounded in Ḥamza’s *al-Sīra al-mustaqīma* and in al-Tamīmī’s *Taqṣīm al-’ulūm*; see De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 242–265, 423–431 (transl.); 551–569, 698–703 (ed.); for a summary based also on other epistles, see *ibid.*, pp. 60–64.

¹⁴ According to Ḥamza, the name al-Bār is derived from the Persian *bārkhudā* that means “God” (*al-Sīra al-mustaqīma*, in De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 252, 558).

This “cycle of occultation” came to an end with the appearance of the Mahdī, the seventh Ismā‘īlī Imam Muḥammad b. Ismā‘īl. The first Fatimid Imam-Caliphs—supposed to be descendants of Maymūn al-Qaḍḍāh and not of Muḥammad b. Ismā‘īl; the discontinuity with the previous cycle is clearly stressed¹⁵—had the divine mission to prepare a new manifestation of Our Lord. They operated first in a clandestine way—the three “hidden” Imams who succeeded Muḥammad b. Ismā‘īl: ‘Abd Allāh al-Akbar, Aḥmad and al-Ḥusayn—and then publicly with the first Fatimid caliph ‘Abd Allāh al-Mahdī. The “humanity” of Our Lord took on a human shape in the person of the second Fatimid caliph al-Qā‘im and his successors, but at that time his divinity was not openly revealed. This happened only under al-Ḥākim, in Cairo, in the year 408/1017, the “official inauguration” of a new “cycle of manifestation.” At that moment, all the *ḥudūd* were also present in the Egyptian capital: the Intellect was manifested in Ḥamza b. ‘Alī, the Soul in Ismā‘īl al-Tamīmī, the Word in Muḥammad b. Wabḥ al-Qurashī, the Preceder in Salāma b. ‘Abd al-Wahhāb al-Sāmurrī and the Follower in Bahā’ al-Dīn al-Muqtanā.¹⁶ According to Ḥamza and al-Tamīmī, al-Ḥākim abrogated all previous religions, including Islam, both in their *ẓāhir* and in their *bāṭin* aspects. Mankind returned to the paradisiacal state which existed in the time of Adam, Ḥamza considering himself the new Adam. All legal and ritual prescriptions were lifted. There only remained a “spiritual law” (*sharī‘a rūḥāniyya*) with no legal constraint (*taklīf*).¹⁷

But even in the age of al-Ḥākim, history repeated itself. Not only the *ḥudūd* were present in Cairo, but also the Antagonists manifested themselves in the enemies of the Druze *da‘wa*, identified with high officials at the Fatimid court: ‘Abd al-Raḥīm b. Ilyās (the *walī ‘ahd al-muslimīn*), ‘Abbās b. Shu‘ayb (the *walī ‘ahd al-mu‘minīn*), Khatkīn (the *dā‘ī al-du‘āt*), Ja‘far al-Ḍarīr (the *‘ālim al-‘ulamā’*) and Aḥmad b. al-‘Awwām (the *qāḍī al-quḍāt*).¹⁸ They perverted people in such a way that al-Ḥākim decided to withdraw. On Shawwāl 27, 411 (February 13, 1021), he disappeared during a walk on the Muqaṭṭam hill; a few months

¹⁵ Ḥamza b. ‘Alī, *Al-Naqḍ al-khaṭī*, in De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 163, 485; Ismā‘īl al-Tamīmī, *Taqṣīm al-‘ulūm*, *ibid.*, pp. 425–426, 430, 699, 702. The thesis presenting Maymūn al-Qaḍḍāh as the ancestor of the Fatimids was widespread in anti-Fatimid propaganda, both non-Ismā‘īlī and Carmathian.

¹⁶ Al-Qurashī and al-Sāmurrī are obscure Druze propagandists mentioned in the *Rasā‘il al-Ḥikma*, about whom we have no reliable information; al-Muqtanā became the leader of the movement after Ḥamza’s disappearance. Seventy epistles (Nos. 41 to 111) of the Druze Canon are traditionally attributed to him.

¹⁷ On the Druze conception of *sharī‘a rūḥāniyya*, see Daniel De Smet, “La Loi Spirituelle (*al-ṣarī‘a l-rūḥāniyya*) druze selon Ḥamza b. ‘Alī: textes canoniques et apocryphes,” *Arabica* 58 (2011), pp. 100–127.

¹⁸ On these figures, all mentioned in the *Rasā‘il al-Ḥikma* as hostile to the Druze movement but also known from non-Druze sources, see Walker, *Caliph of Cairo*, index (*s.v.*).

later, Ḥamza went into occultation¹⁹ and al-Tamīmī also disappeared in mysterious circumstances. The *da‘wa* was now led by an inferior *dā‘ī*, Bahā’ al-Dīn al-Muqtanā, the author of many Druze epistles, who directed his missionary activity mainly towards Lebanon and Syria. He went himself into “occultation” (*ghayba*) in 434/1043, which meant the closing of the Druze *da‘wa*.

Al-Ḥākim’s successor, the Fatimid Imam-Caliph al-Zāhir, persecuted the Druzes in Egypt in such a harsh way, that they soon disappeared, surviving only in the mountains of Lebanon and Syria—a situation that exists until the present day. Much later, in the 14th–15th centuries, after a dark period about which we know almost nothing, there was a revival of Druze literature in Lebanon: commentaries were written on the Epistles of Ḥamza, al-Tamīmī and al-Muqtanā, and a Druze theology was developed.²⁰ But this happened in a cultural and religious environment which no longer had any direct link (as far as we can see) with Isma‘ilism, as it was rather influenced by (Sunni) Islam and even by doctrines held by the Nuṣayris and the Maronites, the new neighbours of the Druzes.

It is probably in this period of intellectual revival of the Druzes in Lebanon and Syria (14th–15th centuries) that the sacred book of the Druze religion—known today as the “Epistles of Wisdom” (*Rasā’il al-Ḥikma*), though this title seems to be quite recent—was composed. The book contains 111 Epistles, arranged in a fixed order, like the suras of the Qur’ān. Druze tradition attributes the epistles 5 to 35 to Ḥamza, the next five to al-Tamīmī and the remaining 71 to al-Muqtanā. Although the work, as we have it today, is the result of a redaction done several centuries after the epistles were written, there can be no doubt, in my opinion, that the epistles are “authentic,” in the sense that they were effectively composed by the founders of the Druze religion in the first half of the 11th century, in Cairo, in an Ismā‘īlī environment. They contain a lot of doctrinal, historical and topographical details which are so accurate as to make it highly improbable that the epistles could be later falsifications, forged in Lebanon or Syria centuries after the period of al-Ḥākim.²¹

The Druze community survived in a hostile Muslim and Christian environment thanks to the practice of *taqiyya*, the hiding of religious beliefs and texts

¹⁹ He was probably murdered in Mecca; see Heinz Halm, “Der Tod Ḥamzas, des Begründers der drusischen Religion,” in Urbain Vermeulen & Daniel De Smet (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras II* (Orientalia Lovaniensia Analecta 83), Louvain: Peeters, 1998, pp. 105–113; De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 32–35.

²⁰ On this so-called “internal” (*juwwānī*) literature which has never been investigated, see Kais Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58 (2011), pp. 92–98.

²¹ On the *Rasā’il al-Ḥikma*, their contents, structure, redaction, style and grammatical particularities, see De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 75–98.

from outsiders.²² This attitude, understandable as it may have been, seriously hampered the development of Druze studies. Although hundreds of manuscripts reached European libraries since the 17th century²³—most of them were stolen in Druze *khalwa*'s during the continuous wars which ravaged Lebanon and Syria²⁴—the “Epistles of Wisdom” were never printed in their entirety until 1400/1979–80. In that year, Joseph Azzi issued an anonymous printed version of the “Epistles,” for political and polemical reasons linked with the civil war in Lebanon. But this “edition” has nothing to do with a scientific work: based on one single manuscript, it contains innumerable misprints and false readings, due to the negligence and ignorance of the “editor.” Although the book was not officially commercialised and has even been forbidden in Lebanon, it had a wide clandestine diffusion among both the Druzes and the non-Druzes. Yet its bad quality makes it almost useless for scientific research.²⁵

Moreover, the absence of a critical edition of the Druze sacred writings made a historical study of their doctrines and sources very difficult. Although Ismā‘īlī studies increasingly developed during the last half century, de Sacy’s *Exposé de la religion des Druzes*, published as early as 1838,²⁶ remained the only systematic study of the Druze Epistles. In this monumental work of 1400 pages, de Sacy, working mainly on the Druze manuscripts kept in the *Bibliothèque Nationale* in Paris, tried to make sense of Ḥamza’s, al-Tamīmī’s and al-Muqtanā’s writings. He succeeded to do so in a very remarkable way, thanks to his astonishing erudition and deep knowledge of the classical Arabic language and literature. But inevitably, his interpretations are often wrong, for the simple reason that he had no access to the direct sources of Druze doctrine. De Sacy was well aware of the fact that Druzism stemmed from Isma‘ilism under the Fatimid caliph al-Ḥākim, but he had no Ismā‘īlī texts at his disposal. His knowledge of Isma‘ilism and Fatimid history derives entirely from later Mamluk historians, in particular al-Maqrīzī and al-Nuwayrī, who transmit important information on Fatimid history, but have very little to say about Ismā‘īlī doctrine.

Of course, since de Sacy, many studies improved our knowledge of the Ismā‘īlī background of Druzism, written by famous scholars of Isma‘ilism such

²² On the practice of *taqiyya*, see Daniel De Smet, “La pratique de *taqiyya* et *kitmān* en islam chiite: compromis ou hypocrisie?”, in Mohamed Nachi (ed.), *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris: Armand Colin, 2011, pp. 148–161.

²³ An (incomplete) inventory can be found in De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 98–106.

²⁴ See Daniel De Smet, “Clot-Bey et les manuscrits druzes en Europe,” in Frédéric Bauden (ed.), *Ultra Mare. Mélanges de langue arabe et d’islamologie offerts à Aubert Martin* (A.P.H.A. Mémoires 3), Louvain–Paris: Peeters, pp. 75–92.

²⁵ Ḥamza b. ‘Alī, Ismā‘īl al-Tamīmī, Bahā’ al-Dīn al-Samūqī, *Rasā’il al-Ḥikma. Livre saint des Druzes* (Silsilat al-ḥaqīqa al-ṣa’ba 7), 3 volumes, Diyār ‘Aql (Dār li-ajl al-ma’rifā) 1400. The place of edition and the publishing house are fictitious. On this “edition,” see De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 16–17.

²⁶ Antoine-Isaac Sylvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, 2 vols., Paris: Imprimerie royale, 1838.

as David Bryer, Wilferd Madelung, Heinz Halm and Paul Walker.²⁷ But a systematic and comprehensive study of the Ismā'īlī origins of Druze doctrine is still lacking.

In the introductory chapter of my critical edition of the epistles attributed to Ḥamza and al-Tamīmī and in the annotation of my translation, I did a first attempt to identify some Ismā'īlī sources of Druze doctrine. Although all this needs further investigation, some preliminary conclusions can already be drawn.

When reading Ḥamza's and al-Tamīmī's epistles, one cannot fail to notice their deep roots in Ismā'īlī tradition. Both authors quote extensively from the *majālis al-ḥikma*, the sessions of instruction in Ismā'īlī doctrine given by the *dā'īs* for an audience of Ismā'īlī initiates, both men and women.²⁸ This is of a particular historical interest, as the oldest collections of texts written for the *majālis* that have been preserved in Ismā'īlī literature—those of the *dā'ī* al-Mu'ayyad fi l-Dīn al-Shīrāzī (d. 470/1078) and of the Fatimid Imam-Caliph al-Mustaṣfir (d. 487/1094)—are to be dated half a century later than the writings of Ḥamza and al-Tamīmī. Although Ḥamza claims that the doctrine taught in the Ismā'īlī *majālis* has been abrogated by al-Ḥākim,²⁹ he is continuously referring to them, but not without submitting their teachings to his own “esoteric” interpretation.³⁰

In a similar way, the authors of the Druze Epistles often cite Qur'ānic verses along with their Ismā'īlī *ta'wīl*, which is then replaced by their own understanding of the verse. Ḥamza, for instance, quotes S. 19:26 and says that according to the Ismā'īlī *dā'īs* the hidden meaning (*bāṭin*) of “fasting” (*ṣawm*) is “silence” (*ṣamt, sukūt*). This is indeed common Ismā'īlī *ta'wīl*: the *bāṭin* of the ritual obligation of fasting during Ramadan is *taqīyya*, the obligation to keep silent the teachings of the Imam. Then, Ḥamza proceeds by claiming that al-Ḥākim abrogated the *ẓāhir* of *ṣawm*—fasting during Ramadan—and its *bāṭin* as understood by the Ismā'īlīs—*taqīyya*—before giving his own (or al-Ḥākim's?) interpretation: the real sense of *ṣawm* is *ṣiyāna* (“preservation”), i.e. the obligation for the believer to preserve in his heart the profession of the unity (*tawḥīd*) of Our Lord.³¹

²⁷ See in particular David Bryer, “The Origins of the Druze Religion,” *Der Islam* 52 (1975), pp. 47–83, 239–262; 53 (1976), pp. 5–27. For a comprehensive bibliography until 2007, see De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 739–755.

²⁸ On the Fatimid *majālis al-ḥikma*, see Heinz Halm, *The Fatimids and Their Traditions of Learning* (Ismaili Heritage Series 2), New York–London: I. B. Tauris, 1997, pp. 26–29, 45–49.

²⁹ Ḥamza b. 'Alī, *Al-Naqd al-khafī*, in De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 176, 495: “[Our Lord] has abrogated what we heard in the *Majālis*.”

³⁰ A good example of this can be found in Ḥamza's *al-Naqd al-khafī*, pp. 169–178, 489–497.

³¹ Ḥamza b. 'Alī, *Al-Naqd al-khafī*, pp. 173–174, 492–493.

This example illustrates how the Druze authors, starting from an Ismā‘īlī understanding of Islam as expounded by the *dā‘īs* in the *majālis al-ḥikma*, built up a new religious system. “Profession of the unity of Our Lord” (*tawḥīd Mawlānā*) is one of the seven “unitarian and religious qualities” (*khiṣāl tawḥīdiyya dīniyya*) of the Druze “spiritual law” (*al-sharī‘a al-rūḥāniyya*) meant to replace Muslim law, both in its literal sense and in its Ismā‘īlī esoteric interpretation.

A large part of Ḥamza’s and al-Tamīmī’s epistles look very similar in form and style to the Ismā‘īlī lectures held in the *majālis al-ḥikma*. A comparison with, for instance, al-Mu‘ayyad’s *Majālis*, reveals that Ḥamza uses the same rhetorical devices, the same addresses, the same terms.³² His writings are often presented under the guise of allocutions addressed to an audience, many phrases being introduced by: “O assembly of unitarians ... (*ma‘shar al-muwahhidīn*).” Some epistles are explicitly addressed to assemblies of women,³³ which probably means that Ḥamza held separate sessions of instruction for both sexes, following the example of the Fatimid *majālis al-ḥikma*. All this indicates that the Druze propagandists organized their own *majālis*, in competition with those emanating from the official Fatimid Ismā‘īlī *da‘wa*.

At a doctrinal level, Ḥamza and al-Tamīmī mainly rely on Ismā‘īlī works written in Persia in the 10th century. Their epistles display a familiarity with a number of much debated questions among non-Fatimid, Carmathian *dā‘īs* of that period, in particular Muḥammad al-Nasafī (d. 332/943), Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/934) and Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, the best known members of what Wilferd Madelung called “the Persian School.”³⁴

Very controversial was the question whether Adam was a prophet or not. Was he the first of the *ulū al-‘azm* (“those who have resolution”), i.e. the prophets who revealed a *sharī‘a*, a positive religious law? According to al-Nasafī and al-Sijistānī, Adam did not belong to the *aṣḥāb al-sharī‘a*, as there was no legal constraint (*taklīf*) during his cycle. There was no revealed text, and thus no *zāhir* and no *bā‘in*. Only when mankind had been corrupted in such a way that it was no longer worthy to have a direct access to divine knowledge God sent Noah with a revealed text and a *sharī‘a*. This position was totally rejected by Abū Ḥātim al-Rāzī and, later on, by al-Kirmānī with the main argument that, due to the weakness of human nature, a society without a positive law and legal con-

³² For a very preliminary comparison, see De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 93–96. A complete edition of the *Majālis al-Mu‘ayyadiyya* and a study of their contents remain a desideratum.

³³ This is the case with Ḥamza’s *Mithāq al-nisā’* (epistle 8) and *Risālat al-nisā’ al-kabīra* (epistle 18).

³⁴ Wilferd Madelung, “Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre,” *Der Islam* 37 (1961), pp. 101–114 (“Die persische Schule”); see also Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 46–63. Note that al-Sijistānī, at a later moment of his career as a *dā‘ī*, seems to have joined the Fatimid cause.

straint is simply impossible.³⁵ Nevertheless, as we have seen, Ḥamza and al-Tamīmī adopted al-Nasafī's and al-Sijistānī's vision of an edenic, Adamic cycle governed by a "spiritual law" without either *zāhir* or *bāṭin*. The Druze authors thus renewed the old Carmathian antinomism.

A second point of discord among 10th century Persian *dā'īs* was closely linked with the preceding issue. According to common Ismāʿilī doctrine, Muḥammad is the sixth *Nāṭiq* ("Speaker") whose cycle will be closed by the seventh and last *Nāṭiq*, usually identified with the *Qā'im* ("the Resurrector"). All authors agree that the *Qā'im* will reveal the *bāṭin* of all previous revelations in its entirety. But does this mean that he will abrogate the *zāhir* of Islamic law and replace it by a new *sharī'a*, or rather that he will abolish every form of positive law? This last position was defended by al-Nasafī and al-Sijistānī, as they claim that the advent of the *Qā'im* opens a new "cycle of manifestation" without *sharī'a*, thus restoring the paradisiacal state in which mankind lived during Adam's cycle. Although this was rejected by Abū Ḥātim al-Rāzī and al-Kirmānī—for them, there must be a law as long as there is a human society on earth—Ḥamza and al-Tamīmī once again adopt the radical theories of al-Nasafī and al-Sijistānī. Ḥamza even goes as far as to claim for himself to be the *Qā'im* who, in the name of al-Ḥākim, abrogates one by one all the "pillars of Islam," replacing them by a purely spiritual law.³⁶

Turning to cosmology, a similar conclusion can be drawn. Ḥamza's conception of the cosmos, its structure and its generation contains elements that refer to early Ismāʿilī doctrine and that were no longer accepted as such by mainstream Fatimid Ismaʿilism at the beginning of the 11th century. In particular, Ḥamza's cosmology as expounded in his *Kashf al-ḥaqā'iq* is very close to the *Risāla* of Abū ʿĪsā al-Murshid, an obscure *dā'ī* operating under the fourth Fatimid caliph al-Mu'izz (341/953–365/975), whose teachings the treatise is supposed to report.³⁷ The similarities are so manifest that either Ḥamza used Abū ʿĪsā's treatise, or they both rely on a common source, unknown to us. Three elements are particularly striking.

³⁵ On this whole debate, see Daniel De Smet, "Adam, premier prophète et législateur? La doctrine chiite des *ulū al-'azm* et la controverse sur la pérennité de la *šarī'a*," in Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher & Simon Hopkins (eds.), *Le shī'isme imāmīte quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 137), Turnhout: Brepols, 2009, pp. 187–202.

³⁶ See Daniel De Smet, "Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *šarī'a* dans le chiisme ismaélien des Xe et XIe siècles," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61 (2008), pp. 515–544; Id., *Épîtres sacrées*, pp. 67–70.

³⁷ This *Risāla*, which seems to reflect a stage in the evolution of Ismāʿilī doctrine prior to al-Mu'izz's reign, was discovered and published by Samuel M. Stern, "The Earliest Cosmological Doctrines of Ismaʿilism," in his *Studies in Early Ismaʿilism*, Jerusalem–Leiden: The Magnes Press–Brill, 1983, pp. 3–29; see also Heinz Halm, "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismaʿiliyya," in Farhad Daftary (ed.), *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 75–83.

First of all, both authors conceive of God as a pure light. When He wanted to start creation, his Will (*Irāda*) appeared as an independent entity (*ḥadd*). Then, He pronounced the creative command *kun*, as mentioned in the Qur’ān (Ḥamza quotes S. 36:82; Abū ‘Īsā the parallel verse S. 16:40). By this command, the first being was created: the Intellect (Ḥamza) or *Kūnī* (Abū ‘Īsā).³⁸ The introduction into the Neoplatonic emanation scheme of God’s Will (*irāda*, *mashī’a*) or Command (*amr*) as a *ḥadd*, an independent hypostasis between the Creator and the Intellect, is characteristic of 10th century Ismā‘īlī Neoplatonism. However, in order to preserve the absolute transcendence of the Creator, al-Sijistānī and—in a more explicit way—al-Kirmānī identify the Command and the Will with the Intellect. This is clearly not the case in Ḥamza’s and Abū ‘Īsā’s cosmology which seems to reflect an older stage in the evolution of Ismā‘īlī doctrine.³⁹

Secondly, both texts present the generation of the universe after the creation of the first being as a result of the latter’s pride. They use the same verb to express the bewilderment of the Intellect or *Kūnī* when reflecting on its own essence: *a’jaba* (Ḥamza) and *ta’ajjaba* (Abū ‘Īsā). In both cases, the first being, recovering from its error, recites the first tenet of the *shahāda* and denies divinity to itself.⁴⁰ Once again, the notion of the “pride of the demiurge” seems to belong to the oldest form of Isma‘ilism and was, in Ḥamza’s time, no longer mentioned by the Fatimid *dā’īs*, such as al-Kirmānī.⁴¹

Thirdly, both authors expound the idea that, in the hierarchical order of the cosmic entities (*ḥudūd*), the lower *ḥadd* is female (and hence less perfect) with respect to the entity immediately superior to it. They quote the same Qur’ānic verse—“A male shall inherit twice as much as a female” (S. 4: 11)—as a scriptural foundation for their doctrine that the lower, “feminine” *ḥadd* receives a half of the influx (*mādda*) which the superior *ḥadd* (her “husband”) had received from its cause.⁴²

Ḥamza’s and al-Tamīmī’s epistles contain many other elements related to 10th century, non-Fatimid Ismailism that can be found, for instance, in the works attributed to Ja‘far b. Manṣūr al-Yaman (d. ca 346/957)—such as *Kitāb al-Kashf*,

³⁸ Ḥamza b. ‘Alī, *Kashf al-ḥaqā’iq*, in De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 269, 572; Abū ‘Īsā al-Murshid, *Risāla*, in Stern, “Earliest Cosmological Doctrines,” pp. 7–8.

³⁹ On this evolution, see Daniel De Smet, “Le Verbe-impératif dans le système cosmologique de l’ismaélisme,” *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 73 (1989), pp. 397–412.

⁴⁰ Ḥamza b. ‘Alī, *Kashf al-ḥaqā’iq*, in De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 270–271, 573; Abū ‘Īsā al-Murshid, *Risāla*, in Stern, “Earliest Cosmological Doctrines,” p. 12.

⁴¹ On the evolution of this doctrine and its successive transformations, see Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā‘īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 44, 1), Wiesbaden: Franz Steiner, 1978, pp. 75–90.

⁴² Ḥamza b. ‘Alī, *Kashf al-ḥaqā’iq*, in De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 271, 573; Abū ‘Īsā al-Murshid, *Risāla*, in Stern, “Earliest Cosmological Doctrines,” p. 14.

Sarā’ir al-nutaqā’ and *Kitāb al-Fatārāt*—which transmit a lot of pre-Fatimid notions and doctrines.⁴³

But what about a set of doctrines which are at the core of the Druze system, though they seem to be related rather to the tradition of the Shi‘ite *ghulāt* than to Isma‘ilism? I mean, for instance, Ḥamza’s distinction, in the essence of God, of a divine (*lāhūt*) and a human (*nāsūt*) nature; the manifestation of this *nāsūt* in a human shape, considered to be a “sensible envelope,” a “shirt” (*qamīṣ*), a “place” (*maqām*) in which God’s humanity reveals itself to mankind; the idea that this “humanity” of God transmigrates from one carnal envelope to another, just as we leave our clothes to put on others, or the radical hostility to every form of revealed law, considered to be a divine punishment. It is true that such conceptions can be found in the *ghulāt* texts, for instance in the *Umm al-Kitāb*, the *Kitāb al-Haft wa l-adilla*, or other works belonging to the Nuṣayrī tradition. Nevertheless, they are also ascribed to the Carmathians, for instance by the two early Imamite heresiographers Sa‘d b. ‘Abd Allāh al-Qummī and Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, who wrote at the end of the 9th century, at a moment when the Carmathian movement was at its height.⁴⁴

Unfortunately, Carmathian literature is almost entirely lost: considered to be heretical by the Fatimids, its works were either not transmitted, or they underwent profound transformations. In consequence, we have mainly to rely on sources written by outsiders, generally very hostile to the movement. As is clear from al-Qummī’s and al-Nawbakhtī’s entries on them, the Carmathians are presented as professing a radical revolutionary messianism. The Mahdī or the Qā’im will abrogate every form of religious law (*raf‘ al-sharī‘a*) and restore paradise on earth, the edenic condition prevailing at the time of Adam, when there was no legal constraint. So we learn from another source that, in 318/931, the Carmathian *dā‘ī* Abū Ṭāhir presented to his followers a young Persian from Isfahan, called ‘Alī, as the Mahdī, with the promise that he will soon restore the original religion of Adam and abrogate the laws promulgated by Moses, Jesus and Muḥammad.⁴⁵

⁴³ To give only one example: one of the names Ḥamza uses to designate the Soul—the enigmatic Dhū Maṣṣa, which seems at first sight completely alien to Isma‘ilism—is mentioned in the *Kitāb al-Fatārāt*; see De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 54, n. 232. Other examples can be found in the annotation to my translation, by using the index at the end of the book.

⁴⁴ Sa‘d b. ‘Abd Allāh al-Qummī, *Kitāb al-Maqālāt wa l-fīraq*, ed. Muḥammad Jawād Mashkūr, Teheran, 1963, pp. 83–85; Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Kitāb Fīraq al-Shī‘a*, éd. Hellmut Ritter, *Die Sekten der Schī‘a* (Bibliotheca Islamica 4), Istanbul, 1931, pp. 61–64. For an abridged translation of al-Qummī’s highly remarkable account of Carmathian doctrine, see De Smet, “Adam, premier prophète,” pp. 187–188.

⁴⁵ This report, going back to Ibn Ḥamdān, Abū Ṭāhir’s physician, has been transmitted by al-Dhahabī, *Ta’rīkh al-Islām*, under the year 332. I refer here to the text printed in Miskawayh, *Kitāb Tajārib al-umam*, ed. H. F. Amedroz & H. M. Margoliouth, Oxford: Blackwell, 1921, vol. 2, p. 58 (footnote).

It is no coincidence that Ḥamza introduces the same Carmathian *dā'ī* Abū Ṭāhīr, along with other famous Carmathian leaders (such as Abū Sa'īd al-Jannabī), into his history of Adam. He describes them as faithful *dā'ī*'s of Shaṭnīl (the “first” Adam), inviting mankind to profess the *Tawḥīd* of al-Bār, the human manifestation of Our Lord in the cycle of Adam, and operating from the headquarters of their *da'wa* al-Aḥṣā' and al-Hajar, two places in Bahrayn which were effectively important centres from where the historical Carmathians organized their missionary activity. Ḥamza writes explicitly that the Carmathians (*al-Qarāmiṭa*), in the time of Adam, were real “unitarians” (*muwahḥhidūn*), but that they were led astray by the Antagonist only in recent times, during the cycle of Muḥammad!⁴⁶

It appears thus from Ḥamza's writings that his aim was to restore the initial “Carmathian” movement, as it was supposed to have existed in the era of Adam as a *da'wa* for the sake of “pure Unitarism,” pure *Tawḥīd*. In order to achieve this goal, he found inspiration in the revolutionary messianism of the historical Carmathians of Bahrayn and in the doctrine of early Ismā'īlī, partly pre-Fatimid, texts which seem close to the Carmathian movement.

In this sense, I think it is legitimate to regard the action of the Druze *dā'ī*'s under al-Ḥākim as a “neo-Carmathian” revolt against moderate, Fatimid Isma'īlism, such as it is expounded, for instance, in the works of Qāḍī al-Nu'mān (d. 363/974) and Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Ḥamza once quotes the titles of three books by al-Nu'mān, but in a quite negative way, as representing *par excellence* the ignorance of the *ahl al-zāhir*,⁴⁷ whereas al-Kirmānī is not mentioned at all.

This brings me to a question which is perhaps the most obscure element in the history of Isma'īlism under al-Ḥākim. We know that al-Kirmānī, who was operating as a Fatimid *dā'ī* in Iraq, was called to Cairo in the first years of the 11th century, probably in order to refute extremist elements which were threatening the Fatimid *da'wa* under al-Ḥākim. In his *Risālat Mabāsīm al-Bishārāt*, written in 405/1014, when Ḥamza had not yet begun his missionary activity, there are vague allusions to “new doctrines” professing “extremism” (*ghuluww*), but nothing allows us to infer from the text that this “extremism” was linked with Ḥamza's or al-Darazī's propaganda. Three years later, in 408/1017, the year in which Ḥamza openly started his *da'wa* for the *Tawḥīd* of al-Ḥākim, al-Kirmānī wrote his *Risāla al-Wā'iza* against an “extremist” who claimed the divinity of al-Ḥākim. But this “extremist” is neither Ḥamza, nor al-Darazī, nor al-Tamīmī, nor al-Muqtanā, but a certain al-Ḥasan b. Ḥaydara al-Farḡhānī al-Akhram, not mentioned in Ḥamza's and al-Tamīmī's epistles. The doctrines al-Kirmānī ascribes to this “extremist” present but remote and vague similarities to Druze teachings. In

⁴⁶ Ḥamza b. 'Alī, *Al-sīra al-mustaqīma*, in De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 249–250, 556.

⁴⁷ Ḥamza b. 'Alī, *Risālat al-nisā' al-kabīra*, in De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 345, 635–636.

fact, there is not the slightest evidence that this al-Akhram had anything to do with the Druzes.⁴⁸

If we consider the severity with which al-Kirmānī condemns in all his writings what he calls “the aberrations of extremism,” there can be no doubt that he was radically opposed to Druze teachings and that he must have been an inexorable enemy of the Druze movement. He would have been an excellent candidate to be mentioned in Ḥamza’s list of manifestations of the Antagonist in al-Ḥākīm’s time, along with the chief *qādī* Ibn al-‘Awāmm and the chief *dā‘ī* Khatkīn.⁴⁹ But Ḥamza simply ignored al-Kirmānī. Why? Perhaps because al-Kirmānī was no longer in Cairo when Ḥamza wrote most of his epistles? We know that al-Kirmānī finished his *Rāḥat al-‘Aql* in Iraq in 411/1020. Why did he leave the Egyptian capital at the very moment when Druze activity reached its height? Had he fallen into disgrace, because of his hostility to the Druze movement? We do not know and, probably, we will never know. What was al-Ḥākīm’s attitude towards the Druze propaganda? Druze, Christian and Sunni sources all claim, but of course for different reasons, that al-Ḥākīm fully supported Ḥamza’s teachings and granted him and his followers a strong protection, whereas Ismā‘īlīs deny this.⁵⁰

The only thing we know for sure is that the Druzes were actively persecuted after the death of al-Ḥākīm, and were forced to seek refuge in the mountains of Lebanon and Syria, where a new future began for the Druze religion, in an environment where they lost direct contact with their Ismā‘īlī roots.

⁴⁸ De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 19–21.

⁴⁹ *Vide supra*, p. 6.

⁵⁰ De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 29–30.

Jad Hatem

(*Saint-Joseph University, Lebanon*)

**DIEU ET SON DIEU:
L'INTERPRÉTATION D'UN ARTICLE DU SYMBOLE
DE NICÉE PAR BAHÂ'UDDÎNE**

§ 1. Adressée en mars 1028 à l'Empereur byzantin Constantin VIII, l'épître qualifiée précisément de *constantinienne* reproduit le Credo de Nicée-Constantinople dans la forme suivante¹.

«Nous croyons en Dieu (*Allâh*) le Père qui a domination (*mâlik*) sur toute chose, qui a produit (*sâni'*) le visible et l'invisible, et en seul Seigneur Jésus (*Yâsû'*) Christ, le fils unique de Dieu, le premier-né de toutes les créatures et non produit (*maşnû'*), vrai Dieu de vrai Dieu, de la substance de son Père, par la main duquel les mondes furent parfaitement édifiés et a créé toute chose; pour nous, les hommes, et pour notre salut, il est descendu du ciel, s'est incarné de l'Esprit-Saint et est devenu homme, il a été conçu, est né de la vierge Marie, a souffert, a été crucifié à l'époque de Fîtûs, fils de Filâtûs, fut enterré, ressuscita (*qâma*) le troisième jour, est monté au ciel, s'est assis à la droite du Père et il est prêt à venir une deuxième fois afin de juger les vivants et les morts. Nous croyons en l'Esprit-Saint un, l'esprit de vérité qui provient (*yakhruj*) de son Père, esprit vivifiant, et en un seul baptême pour la rémission des péchés et des fautes, et en une assemblée unique, sainte, apostolique² et catholique, en la résurrection de nos corps et en la vie sempiternelle (*dâ'imât*) jusque dans les siècles des siècles» (E, p. 384–385).

Bahâ'uddîne tient à marquer que le «Messie des siècles» n'en a point prescrit l'ensemble. Et de mentionner l'Incarnation (*yatajassad*) dont la mention engagea les pontifes à introduire l'idolâtrie (E, p. 385)³. Le reproche reprend des éléments

¹ Pour le contexte historique et l'analyse des trois épîtres que Bahâ'uddîne destina aux chrétiens, voir l'étude de Daniel de Smet: «Les Épîtres du propagandiste druze Bahâ' ad-dîn al-Muqtanâ aux Empereurs de Byzance. Un épisode méconnu des relations arabo-byzantines», in *Philomathestatos: studies in Greek patristic and Byzantine texts* (Orientalia Lovaniensia analecta, 137), Louvain, Peeters, 2004, p. 185–202.

² Le texte de Bahâ'uddîne porte ici «salanjyyat» au lieu du terme correct «salihîyyat», apostolique en syriaque.

³ En attendant que s'achève l'édition critique de Daniel de Smet, mon édition de référence demeure: Ḥamza ibn 'Alî, Ismâ'il al-Tamîmî, Bahâ'uddîne al-Samûqî, *Rasâ'il al-Hikmat*, Paris, 1980.

de la polémique anti-chrétienne musulmane partie du Coran lui-même (5:116) où Dieu fait mine de blâmer 'Îsâ et sa mère d'avoir prétendu à la divinité. L'auteur va s'efforcer ici d'adapter le vocabulaire du credo à ses propres convictions. C'est ainsi que l'union hypostatique prend les couleurs d'une proclamation de la croyance unitaire: «La convocation de l'unicité est la Parole (*kalimat*) unie (*muttaḥīdat*) au Seigneur Messie, car sa substance s'est unie (*muttaḥīd*) à la substance de la Parole de la franche et pleine unicité, car il ne s'est pas incarné (*yatajassad*) en son action avec quelque précepte ou loi que ce soit» (E, p. 398). L'auteur se plaît à reprendre les termes techniques de substance, d'union et d'incarnation tout en les détournant de leur usage chrétien pour présenter, Ḥamza, le proclamateur de la vérité unitaire, comme le vrai messie.

§ 2. On pourrait penser que parmi les articles qu'il ne conviendrait pas de retenir (ou de sauver par déplacement de sens) devrait figurer le «Deum verum de Deo vero» (*ilâh ḥaqq min ilâh ḥaqq*) puisque, selon la doctrine druze, l'Intellect qui, au fil de ses réincarnations — décidées par le Créateur (E, p. 94) —, a pris figure en Jésus, est une créature. Mais tel n'est pas le cas. Dans son commentaire des versets 19–22 du deuxième chapitre de l'Évangile de Jean portant sur les trois jours d'occultation durant lesquels Jésus déclare pouvoir rebâtir le temple, Bahâ'uddīne explique que par le premier jour il a voulu annoncer «qu'il se dressera (*qiyâmihi*) dans la vérité, convoquera les créatures à l'unification et à la rectitude (*sidq*) et révélera aux nations qu'il est vrai Dieu de vrai Dieu» (E, p. 386). Le retour de Jésus se fera donc en forme de Ḥamza. Le *qiyâm* comporte une allusion à un des titres de l'imâmologie: Qâ'im al-zamân, le Résurrecteur de l'époque, que Ḥamza assumera — après Ḥâkim (E, p. 122).

Cette appropriation ne laisse pas d'étonner quand on sait que la précision adjectivale «vrai» (*alèthinon*) a été ajoutée au Symbole de Césarée par le Concile de Nicée pour contrer les ariens qui certes reconnaissaient au Verbe le titre de «dieu» puisque scripturaire, mais seulement dans une acception diminuée, seul Dieu Père étant principe increé et inengendré (les deux termes ayant valeur similaire pour l'arianisme). Il s'en suit que le «*Deum de Deo*» n'est pas incompatible avec le semi-arianisme puisqu'on le lit dans le Symbole de Césarée. Tout dépend de la valeur qu'on accorde ici et là au terme de «Dieu». Il en va de même pour Bahâ'uddīne. L'explication s'en trouve dans l'usage que font les *Épîtres de la Sagesse* du terme *Allâh*, tantôt désignant le Créateur (E, p. 235), tantôt l'Intellect, tantôt un apôtre ou un prophète. Dans ce troisième cas figure exceptionnellement Mahomet que désignerait le vocable dans Coran 3:18: «Allâh a attesté qu'il n'y a d'autre dieu que Dieu», ce que Ḥamza glose de la façon suivante: «Allâh témoigne — *c'est-à-dire* : Mahomet témoigne — à son sujet (*annahû*) — *allusion à Notre-Seigneur* — il n'y a d'autre dieu que lui — *c'est-à-*

dire la divinité de Notre-Seigneur» (E, p. 122)⁴. Un simple *dâ'i* (un convocateur), comme Khatkîn, peut se voir revêtu du nom sur base du verset coranique : « Allâh convoque (*yad'û*) à la demeure de la paix » (10:25) (E, p. 79). Or le véritable *dâ'i* qui prend rang d'Imâm est Ḥamza lui-même ainsi qu'il l'insinue dans l'épître IX : « L'Allâh qui est le nom est le convocateur qui dit : "Allâh convoque à la demeure de la paix". La paix est l'Imâm. Et sa demeure est l'unification de Notre-Seigneur. Allâh, en tant que nommé, est l'Imâm suprême, lequel est maintes fois mentionné dans le Coran » (E, p. 79). On remarquera que l'Imâm se présente comme l'auteur du Coran, si bien que, dans la plupart des cas, le proférateur, dans le Livre, c'est lui, l'Intellect, alias Salmân au temps de Mahomet⁵. Ou, d'une formule encore plus frappante: Allâh est l'esclave (*'abd*) de Notre-Seigneur (Ḥâkim) (E, p. 224). Le texte poursuit: « Quant au Allâh qui est le sens, l'instaurateur (*mubdi'*) du nom et du nommé, il est la divinité (*lâhût*) de Notre Seigneur qui ne peut être perçue » (E, p. 79)⁶. Manifestement, Ḥamza s'inspire ici du vocabulaire des nusayris dont la Trinité se décline comme Sens, Nom et Porte. Mais à leur rencontre, il ne fait pas du Nom une hypostase divine ou le voile du Sens, puisque l'Imâm est formellement désigné comme l'esclave ou la propriété (*mamlûk*) du Seigneur (E, p. 79). Bref, le mot « Allâh » comporte trois valeurs: forte (le Seigneur), faible (un prophète, un convocateur) et moyenne (l'Intellect), les unes recouvrant les autres en raison de quoi l'exégète est tenu d'indiquer l'acception, en chaque occurrence. La qualité de Sens est donc dissociable du vocable comme dans la profession de foi: « Il n'y a d'autre *ilâh* qu'Allâh », où le dernier mot désigne le Fondement (E, p. 52)⁷. De ces trois valeurs, c'est la moyenne, non la forte, qui s'avère l'authentique. « Allâh est le convocateur; Allâh, en vérité, est l'Imâm (...). Le convocateur, l'Imâm et Allâh sont tous des esclaves de Notre-Seigneur al-Qâ'im, le Savant, al-Ḥâkim » (E, p. 123). Les versets subissent un remarquable fléchissement de sens, singulièrement ceux qui qualifient Allâh (le dotant de noms) ou l'anthropomorphisent, par

⁴ Il n'est pas improbable que « Mahomet » renvoie ici à la Parole, le troisième des dignitaires comme dans l'Épître VI, p. 50.

⁵ Voir aussi E, p. 104, 122 où le rédacteur du Coran est désigné comme l'esclave (*'abd*) du Seigneur.

⁶ On sait que l'apophatisme du Lâhût divin est couplé à la manifestation de son Nâsût. Cf. J. Hatem, *Dieu en guise d'homme dans le druzisme*, Paris, Librairie de l'Orient, 2006, p. 123–128.

⁷ C'est ainsi qu'il convient de comprendre la formule « *nafyi al-ma'nawiyat* » (E, p. 52). Négation de la valeur forte. Le Fondement (*asâs*) désigne, dans la hiérarchie druze, l'un ou l'autre des dignitaires (E, p. 234–235), donc parfois un être encore inférieur à l'Intellect. On pourrait, si l'on voulait, repérer des degrés dans la valeur moyenne, tout comme d'ailleurs dans la valeur forte, car en Dieu, Allâh peut également signifier son *nâsût* et pas seulement son *lâhût*. Maintenant, que le Fondement prévale (par inversion de la hiérarchie shî'ite) sur l'Énonciateur, cela me paraît une réminiscence du système nusayrî. À noter que le Fondement est le titre de l'Imâm shî'ite dans les propos druzes concernant les Ismaéliens.

exemple dès lors qu'il est présenté comme un scribe traçant des lettres sur une tablette (voir Coran 96 :4): il convient ici de déduire qu'il s'agit d'une créature et non du Créateur (E, p. 143). Ou encore: «Il ne croyait pas en Allâh le Très Grand» (Coran 69 :33) signifie désormais la non-reconnaissance de l'Imamat de Chatnîl, soit l'Intellect incorporé à l'époque d'al-Bâr (E, p. 138).

Il est à noter que l'attribution du nom d'Allâh à l'Intellect n'est pas propre à Ḥamza puisqu'elle se retrouve chez son exact contemporain, le philosophe ismaélien Kirmâni. La raison en est la même: affranchir le Seigneur de la théologie cataphatique. Est originale la justification philologique: Kirmânî exclut qu'Allâh puisse désigner l'Un parce qu'il connote le désarroi (*walah*). En effet, ne parvenant pas à comprendre son Instaurateur, le Premier Intellect qui est le premier instauré, sombre dans la tristesse et la stupeur. Voici le texte de Kirmânî tel que restitué par Daniel de Smet dans son maître ouvrage *La Quiétude de l'intellect*⁸: «Ce nom dérive sa signification d'*al-hânniya* (la nostalgie), qui est le désir (*shawq*), et d'*al-walah* (l'éblouissement), qui est la stupeur (*ḥayra*). Ainsi, on peut employer *aliha* dans le sens de: quelqu'un est pris de nostalgie lorsqu'il désire ardemment, et *walaha* dans le sens de: quelqu'un est ébloui de tristesse lorsqu'il est frappé de détresse»⁹.

Bref, que le Créateur prenne le nom de sa créature, cela ne doit guère étonner puisque c'est ce qui advient lors des diverses théophanies anthropomorphes. Or bien que l'Intellect incorporé n'en soit pas une, il prête également son nom à la divinité. Quel nom? Allâh précisément. «Pose-t-on la question de savoir pourquoi le Seigneur (*mawlâ*) porte-t-il le nom de son esclave et quelle sagesse y a-t-il là-dessous, nous répondrons, avec l'assistance et l'inspiration de Notre-Seigneur, que tous les termes dont ils usent pour nommer le Créateur dans le Coran s'appliquent en fait à ses esclaves et ses dignitaires (*ḥudūd*)» (E, p. 123). L'Épître XI en fournit un échantillon: Juge, Sultan, Preuve (*burhân*), Allâh, Clément (*rahmân*) (E, p. 104). Il est à noter que l'Épître IX réfère les deux derniers termes respectivement au convocateur du *tanzîl* (entendre Mahomet) et à celui du *ta'wîl* (entendre 'Alî) (E, p. 73).

D'être une créature n'empêche pas l'Intellect de jouir de prérogatives ontologiques insignes, comme d'être «ancien (*qadîm*) et pré-éternel (*azal*)» (E, p. 141), termes qui traditionnellement sont attribués au Créateur (Tamîmî ne s'en prive pas, E, p. 258) ou, dans la philosophie arabo-musulmane d'inspiration grecque, en particulier aristotélicienne, au monde. Ce serait contradiction si les deux no-

⁸ Sous-titre: *Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî* (X^e-XI^e s.), Louvain, Peeters, 1995, p. 180.

⁹ Kirmânî, *Râhat al-'aql*, Beyrouth, Dâr al-Andalus, 1983, p. 195. Au sujet de *walah*, voir le *Lexicon arabico-latinum* de Freytag (Halle, 1837, IV, p. 505): «Tristis fuit, vel ob tristitiam mente turbatus et obstupefactus fuit». Schelling mentionne cette étymologie dans son *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (*Sämtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, XI, p. 162-163).

tions connotaient l'incrédation. Tel n'est pas le cas, car ils font référence à une réalité originaire sans être créatrice, une réalité qu'on pourrait dire d'avant les temps. Par exemple, le *Tâsin al-azal wa-l-iltibâs* de Hallâj traite de la désobéissance d'Iblîs. Hamza, pour sa part, prend la précaution, dans sa belle envolée apophatique, de nier que le Créateur puisse être dit ancien et prééternel (E, p. 141, cf. p. 418). C'est pour être cette réalité originaire que l'Intellect reçoit le titre de Précédent véritable (E, p. 132) ou de Premier Précédant (*al-Sâbiq al-awwal*) (E, p. 259) repris de la cosmologie ismaélienne¹⁰.

La raison est maintenant claire qui permet à Bahâ'uddîne de valider l'article du Symbole de Nicée. L'Intellect est *ilâh* issu d'*ilâh* sans pour autant qu'ils soient de la même substance (l'hétéroousie est affichée pour ainsi dire à l'encontre de l'homousie professée par la Grande Église). Le détournement de la formule a été rendue possible par l'équivocité du terme d'Allâh, pouvant tantôt renvoyer au Créateur tantôt à l'Intellect. Chacun d'eux est en quelque sorte «vrai *ilâh*». Empruntant deux syntagmes ayant circulé, bien qu'avec une extrême parcimonie, dans le christianisme antique, le *deuteros theos* (ici: l'Intellect) n'a pas la même nature que le *protos theos* — ici: le Créateur, mais Baha'uddîne ne recule pas devant le vocable de «Père» quand nécessaire, ainsi que dans *l'Épître chrétienne* (E, p. 409). Comme pour imiter Arius conférant au « théos » du premier verset du Prologue johannique une valeur minimaliste, en sorte que le même terme acquière l'équivocité afin de préserver l'Un de toute atteinte à son unicité absolue, le monothéisme d'un Bahâ'uddîne, s'adressant à des chrétiens (sinon l'Empereur, du moins les résidents en terre d'Islam qu'il est susceptible de convertir), joue de la double valeur d'*ilâh* afin de les convaincre que le credo chrétien dit le vrai au sujet de l'Intellect incorporé en Jésus et réincorporé en Hamza. Bel exemple de détournement de dogme! Notons toutefois, que Bahâ'uddîne ne prête aucune attention à la nuance introduite par l'adjectif «vrai» (*haqq*) assurant l'identité d'essence du Père et du Fils. Tout se passe comme s'il avait adopté plutôt la formule étriquée proposée par le Symbole de Césarée.

§ 3. Il importe ici de noter la distinction établie par Hamza entre les deux contemporains Jésus et 'Îsâ. Ce dernier, fils de Joseph et de Marie, est le cinquième Nâtiq (E, p. 177) et apporte donc une loi (*sharî'at*) qui, comme toutes les autres, enchaîne les volontés et les consciences. Simon Pierre fut son fondement (*asâs*). Ses apôtres appellent les gens à «adorer le néant et à l'unifier» ainsi qu'à reconnaître en 'Îsâ «le fils du Père universel, autrement dit l'Argument d'*al-qâ'im*» (E, p. 121). Du fait que lorsque *qâ'im* prend l'article, il désigne l'Adoré (E, p. 123–124), cela revient à accuser 'Îsâ d'avoir voulu se faire passer pour l'Imâm, ce qui est le péché même d'Iblîs!

Quant à Jésus (dénommé Yâsû'), loin d'imposer une Loi, il enseigne l'Évangile, notamment l'amour des ennemis (E, p. 401). Mais ce qui intéresse Ba-

¹⁰ Par exemple, chez Sijistânî, *Kitâb al-Yanâbi'*, V (Beyrouth, 1965, p. 79).

hâ'uddîne au premier chef, dans ses trois épîtres adressées aux chrétiens, c'est d'établir que Jésus, l'Intellect, a promis de revenir dans la figure de Ḥamza (ce que les chrétiens contemporains ne reconnaissent pas) et qu'il a de surcroît prédit les persécutions auxquelles les druzes sont en butte (E, p. 407). Ce n'est donc pas sans raison que Ḥamza reprend à son compte le titre de Messie ou de Messie unique (*aḥad*) (E, p. 400) ou encore de Messie des nations (E, p. 416).

§ 4. Reste à déterminer le mode de procession de l'intellect. Comme l'hétéroousie ne peut que répudier l'article du credo de Nicée-Constantinople portant que le Fils est «engendré, non pas créé» («non pas créé» étant l'un des ajouts anti-ariens apportés au Symbole de Césarée en 381), Bahâ'uddîne adopte une version édulcorée qui avait également cours (à moins qu'il n'ait pas connu une autre): «...le premier-né de toutes les créatures et non produit (*mašnû'*)». C'est là le principal article du Symbole de Césarée que le Concile de Nicée n'a pas repris dans sa propre profession de foi, mais qu'on ne laisse pas de retrouver dans les versions nestoriennes. Le début est une reprise du fameux verset de l'Épître de Paul aux Colossiens (1:15) largement exploité par les ariens: «C'est ce Fils qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né (*prototokos*) de toute la création (*ktisis*)». Idée favorite de Ḥamza, fortement soulignée dans un poème (E, p. 140). La suite transforme l'incrédé en un non-produit en conformité avec l'enseignement de Ḥamza qui fait, à l'instar de ses maîtres ismaéliens, de l'Intellect un instauré (*mubda'*), catégorie qui entend disqualifier à la fois une continuité entre l'Instaurateur (*mubdi'*) et l'instauré, à l'exemple de l'émanation, et une fabrication à partir d'un modèle, à l'exemple d'une formation demiurgique. En un mot, l'*ibdâ'* équivaut à une création *ex nihilo* et non à une *production* à partir d'une réalité préexistante, ce qui serait proprement *transformation* ou *élaboration*: «Louange à toi, qui as instauré les choses non de quelque chose qui était, ni d'une matière, ni par un instrument, ni avec un auxiliaire ou en suivant une image connue de toi, mais les as suscitées et façonnées par ton être, ta science et volonté» (E, p. 234)¹¹. Bref, Bahâ'uddîne parvient à faire dire au credo le contraire de ce qu'il a tenu à soutenir¹². Il importe de noter que le credo de l'évêque copte Sévère ibn al-Muqaffa' porte la traduction correcte: «ilâh ḥaqq min ilâh ḥaqq, mawlûd ghayr mawlûq»¹³. La formule «le premier-né de toutes les créatures» se retrouve dans la version d'Élie de Nisibe avec le même verbe

¹¹ Sur l'*ibdâ'* comme création *ex nihilo* chez Kirmâni, cf. De Smet, *La Quiétude de l'intellect*, p. 118–119.

¹² Qu'il suffise de se remettre en mémoire l'anathématisme qui suit, au Concile de Nicée, l'*expositio fidei*: «Ceux qui disent qu'il y eut un temps où il n'était pas, qu'avant d'être engendré il n'existait pas, qu'il fut tiré du néant ou d'une autre hypostase ou substance, qu'il est changeant et muable, lui le Fils de Dieu, l'Église catholique et apostolique les anathématise».

¹³ Cité in *Sharh amânat âbâ' majma' Niqiyat*, I, éd. P. Masrî, Beyrouth, 1911, p. 41.

utilisé par Bahâ'uddîne, «*wa-lam yuṣna'*»¹⁴, qui, en druzisme, n'exclut pas l'état de créature. Il est pour moi certain que Bahâ'ddîne a recopié le credo à la même source où avait puisé 'Alî al-Ṭabarî dont la version, en sa *Réplique aux chrétiens*, est quasiment identique à la sienne¹⁵.

Le propos de Hamza sur la procession de l'Intellect permet de confirmer, par voie druze, un autre lemme du credo, bien qu'absent du texte reproduit par Bahâ'uddîne: «*lumen de lumine*»: «Le Créateur (*bârî*) fit apparaître à partir de sa lumière rayonnante une forme¹⁶ parfaite et pure (...). L'Intellect est parfait par la lumière et la puissance, accompli par l'acte et la forme» (E, p. 132, cf. p. 259, 282). Luminescent par participation, il est en quelque sorte lumière issue de la lumière¹⁷. Et c'est «de la lumière de l'Intellect» que le Créateur instaure l'Âme. Tous les dignitaires sont ainsi des lumières où le Créateur va puiser la matière d'une production subséquente (voir E, p. 146). Alors que *Lumen de lumine* porte sur l'origine absolue, le lemme coranique (24:35) *nûr 'alâ nûr* (lumière sur lumière), qui est manifestement de force moindre, se contente d'explicitier la prévalence du premier dignitaire sur le deuxième (E, p. 281).

L'Intellect jouit d'un statut spécial, à la fois comme immédiatement instauré (et ceci sans modèle) et comme cause des causes (Dieu étant le Causateur (*mu'ill*) de ladite cause). Ce qui vient après lui est extrait de lui, comme Iblîs, ou émane de lui comme l'Âme universelle qui, pour sa part, est l'effet d'une cause conjointe : l'Intellect et Iblîs (E, p. 135), etc. D'être émanée (*munba'itha*) de l'Intellect n'empêche pas l'Âme de pouvoir être qualifiée de créature de Dieu (E, p. 234). Comme pour le Verbe selon le Prologue de l'Évangile johannique, le Principe a produit toutes choses par l'Intellect, et même en lui (E, p. 282).

§ 5. Bah'uddîne trouve dans le credo que «le Seigneur *un* (*al-wâhid*) Jésus-Christ est le Fils d'Allâh *un*» (E, p. 384). Bien qu'il ne s'interroge pas sur le statut de cette double unicité, il n'aurait pas eu de difficulté à montrer que, de son point de vue, si l'Intellect est bien l'un («l'un (*al-wâhid*) est, en tout siècle et tout âge, l'Imâm) (E, p. 459), l'unicité de Dieu fait encore moins de doute, bien que d'une autre nature, ce pour quoi on aura droit à une légère modification du voca-

¹⁴ *Ibid.*, p. 44. Même formule dans un commentaire nestorien du credo, manifestement inspiré par celui d'Élie (*Ibid.*, p. 73).

¹⁵ Cf. *Al-Radd 'alâ al-naṣâra*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, tome XXXVI, 1959, p. 136. Remarquons que Tabarî écrit *Yasu'* lorsqu'il parle du personnage tel que perçu par les chrétiens et 'Îsâ dès lors qu'il évoque le même tel qu'il apparaît dans le Coran (voir p. 121, 128, 130, 134). Ḥamza n'aura eu qu'à creuser la différence pour en faire deux personnes différentes et, pour une part, opposées, ce qui explique qu'Ashrafânî leur consacre deux notices différentes dans son *'Umdat al-ârifîne*: Ms II, p. 41–50 ('Îsâ) et p. 50–66 (*Yasu'*).

¹⁶ «*Sûrat*). Il faut résister à la tentation de traduire par «image».

¹⁷ L'ismaélisme a également de ces dérivations. Pour Ja'far ibn Mansûr al-Yaman, antérieur d'une génération à notre auteur, les voiles qu'Allâh créa à partir de la lumière de sa face pour se manifester sont eux-mêmes des lumières (*Kitâb al-Kashf*, I).

bulaire. Le Créateur est l'Unique (*al-wāḥid al-aḥad lā ka-l-âḥād*), tandis que l'Intellect est l'un (*wāḥid*) (E, p. 145), autrement dit, l'unicité du Créateur n'est pas numérique comme celle d'un individu dans une série (E, p. 145, 418).

Le titre de cette étude qui joue sur l'équivocité du terme d'Allāh trouve sa justification dans le titre biblique (Dt 10:17; Ps 50:1) dont Bahā'uddīne revêt le maqām: «Notre-Seigneur Hâkim, Dieu des dieux (*ilâh al-âlihat*)» (E, p. 495), entendre: Dieu des dignitaires, et non une expression superlative. Ou encore: «Dieu des premiers et des derniers» (*ilâh al-awwalîn wa-l-akhirîn*) (E, p. 145). Il ne convient néanmoins pas de gommer l'unicité de l'Intellect qui est essentiellement de l'ordre de la primogéniture.

Ал-Му'аййад фи д-Дйн аш-Шйрāзй

*

Al-Mu'ayyad fī 'l-Dīn al-Shīrāzī

Elizabeth R. Alexandrin

(University of Manitoba, Canada)

AL-MU'AYYAD'S CONCEPT OF THE QĀ'IM: A COMMENTARY ON THE KHUTBAT AL-BAYĀN?

In the Ismā'īlī tradition, the cycles of prophetic history commenced with Adam as the first human being. They will draw to a close at an undisclosed point in the future with the advent of a seventh figure, the “Bringer of Resurrection” (*Qā'im al-qiyyamah*). My article is concerned with a late 11th-century Ismā'īlī theory of *walāyah*. On multiple levels of signification, the divine guidance and proximity to God embodied in the *imāms* as the “friends of God” (*awliyā' Allāh*) served as the focal point of Fatimid Ismā'īlī identity. Perhaps more provocatively, al-Mu'ayyad fī al-Dīn al-Shīrāzī's (d. ca. 1078 C.E.) concept of *walāyah* and its messianic implications may have been drafted in order to obscure and conceal the precise identity of the *Qā'im* who will appear at the end of time and usher in a new creation.

In his collection of lectures, the *Majālis al-Mu'ayyadiyyah*, al-Mu'ayyad's typologies of the *imām* set forth a distinctive concept of the Ismā'īlī *imām*, which subsequently resulted from his engagement in the works of his predecessors and contemporaries in the Ismā'īlī *da'wah* and the larger Shī'ī tradition. Underlying al-Mu'ayyad's typologies of the *imām*, where one of the specified lower ranks of the “ranks of religion” (*ḥudūd al-dīn*) may potentially qualify to become the *imām*, is the idea that there has to be one specific *imām* at any time who is manifest and physically present so that individual practitioners can benefit from the presence of the *imām*.¹

* I would like to thank Dr. Daftary and the library staff (former and current) at the Institute of Ismaili Studies, London, for their invaluable assistance over the years.

¹ This appears in al-Mu'ayyad fī al-Dīn al-Shīrāzī, *Majālis al-Mu'ayyadiyyah*, ed. M. Ghālib, 3 vols., Beirut, 1976–1984, Volume III, *Majlis* No. 20: pp. 59–60. The “potential” *imāms* may be from the ranks of the *bāb*, the *hujjah*, the *dā'ī*, and the *ma'dhūn* (the lowest rank of the *da'wah* being the *mustajīb*, the “novice”). The whole structure is also a commentary on Qur'ān (17: 71). See Volume III, *Majlis* No. 20: p. 60, ln. 16.

As this article will show, al-Mu'ayyad's introduction of the *imām* as the "absolute human being" (*al-insān al-muṭlaq*), or as the "*imām* at any (undetermined) time" (*al-imām al-muṭlaq*) and the "seal of the *imāms*" (*khātam al-a'imma*), into the 11th-century Fatimid Ismā'īlī technical lexicon has broader implications for the Fatimid Ismā'īlī concept of the *Qā'im*. Al-Mu'ayyad posits that certain individuals may come to represent the *Qā'im* in each period in the absence of an infallible *imām*. Concealed, unrecognized, and unacknowledged, some members of the Ismā'īlī *da'wah* bear the potential to take on the rank of the *imām*. These individuals allude to the hidden spiritual reality of the *Qā'im*. As al-Mu'ayyad explains, the *al-imām al-muṭlaq* refers to the general concept of the true *imām*, instantiated at any time by the *imām* who is the physical representative and who is "manifest." The general concept of the true *imām* is the "absolute friend of God." The *walī Allāh* is "the Good Tree,' whose root is stable," and who can give his fruits (i.e., the fruits of Paradise) at any time (Qur'ān 14: 25).² This theory of a hidden spiritual hierarchy entailed in *walāyah* implies that the individuals embodied in the ranks of religion, such as the first *imām* 'Alī himself, become the most perfectly manifest (and realized) in the realm of the Afterlife.

Based on his reading and allegorical interpretation (*ta'wīl*) of select Qur'anic verses and Shī'ī traditions compiled in the *Khuṭbat al-Bayān*, al-Mu'ayyad argues for the symbolic equivalence between the first *imām* and the last *imām*, the "seal of the *imāms*," who will become manifest as the *Qā'im* at the end of time. In *Majlis* Nos. 30–36 of Volume I, al-Mu'ayyad's commentary on 'Alī's sayings from the *Khutbat al-Bayān*, are presented in the course of his refutations of the "Exaggerators" (*Ghulāt*) and the "Short-comers (*Muqaṣṣirūn*).³ As discussed by

² *Majālis*, Volume II, *Majlis* No. 48, p. 298, ln. 83–84. The absolute *walī* can give his fruits at any time because he "can trace his origin in his substance to the First Substance (*al-jawhar al-awwal*)" (i.e., the Prime Intellect, which is the "stable root" of everything in existence). In *Majālis*, Volume III, *Majlis* No. 86, p. 247, ln. 2–15, al-Mu'ayyad puts forth an interpretation of the "Good Word" (*al-kalimah al-ṭayyibah*, Qur'ān (14: 24)) in the light of his theory of species. He compares the *al-kalimah al-ṭayyibah* to the palm tree (*nakhlah*), which is the "best" (*ṣafwah*) of the trees. The best of the trees is the Good Tree (*al-shajarah al-ṭayyibah*) referred to in Qur'ān (14: 24–25). He clarifies his statement from two perspectives: the *al-kalimah al-ṭayyibah* is the *shahādah* as well as the *al-shajarah al-ṭayyibah*, but it is also what established the "Heavens and the Earth" through God's command, 'Be!'. Al-Mu'ayyad states that the meaning concerning "its horizons" (*āfāqu-hu*) is that it is the "root" (or origin, *aṣl*) of originated beings (*al-mubda'āt*), emanated beings (*al-munba'athāt*), created existents (*al-kā'ināt*) and generated existents (*al-mutawwalladāt*). In the manner that the *ṣāhib al-shar'* resembles the *al-kalimah al-ṭayyibah*, he is the origin of the *al-mawālīd al-dīniyyah* as well as the existence of what may be found in the Afterlife of the "divine forms" (*al-ṣuwar al-malakūtiyyah*). Therefore, the "Word" is the root (*sankh*) of the "Tree," and vice versa.

On the significance of the palm tree as the *arbor inversa* (the inverted, cosmic tree whose roots are in Heaven) in the thought of Ibn al-'Arabī (d. 638 A.H./1240 C.E.) and Shaykh Muḥammad Karīm Khān Kirmānī (d. 1288 A.H./ 1870 C.E.), see H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. N. Pearson, Princeton, 1977, pp. 135–137, 225, 327, n. 9.

³ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 31, pp. 149–154; *Majlis* No. 36, pp. 176–177.

Amir-Moezzi and Corbin, al-Mu'ayyad introduces material from the *Khuṭbat al-Bayān* that is not included in the *Bihār al-Anwār* of the renowned Shī'ī theologian of the Safavid period, Muhammad Bāqir al-Majlisī (d. ca. 1110 A.H./1699 C.E.).⁴ The complex historical questions that this point, in and of itself, raises, however, will not serve as the primary focus of this article. Nor, regrettably, will my study venture into another forum of debate as to the identity of al-Mu'ayyad's "Exaggerators" and "Short-comers."

For the purpose of this article, we will consider primarily al-Mu'ayyad's refutations against those individuals who exaggerate the divinity of the *imām*. In part commentary, and in part abjuration, al-Mu'ayyad provides a corrective to the *Ghulāt*'s statements concerning the individual's perception and vision (*al-ru'yah*) of the *imām*.⁵ These refutations and commentaries from the *Majālis* point to how al-Mu'ayyad's prophetic anthropology is defined and constructed so that the philosophical elements of Isma'īlī Neoplatonism support his argument concerning the hierarchy implicit in *walāyah*. Al-Mu'ayyad's polemics against the *Ghulāt* incorporate arguments pertaining to the relationship between the Universal Intellect (*al-'aql al-kullī*) and the Universal Soul (*al-naḥs al-kullīyyah*) that are crucial for understanding the spiritual affiliation between the Prophet Muhammad and his *waṣī*, 'Alī.⁶

These refutations are significant because they lend insight into al-Mu'ayyad's proposition that the *Qā'im* is the final Adamic form ("Gnostic anthropos," if you will) to be revealed in the course of human history. In their respective epochs and times, the prophets, the legatees (*awṣiyā'*) and the *imāms* represent the "absolute human being." Obedience and a different degree of emulation are due to the "absolute human being." The "dominion" of the *al-insān al-muṭlaq*, with his "rule" over the "Heavens and the Earth and what is between them" (Qur'ān 50: 38), is obtained through the faculty of divine support (*quwwah*

⁴ M. A. Amir-Moezzi, "Aspects de l'imāmologie duodécimaine", *Studia Iranica* (1996), p. 207; Corbin, *Itinéraire*, pp. 182–184, 185; B. T. Lawson, "The Dawning Places of the Lights of the Faithful by Rajab Bursī", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. L. Lewisohn, London–New York, 1992, pp. 267–269; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, 1985, p. 149; *Kalām-i Pūr*, ed. and trans. W. Ivanow, Bombay, 1935 (Introduction), p. 28, n. 3; (Text), pp. 75, 79–81.

Amir-Moezzi notes that the 14th-century Shī'ī author, Ḥaydar Āmulī, refers to the *Khuṭbat al-Bayān* in his *Jāmi' al-Asrār*. In addition to the passage Amir-Moezzi has indicated, there exists another reference to the *Khuṭbat al-Bayān* in Ḥaydar Āmulī, *Jāmi' al-Asrār*, ed. H. Corbin, Tehran–Paris, 1969, pp. 111–112.

A more complete text of the *Khuṭbat al-Bayān* appears in Volume I, *Majlis* No. 30, p. 148, ln. 12–15; *Majlis* No. 31, p. 151.

⁵ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 33, pp. 159–164; Corbin, *Itinéraire d' un enseignement*, 1993, pp. 184–185.

⁶ See in particular, *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 17, pp. 82–83; *Majlis* No. 36, pp. 177–178; *Majlis* No. 77, p. 378; Volume II, *Majlis* No. 55, pp. 340–341, ln. 49–66; Volume III, *Majlis* No. 16, pp. 48–49, ln. 18–20 and ln. 1–12; *Majlis* No. 17, p. 51, ln. 2–21.

al-ta'yīd).⁷ Al-Mu'ayyad's technical term of the *al-insān al-muṭlaq* sets apart the individual human being who has *become* the microcosm (*al-'ālam al-ṣaghīr*) in his epoch or cycle. In each time, there is always one individual who has emulated completely the degrees in God's creation, with particular reference to the Prophet Muhammad and 'Alī in the final cycle of prophetic history.⁸

It is in the course of al-Mu'ayyad's commentary on the saying of 'Alī, "I am the First and I am the Last" from the *Khuṭbat al-Bayān*, that he broadens his definition of the *al-insān al-muṭlaq*. With the completion and perfection of the prophetic cycles, the "absolute human being" will comprehensively join *nubuwwah* and *wiṣāyah*, for, as al-Mu'ayyad explains elsewhere, the prophet and the legatees and *imāms* who take his place after him are all the "absolute human being."⁹ We can see more clearly in the *Majlis* No. 31 of Volume I that it is the *imām*, in his role as legatee (*waṣī*), who is the "First," as the immediate successor and spiritual inheritor of the Prophet and as the first *imām*. The *imām* is also the "Last," in terms of being the final *imām*, the *imām* of the Great Resurrection.¹⁰

Al-Mu'ayyad distinguishes between the ordinary human being and the elite circle of individuals who share in the status of the "absolute human being" (*al-insān al-muṭlaq*) as each cycle and time-period heightens the eminence and priority of the prophets over the legatees and *imāms*.¹¹ That is to say, during their lifetimes, the prophets' eminence is founded upon the distinction of the perfect

⁷ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 48, pp. 235–236; *Majlis* No. 63, p. 307, ln. 4–11; Volume I ('Abd al-Nāṣir's edition), *Majlis* No. 31, pp. 134–135.

In Volume I, *Majlis* No. 36, p. 178, al-Mu'ayyad explains that it is with the faculty of divine support from God that the *awliyā' Allāh* are elevated above creation, as God elevated the Heaven above the earth.

⁸ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 36, p. 177, ln. 11–14. Al-Mu'ayyad also employs two other concepts unique to 11th-century Ismā'īlī thought: the "Adamic individual" (*al-shakḥ al-ādāmī*) and the true human being (*al-insān al-ḥaqīqī*). See *Majlis* No. 48, p. 236, ln. 14–16; *Majlis* No. 60, pp. 293–294, ln. 20–22 and ln. 1–6; MS. 720 (Ar): folio 67a. In Volume I (Ghālib's edition), *Majlis* No. 48, p. 236, ln. 14–16, al-Mu'ayyad mentions that the "*maḥall al-qalb min al-shakḥ al-ādāmī alladhī yusammā al-'ālam al-ṣaghīr* ... *maḥall al-shams min al-'ālam*." In terms of his body, the *al-shakḥ al-ādāmī* is equal to the microcosm but the heart of this individual stands to it like the Sun stands in relation to the world, and it is the heart which corresponds to the "true human being."

Also, see R. Brague, "Deux Versions du microcosme être le monde en petit ou imiter le monde en grand", ed. A. Hasnawi et al., *Perspectives Arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain, 1997, p. 524. Brague raises one especially pertinent question: is man a microcosm or does he become the microcosm?

⁹ *Majālis*, Volume I ('Abd al-Nāṣir's edition), *Majlis* No. 31, p. 153, ln. 4–14; (Ghālib's edition) p. 133, ln. 5–14.

¹⁰ Corbin, "Annuaire 1978–1979", ed. C. Jambet, *Itinéraire d'un enseignement*, Tehran, 1993, p. 183. From another vantage point, "L'Imām est ainsi le Premier, parce que prend origine avec lui la connaissance des *hodūd* (ses ismaélien monodologique du *tawhīd*), et il est le Dernier, parce que cette connaissance s'étend jusqu'au *Qā'im*, l'Imām de la Grande Résurrection."

¹¹ *Majālis*, Volume I, pp. 153, 175, 235, 307; Volume III, pp. 49, 51.

potentiality and actuality of intellect (*al-tamāmiyyah bi al-quwwah wa al-fi'l*) and intellect *in potentia* and *in actu* (*'aql tāmm bi al-quwwah wa al-fi'l*), whereas the *waṣī* represents only the perfect potential of intellect (*'aql tāmm bi al-quwwah dūna al-fi'l*).¹² While al-Mu'ayyad's doctrinal stance on the figure of 'Alī as the *waṣī* and *imām* circumvents the majority of the problems with the *imām*'s divine nature, it also allows for a degree of obscurity concerning how the *al-imām al-mutlaq* and the "seal of the *imāms*" (*khātām al-a'imma*) and their precise identities may be hidden and occulted.¹³

Refutations against the *Ghulāt*

Al-Mu'ayyad's refutations against the *Ghulāt* and the *Muqaṣṣirūn* in Volume I of the *Majālis* call attention to the importance of *walāyah* as a doctrine of religious authority and divine guidance. *Majlis* Nos. 33–38 of Volume I constitute a critique of a set of "exaggerated" doctrinal stances on the role of 'Alī at the same time that they reaffirm Fatimid Ismā'īlī doctrines of redemption and salvation.¹⁴ In *Majlis* No. 33 of Volume I, al-Mu'ayyad addresses the question of whether or not the appearance of 'Alī's form (*ṣūrah*) and appearance in the *dār al-dunyā* is the same as his manifestation (*tajallī*) in the Afterlife.¹⁵ Al-Mu'ayyad refutes the *Ghulāt* stance that the individual's "vision" of the *imām* is one of physical perception (*bi 'uyūn al-jismiyyah*) in conjunction with 'Alī's saying from the *Khuṭbat al-Bayān*, "I am the First (*al-awwal*) and the Last (*al-ākhir*). I am the Apparent (*al-zāhir*) and the Hidden (*al-bāṭin*)."¹⁶ In this typology of the *imām*, 'Alī is manifested (*tajallī*) in a true form that is hidden in this world, though it is apparent in the Afterlife. Thus, al-Mu'ayyad claims that it remains true that 'Alī is "the Apparent and the Hidden."¹⁷

¹² See *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 48, p. 235, ln. 3–12; Volume III, pp. 48–49, 51.

See H. Landolt, "Suhrawardī's 'Tales of Initiation'", *Journal of the American Oriental Society* (1987), 107/3, pp. 483–484: on the two aspects of soul in Nāṣir-i Khusraw's *Shish Faṣl*, where souls may be perfect *in potentia* and *in actu*, and the souls of the prophets and *imāms* are called the *naṣf-hā-yi buzurgān*. See *Shish Faṣl*, ed. and trans. W. Ivanow, Leiden, 1949, pp. 49, 62. See Z. R. Kassam, *The Problem of Knowledge in Nāṣir-i Khusraw*, unpublished M.A. Thesis, McGill University, 1984, pp. 58–64.

¹³ To be addressed below, in conjunction with al-Mu'ayyad's theory of the *Qā'im*. See *Majālis*, Volume II, *Majlis* No. 55, pp. 340–341; Volume III, *Majlis* No. 28, pp. 85–86, ln. 3–21 and ln. 1–8, which seems to imply that the "*al-khalq al-ākhar*" (= *walāyah*) is above the master of the religious law (*ṣāhib al-shar'*).

¹⁴ *Majālis*, Volume I (Ghālib's edition), *Majlis* Nos. 33–38, pp. 159–195.

¹⁵ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 33, p. 161, ln. 17–20.

Corbin, *Itinéraire*, 1993, p. 184. As Corbin has explained, *tajallī* may also be translated as "self-disclosure" or as "theophany," but not necessarily in this particular context. It also occurs in the Qur'ānic narrative concerning Moses on Mount Sinai. See Qur'ān (7: 143).

¹⁶ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 36–38, *Majlis* No. 33: pp. 326–327 in particular.

Corbin, *Itinéraire*, 1993, p. 184–185.

¹⁷ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 33, p. 161.

In fact, al-Mu'ayyad contends with the hierarchy of *imāms* in the course of his refutations against the *Ghulāt* in order to make the case that the *imāms* are concealed and hidden in this world.¹⁸ The individual's perception of the *ḥudūd al-dīn* is limited: he can only see the immediately superior level to himself, and by means of a form of vision which is spiritual, rather than physical.¹⁹ Al-Mu'ayyad stresses that those individuals whose hearts are veiled (*ghishāwah*) are held back from the light of the truth (*nūr al-ḥaqq*) that would permit them to obtain the wisdom of how the *imām* is apparent (*zāhir*) in his person (*bi shakhṣi-hi*), but hidden (*bāṭin*) in terms of his superiority (*bi faḍli-hi*).²⁰

Elsewhere, al-Mu'ayyad mentions that the "friends of God" are not immune to sickness, suffering and death in order to underscore the manner in which they too hold in common the corporeal aspects of the human form with the rest of humanity.²¹ We again see that al-Mu'ayyad underscores the idea that even though their bodies are ordinary human bodies that can be seen by anyone, the "ignorant people" are veiled from seeing the reality or truth (*ḥaqīqah*) of the "friends of God." While their physical bodies can well be seen by anyone, as in the above-mentioned passages, their *ḥaqīqah* cannot be perceived. As for the assertion of those who claim that they perceive 'Alī metaphorically (*majāz*), and not in actuality (*ḥaqīqah*), al-Mu'ayyad affirms that this statement is correct but only regarding the perception of 'ilm and not the perception of 'Alī's body.²² Al-Mu'ayyad continues his refutation of the claims of the *Ghulāt* concerning the *awliyā'* by using the example of 'Alī. As for the *Ghulāt*, who claimed that the *imāms* cannot really be seen because they are divine, al-Mu'ayyad responds (with a touch of irony) that they are indeed quite correct: the *Ghulāt* could not see them in so far as seeing means understanding, but not with regard to physical sight. He then argues in connection with Qur'ān (7: 198), that God did not mean

For if we have freed the Truth (*al-Ḥaqq*), may He be praised, from this and withhold from Him the characteristic of createdness (*bi ṣifah al-makhlūq*), then the Commander of the Believers remains within the condition of createdness, for he does not apply to it the claim of his divinity (*rubūbiyyah*) when he stated: "I am the Apparent (*al-zāhir*) and I am the Hidden (*bāṭin*)." Thus we state: he is the Apparent in the other abode (*al-dār al-ākhirah*), which is the abode (*maqarr*) of his perfection, and the place of his manifestation (*tajallī-hi*) in the true form (*sūrah al-ḥaqīqah*), hidden in the abode of the world (*dār al-dunyā*).

¹⁸ As is seen in *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 38, pp. 188–189, al-Mu'ayyad situates his own views on the human being as the microcosm and his theory of forms between the two doctrinal stances of the *Ghulāt* and the *Muqaṣṣirūn*. In Volume I, *Majlis* No. 39, p. 192, ln. 4–14, al-Mu'ayyad makes the argument that there must be the *zāhir* and the *bāṭin*, in the same manner that 'amal and 'ilm must co-exist together in terms of religious practice.

¹⁹ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 33, p. 162.

²⁰ *Ibid.*, p. 163.

²¹ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 67, p. 326, ln. 7–13. According to al-Mu'ayyad, the *awliyā'* are composed from the clay of the earth (*ṭīnah al-arḍ*) and their bodies are liable to (*maḍmūnūn lī*) generation and corruption (*al-kawn wa al-fasād*).

²² *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 67, pp. 326–327, ln. 20–22 and ln. 1–14.

that these people could not perceive whether ‘Alī was tall (*tawīl*) or short (*qaṣīr*), young (*shāb*) or old (*shaykh*).²³

Qā'im-ology

Throughout the *Majālis*, al-Mu‘ayyad clarifies how the process of *becoming* the microcosm (*al-‘alam al-ṣaghīr*) and the perfect Adamic form of the human being pertains to the *imām* as the “absolute human being” (*al-insān al-muṭlaq*). In its final culmination, the continuum of human forms and Adamic forms disclosed in the course of prophetic history alludes to the form the *Qā'im* will make manifest in the final cycle as the “seal” of the cycles (*khātam al-adwār*) and the “seal” of the *imāms* (*khātam al-a'imma*).²⁴

Furthermore, in the *Kitāb al-Ibtidā'*, a short treatise attributed to al-Mu‘ayyad, the term, “seal of the *imāms*,” refers to the *Qā'im*. The author also introduces another term for the *Qā'im*: he is the “perfect child” (*al-walad al-tāmm*).²⁵ With the end of the prophetic cycles and the end of the *imāms*, the “perfect child” breathes the “second breath” (*naḥkhaḥ al-thānīya*) into every human being; that is to say, when he blows into the trumpet (*ḥī ṣūr*) [at the time of the Resurrection]. Through the appearance of the *Qā'im*, the forms acquired in the material world through the hierarchy of the prophets, the legatees, and other members of the *da'wah*, become like bodies and the spiritual breath (becomes) the spirits. At the time of *Qā'im*, humanity will attain to the rank of Heaven (*ḥadd al-jannah*) due to the “second breath.”²⁶

That the *Qā'im* is the “perfect child” alludes to the “sealing” of the beginning to the end, in the sense that all of the ranks of religion, in each epoch, are in service to the *Qā'im* (*khuddām li al-Qā'im*).²⁷ Therein arises another set of distinctions: between the epoch of practice (*dawr al-‘amal*) and the epoch of knowledge (*dawr al-‘ilm*). The *dawr al-‘ilm* is the time of the *Qā'im*, and associated with this is *ta'yīd*, purity, and pure knowledge (*al-‘ilm al-mahḍ*).²⁸ For this reason, the *Qā'im* is the “seal of the *imāms*” because, after him, there is no longer any need for the ranks of religion, from the *imām* downward. Because the *Qā'im* is established at the end of the *dawr al-‘amal*, the epoch of the *Qā'im* is without religious obligation in terms of practice (*taklīf*).²⁹ Obedience to the *Qā'im* is no longer required after his advent.

²³ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 67, p. 327, ln. 1–18. It is of some interest to point out here al-Mu‘ayyad’s use of the term, *qamīṣ al-insāniyyah*.

²⁴ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 74, p. 363; Volume II, *Majlis* No. 55, pp. 338–339.

²⁵ *Kitāb al-Ibtidā' wa al-Intihā'*. Ms. 1250. Institute of Ismaili Studies Library.

²⁶ *Ibid.*, folio 13b.

²⁷ *Ibid.*, folio 14b–15b.

²⁸ *Ibid.*, folio 8a–13b.

²⁹ *Ibid.*, folio 17b–18a; 18b: “*lā yakūn ba'da-hu imām wa lā ḥujjah wa lā mustafīd wa lā muḥīd bal yuzūlu ḥadd al-ta'lim wa al-‘amal wa yakūn dawra-hu dawr ṣafā' wa ta'yīd wa 'ilm bi ghayr taklīf.*”

In fact, in this part of the short treatise attributed to al-Mu'ayyad, the author reaffirms the manner in which, in each epoch, the ranks of religion are connected and linked to the *Qā'im*. The overflowing grace (*barakah*) of the *Qā'im*'s "material" (*māddah*) is synonymous with the knowledge of religious instruction (*'ilm al-ta'līm*).³⁰ This connection is possible, as the author explains further, only by means of the *walāyah* of the *imāms*, for every true *imām* (*imām ḥaqq*), in every time-period, and more specifically, in his own time, is linked to the spiritual reality of the *Qā'im*: the overflowing spiritual grace of the *Qā'im*.³¹

There are specific passages in the *Majālis* where al-Mu'ayyad reflects on the currently hidden spiritual reality of the *Qā'im*. One can also see in al-Mu'ayyad's interpretation of the opening of the Qur'ān (*fātiḥah*) that states, "In the name of God, the Merciful (*al-Raḥmān*), the Compassionate (*al-Raḥīm*)," "the Merciful, the Compassionate" represent another two of the names of God.³² Al-Mu'ayyad explains that in these two names of God, the letter *a* (*al-alif*), which is vocalized in the name *al-Raḥīm*, represents the masters of the six religious laws (*aṣḥāb al-sharā'i al-sitah*), whereas the letter *a*, which is not written out in the name *al-Raḥmān* (though it remains vocalized), represents the *Qā'im*. In this context, the letter *a* is like the concealment (*iḍmār*) of the *Qā'im al-qiyāmah*, who, although he is the first in terms of rank, is the last in existence (*wa in kāna fī al-wujūd ākharan kāna fī al-rutbah awwalan*).³³ At the same time, the letter *a* that is hidden in the written name of *al-Raḥmān* points to the fact that there is no obedience to the *Qā'im* necessary at the present time, for, according to al-Mu'ayyad's interpretation, the practices of *al-tā'ah* to the masters of the religious laws are confirmed as being sufficient for people.³⁴

The human being moves to perfection in seven stages, two of which do not have sensible form (*lā ṣūrah la-humā maḥsūсах*), the first being the drop of sperm (*sulālah*) and the last, the *khalq ākhar*. Prior to al-Mu'ayyad, Sijistānī applied the Qur'ānic model of human growth and development from Qur'ān (23: 12–16) to the prophetic cycles and the advent of the *Qā'im* from the "womb of history," as Walker has so succinctly described the procession of human history and Ismā'īlī sacred history towards the eschaton.³⁵ In Sijistānī's *Ithbāt*

³⁰ Ibid., folio 22b.

³¹ Ibid., folio 23b.

³² *Majālis*, Volume I (Ghālib's edition), *Majlis* No. 4, p. 18; *Majlis* No. 43, p. 212; Nāṣiri-Khusraw, *Vajh-i Dīn*, ed. Gh. Aavani, Tehran, 1977, p. 127; Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Sayr va Sulūk*, ed. and trans. S. J. Badakhchani, 1998, p. 39, par. 29.

³³ *Majālis*, Volume II, *Majlis* No. 37, p. 210, ln. 13–16.

³⁴ *Majālis*, Volume II, *Majlis* No. 37, pp. 210–211, ln. 17–18 and ln. 1.

³⁵ P.E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the Development of Ismaili Neoplatonism*. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1974, p. 185.

On the debate amongst the members of the "Persian School" concerning the question of whether or not Adam brought a *sharī'ah*, see H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, Wiesbaden, 1978, pp. 101–109. On Adam and the *Qā'im*, see Shin Nomoto, *Early Ismā'īlī Thought on Prophecy according to the Kitāb al-Isḫāḥ by Abū Ḥātim al-Rāzī*, Unpublished Ph.D. dissertation, McGill University, 2000, pp. 95–105; 100–101.

al-Nubuwwāt, “every speaking-prophet resembles a stage from the six stages: Adam resembles the clay, Noah resembles the sperm, Abraham resembles the blood clot, Moses resembles the embryo, Jesus resembles the bone, Muhammad resembles the flesh, and the *Qā'im* resembles ‘another creature’.”³⁶

Sijistānī’s paradigm of human development serves as a clear commentary on the cycles of prophecy; that is to say, what form they acquire and in which realm, as well as the matter of the development of the senses appropriate to each cycle. In keeping with Sijistānī’s prophetic anthropology, al-Mu’ayyad explains that for Adam there was no *sharī'ah*, like the fetus in the womb has no “outer form.”³⁷

In the last cycle, the same logic applies to the question of whether or not the *Qā'im* brings a *sharī'ah* if the *Qā'im* is the “seal” (*khātam*) of *nubuwwah*, *wiṣāyah* and *imāmah*.³⁸ Also in the same context, al-Mu’ayyad states: “The *al-khalq al-ākhar* has no form; meaning, there is no *sharī'ah* established for it, like the first.”³⁹ He is the “seal” of *nubuwwah*, *wiṣāyah* and *imāmah* but the reality of the *Qā'im* is a spiritual reality rather than the significance of a concrete physical form or particular identity. As in the aforementioned passages, he has no “outer form.”⁴⁰

Al-Mu’ayyad puts forth a set of arguments in his commentary on the *Khuṭbat al-Bayān* concerning the “First” and the “Last” that offers something unique in terms of Ismā'īlī doctrines on the *Qā'im*. At the same time, the larger significance of these arguments refers back once again to the identity and stature of the “absolute human being” and the “absolute friend of God.” The interpretation of the numerical significance of the *hudūd* lends further support to the manner in which the cycle of *walāyah* commences and draws to a close at a single point, as in the image of a circle itself, for the “first” *imām* is also the “last” *imām*, the “*imām* of resurrection.”

The religious tenet of *walāyah* forms the unification and combination (*rabā'ī*) of all the other religious duties, such as purity, prayer, alms, fasting, pilgrimage and striving.⁴¹ Significantly, al-Mu’ayyad clarifies that, out of the religious du-

³⁶ Sijistānī, *Ithbāt al-Nubuwwah*, ed. 'Ā. Tāmer, Beirut, 1966, p. 168. Also see in idem., *Kitāb al-Yanābī'*, H. Corbin (éd.), *Trilogie ismaélienne*, Téhéran–Paris, 1961, p. 102, par. 166–167; concerning the “growth” of the human being, in the womb and in the world, and then, in the “spiritual world,” in terms of the faculty of sense.

³⁷ *Majālis*, Volume I (Ghālib’s edition), *Majlis* No. 18: pp. 85–86.

³⁸ *Majālis*, Volume III, *Majlis* No. 28: pp. 85ff.

³⁹ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 18, p. 86. Also, see Volume V, MS. 535, folio 28a–28b, ln. 8ff.

⁴⁰ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 69, p. 335.

⁴¹ *Majālis*, Volume I, *Majlis* No. 24, p. 117, ln. 7–17. The order (*nizām*) of the six days (*sitah ayyām*) is preserved (*hāfiẓ*) by the seventh (*al-sābi'*), who is equivalent to the Throne (*istawā' 'alā al-arsh*). The six days are comparable to the six “pillars” of Islam. The Prophet Muhammad preserved the order of the six “trusts” (*ḥafaẓa nizām al-waḍā'ī*) through his *waṣī*. “He proclaimed his *walāyah* and he made him the treasury of his knowledge, the repository of his secret and the gate of his Pardon (cf. Qur’ān (2: 58) (*khāzin 'ilmi-hi wa mustawda' sirri-hi wa bāb ḥiṭṭati-hi*), for ‘I am the city of knowledge and ‘Alī is its gate’ (*Anā madīnat al-'ilm wa 'Alī bābu-hā*).” See Volume II, *Majlis* No. 44, p. 263, ln. 52–56 for another interpretation of this prominent *ḥadīth*.

ties the prophet made requisite, the *walāyah* of 'Alī and the *imāms* is the seventh and last (*ākhir*) of the religious obligations in the religion of the Prophet.⁴² Continuing his comparison between the development of the human being and the concept of *walāyah*, al-Mu'ayyad explains that "another creature" is the "last meaning" (*ākhir ma'anī*) to be found in the human shape (*al-shakl al-insānī*), just as the *walāyah* of 'Alī and the *imāms* is the last (and most important) of all of the religious duties.⁴³

Conclusions

Al-Mu'ayyad's commentaries on the *Khuṭbat al-Bayān* and Qur'ān (23: 04) hold specific bearing upon his theory of *Qā'im*-ology, where the *Qā'im* signifies the culmination and final point of all the preceding stages of development and spiritual perfection prefigured in the form of the human being. Al-Mu'ayyad likewise maintains that the human creation (*al-khalq al-insānī*) is as necessary as the earlier stages of human development in the mother's womb for validating the proper meaning and significance of the "another creature."⁴⁴

The necessity for a physical representative of the *imām* as the "divine guide" in each cycle and epoch is paramount in medieval Ismā'īlī thought. Al-Mu'ayyad clarifies precisely how obedience to the *imām*, symbolic of the religious duty of *walāyah*, remains an obligatory practice, within the parameters of its designated rank amongst the other "pillars" of Fatimid Ismā'īlism.⁴⁵

In his unpublished Ph.D. dissertation, Nomoto has noted how the 10th-century Ismā'īlī author Abū Ḥātim al-Rāzī presents a discussion on the union the *Qā'im* will attain with Intellect at the end of prophetic history. Rāzī suggests that, in comparison with the prophets, the *Qā'im* is the one who attains to the highest degree of union with Intellect.⁴⁶ What merits further research is, to what extent al-Mu'ayyad may have concurred with al-Rāzī on a number of significant points concerning the *Qā'im* as the most perfect human being, for Rāzī suggests that the end of this "cosmos" occurs with the perfection of the human being.⁴⁷

⁴² *Majālis*, Volume II, *Majlis* No. 27, pp. 150–151, ln. 48–75.

⁴³ *Majālis*, Volume II, *Majlis* No. 27, p. 150, ln. 47–56.

⁴⁴ *Majālis*, Volume II, *Majlis* No. 27, p. 150, ln. 48–61.

⁴⁵ *Majālis*, Volume II, *Majlis* No. 27, pp. 148–150, ln. 17–61.

⁴⁶ See al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, ed. Ḥ. Mīnūchehr, Tehran, 1998, pp. 199–211; 211ff., on the ranking of the speaking-prophets; *Kitāb al-Ifṭikhār* (Ghālib's edition), pp. 47–56, on *Kūnī* and *Qadr* and the prophets.

⁴⁷ Nomoto, *Early Ismaili Thought*, p. 183.

Нāсир-и Хусрав

*

Nāṣir-i Khusraw

Faquir Muhammad Hunzai

(The Institute of Ismaili Studies, UK)

**SALIENT ASPECTS OF THE DOCTRINE
OF THE QĀ'IM ACCORDING
TO NĀṢIR-I KHUSRAW**

The Qur'ān outlines certain fundamental elements of the Islamic faith. These include belief in Allāh, His angels, His Books, His Messengers and the Last Day (2:177, 285; 4:136). The Last Day, understood to be the Qā'im,¹ is thus among the central beliefs of Islam.

According to the Qur'ān (3:19), Islam is Allāh's religion, also called *fiṭratu'llāh* or Allāh's nature (30:30). He has created humankind on the basis of His nature. A comparison of Allāh's religion with His nature and His nature with humankind demonstrates that His religion is dynamic and progressive, passing through several stages of progress and perfection. In this connection, God further says in several verses: "Verily your Lord is Allāh Who created the heavens and the earth in six days, then established the equality (*istawā*) on the throne" (7:54). In verse (50:38), after repeating the above words, He says: "And no weariness touched Us (*wa mā massanā min lughūb*)" and in verse (10:3) He says: "He repeats the command (*yudabbiru'l-amr*)". Furthermore, the verse (3:27) shows that Allāh, through His omnipotence, is creating things from their opposites, such as day from night, night from day, the living from the dead and the dead from the living. All such verses show Allāh's omnipotence in that He creates things from their opposites and His creativeness (*khāliqiyat*) continues without pause or

* I would like to express my gratitude to Professor Shafique Virani of Toronto University for reviewing this article and for his useful suggestions.

¹ Here by the Qā'im is meant the *Qā'im al-qiyāma*, in whose time there will be great changes both in the physical and the spiritual worlds, as the Qur'ān says: "Soon We will show Our signs to them in the horizons (the universe) and in their souls until it becomes clear to them that he (the *Qā'im al-qiyāma*) is the True" (41:53), otherwise every Imām of the time is the Qā'im of his own time as change continues; Nāṣir-i Khusraw, *Shish Faṣl* or *Six Chapters*, ed. and trans. W. Ivanow (Leiden, 1949), pp. 41-42.

hindrance. He creates the heavens and the earth in six days and on the seventh He establishes equality. These seven days together make a week of religion (*usbu 'u'd-dīn* (Arabic), *hafta-yi dīn* (Persian)) and the seventh day is the symbol of Qā'im² in a special sense. About his paramount importance, the Prophet said: "Even if there remains of time but a single day, God will prolong it until there emerges a man from my descendants, who will fill the earth with equity and justice as it is (now) filled with oppression and injustice."³ This *ḥadīth* of the Prophet shows the paramount importance of the Qā'im. Islam would reach true perfection in his time. Allāh's address to His Prophet in verse (5:3): "Today I have perfected your religion for you and completed My favours upon you and chosen for you Islam as religion," thus implies that Islam achieved potential perfection in the Prophet's lifetime, and would achieve actual perfection at the completion of the cycle. Had this not been the case, the Prophet would not have prophesied that "the earth will be filled with equity and justice as it is (now) filled with oppression and injustice."

Lexically, the word Qā'im derives from the Arabic root *qāma yaqūmu qiyām*, which means "to resurrect," and the present participle, *qā'im*, on the measure of *fā'il*, means the resurrector, the one who causes the resurrection (*qiyāma*) to take place. The function of the Qā'im is explained in the Prophet's own words in the *ḥadīth* quoted above.

The doctrine of the Qā'im or the Saviour to come at the end of time, is found in virtually every religion. Thus, there is the concept of the Messiah in Judaism⁴ and Christianity,⁵ Kalkī or Nakalankī in Hinduism,⁶ Saoshyant in Zoroastrianism,⁷ and others.⁸ Within Islam, in addition to the Qā'im, the term Mahdī is often used synonymously with it. Mahdī is used widely by both the Sunnīs and the Shī'ah. The term Qā'im, or the *Qā'im-i āl-i Muḥammad*, i.e. the Resurrector from the progeny of Prophet Muḥammad, however, is much more specific to

² Nāṣir-i Khusraw, *Wajh-i dīn*, ed. Ghulām Riḍā A'avānī (Tehran, 1977), p. 65; hereafter cited as *Wajh*.

³ *Shish Faṣl*, p. 39; Abū Ḥātīm Aḥmad ibn Ḥamdān Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, ed. H. Mīnūchehr (Tehran, 1998), p. 61; Abū Ya'qūb Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, ed. H. Corbin (Tehran-Paris, 1949), pp. 81-83.

⁴ Helmer Ringgren, "Messianism: An Overview," *Encyclopaedia of Religion*, 2nd Edition, pp. 5972-5974; R. J. Zwiwerblowsky, "Jewish Messianism," *Encyclopaedia of Religion*, 2nd Edition, pp. 5974-5979.

⁵ R. H. Baiton, *Christendom: A Short History of Christianity and Its Impact on Western Civilization* (New York, 1966), I, pp. 25f, 35, 42; J. R. Hinnels (ed.), *Dictionary of Religions* (Harmondsworth, 1994), p. 212.

⁶ Cynthia Salvadori, *Through Open Doors: A View of Asian Cultures in Kenya*, ed. A. Fedders, revised ed. (Nairobi, 1989); Mihr 'Abdu'l-Ḥaqq, *Hindū Ṣanamiyyāt* (Multan, 1993), pp. 254-256.

⁷ *Ibid.*, pp. 12-14, 19; *Dictionary of Religions*, p. 127.

⁸ Juan M. Ossio, "South American Messianism," *Encyclopaedia of Religion*, 2nd Edition, pp. 5983-5986.

Shī'ah Islam. The expression necessitates that the Qā'im be from the Prophet's progeny, whereas this is not the case in Sunnī Islam.⁹

According to the Qur'ān, the knowledge of *qiyāma* is as difficult as it is extensive. The difficulty of having access to the knowledge of *qiyāma* is obvious from the following verses, which show that it is Allāh's prerogative, as He says to His Messenger: "They question you concerning the Hour, when is its fixed time? Say: The knowledge of it is only with my Lord. None shall reveal it at its proper time, but He. It is heavy in the heavens and the earth. It comes not to you save unawares. They question you as though you are well informed of it. Say: The knowledge of it is only with Allāh, but most of humankind know not" (7:187) and "The people question you concerning the Hour. Say: The knowledge of it is only with Allāh. What makes you know? Haply the Hour is nigh" (33:63).

In their *Rasā'il* (Epistles) *Ikhwān al-Ṣafā'*, the Brethren of Purity, write extensively on this subject. They explain that there are approximately one thousand and seven hundred verses in the Qur'ān describing the states and conditions of the *qiyāma*. Expressions referring to this include *yawma'l-qiyāma* (the day of resurrection, 2:85), *yawmi yub'athūn* (the day they are raised up, 7:14), *yawmi'd-dīn* (the day of judgement, 1:4), *yawmu'l-faṣl* (the day of decision, 37:21), *yawma yaqūmu'l-ḥisāb* (the day of reckoning, 14:41), *yawma'l-āzifa* (the day of imminence, 40:18), *yawma't-tanād* (the day of mutual calling, 40:32), *yawmu't-taghābun* (the day of mutual disillusion, 64:9), *yawmu'l-ḥaṣhr* (the day of gathering together, 50:44),¹⁰ *yawma yakhrujūna [mina'l-ajdāth]* (the day they come forth [from the tombs], 70:43), *yawma taqūmu's-sā'a* (the day when the hour comes, 30:12),¹¹ and so on. These and other such verses demonstrate the inevitability of the coming *qiyāma*. God further emphatically says: "The Hour is going to come and there is no doubt about it" (22:7; 40:59) and "We have prepared a blazing fire for those who belie the Hour" (25:11).

Other verses, however, attest to the fact that the *qiyāma* is a spiritual matter. Its coming will be concealed, and people in general will be unaware of it:

⁹ Regarding the differences of opinion about the doctrine of the Mahdī between Sunnī and Shī'ah Islam, differences within their sub-sects, his ethnic origin, the geographical locations of his advent, his features, his rule, his relations with Jesus Christ and his encounter with the Antichrist, etc., and also for the claimants who appeared as Mahdī in history, see the articles: D. B. Macdonald, "al-Mahdī," EP², vol. V, pp. 111–115; W. Madelung, "al-Mahdī," EP², vol. V, pp. 1230–1238; D. S. Margoliouth, "al-Mahdī," in Hasting's *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, pp. 336–340; Kamran Scot Aghaie, "Messianism in the Muslim Tradition," *Encyclopaedia of Religion*, 2nd Edition, pp. 5979–5983. These studies have ignored the Qur'ān and have focused mainly on *ḥadīth* literature, which is mostly self-contradictory and on its own leads to no satisfactory conclusion.

¹⁰ Adapted from verse (50:44): *Yawma tashaqqaqu'l-arḍu 'anhum sirā'an dhālika ḥaṣhrun 'alaynā yasīr*: "The day the earth will split asunder they will come out hurriedly. That will be a gathering together."

¹¹ *Ikhwān al-Ṣafā'*, *Rasā'il* (Beirut, 1992), vol. III, pp. 298–299.

“Indeed, the Hour is coming, but I will keep it hidden, that every soul may be rewarded for that for which it strives” (20:15) and “Are they waiting for aught but the Hour, which will come upon them suddenly while they are unaware?” (43:66). This is further testified to in a *ḥadīth* of the Prophet in which he held the index fingers of his right and left hands immediately next to and touching each other, and said: “I and the Hour are sent like these two.” Some Sunnī sources mention the index and the middle fingers.¹² The fact that a physical resurrection has yet to occur makes it difficult to understand this *ḥadīth* in an exoteric sense.

Though it is emphasized that knowledge of resurrection is Allāh's prerogative, there is no absolute despondency, because He grants His chosen servants even those things which are His prerogative. For example, He says: “[He is] the Knower of the unseen (*ghayb*), and He discloses not His unseen to any one, save unto every Messenger with whom He is well-pleased” (72:26–27). In light of such verses, some of the Muslim communities have tried to penetrate the secrets of the Qur'ān, whereas others have contented themselves with the literal meaning of Allāh's message.

The seekers of the meanings of the Qur'ān and the *ḥadīth* can be broadly divided into two groups: the exotericists (*ahl-i ḡāyib*, *ahl-i tanzīl*) and the esotericists (*ahl-i bāḡin*, *ahl-i ta'wīl*); the former try to solve their difficulties by recourse to the literal sense, whereas the latter go beyond the literal meaning to seek the inner meanings or dimensions.

This article attempts to present the salient aspects of the doctrine of the Qā'im as expounded by the famous Persian sage, traveller, and poet, Nāṣir-i Khusraw. Nāṣir-i Khusraw belonged to the Ismā'īlī Imāmī Shī'ah, one of the two main branches of the Imāmī Shī'ah. After the demise of Imām Ja'far al-Ṣādiq, the Imāmī Shī'ah split into the Ismā'īlī Imāmī Shī'ah and Mūsawī Imāmī Shī'ah, named after his sons Ismā'īl al-Mubārak and Mūsā al-Kāẓim. After the occultation of their twelfth Imām, the latter group came to be known as the Ithnā 'asharī Imāmī Shī'ah, or Twelvers. The Imamate of the Ismā'īlī Imāmī Shī'ah still continues, and their present Imām is Shāh Karīm al-Ḥusaynī. Ismā'īlīs are sometimes called *Sab'iyya* or Seveners, that is, those who believe in seven Imāms, in contrast to the *Ithnā 'ashariyya* or Twelvers, those who believe in twelve Imāms. This is a grave misunderstanding. While Ismā'īlīs do give importance to the concept of seven Imāms constituting a minor cycle (*dawr ṣaghīr*), they do not believe that there are only seven Imāms. Their present Imām is the 49th in the line of Imām 'Alī in the cycle of Prophet Muḥammad.

Two points are taken into consideration in presenting Nāṣir's exposition of the doctrine of the Qā'im: first, he was the last of the highly learned *dā'īs* of the golden age of learning of the Fāṭimid era before the community split into Nizārī Ismā'īlī and Musta'alawī Ismā'īlī branches after the demise of the Imām

¹² *Wajh*, p. 94; Al-Mu'ayyad fi'l-Dīn Shirāzī, *al-Majālis al-Mu'ayyadiyyah*, ed. Ḥātim Ḥamīd al-Dīn (Bombay, 1975), I, p. 67; hereafter cited as *al-Majālis*.

Mustanşir bi'llāh (d. 487/1094). Secondly, he was not a born Ismā'īlī, but accepted the faith as a result of a long personal search for the truth. Not only did he accept the Ismā'īlī faith as the truth, but he also became one of its staunchest and most vigorously active *dā'īs*¹³ and rose to the rank of *hujjat*, a lofty rank next to the Imām himself. Nāşir is also an excellent example of those who commit themselves to *tawbatu'n-naşūh* (the sincere repentance referred to in the Qur'ān, 66:8), that is, he sacrificed material luxuries and amenities for the sake of spiritual happiness and intellectual peace, never returning to the former until his dying breath. In his works, he was not ashamed of describing his previous trespasses and shortcomings openly.

This article is divided into three parts: the first will deal with Nāşir's affiliation with the Ismā'īlī *da'wa* and includes a brief life-sketch, the second part will deal with salient aspects of the Ismā'īlī doctrine of the Qā'im, and the final part with Nāşir's own exposition of the salient aspects of this doctrine.

1. Nāşir's affiliation with the Ismā'īlī *da'wa* and a brief life-sketch:

Nāşir-i Khusraw was a member of the Ismā'īlī *da'wa*, or ecclesia. The Fāţimid Imam, al-Mustanşir bi'llāh I (d. 487/1094), appointed him as the *hujjat-i Khurāsān*, the "proof" of Khurāsān, or the *şāhib-i jazīra-yi Mashriq*, "the lord of the island of the eastern lands." In the *da'wa* terminology, a *hujjat* or *şāhib-i jazīra* is one of twelve dignitaries who oversee the world's twelve *jazā'ir* (islands, sing. *jazīra*). Even today, centuries after his death, his memory is revered in Badakhshan, Afghanistan, China, Chitral, and the Northern Areas of Pakistan, including Gilgit, Puniyal, Ghizr, Yasin, Ishkoman and Hunza. In these areas he is known as Ḥaḍrat-i Pīr or Sayyid Shāh Nāşir-i Khusraw.

His full name was Abū Mu'in Ḥamīd al-Dīn Nāşir b. Khusraw b. Ḥārith-i Qubādiyānī, Marwazī, Māzandarī, Yumgī or Yumgānī. He was born into a family of landowners and officials in 394/1004 in Qubadiyan on the right bank of the Oxus River. There is no dearth of literature about the various aspects of his multi-faceted life. A number of scholars have elucidated the main episodes of his career, such as his education, government service, the visionary experience that led him to change his life and resign from his post, the ensuing seven-year journey from 437/1045 to 444/1052 that was immortalized in his celebrated *Safar-nāma*, his arrival in Cairo and discussions with the senior Ismā'īlī luminary, al-Mu'ayyad fī'l-Dīn Shīrāzī (d. 470/1078), his audience with the Imam al-

¹³ This term is used very widely for God Himself, the Prophet, the Imām and his subordinates, the *hujjats* or *naqībs* and their subordinates the *dā'īs*. In a specific sense, it is used for the last rank of the hierarchy, that is, under the Imām of the time there are twelve *hujjats* and under each of them there are thirty *dā'īs*.

Mustanşir bi'llāh I, his appointment as *hujjat* of Khurasan and return to his native land of Balkh in 444/1052, the beginnings of his *da'wa* activities and initial successes, the opposition of his adversaries, his taking refuge in Yumgan and spreading the *Ismā'īlī da'wa* there and in the surrounding areas, his works and his death.¹⁴

In common with so many other outstanding personalities, over the course of history Nāşir's life has become enveloped in a halo of legends and myths. While it is beyond the scope of this article to analyse this apocryphal material, a brief account of Nāşir's life, as described in his own works, is given here.

Nāşir's writings show that he received a sound education in his youth, which afforded him entry into government service. Despite his success in this coveted position, he felt a certain hollowness. His ethical, spiritual and intellectual dissatisfaction with his earlier life rings clear in his *Dīwān* of poetry, in which he writes:

Ān kardī az fasād ki gar yādat āyad ān
*Rūyat siyāh gardad-ū tīra shawad ḍamīr*¹⁵

You once wrought such mischief that were you to call it to mind

Your face would be blackened [by dishonour], your heart darkened [by disgrace].

Similarly, at the beginning of his *Safar-nāma*, his travelogue, citing the Prophetic tradition "Speak the truth, though it be against yourself,"¹⁶ he ruefully admits to his former addiction to drink. His internal turmoil precipitated a crisis. One night, at the age of 43, he had a dream that was to transform his life forever. He writes:

One night I was approached in a dream by someone who chided me, "How long will you drink this brew that destroys human intellect? 'Tis better to be sober!" I responded, "The sages have failed to find a better elixir to drive away the sorrows of the world." He said, "Never has drunkenness brought peace of mind.

¹⁴ See Sayyid Ḥasan Taqīzāda, "Introduction" to Nāşir's *Dīwān*, ed. Sayyid Naşr Allāh Taqawī (Tehran, 1304–1307/1925–1928), hereafter cited as (Taqawī edition); E. G. Browne, *A Literary History of Persia* (London, 1977), II, pp. 160, 162, 169, 200–201, 211, 218–246; Dānishgāh-i Firdawī, *Yād-nāma-yi Nāşir-i Khusraw* (Mashhad, 1976). Other sources for his life and works are given in I. K. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature* (Malibu, California, 1977), pp. 111–125, 430–436; Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines* (Cambridge, 1992), pp. 215–220, 639–640, note 138; 'Alī Mīr Anşārī, *Kitāb-shināsī-yi Ḥakīm Nāşir-i Khusraw-i Qubādiyānī* (Tehran, 1993); A. C. Hunsberger, *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan* (London, 2000); A. Nanji, "Nāşir-i Khusraw", EI², vol: VII, pp. 1006–1007.

¹⁵ Nāşir-i Khusraw, *Dīwān*, ed. M. Mīnuwī and M. Muḥaqqiq (Tehran, 1974), p. 102; hereafter cited as *Dīwān* (Mīnuwī edition).

¹⁶ Nāşir-i Khusraw, *Safar-nāma*, ed. Muḥammad Dabīr-i Siyāqī (Tehran, 1984), p. 2; hereafter cited as *Safar-nāma*.

Can one who leads people to stupor be called a sage? Seek that which increases intellect and wisdom!” I asked, “Where can I find such a thing?” He replied, “He who seeks, finds.” And then, pointing in the direction of the *qibla*, he fell silent.¹⁷

Nāṣir rose, the vision still vivid in his mind. He lamented to himself: “I have woken up from last night’s dream. But now I must awaken from a dream that has lasted forty years!”¹⁸ He resolved to forswear his self-harming ways, knowing that he would never attain true happiness until he did so. Resigning from government service, on Saturday, 6 Jumādā II, 437/19 December, 1045¹⁹ he set out on his famous journey, returning only seven years later, on Tuesday, 26 Jumādā II/23 October, 1052.²⁰

The oracle had pointed him in the direction of the *qibla*, which was also the direction of Cairo, the capital of the Fāṭimid Caliphate and centre of the Ismā‘īlī *da‘wa*. After his arrival on Sunday, 1 Ṣafar 439/28 July, 1047, he met many Ismā‘īlī *dā‘īs*, including al-Mu‘ayyad fī’l-Dīn Shīrāzī, the *hujjat* of Fars, who was the head of the *da‘wa* at the time. Nāṣir was duly impressed with al-Mu‘ayyad, whom he regarded as *riḍwān*,²¹ the warden of paradise.

Nāṣir describes Cairo in glowing terms in his *Dīwān* and *Safar-nāma*, not only as a splendid metropolis, but even more so as the spiritual city *par excellence*; the city of knowledge and wisdom of the Imām. He writes in his *Dīwān*:

One day I reached a city to which the heavenly bodies and spheres themselves were subservient. Its plains were embroidered like brocade, its walls made of emerald and its water pure and sweet like the spring of *kawthar* in paradise. In this city there are no mansions save excellence, no fir trees in its gardens save intellect. It is a city in which the sages wear brocade that is neither spun by women nor woven by men. Upon my arrival my intellect intimidated to me, “Go no further! Seek here what you need.” I went to the warden of the city and told him my tale. He said, “Fear not, for your mine has now transformed into gems.” His discourse, so sweet and pregnant with meaning, convinced me that he was none other than *riḍwān*, the warden of paradise. According to the *ta‘wīl*, paradise is naught but the *da‘wa* of the Prophet’s progeny. I told him of my soul’s grief and frailty, urging him not to look at the strength of my body, or the redness of my cheeks. Never would I touch a medicine without proof and demonstration, said I. He reassured me that he was a physician of that city and encouraged me to describe my illness to him.²²

¹⁷ Ibid., p. 2.

¹⁸ Ibid., p. 2.

¹⁹ Ibid., p. 2.

²⁰ Ibid., p. 174.

²¹ *Dīwān* (Mīnuwī edition), p. 511.

²² Ibid., pp. 511–512; *Safar-nāma*, pp. 88–101.

I then posed all the questions that ailed me, causing my intellectual sickness. He said he would give me medicine with proof and demonstration, but first would place a mighty seal on my lips. I consented to this and so he sealed my lips. He presented two witnesses from the external and the internal worlds (*āfāq* and *anfus*), for my nourishment.²³ Thus my treatment began gradually. Lo! My illness vanished. He removed the seal from my lips and allowed me to speak. Finally, he took me to the Imām of the time, [al-Mustanşir bi'llāh] to perform the oath of allegiance (*bay'a*).²⁴

In the *Dīwān*, evoking imagery of the oath sworn by the Prophet's companions centuries earlier, Nāşir describes his own experience:

Dastam ba kaf-i dast-i nabī dād ba bay'at
*Zīr-i shajar-i 'ālī-yi pur-sāya-yi muthmar*²⁵
 He placed my hand in that of the Prophet,
 A pledge made under the lofty tree, shady and fruitful.

It suffices here to say that the course of his life changed forever. Henceforth he devoted himself to the service of the Imām of his time. He expresses his gratitude for the Imām's favours in the following words:

Har jā ki buwam tā bi-ziyam man gah-ū bīgāh
*Bar shukr-i tū rānam qalam-ū miḥbar-ū daftar*²⁶
 Wherever I may be, so long as I live, time and again,
 My pen, inkpot and parchment will bespeak my gratitude to you.

Nāşir rapidly climbed the ladder of the religious hierarchy (*ḥudūd-i dīn*) until he was appointed the *ḥujjat* of Khurāsān. He left Cairo on Tuesday, 14 Dhu'l-ḥijja 441/9 May, 1050,²⁷ arriving back in Balkh in 444/1052. Here and in the surrounding regions he began to preach the Ismā'īlī *da'wa*. Both his *Dīwān* and Abu'l-Ma'ālī's *Bayān al-adyān*²⁸ reveal his initial successes. However, this soon drew the attention of adversaries who instigated the mobs against him. They persecuted him and burned his house down. Fleeing Balkh he took refuge in Yumgan, which was then ruled by an Ismā'īlī prince, 'Alī b. al-Asad.²⁹ From his new-found home he actively and peacefully spread the Ismā'īlī *da'wa*. As he says:

Har sāl yakī kitāb-i da'wat

²³ Literally food and water, which symbolize *tanzīl* and *ta'wīl*, *Wajh*, p. 250.

²⁴ *Dīwān* (Mīnuwī edition), pp. 512–513.

²⁵ *Ibid.*, p. 513. Here the rhyme requires *muthmīr* to be *muthmar*.

²⁶ *Ibid.*, p. 515.

²⁷ *Safar-nāma*, p. 109.

²⁸ Abū'l-Ma'ālī Muḥammad b. 'Ubayd Allāh, *Bayān al-adyān*, ed. 'A. I. Āshtiyānī and M. T. Dānish-pazhūh (Tehran, 1997), pp. 55–56.

²⁹ Nāşir Khusraw, *Jāmi' al-ḥikmatayn*, ed. H. Corbin and M. Mu'īn (Tehran–Paris, 1953), pp. 15–18, 100, 314–316, hereafter cited as *Jāmi'*.

*Ba-aṭrāf-i jahān hamī firistam*³⁰

Every year a book of *da'wat*

I send to the corners of the world

He lavishes praise on Yumgan for giving him refuge and as a centre of the *da'wa*:

Garchi zindān-i Sulaymān-i nabī būda ast

*Nīst zindān bal bāghīst marā Yumgān*³¹

Though Yumgan was Solomon's prison

'Tis not so for me—it is a garden.

Kān-i 'ilm-ū khīrad-ū hikmat Yumgān ast

*Tā man-i mard-i khīradmand ba Yumgānam*³²

So long as a sage like me is here

Yumgan is the mine of knowledge, intellect and wisdom.

Īn jāst ba Yumgān turā dabīstān

*Dar Balkh majūsh na dar Bukhārā*³³

Right here in Yumgan is the school [of wisdom] for you

Seek it not in Balkh, nor Bukhara.

Nāṣir wrote most of his works in Yumgan and passed away there after 469/1076. Among his extant works are his *Dīwān* (Collection of Poems), *Zād al-musāfirīn* (Provision of Travellers), *Wajh al-dīn*³⁴ (Face of the Religion), *Jāmi' al-hikmatayn* (Compiler of the Two Wisdoms), *Khwān al-ikhwān* (The Brethren's Dining Table), *Gushāyish wa rahāyish* (Opening and Relieving), *Rawshanā'ī-nāma* (The Book of Illumination), *Safar-nāma* (The Book of Travels) and *Gharā'ib al-ḥisāb wa 'ajā'ib al-ḥussāb* (The Wonders of Arithmetic and Marvels of Mathematicians).

2. Salient aspects of the Ismā'īlī doctrine of the Qā'im:

Ismā'īlī Imāmī Shī'ism belongs to the esoteric branch of Islam. In fact, one of the titles given to the community by its opponents is *al-Bāṭiniyyah*³⁵ or the Esotericists, because of the emphasis on the *bāṭinī* or esoteric aspects of Islam. Shī'ah Islam, and Ismā'īlism in particular, has certain characteristics in its interpretation of faith that permeate all its teachings and particularly its concept of the

³⁰ *Dīwān* (Mīnuwī edition), p. 221.

³¹ *Ibid.*, p. 412.

³² *Ibid.*, p. 196.

³³ *Ibid.*, p. 406.

³⁴ For this title see my new edition and translation to be published by the Institute of Ismaili Studies, London.

³⁵ 'Abd al-Karīm Shahrastānī, *al-Milal wa-al-ṇiḥal*, ed. M. F. Badrān (Cairo, 1956), p. 172.

Qā'im and the *qiyāma*. Thus, in order to understand the doctrine of the Qā'im, it is important to have a clear idea of these characteristics. Among these, the most important are the perennial need for the innate human intellect's ('*aql-i gharīzī*) nurture with true knowledge and the continuity of a Divinely illumined and designated Teacher to fulfil this need. Just as the human body requires fresh physical food for its growth and health, in the same way the innate human intellect requires fresh spiritual and intellectual knowledge and guidance for its spiritual and intellectual growth and health. These two characteristics are based on the obvious fact that the God-given innate intellect is not self-sufficient in the knowledge of God. It is capable of learning and has some rudimentary knowledge, but is itself not learned ('*ālim*). One of the eminent *dā'īs*, Abū Ya'qūb Sijistānī (d. after 360/970), many of whose works survive, considers the innate intellect the Creator's first messenger to human beings. However, its knowledge is insufficient for the true recognition of the Creator. Therefore the Creator sends another Messenger blessed with perfect knowledge to teach and perfect it.³⁶

Another eminent *dā'ī*, Hibatu'llāh al-Mu'ayyad fi'd-Dīn Shīrāzī, (470/1078) referring to this insufficiency of the innate intellect on its own, says:

Kam nāzīrin bi-'aynihi lā yubšīru
Wa-mubšīrin bi'l-qalbi lā yastabšīru
Wa-naẓaru'l-mar'i lahu sharā'ītu
Tārikuhā fi'z-zulumāti khābiṭu
Wa-tilka an yūjada shamsun aw qamarun
Aw shu'alun aw lā fa-lā yughni'n-naẓaru
Ka-dhālika'l-'aqlu lada't-tabaṣṣuri
Bi-dhātīhi fi ḥayyizi't-taḥayyuri
Illā bi-nūrin 'āḍidin min khārijī
*Fa-'indahū ya'ruju fi'l-ma'ārijī*³⁷

Many are the observers who cannot see with their eyes;
 Many are the reflectors who cannot reflect with their intellects.
 Because man's eyes have certain requirements
 He who abandons them, fumbles in the darkness(es).
 And those [requirements] are to find a sun or moon
 Or flames, otherwise the eyesight does not suffice.
 Similarly, while reflecting by itself,
 The intellect is bound by perplexity,
 Except when it [reflects] with a helping light from outside
 Then it ascends the ladders [of reflection].

³⁶ Sijistānī, *Ithbāt al-nubū'āt*, ed. 'A. Tamīr (Beirut, 1982), pp. 49–53.

³⁷ Al-Mu'ayyad, *Dīwān*, ed. Muḥammad K. Ḥusayn (Cairo, 1949), p. 191.

In the above verses, the innate intellect is compared with human eyes, which have the capacity to see. However, no matter how sound and healthy the eyes may be, they cannot see without external light. In the same way, although a human being may be very intelligent, his intellect cannot duly recognise the Creator on its own. Equally, even if there is abundant sunlight, it is useless for someone who does not have sound eyesight. Therefore God has sent His Messengers only to those who have a sound intellect. The Divine message does not apply to human beings who do not have a sound rational faculty, such as children, the unconscious (like people asleep), or the insane. That is, the first messenger and the last Messenger have to work in tandem. Although the last Messenger is superior in status, he cannot work with those who are not granted the innate intellect as the first messenger. Thus, God has addressed only those who have a sound rational faculty or the innate intellect. There is no doubt that the innate intellect, by receiving true knowledge from the perfect intellect, which the last Messenger embodies, eventually becomes like the perfect intellect, but without his upbringing it remains imperfect. The last Messenger in the *Ismā'īlī da'wa* is described as *Kāmilun fī dhātīhi wa-mukammilun lī-ghayrihi* ("He within himself is perfect and he perfects others").³⁸

Thus, from the very inception of creation, in view of the perennial need of the innate intellect, God appointed Adam as His *khalīfa* (vicegerent) by breathing into him His own Spirit (15:29–31; 38:72–74), and gave him His own knowledge by teaching him His names (2:31).³⁹ Thus, his knowledge is the source of every kind of knowledge. Al-Mu'ayyad writes: "As far as the belief of the people of truth (*al-muḥiqqīn*) is concerned, all sciences, including the intellectual ones (*al-'aqliyyāt*), which they (the philosophers) claim, are gathered together in the sciences of the Prophets, from which they have branched out and ramified."⁴⁰

Adam's appointment as *khalīfa* and Divinely illumined Teacher (*mu'allim*) was not confined to his time. Rather, in view of the perennial need of nurturing human intellects, God continued to appoint both Prophets and Imāms⁴¹ in the cycle of Prophethood (*dawr-i nubuwwat*) and Imāms in the cycle of Imamate (*dawr-i imāmat*) throughout human history till the cycle of Resurrection (*dawr-i qiyāmat*). Thus, this chain of Divine appointments continues from Adam till to-

³⁸ Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Rawḍa-yi taslīm*, ed. and trans. S. J. Badakhchani (London, 2005), p. 106.

³⁹ These and other such Qur'ānic verses relevant to the continuity of Divine guidance can be found in the works of Qāḍī Nu'mān's *Da'ā'im al-Islām*, Ja'far bin Maṣṣūr al-Yaman's *Sarā'ir al-nuṭaqā'* and *al-Shawāhid wa-al-bayān*, Sijistānī's *al-Iftikhār*, al-Mu'ayyad's *al-Majālis* and Naṣīr's *Wajh al-dīn*, etc.

⁴⁰ *Al-Majālis*, vol. I, pp. 3–4.

⁴¹ "Both" in the sense that, in the cycle of Prophethood, the Prophets need to share their burden of giving esoteric interpretation or *ta'wīl* of the Divine message, which they bring in an exoteric or *tanzīlī* form. See Qur'ānic verses (20:25–32).

day in an unbroken line, as He says: "Verily, Allāh chose Adam and Noah, and the descendants of Abraham and the descendants of 'Imrān above (all His) creatures. Offspring one of another" (3:33–34).⁴² Further, with reference to the presence of the Imām in every time, He says: "The day We will invite every people with their Imām" (17:71). More emphatically still, God says: "They intend to extinguish the light of Allāh with their mouths, and Allāh refuses but to perfect His light, though the infidels may detest it. He it is Who sent His Messengers with guidance and the religion of truth, that He may make it prevail over all religions" (9:32–33). The last two verses are extremely important and relevant to the Shī'ah understanding of the doctrine of the Qā'im, as the perfection of God's light and making His religion prevail over all religions, belong to the time of the Qā'im, as we will see later on. The preceding verses, which the Ismā'īlī *dā'īs* quote in their works, establish the necessity and continuity of a Divinely illumined Teacher.

Regarding the teaching of the innate intellect, the fact that people are diverse and have different capacities demands that the Teacher not impart knowledge to all of them in a simple, monolithic way, but in a comprehensive manner that, on the one hand is inclusive of all of them and, on the other gradually reveals the realities to deserving individuals until the advent of the Qā'im, in whose time all the realities will be divulged. In order to do this, when a *nāṭiq* comes, by God's command he uses two processes to convey His message: the *tanzīl* and the *ta'wīl*.

Tanzīl literally means "sending down" or "bringing down." It is the process by which intelligible spiritual realities are explained in the form of perceptible material parables and allegories. *Ta'wīl* literally means "to take something back to its origin." It is the process by which the veils of parables and allegories are gradually removed from the realities until the time of the Qā'im when they will be divulged completely. *Tanzīl* is the transformation of the subtle (*laṭīf*) into dense (*kathīf*), and *ta'wīl* is the reverse process. The former gives a physical form to spiritual realities while the latter gives spiritual meaning to physical parables and allegories.⁴³ Each requires the other for the fulfilment of its purpose. Nonetheless, *tanzīl* is likened to the husk, body or brackish water, whereas *ta'wīl* is compared to grain, soul and lustrous, precious pearls in the ocean's depths.

Describing these aspects of the Qur'an, Nāṣir says in his *Dīwān*:

Daryā-yi sukhānhā sukhān-i khūb-i khudā'yst
Pur gawhar-i bā-qīmat-ū pur lu'lu'-yi lālā

⁴² For the names of the Imāms from Adam, God's Vicegerent up to Imām Abū Ṭālib, the father of Imām 'Alī, see Ja'far bin Maṣū'ir al-Yaman's *Sarā'ir al-nuṭaqā'*, particularly pp. 27–87; See also Shahrastānī's *al-Mīlāl*, pp. 189–195, where he mentions how the light that descended to Imām Ismā'īl from Prophet Ibrāhīm continued in his progeny secretly.

⁴³ Imām al-Mu'izz li-Dīnī'llah, *Ta'wīl al-sharī'a*, Ms in my private collection, fols. 113–115; 'Allāmah Naṣīr Hunzai, *Qurratu'l-'ayn* (Karachi, 1991) pp. 81–86; Nāṣir-i Khusraw, *Gushāyish wa rahāyish*, ed. and trans. F. M. Hunzai (London, 1998), p. 65.

Shūrast chū daryā ba-mathal zāhir-i tanzīl
Ta'wīl chū lu'lu'st sū-yi mardum-i dānā
Andar bun-i daryāst hama gawhar-ū lu'lu'
Ghawwāṣ ṭalab kun chi dawī bar lab-i daryā
Ma'ni ṭalab az zāhir-i tanzīl chū mardum
Khursand ma-shaw hamchū khar az qawl ba-āwā

God's Word is the Ocean of Words,
 Brimful with precious, lustrous pearls.
 Its *tanzīl* is like the ocean's brackish waters
 While its *ta'wīl* is like pearls for the wise.
 As the pearls lie scattered in the ocean's depths
 Why do you scamper along its shores? Seek a diver!
 When you are searching for the meaning of revelation,
 Do not be content with speech like a donkey braying aloud.⁴⁴

Elsewhere in his *Dīwān*, he again says:

Dīn rā tanast zāhir-ū ta'wīl rūḥ-i ūst
Tan zinda juz ba-rūḥ ba-gītī kujā shudast

The [Qur'ān's] exoteric aspect is religion's body, the *ta'wīl* its soul
 Where in the world is a body alive without the soul?⁴⁵

Ta'wīl is necessitated not only by the different strata of people, but also by the very nature of God's speech, where some verses are related to the world of command (*'ālam-i amr*) and some to the world of creation (*'ālam-i khalq*), some to the perfect men like Prophets as in verses (53:3–4; 8:17; 48:10) Allāh considers the Prophet's speech, action and hand as His own, and some to ordinary people. However, if these subtleties are disregarded they lead to preposterous consequences. For instance, if verses such as (76:30): "And you do not will except that which Allāh wills," which refer to great souls liberated from the interference of carnal desires, are applied to ordinary people who are prone to perpetrate all kinds of wrong and evil acts, then God Himself will be responsible for their actions and His ordinances will be meaningless. Nāṣir referring to such consequences says:

'Uqūbat muḥālast agar but-parast
Ba-farmān-i īzid parastad ṣanam
Sitam-gār zī tū Khudā'yst agar
Ba-dast-i tū ū kard bar man sitam

It is preposterous to punish an idol-worshipper
 If he worships the idol by God's command.

⁴⁴ Nāṣir-i Khusraw, *Dīwān*, ed. Naṣr Allāh Taqawī (Tehran, 1367), pp. 3–4.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 53.

If I am oppressed by your hand,
According to you, the oppressor is God Himself!⁴⁶

In addition to the Qur'ān there are certain *aḥādīth* of the Prophet, which also do not make sense without *ta'wīl*, as al-Mu'ayyad referring to a *ḥadīth* about the blessings of the *Laylatu'l-Qadr* shows the difficulties and absurdities of its literal meaning. The *ḥadīth* states: "On this night the devils are in fetters and in prison and every harmful thing is prevented." He says: "If this is understood in a literal sense, as people tend to do, it has no meaning (*ḥaqīqa*), because on that night the infidels, who are the followers of the devils, neither refrain from their disbelief, nor do they abandon their harm, just as the vicious and poisonous beasts and reptiles do not cease their stinging nor their harming. Thus, the reality of this is with respect to its meaning or *ta'wīl*, not with respect to its exoteric words, because it is only those who are attached to that noble *ḥadd* [i.e., the *bāb* of the Qā'im as we will see later on] who are secure and protected from the insinuations of the devils who slander and harm the souls, just as the poisonous animals harm the bodies."⁴⁷

The impulse to seek a deeper, esoteric meaning in the Qur'an is further spurred by the holy Book's own words, such as, "Verily, We have struck for humankind in this Qur'ān every kind of parable" (30:58); "And those parables We strike for humankind so that they may reflect" (59:21). Further, the holy Prophet had also said of the nature of the Qur'ān, "Indeed, the Qur'ān has a *zāhir* (exoteric form) and a *bāṭin* (esoteric meaning), and every *bāṭin* has seven *bāṭins*";⁴⁸ according to another version of this *ḥadīth*, "seventy *bāṭins*."⁴⁹

The preceding examples prove the necessity of the *ta'wīl* of the Qur'ān. In Shī'ā Islam, in particular, the Qur'ān itself emphasizes not only the necessity of *ta'wīl*, but also the incumbency of turning to those who are authorized to execute it, identified in verse (3:7) as the *rāsikhūn fī'l-'ilm*, those firmly grounded in knowledge. According to Shī'ā Islam, this verse establishes not only the *ta'wīl* of the Qur'ān, but also the *rāsikhūn fī'l-'ilm* who know it.⁵⁰

Having a clear idea of *tanzīl* and *ta'wīl* from the Ismā'īlī Shī'ī point of view, let us examine how they interpret the Qā'im and the *qiyāma*. We have already seen how difficult the knowledge of *qiyāma* is. However, Ismā'īlī *dā'īs* assert that by duly obeying the Imāms of their time, who are the *rāsikhūn fī'l-'ilm*, and to whom God has vouchsafed the knowledge of the unseen (*'ilm al-ghayb*,

⁴⁶ *Dīwān* (Mīnuwī edition), p. 62.

⁴⁷ *Al-Majālis*, vol. III, p. 11.

⁴⁸ Badī'u'z-Zamān Firūzānfar, *Aḥādīth-i Mathnawī* (Tehran, 1347 Sh.H.), p. 83.

⁴⁹ Qāḍī Nu'mān, *Asās al-ta'wīl*, ed. 'A. Tāmīr (Beirut, 1960), p. 27.

⁵⁰ See my article "Ta'wīl of the Qur'ān and the Sharī'ā according to Ḥakīm Nāṣir-i Khusraw" in *Nasir-i Khusraw: Yesterday, Today and Tomorrow*, ed. S. Niyozov and R. Nazariyev (Khujand, 2005), pp. 165–171.

72:26–27)⁵¹ they can receive the knowledge of the secrets of God’s Book. Thus, Abū Ya’qūb Sijistānī, who has already been mentioned, says in his *Kitāb al-Ifṭikhār* (Book of Pride): “Among the greatest of matters in which the people of realities (*ahl al-ḥaqā’iq*) take pride is the recognition of *qiyāma*, its causes, and the tokens and signs that follow these, about which the people of the exoteric (*ahl al-zāhir*) are in the dark.”⁵² Many other *dā’īs* have written extensively about the *qiyāma* and the Qā’im. To mention a few, Sijistānī in his *Ithbāt al-nubū’āt* (The Proof of Prophecies), *Kashf al-mahjūb* (Unveiling of the Veiled), *al-Bāhira* (The Dazzling), Qādī Nu’mān (d. 363/973) in his *Ta’wīl al-Da’ā’im* (Esoteric Interpretation of the *Da’ā’im*) and *Asās al-ta’wīl* (The Foundation of Esoteric Interpretation), Ja’far bin Maṣṣūr al-Yaman (d. 380/990) in his *Sarā’ir wa-asrār al-nuṭaqā’* (Innermost Realities and Secrets of the *nāṭiqs*), Ḥamīd al-Dīn Aḥmad Kirmānī (d. after 411/1021) in his *Rāḥat al-’aql* (The Peace of the Intellect) and *Kitāb al-Riyāḍ* (The Book of Meadows), al-Mu’ayyad in his eight volumes of *Majālis*, Nāṣir in his *Wajh al-dīn* and others have all written about it. The gist and central theme of these works is that the *qiyāma* is like the “Recompense of action” (*pādāsh-i ‘amal*) and the Qā’im is going to compensate the people justly according to their deeds, good or bad.

In Ismā’īlī interpretation, creation, as Imām Sulṭān Muḥammad al-Ḥusaynī says: “The creation according to Islam is not a unique act in a given time, but a perpetual and constant event”⁵³ is continuous and accordingly resurrection as the recompense of action also continues. Further, as in creation there are small and big changes, in resurrection too there are similar changes. These resurrections are represented in diverse spans of time in the Qur’ān, such the “twinkling of an eye” (16:77), “a day equal to a thousand years” (32:5) and “a day equal to fifty thousand years” (70:4). However, as already mentioned above, it is not an open, physical event. It is a hidden, spiritual event and therefore its portents (*ashrāt al-sā’ā*) and all its catastrophic and pleasant consequences mentioned in the Qur’ān and the *ḥadīth* are spiritual events. Therefore, the aforementioned literature does not discuss the physical aspect of the Qā’im, such as his features, his appearance in the east or the west, his wars, his period of rule, etc., as is commonly found in non-Ismā’īlī literature. If such matters are mentioned at all, they are taken in an esoteric *ta’wīlī* sense. There is no doubt that one thing is emphasised: that he is going to be one from the continuing line of Imāms from the descendants of the Prophet Muḥammad, as prophesied by him. He will establish equality and fill the earth with justice and equity. He will do the work of resurrection on God’s behalf, just as many of His chosen servants have done and do His work, such as the Prophets, Imāms and angels.⁵⁴

⁵¹ *Al-Majālis*, vol. I, pp. 355–356.

⁵² Sijistānī, *Kitāb al-Ifṭikhār*, ed. I. K. Poonawala (Beirut, 2000), p. 181.

⁵³ Sulṭān Muḥammad al-Ḥusaynī, *Memoirs of Aga Khan* (London, 1954), p. 175.

⁵⁴ *Al-Ifṭikhār*, pp. 189–190.

To elaborate further, among all the synonyms of the *qiyāma* in the Qur'an, the term *sā'a*⁵⁵ (Hour) perhaps explains its nature most vividly. The *sā'a* conveys the concept of time from a moment faster than the twinkling of an eye (16:77) to countless spans of time. This suggests that there is one kind of *qiyāma* that constantly continues in this world. The combination of these short *qiyāmas* creates other *qiyāmas*, such as the *qiyāma* of a minute, an hour, a day, a week, a month, a year, a century, a millennium and so on. It is on this basis that Ismā'īlī *dā'īs* have expounded the doctrine of *qiyāma* and the Qā'im. According to them, this is not a single event, but rather a continuation of events, which are called cycles, divided into major and minor ones. A major cycle consists of the six *nātiqs* and the Qā'im, each having a span of a thousand years approximately, totalling seven thousand years. A minor cycle is the cycle of one *nātiq* of one thousand years consisting of six Imāms, with the exception of the sixth *nātiq*'s cycle. The *nātiqs* and the Qā'im are each called "lord of the cycle" (*ṣāhib al-dawr*).⁵⁶

The best explanation of the *qiyāma* is exemplified by the *ta'wīl* of the six days of creation and the seventh day of establishing the *musāwāt* (equality) on the Throne (*istawā 'alā'l-'arsh*), as mentioned in several verses, such as: "Verily, your Lord is Allāh Who created the heavens and the earth in six days, then He established *musāwāt* on the Throne" (7:54). Al-Mu'ayyad argues that, if this verse is taken literally, on the one hand, it removes omnipotence from God Who has the power to create a thing by simply saying "Be," and, on the other, leads to the inconceivability of measuring days without the existence of the sun and the earth! Therefore, this verse is not related to the origination of the external world, which He created by the power of *Kun* ("Be!"). These are not physical days, they are the parables for the six *nātiqs* and the Qā'im of the world of religion. Each of the six *nātiqs* brings a *sharī'a* (law) according to the needs and exigencies of his time and the people act according to it. Then comes the Qā'im, who takes account of the peoples' deeds and recompenses them justly and establishes justice and equity.

Having established the Qā'im as the seventh day of the week of religion, al-Mu'ayyad further elucidates his relationship with the Prophet and his sublime and mighty status in the true *da'wa*. Explaining that the seven days of the week symbolise the seven lords of the cycles, he says that Friday (*al-jumu'a*) symbolises Muḥammad (peace be upon him and his progeny) and Saturday (*al-sabt*) symbolises the Qā'im (peace be upon his mention) from his descendants. The Qā'im receives all their powers and completes all their shares of *ta'yīd*. He is the

⁵⁵ For a profound explanation of the various kinds of *qiyāma*, see 'Allāmah Naṣīr Hunzai's *Mizān al-ḥaqā'iq* (Balance of Realities), trans. F. M. Hunzai & R. N. Hunzai (Karachi, 2001), pp. 10–22.

⁵⁶ Al-Mu'ayyad fī'l-Dīn Shirāzī, *al-Majālis al-Mu'ayyadiyah*, ed. Ḥātim Ḥamīd al-Dīn (Oxford, 1407 A.H.) vol. II, pp. 447–448; hereafter cited as *al-Majālis*.

lord of conspicuous, pure intellectual *da'wa*, and his cycle is the cycle of comfort, bliss and mercy.⁵⁷ Also in the *ta'wīl* of Ramaḍān and the Laylatu'l-Qadr which falls on the odd nights of the last ten nights, he says that by the Ramaḍān in which is revealed the Qur'ān, a guidance for humankind, clear proofs of guidance and the criterion, is the Prophet's *waṣī* (legatee) and in Laylatu'l-Qadr by *Qadr* (Power) is meant the *Qā'im-i āl-i Muḥammad*, who is the lord of reward and punishment (*ṣāhib al-thawāb wa'l-'iqāb*). During his time the worth of those who do good and those who do evil will be identified, and by the night (*Layl*) of *Qadr* is meant his *bāb* (threshold) and *ḥujjat* (proof), who will precede him. The revelation of the Qur'ān in it refers to its reality and the knowledge of its *ta'wīl*. Thus, the *bāb* of the Qā'im is the lord of the universal explanation and the real unveiling (*ṣāhib al-bayān al-kullī wa-al-kashf al-ḥaqīqī*).⁵⁸

3. Nāṣir's Exposition of the Salient Aspects of the Doctrine of the Qā'im:

It has already been pointed out that the Imām is the ultimate source of perfect knowledge. For any *ḥadd* under the Imām to claim knowledge as his own is a grave transgression of his bounds,⁵⁹ since the *ḥudūd* receive it from the Imām of their time. Thus, all the elements contained in the works of Nāṣir's predecessors are also to be found in his. Among his predecessors he particularly praises al-Mu'ayyad in his *Dīwān* and it may appear as though he has taken everything from him and others. However, in the *Ismā'īlī ḥudūd*, when someone reaches the level of a *ḥujjat*, he receives knowledge directly from the Imām. This is known as *ta'yīd* or spiritual help. In such cases, the similarity of ideas does not mean appropriating them from others, but that they are from the same source of knowledge. Since Nāṣir had reached the rank of a *ḥujjat*, his knowledge was *ta'yīdī* knowledge, as can be assessed from his experience with the Imām, about which he writes:

Bar jān-i man chū nūr-i imām-i zamān bi-tāft
Laylu's-sarār būdam-ū shamsu'ḍ-ḍuḥā shudam
Nām-i buzurg imām-i zamānast zīn qibal
*Man az zamīn chū zuhra badū bar samā shudam*⁶⁰

When the light of the Imam of the time shone upon my soul,
 Even though I was dark as night, I became the glorious sun.
 The Supreme Name is the Imam of the time;
 By which I ascended, Venus-like, from the earth to heaven.

⁵⁷ *Al-Majālis*, vol. II, pp. 447–448.

⁵⁸ *Ibid.*, vol. II, pp. 611–612, see also p. 580; vol. I, pp. 359–360.

⁵⁹ *Wajh*, pp. 141–142.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 139.

He also alludes to the opening of his inner eye and says:

Gar man darīn sarāy na-bīnam darān sarāy

Imrūz jā-yi khwīsh chi bāyad baṣar marā⁶¹

If in this world I cannot see my place in that world

What use have I of these eyes?

Nāṣir's writings contain all those essential characteristics of Ismā'īlī Shī'ism, such as the position of the innate intellect as a special gift from God to humankind and its need of upbringing with the true knowledge by a Divinely appointed Teacher, first given to Adam and continuing in his descendants, the Prophets and the Imāms. As Imām 'Alī says: "The knowledge which Adam brought and all that by which the Prophets were distinguished is in Muḥammad, the Seal of Prophets, and in his pure progeny. Where then are you misled, rather where do you go?"⁶²

As far as the innate intellect is concerned, Nāṣir also considers it the first *ḥujjat* or messenger, which requires the help of the second *ḥujjat*⁶³ or Messenger. Thus, he says:

Chashm-i sar bī āftāb-i āsmān bī-kār gasht

Chashm-i dil bī āftāb-i dūn chirā bī-kār nīst?⁶⁴

If the head's eye becomes useless without heaven's sun;

Why not the heart's eye without religion's sun?

Having established the indispensability of Divine guidance, he emphasises the need to search personally and to submit to the Divine Guide in order to attain his light, as he says:

"Know that when I realized that I had dominion over other animals and that their lives were protected because of my oversight, such that the benefit of their creation was not lost by being destroyed by rapacious beasts, I came to know that the Creator has appointed someone to protect me so that the benefit of my creation would not be lost so long as I remained in his protection. Therefore, I searched for my sovereign and sought from him relief from the agony of ignorance and eternal perdition, like an animal that runs to its owner's house to escape the torture of cold, heat and the fear of rapacious beasts. I found him; in relation to him I am as cattle in relation to humankind. He relieved me from the pain of ignorance and enabled me to reach the breeze of spring from the *simoom* (hot wind) of the speeches of deceivers. He liberated my soul from the venom of the

⁶¹ *Dīwān* (Mīnuwī edition), p. 12.

⁶² *Da'ā'im*, vol. I, p. 98.

⁶³ Nāṣir-i Khusraw, *Khwān al-Ikhwān*, ed. 'A. Qawīm (Tehran, 1959), p. 29.

⁶⁴ *Dīwān* (Taqawī edition), p. 78.

people of *taqlīd* (blind conformity), *ta'īl*⁶⁵ and *tashbīh*⁶⁶ and quenched and satiated my soul with soul-nourishing food and drink.”⁶⁷

More vigorously still, he says about the indispensability of the Divine Guide, the Imām:

Har ki nūr-i āftāb-i dīn judā gashtah azū
*Rūzhā-yi ū hamīsha juz shabān-i tār nīst*⁶⁸
 He from whom the sun of religion's light is separated,
 His days are always nothing but dark nights.

Nāṣir also emphasises that the Qā'im is not separate from the line of Imamate, he culminates a great cycle as intended by God. As for the culmination of a cycle, the numerous examples of the number seven in the Qur'ān show that He completes things in seven stages, for instance the physical creation of humankind is described in (23:12–14) as: “Verily We created man from an extract of clay. Then We made him of a [drop of] sperm, in a firm resting place; then We made it into a clot, then We made the clot into a lump, then We made the lump flesh, then We clothed the bones with flesh, thereafter We caused it to grow into another creation.” In the same way, the creation of the world of religion is completed in the cycles of the six *nāṭiqs*, while recompense takes place in the seventh cycle, that of the Qā'im. It is important to note that “another creation” (*khalq ākhar*) does not occur separately from the previous stages of the extract of clay (*sulāla*), sperm (*nutfa*), clot (*'alaqa*), lump (*mudgha*), bones (*'izām*) and flesh (*lahm*). Nonetheless, “another creation” is the end and the rest are the means. Similarly, the chain of Prophets and Imāms is important, but the Qā'im is the completion of a Divine programme. His cycle is the seventh day of the week of religion.

We have seen earlier in this paper that, whereas the literalists consider the *qiyāma* or resurrection as a single cosmic event that will occur in the future, Ismā'īlīs consider it a continuous chain of small and great events, which they call minor and major cycles. A major cycle consists of six *nāṭiqs* and the Qā'im, and a minor cycle consists of six Imāms between one *nāṭiq* and another, with the exception of the sixth *nāṭiq*. Thus, countless resurrections have taken place already and they will continue to occur in the future. As Nāṣir says:

⁶⁵ *Ta'īl*: A concept that upholds the belief that the world is eternal (*qadīm*) and has no creator, rather the creator of its generated beings (*mawālīd*) are the heavens and the stars, which have always existed.

⁶⁶ *Tashbīh*: A concept which maintains that God possesses in a true sense all those human attributes mentioned in the Qur'ān.

⁶⁷ *Khawān al-ikhwān*, p. 4.

⁶⁸ *Dīwān* (Taqawī edition), p. 78.

*Huwa'l-awwal, huwa'l-ākhir, huwa'z-zāhir, huwa'l-bāṭin,
Munazzah māliku'l-mulkī ki bi-pāyān ḥashr dārad*⁶⁹

He is the first, He is the last, He is the manifest, He is the hidden.

He, the pure Sovereign of the Kingdom, has endless resurrections.

In these endless *qiyāmas*, the cycle of the Qā'im is the most important as the Divine programme culminates in his cycle and he is granted extraordinary power, as testified to in the Qur'ān: "A day when no soul has power at all for any (other) soul. The command on that day shall belong to Allāh" (82:19); "Whose is the sovereignty this day? It is Allāh's, the One, the Overwhelming" (40:16). Nāṣir writes in his *Shish Faṣl* that all the previous Messengers came to give people the glad news of the Qā'im's glorious and blissful advent and warn them of his overwhelming power and strength. The great news (*al-naba' al-'aẓīm*) mentioned in the Qur'ān (78:1–3) belongs to him, which was emphatically prophesied by the Prophet as well.⁷⁰

In his *Jāmi'*, Nāṣir argues that the advent of the Qā'im is an inevitable and necessary consequence of the creation of religion mentioned in numerous verses, such as: "God is He that created the heavens and the earth and what is between them in six days and then He established equality on the Throne (*istawā 'alā-l-'arsh*)."⁷¹ In his *Wajh*, he also emphasises the finality of the Prophethood of Prophet Muḥammad. He says that, since human beings have six sides, God sent six *nātiqs* representing each of these sides, i.e. Adam for the top, Noah for the left side, Abraham the back, Moses the bottom, Jesus the right side and Muḥammad the front. Each of them told the people to work and promised them that one day they would be recompensed for their work. Nāṣir continues that, since human beings have six sides with which to perform work and for every side a commander (*kār-farmā*) came to teach them to work, logically it entails that no other commander, or prophet, will come [to command them to work]. Once it is established that the sixth *nātiq*, i.e. Prophet Muḥammad has come and completed the purpose of Prophethood, the expectation of another *nātiq* becomes meaningless. Now, since it is the habit of people to demand recompense for their work, justice necessitates that someone must come to compensate them. This will be the Qā'im, not as the lord of a *sharī'a*, but the lord of reckoning.⁷² That is, he will reckon the deeds of the people, good or bad, and recompense them accordingly.

⁶⁹ Ibid., p. 134.

⁷⁰ See Footnote 3.

⁷¹ *Jāmi'*, pp. 163–165; here Nāṣir takes to task the exoteric commentators for their ridiculous exegesis, particularly reading *istawla* instead of *istawā*—see Shafique N. Virani's article "The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw" in *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow* (Khujand, 2005), pp. 74–83.

⁷² *Wajh*, pp. 62–63.

In his *Jāmi'* Nāṣir further emphasises that the meaning of *istawā 'alā-l-'arsh* is the execution of God's command by the Qā'im, as he is God's Throne. After the six days of creation elapse, his day will appear and the command of God will be applied to the people by force, as he says: "This will be the day of establishing the truth and the people of intellect will be in bliss in every respect and the darkness of ignorance will vanish by the light of his knowledge",⁷³ as God says: "And the earth will be illumined by the light of its Lord" (39:69). However, the blessings on the day of *qiyāma* will be for the believers only, while for the disbelievers it will be equally tortuous. There will be "magnanimity (*karāmat*) for the believers, but for the disbelievers there will be indemnity (*gharāmat*)."⁷⁴ In another example, he compares the Qā'im to fire, which has both light and smoke—light is the share of the believers and smoke that of the disbelievers.⁷⁵ To show the stark difference between the souls of the believers and the polytheists before and after the Qā'im's advent, Nāṣir gives an example of two trees, one fresh and green and the other dead with its roots shrivelled up. During winter, it is difficult to see the difference between them. However the one that is fresh and green looks forward to the spring, when it will sprout green leaves and fragrant colourful flowers and finally delicious fruit, whereas the one that is dried up will become darker and drier by the day until it completely shrivels up.⁷⁶

With respect to religious practices, the intellectual *sharī'a* (*sharī'at-i 'aqlī*) will continue and the conventional *sharī'a* (*sharī'at-i waqī*) will become superfluous. That is, the realities (*ḥaqā'iq*), which were previously protected by the layers of allegories, will be accessible. There will no longer be a need for allegories and parables, and the *ta'wīl* will be given in its utterly pure form (*ta'wīl-i mujarrad-i maḥḍ*). Thus, very few practices will remain, and the *ta'wīl* knowledge will be available in its sublime form. The Prophet had prophesied such a time in saying: "You are in an age in which anyone of you who abandons one-tenth of what is ordered (to do), will perish. Then, a time will come when anyone of them who shall observe one-tenth of what is now ordered to do will be redeemed."⁷⁷

Finally, with respect to recognition of the Qā'im, on the basis of the *ta'wīl* of Ramaḍān and Laylatu'l-Qadr occurring as one of the oddly numbered nights of its last ten nights,⁷⁸ and of some other practices,⁷⁹ Nāṣir writes in his *Wajh* that

⁷³ *Jāmi'*, pp. 165–166.

⁷⁴ *Wajh*, p. 176.

⁷⁵ *Shish Faṣl*, p. 43.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁷ Muḥammad b. 'Īsā Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Tirmidhī* (Riyād, 1999), p. 521, *ḥadīth* 2267; Waliyyu'd-Dīn Abū 'Abd Allāh Maḥmūd, *Mishkātu'l-maṣābiḥ*, trans. Faḥlu'l-Karīm (Lahore, 1938) I, p. 171; Sayyid Amir 'Alī, *Spirit of Islam* (Karachi, 1991), p. 183.

⁷⁸ *Wajh*, pp. 260–261.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 176.

the Qā'im is one of the direct descendants of the Prophet's *asās* and his time will be the most glorious with respect to knowledge. The believers will be so spiritually advanced that they will be able to communicate with spiritual entities.⁸⁰

Nāṣir describes another difference between the previous Imāms and the Qā'im. An Imam's son becomes his *bāb* or the supreme *ḥujjat*, but in the case of the *Qā'im al-qiyāma*, his father will act as his *bāb*. The Qā'im will not act openly, rather he will work through his father and his recognition will be extremely difficult, because he can be recognized only through the *asās*, Imām, *bāb*, *ḥujjat* and *dā'ī*. His father will apparently be the most glorious Imām among the Imāms throughout the cycle. His position will be like the Laylatu'l-Qadr or the night of power, which is better than a thousand months. That is, the *bāb* or the supreme *ḥujjat* of the Qā'im will be superior to a thousand Imāms in knowledge.

To conclude, the doctrine of the Qā'im is an universal doctrine couched in different terms and expressed in varied forms. However, within the Islamic context, according to Ismā'īlī Shī'ism, he is one of the Imāms in the chain of Prophets and Imāms in whose time the Divine light becomes perfect, as promised by God Himself in verses (9:32; 61:8). Indeed, the Divine light never increases or decreases as such, therefore its perfection is in relation to people's receptivity of it. Just as the light of the physical sun does not increase or decrease, but changes with respect to the earth's position relative to it. The Ismā'īlī doctrine of the Qā'im can be likened to the analogy of the sun and its effect on the planet earth in different seasons from 21st December to 21st March and 21st June. Although the sun is the same, its effect on the earth's surface is different on these days, in terms of the length of days and the heat generated by it. It is thus obvious that Nāṣir-i Khusraw's doctrine of the Qā'im differs profoundly from those who follow the Book and the *sharī'a* literally.

⁸⁰ Ibid., p. 193.

Мусо Диноршоев

(Институт философии, социологии и права АН
Республики Таджикистан)

**ТРАКТАТ НАСИР-И ХУСРАВА
ЗАД АЛ-МУСАФИРИН***

Среди всех доступных нам произведений Насира Хусрава по содержанию и основным теоретическим положениям самым значительным является *Зад ал-мусафирин*. Именно оно предопределило тенденцию его последующих исканий, мировоззренческих устремлений и религиозно-философских учений. Если внимательно прочесть это произведение, то нетрудно заметить, что в нем отчетливо вырисовывается главная черта его мировоззрения — тенденция к гармонизации религиозной и философской мудрости, впоследствии наиболее последовательно проведенная в *Джамии‘ ал-хикматайн*.

Как свидетельствует сам мыслитель, трактат *Зад ал-мусафирин* написан в 453/1061 г., в начале шестого десятка многотрудной жизни автора, к тому времени оставившего позади годы учения, государственной службы у Газневидов и Сельджукидов, путешествий по Индии, Ирану, тюркским и арабским краям и закаленного в идейной борьбе за утверждение исмаилитской религиозной и философской доктрины. Дата написания работы свидетельствует о том, что она написана в Юмгане, куда автор переехал в 1059 г.

О том, почему книга названа *Зад ал-мусафирин* («Припасы путников»), автор пишет:

«Человек, если он разумен, знает, что он подобен путнику, который на протяжении всей жизни ни на миг не может остановиться, пока не пройдет ту линию, что есть время его бытия, и не пройдет все точки „теперь“ этой линии. Следовательно, этому разумному путнику следует исследовать [вопрос о том], откуда он пришел и куда держит путь. Поэтому человек должен приобрести припасы путников, ибо путник без припасов окажется на краю гибели...»¹.

* Настоящая статья представляет собой новый вариант раздела о трактате *Зад ал-мусафирин* из предисловия к книге *Насир-и Хусрав*. *Зад ал-мусафирин* (Припасы путников). Пер. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005, с. 37–53.

¹ *Насир-и Хусрав*. *Зад ал-мусафирин*, с. 4.

Зād al-мусāфирīн является в некотором смысле энциклопедическим трудом, охватывающим всевозможные вопросы — от чисто философских и теологических проблем до вопросов космологического и космографического характера. В нем автор рассматривает проблемы гносеологической роли слова и писания (гл. 1–2), внешних и внутренних чувств (гл. 3–4), учение о теле, движении, первоматерии, месте, времени (гл. 5–6 и 8–10), душе (гл. 7, 21–22, 26), вечности и возникновении мира (гл. 13 и 20), мудром Создателе и Истинном Творце (гл. 14–17), о человеке, получаемом им воздаянии, наказании и наслаждениях. Излагая все эти проблемы, он дает открытую, обстоятельную, аргументированную и объективную критику учений своих идейных противников — мутазилитов, захиритов, дахритов и *асхāб-и хайūlā* в лице Абу Бакра ар-Рази. В *Зād al-мусāфирīн* в неявной, прикровенной, необъявленной форме мы находим и критику восточного перипатетизма — в частности, его учений об извечности стихий, первоматерии, движения, пространства и времени; непредвечности души и т.д. В этом смысле *Зād al-мусāфирīн* есть не только своего рода энциклопедия религиозно-философских знаний XI в., но и историко-философская энциклопедия, дающая возможность реконструировать учения и теории тех философских школ, труды представителей которых по тем или иным причинам не сохранились, — теории и учения зурванизма, дахризма, материализма и др.

Судя по *Зād al-мусāфирīн*, пропедевтикой всей религиозно-философской системы Насир-и Хусрава является его гносеологическое учение. В истории исламской философии он, по-видимому, является первым мыслителем, оценившим пропедевтическое значение гносеологического аспекта философии. Этот вывод основан на том, что первые четыре главы книги посвящены анализу гносеологических проблем — проблем познаваемости мира, гносеологической роли слова (речи), писания, внешних и внутренних чувств, души и разума. Кроме того, проблемы познания обсуждаются и при изложении многих онтологических учений — учений о Боге, душе, материи и ее атрибутах, а также учения о человеке, его месте и роли в мире.

Наряду с мыслью о познаваемости мира важнейшей составляющей гносеологии Насир-и Хусрава являются его идеи о бесконечности процесса познания, о безграничной познавательной способности чувств, разума и разумной человеческой души.

Насир-и Хусрав в *Зād al-мусāфирīн* уделяет внимание и разъяснению гносеологической роли разума. Разум есть великий благородный дар Божий, которым из всего рода живого наделен только человек — говорящее, мыслящее, ищущее, познающее существо, через которого явное познает тайное. Он считает, что разум приведен в сенсительный мир для того, чтобы при его посредстве познать интеллигибельный мир, постичь, что этот сенсительный мир — не исконное пристанище, уяснить, что повиновение

по знанию, действию и справедливости Истинному Творцу для него чрезвычайно необходимо. Основными познавательными инструментами разума являются представление, догадка, запоминание и воспоминание. Как сам разум, так и его инструменты носят идеальный характер. Исходя из этого, следует заключить, что гносеологическое учение Насир-и Хусрава нельзя втиснуть ни в рамки сенсуализма, ни в рамки рационализма европейского типа, односторонне абсолютизирующих познавательную роль чувств или разума. Насир-и уверен, что

«поскольку мы в своем сознании находим эти два орудия, тот из нас мудр, кто знает, что вещи, познаваемые посредством этих двух противоположных орудий, также противоположны друг другу, т.е. не все сенсительно и не все интеллигибельно, так что нам чувства не даны без разума, а разум — без чувств»².

Эта концепция значительно отличается и от гносеологической теории восточных перипатетиков, которые, хотя и признают взаимосвязь чувственного и рационального познания, тем не менее подчеркивают значительную гносеологическую независимость разума. Текст также показывает, что гносеологическое учение Насир-и Хусрава носит явно теологический характер.

В *Зад ал-мусафирин* широко обсуждаются проблемы материального бытия — в частности, проблемы тела, первоматерии, формы, движения, пространства и времени, возникновения мира и т.д. Их анализ показывает, что теоретическим основанием доктрины Насир-и Хусрава о материальном бытии является аристотелево-авиценновская концепция гилеморфизма — учение о теле как единстве материи и формы и многообразии мира. Но, принимая эту концепцию, он перерабатывает ее с исламо-исмаилитско-неоплатонической позиции, приспособляя для доказательства не только идеи сотворенности тела, материи, формы и движения, но и сотворенности первоэлементов, о чем никаких указаний в Коране и других небесных книгах не содержится. В опровержение извечности первоматерии и в доказательство ее сотворенности Насир-и выдвигает два аргумента: 1) идея изначальности первоматерии противоречит Божьему слову, «а всякое высказывание, противоречащее Божьему слову, не подтверждается [принципом] творения, который есть божественный акт»³; 2) «время первоматерии имеет начало и конец. А имеющее временное начало и конец является возникшим»⁴. Первоматерия из состояния бесформенности переходит к состоянию оформленности. Следовательно, указывает Насир-и, время ее бесформенности не бесконечно. Время того же состояния, которое было присуще ей

² *Насир-и Хусрав. Зад ал-мусафирин*, с. 169.

³ Там же, с. 77.

⁴ Там же, с. 80.

до оформления, истекло, а время ее нынешнего состояния истекает. Но при этом Насир-и Хусрав не учитывает, что, какие бы формы ни приняла материя, она в принципе не исчезает, а продолжает сохранять свое бытие. Окончательный вывод состоит в том, что «первоматерии до сотворения мира из небытия не существует». Анализируя же проблему соотношения материи и формы, мыслитель приходит к заключению, что форма по субстанциальности предпочтительнее материи, ибо действие происходит от формы, а не из материи. Материя, подчеркивает он, без формы не существует, но форма без материи может существовать в разуме; бытие формы без материи возможно, тогда как бытие материи без формы невозможно. Это идеалистическое понимание соотношения материи и формы углубляется положением о существовании относительной и абсолютной, искусственной и божественной форм.

Излагая в *Зād al-musāfirīn* релятивистскую теорию движения, Насир-и Хусрав вносит в нее ряд серьезных основополагающих изменений, которые существенно корректируют ее сущность. Так, определяя движение как перемещение вещей из одного места в другое, как переход из одного состояния и формы в другое состояние и форму, он в конечном счете сводит все его формы к двум видам — к волевому и принудительному движениям, и доказывает, что тело само по себе не обладает никаким движением, движение телу присуще не изначально, оно есть нечто возникшее и конечное... Предметом особой заботы Насир-и является доказательство неизначальности и неизвечности движения. Суть его аргументов такова: движение не изначально и не извечно потому, что каждое движение само по себе есть нечто возникшее.

Насир-и Хусрав определяет и сущность пространства и времени в духе аристотелево-авиценновской релятивистской концепции. Анализируя вопрос о месте (пространстве), он доказывает, что «поскольку истинно, что поверхность тела не есть тело, постольку место тела есть его поверхность и каждое тело находится на своей поверхности... Место есть не что иное, как величина тела. Разве не видишь, что все, что не обладает величиной, не нуждается в месте, более того: у него нет места»⁵. Что касается времени, то Насир-и Хусрав был убежден, что

«время есть не что иное, как [количество] движения тела... Время для тех вещей, состояния которых не терпят изменения, является непреходящим, ибо если бы для них время было преходящим, то их состояние изменилось бы, как изменяется состояние тела, для которого время преходяще... Итак, ясно, что для неизменных суших время не существует»⁶.

⁵ Там же, с. 109.

⁶ Там же, с. 111.

Как видим, Насир-и, принимая общее аристотелево-авиценновское определение места и времени, вместе с тем решительно отвергает идею их изначальности и вечности. При этом он пользуется теми же аргументами, которыми доказывал сотворенность тела, первоматерии и первоэлементов. Это логично: ведь если тело, первомаateria и первоэлементы, сущностными акциденциями которых являются движение, пространство и время, не изначальны и не вечны, а сотворены, то таковыми должны быть и эти их сущностные акциденции⁷.

На основе идей о сотворенности тела, первоматерии, формы, движения, пространства и времени Насир-и Хусрав попытался доказать и сотворенность мира. Главным его аргументом было «доказательство от тела»: «если мы докажем, что тело является возникшим, то установим, что и мир является возникшим, ибо форма мира основана на теле»⁸. Тело находится в состоянии постоянного обновления и изменения своего состояния, следовательно, оно есть нечто возникшее. Это свидетельствует о том, что мир, как движущееся тело, также является возникшим и сотворенным. Из других доказательств Насир-и сотворенности мира приведем следующие:

а) тела мира состоят из элементов, которые подвержены разложению и уничтожению. Разложимость и уничтожимость частиц мира распространяется и на мир в целом. Следовательно, мир, как нечто разлагающееся и уничтожающееся, является возникшим и сотворенным;

б) мир есть возникшее и созданное тело потому, что у него есть Мудрый Правитель;

в) количество значений, образов и явлений, принимаемых телом, имеет конец. Этим концом являются те значения, образы и явления, которыми тело обладает в настоящее время. То, что принимает значения, образы и явления в конечных числах, не может быть извечным. Следовательно, стихии, тела и мир не извечны, а возникли и сотворены;

г) все, что существует, имеет причину. Все, что имеет причину, есть возникшее. В этом суждении заключено доказательство как возникновения мира, так и существования Мудрого Создателя. Этим Создателем телесного мира, согласно Насир-и Хусраву, является Всеобщая Душа;

д) мир есть претерпевающее тело, которому предшествует действующее. Предшествующее и является изначальным; последующее же не может быть изначальным. Следовательно, мир как нечто претерпевающее и последующее за действующим является возникшим и созданным.

Вслед за исследованием проблем материального бытия в *Зād al-му-сāфирйн* дается анализ вопросов духовного бытия — вопросов о предельных духовных основаниях бытия. Такой подход мыслитель объясняет следующим образом:

⁷ Там же, с. 99–100.

⁸ Там же, с. 137.

«Привычка большинства прежних мудрецов состояла в том, что они в начале книги вели речь о единобожии, т.е. считали, что справедливость состоит в том, чтобы первым долгом вести речь о Боге, ибо Он есть Первый. Мы же скажем, что мудрецам следует вести речь по порядку и начинать речь с сотворенных сущих, кончив ее словом о Творце. Поскольку мудрец видит, что сначала у человека появляются чувства, затем в течение долгого времени он познает чувствами чувственные тела, потом с ними соединяется разум и чувства начинают указывать ему путь от сенсительного к интеллигильному, постольку он в своих сочинениях первым долгом должен вести речь о чувственных сущих и только затем постепенно довести слушателей и читателей до познания единобожия»⁹.

В результате исследования проблемы духовных начал бытия мыслитель устанавливает, что самым предельным основанием как материального, так и духовного бытия является Истинный Творец (*ал-мубди' ал-хаққ*), который «есть некий мудрец и представляет собой единый, вечный индивид, не имеющий никакой связи с какой-либо вещью, ибо сотворенное из ничего есть произведение, а произведение не имеет связи с производящим». Вместе с тем, по Насир-и, Истинный Творец — это Всевышний, который создал причину всех причин — Всеобщий Разум. Всеобщий Разум, сотворенный из ничего, является вечной неразложимой субстанцией, ибо сотворен не из чего-то, а из ничего. Истинный Творец и Всеобщий Разум, как духовные сущие, не подвластны времени, они выше всякого времени и не подвержены изменению. Наряду с этим Всеобщий Разум является совершенствующим всеобщим действующим и создателем Всеобщей Души. Всеобщая Душа, в свою очередь, есть создатель мира и человека. Как Всеобщий Разум, так и Всеобщая Душа в конечном счете являются не самосущими самодовлеющими *causa sui* действующими, а творениями Истинного Бога-Творца.

Согласно Насир-и Хусраву, среди созданных сущих мира нет более совершенного сущего, чем человек. Человек превосходит все телесные сущие тем, что он единственное существо, которое наделено разумом и способно усваивать науки и знания, создавать орудия труда, изменять среду своего обитания, создавать вещи и предметы, которых нет в природе, т.е. он существо творческое. В этом отношении человек — существо, наиболее близкое к создателю телесного мира — Всеобщей Душе. По Насир-и, он и всеобщая Душа — существа одного рода. Наряду с этим человек — властелин мира. Покорность мира человеку состоит в том, что он при помощи разума использует небеса, звезды и вещи природы в целях достижения своих желаний. Он причина совершенства мира и заместитель Бога на земле. Думается, что в этих идеях мыслителя о предельных основаниях материального

⁹ Там же, с. 185.

и духовного бытия, о человеке как наиболее близком Всеобщей Душе существом явно просматривается исмаилитско-неоплатоническая направленность его религиозно-философской концепции.

На основе анализа гносеологических, онтологических и теологических взглядов Насир-и Хусрава, изложенных им в *Зād al-musāfirīn*, и его критики основных положений материалистически устремленных философий, можно утверждать, что он создал своеобразную систему шиитско-исмаилитского калама. Своеобразие этой системы сводится к тому, что она состоит из трех элементов — гносеологии, учении о материальном бытии и учении о духовном бытии. В этой системе гносеология является пропедевтикой учения о материальном и духовном бытии; учение о материальном бытии — введением в учение о духовном бытии, а учение о духовном бытии — завершением всей системы. Немного позднее на основании критики предшествующей философии, особенно перипатетической, ал-Газали построил суннитский философский калам. Создание шиитско-исмаилитского философского калама и суннитского философского калама было ответом на запросы эпохи, в которую жили Насир-и Хусрав и ал-Газали.

Насир-и Хусрав
(*Институт Муллы Садры, Иран*)
«РАУШАНАИ-НАМА»
(«КНИГА ПРОСВЕТЛЕНИЯ»)

«Раушанаи-нама» («Книга просветления») — замечательное творение персидского мыслителя и поэта Насир-и Хусрава (1004–1077). Оно входит в состав Дивана поэта и насчитывает 592 бейта, написано размером *хазадже*, дата его завершения относится к 460 г.х. (1067 г.).

Предлагаемый ниже перевод Вступления к поэме сделан с тегеранского издания: Диван-и аш'ари Насир-и Хусрав-и Кубадияни. Муштамил аст бар: Раушанаи-нама, Са'адат-нама, к'асаид ва мукта'ат. 2-е издание. Энтешарат-и «Ма'ин». Тегеран, 1380 (2001).

Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162

[*ал-хамд*]

1. *Во имя Того, кто владеет миром,
Господа тела, разума и души!*
2. Разум от осознания Его пребывает потрясенным,
Сердце и душа на пути к Нему расстанутся с жизнью.
3. Он превыше всего, что я скажу при Его описании,
Какое бы я ни знал толкование — Он за его пределами.
4. Многократно говорили и говорят об этом деле,
Не знаю, кому стало яснее положение дел,
5. Если и тысячи лет будут говорить и искать,
В конце концов лицо умоют кровавыми слезами.
6. Так сказали: «Иди познай себя¹,
Путь безбожия и веры, добра и зла»,

¹ Аллюзия на хадис «Кто познал себя, познал Господа своего».

7. Ибо [лишь] отсюда начнется для тебя путь к Господу,
Довольно тебе [этого пути], свидетель [тому] — смысл этих слов.
8. Коли ты, невежда, не знаешь этого,
Понапрасну пройдут твои дни, месяцы и годы.
9. Знанием² жив будешь вечно,
Невежеством не обретишь жизнь.
10. Если познаешь себя, то, несомненно,
Ты преуспеешь и в познании Бога.
11. Ничто не останется для тебя скрытым,
Ничто в мире не опечалит твое сердце.
12. Тайны мира будут ясными для ученых³,
Но для невежды эта тайна недоступна.
13. Приди открой глаза сердца на этом пути,
Может быть, тогда узнаешь о себе, что есть ты и что есть Истина,
14. Если сегодня не увидишь этого,
То в другом мире будешь страдать в сто раз больше.
15. Не ради сна и еды ты существуешь подобно животному,
Для мудрости и науки ты живешь как человек.
16. Обращение Истинного — ни к кому, кроме тебя,
Если поймешь этот смысл, то достаточно.
17. Небо и землю Он для тебя украсил,
Вот почему ты поднялся с прямым станом.
18. Светопреставление поднялось из-за того твоего [высокого] стана⁴,
Твоими друзьями стали твоя натура и трезвомыслие.

² У Н. Хусрава знание (*'ilm*) не противоречит вере.

³ Насир придавал огромное значение философии, отводя ей роль инструмента познания тайн бытия. См.: *Насир-и Хусрав*. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. Пер. с тадж. (перс.), вступит. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душ., 2005, с. 170–171.

⁴ Поэтический образ переполоха в природе, наделанного появлением человека, строится на игре однокоренных слов: *qiyāmāt* (светопреставление) и *qāmat* ([высокий] стан).

19. Ты сын этого мира, как Адам,
Наместником поднимись из мира, как Адам.
20. Мудростью, знаниями, просвещением и речью
В обоих мирах ты стал избранным.
21. Невежество — тьма души и мира,
Для постигших [Истину] сердцем этот смысл ясен,
22. Теперь я так украшу для тебя такой цветник⁵,
что куда ни взглянешь — обретешь жизнь,
23. Книгу назиданий, подобную весне, —
Розу сердца, у которой нет шипов.
24. Чтоб попасть в тот мир, возьми этот припас⁶,
Ибо путь без припаса очень тяжел.
25. Что ты тешишься этими десятью днями⁷ в мире?!
Ты [уже] не такой, как дети, сколько еще резвиться?
26. Множество лучших, чем ты, видел этот мир,
Многих меньших, чем ты, заставил уйти.
27. Ни богача не оставил он [на земле],
Ни бедняка не оставил в страданиях и трудах.
28. Кто-то другой [после его смерти] пользуется [его] богатством,
а он страдает (на том свете). Измерь эти слова мерилом разума.
29. Ушло богатство, а страдание на душе осталось,
Разве что Господь смилостивится над твоей душой?
30. Если здесь посеял, то жатва там⁸,
Если здесь отдал, то там — выгода.
31. Если будешь работать, получишь плату,
Если ты без дела, то точно останешься без заработка.

⁵ Цветник, т.е. маснави Насир-и Хусрава.

⁶ «Человек в этом мире находится в путешествии... Припасом его в этом путешествии является знание». *Насир-и Хусрав*. Зад ал-мусафирин, с. 576.

⁷ Десять дней — метафора краткого срока, отведенного на жизнь человека.

⁸ Аллюзия на Судный день (Коран, 99-я сура — «Землетрясение»).

32. Очнись в конце концов от сна невежества,
Посмотри хорошенько на свои дела и состояние души,
33. Ты заложил основу в воздухе и на воде⁹,
На воде и в воздухе никто не закладывал фундамент.
34. Ты ведь знаешь, что в этом мире ты прохожий.
Проверь свои припасы, мол, что у тебя есть с собой.
35. Ни на миг не забывай об Истине на этом пути,
Ты знаешь, что смерть приходит неожиданно.
36. Проси у Него помощи во всех делах,
Потому что никто не бывает таким другом, как Он.
37. Уповай во всех делах на Него,
От того, что не связано с Ним, — откажись,
38. Знай, что прочность веры и государства — в правде,
Знай, что от лжи этим двум [приходит] убыток.
39. Если дал кому-то обет, то исполняй его,
В этом — религия, не отступай от своего обета.
40. Разум лучше золота, которое есть у тебя,
Ибо в золоте никто не видел трезвомыслия,
41. Если терпение превратится в твоего друга,
В конце концов победа станет твоей возлюбленной.
42. На всякие трудности много не жалуйся,
Испытай их и не дай сердцу печалиться.
43. Брат тот, кто в тяжелые дни
Поможет тебе в несчастье.
44. Если делаешь добро, не требуй за это благодарности,
От благодарности щедрость и добро теряют смысл.
45. Ранним утром пробуждайся от сна,
Потому что ранним утром твои дела пойдут на лад,
46. Несчастья человека от его языка,
Ибо в нем заключены его вред и польза.

⁹ Намек на непрочность бытия, бренность.

47. Молчание — закваска мужей пути¹⁰,
Потому что в многословии есть грех и смута,
48. А если скажешь, скажи доброе, о брат!
Потому что говорить доброе — тебе на пользу и без вреда,
49. Доброта твоя — одежда, надень ее,
Всегда проявляй усердие в добродетели.
50. Умеренность делает тебя почтенным,
Ложь приносит зло доброму имени,
51. Если в служении сильно благомыслие,
Что еще лучше может быть для тебя?
52. В красоте и добронравии по жизни
Иди, чтобы стать радостным в конце.
53. Если будешь о ком-то плохо вспоминать,
Не торопись с этим — это не трезвомыслие,
54. Если сделаешь добро, проси прощения,
[И] твое добро удвоится, знай это.
55. Занимайся благотворительностью, сколько можешь,
От этого чужие становятся словно родные.
56. Красота человечности в душевном равновесии,
Величие человека в его знании¹¹.
57. Узри, что прочность тела — от еды,
Увидь, что стойкость души — в знании.
58. Если на час столкнешься с невежеством,
То в распознании невежества ты всегда будешь бдительным.
59. Цени каждый миг пребывания вместе с разумом,
Потому что людей науки избирает Бог.

¹⁰ Мужи пути (*mardān-i rāh*) — вставшие на путь поисков истины, суфии, гностики.

¹¹ «Поскольку душа приходит в этот мир живой и незнающей и знания у нее появляются в этом мире, постольку очевидно, что душу в этот мир приводят для того, чтобы она усвоила знания, которых у нее нет. Душа, способная принять знание, достигает его. Этим объяснением выяснилось, что причиной существования мира является достижение душой знания». *Насир-и Хусрав*. Зад ал-Мусафирин, с. 338.

60. Будь немногословен, но хорошо говори по делу,
Потому что от многословия муж становится презренным.
61. Для тебя украшение — знание, это очевидно,
Ибо ключ к дверям рая — это знание¹².
62. Если в скромности ты — друг ангелов,
То в бесстыдстве — ты товарищ дивов.
63. Если тебе нужен достойный друг,
То сделай разум своим делом во всех делах.
64. Лучшим из друзей считай того,
Кто покажет тебе путь к совершению благого дела¹³.
65. Хуже врага считай того человека,
Кто учит тебя дурному поступку.
66. Доказательством ума мужчины является его красноречие,
Когда начнет разговор, раскрывается тайна.
67. Постоянство радости — лица братьев,
А без братьев сердце и душа в печали.
68. Если власть имеет дело с невеждой,
Сердце мудрого от этой беды станет раненым.
69. А если нахлынет вдруг печаль на сердце,
Справиться помогут покорность и смирение.
70. Знай, что, без сомнения, алчность презренна,
Тогда как почтенным считай довольствование малым и удачу.
71. Если зло исходит от тебя — это неподобающе,
Всегда помни об этом обстоятельстве.
72. Если невежда предастся аскетизму — это зло,
Если умный впадет в бедность — это благословение.

¹² По Насир-и Хусраву, мудрец находится на стадии ангела и невежда, который получит знание от мудреца, может перейти из стадии животного в стадию ангела. *Насир-и Хусрав*. Зад ал-мусафирин, с. 76.

¹³ Совершение благого дела (*ihsān*) — важная категория ислама, обязательство поступать во благо по отношению к Богу и его творениям.

73. Необходимо думать о последствиях,
Будучи вне себе, оставаться с собой,
74. Если дурной человек оказывается благополучным, то пускай,
Потому что в конце концов он попадет в плен к злу.
75. Радостями мира не радуя свое сердце,
Ибо на этом фундаменте вырастает дворец высокомерия.
76. Не поступай дурным образом, если ты трезвомыслящий,
Потому что этот путь — не путь трезвомыслящих.
77. Паломничество к сподвижникам и любимым¹⁴
Дарует всестороннюю чистоту души.
78. Посещай беспомощных из уважения,
Тогда ты от каждого шага получишь желаемое.
79. По делам человека распознай его состояние [души],
Чтобы тебе открылась эта скрытая тайна.
80. Знай, что спокойствие в том, чтобы мало говорить,
А здоровье — оно в том, чтобы мало спать.
81. Величия не замечай ни в чем, кроме знания,
Глупец, подобный пыли под ступою, ничтожен.
82. Мудрый получит удовольствие от смирения,
Величие обретет украшение от щедрости.
83. Если достигнешь обители знания,
Ты превзойдешь все группы [философов].
84. Исцелением болезни сердец стало познание,
Познанием осветилась душа и стала вечной.
85. Разумность веры — в самоограничении,
Алчность же подвергнет веру унижению.
86. Если у тебя надежда на что-то, кроме Истины, измени это,
Потому что такая надежда — точно недостаток,

¹⁴ Сподвижники, любимые (*aṣḥāb, aḥbāb*) — имеются в виду сподвижники пророка Мухаммада и члены его семьи.

87. Ибо тело, душа и пропитание, эти три — от Бога,
Если о другом упомянешь — это невежество,
88. С радостью поднимай голову, ибо ты свободен,
Если ты был далек от корысти, то, значит, разбил идола,
89. Слушай назидания от друга и тогда, когда они горькие,
В итоге сладостью закончится дело.
90. Ты ищи знания, ибо по разумению это лучше,
Чем если бы ты в это время искал золото.
91. Тот, кто неприхотлив, — обладает властью.
У него есть роза без ранящих шипов.
92. Знай, что жаждущий благ этого коварного мира
Гораздо хуже, чем томящийся от жажды.
93. Сокращай длинные речи,
Ибо от многих разговоров ты теряешь путь.
94. Если пойдешь по пути, не смотри налево и направо,
Взгляни на самого себя, это лучше всего.
95. Если ты и твои помыслы в мире высоки,
Подобает, чтобы ты не смеялся попусту.
96. Один умный враг для тебя гораздо лучше,
Чем сто невежественных друзей.
97. Если твой друг — ребенок и он умный,
Это лучше старика невежественного и незнающего.
98. Если будешь говорить с мягкостью, продолжай говорить,
Потому что от резких слов будут страдать душа и сердце.
99. От мягкости больше сердце успокаивается,
От поспешности выпечка получается сырой.
100. Не давай зависти ходу в душу и сердце,
Ибо завистнику ничего не достанется.
101. Если ты будешь слишком предаваться похоти — в этом вред.
Это слабость тела и гибель души.
102. Все несчастья мира пришли от похоти,
Ведь Адам из-за этого покинул рай.

103. С учеными будь вместе, о друг, постоянно,
Ибо от знания в конце концов получишь благо,
104. Всякого, кто не лучше тебя в знании,
В общении не считай его искренним и близким другом.
105. Не вступай в общение, о друг, с невеждами,
От этого общения всегда будешь страдать.
106. Если окажешь милость, то оказывай ее нуждающимся,
Не для лицемерия, а во имя Бога.
107. Если ты сделаешь добро невежде,
Это будет подобно мечу, что отдал диву.
108. Ибо если невежда почерпнет у тебя силу,
Весь мир ты подвергнешь несчастью.
109. Не имеет веры человек, если он не щедрый,
Если он щедрый, то он не исчадие ада.
110. Не будь эгоистом, ибо это принесет тебе гибель,
От этого твоя чистая душа станет темной.
111. Разве ты не видишь, что Иблис эгоист?
Из-за этого появилось изгнание и проклятие¹⁵.
112. Скромность лучше для слуг,
Милость особо подобает правителям.
113. Тот, кто родился мудрым, тот не дервиш,
Дервиш тот, кто без разума и без веры.
114. Никогда не оказывай милости лгуну,
Ибо с лжецом далеко до спокойствия.
115. И также склочника сторонись, о брат,
Ибо от склочника душа попадет в огонь.
116. От предателя держись подальше, о друг, постоянно,
Ибо предателю никогда не было веры.
117. Не смотри на того, кому нельзя доверить тайну,
Ибо подвергнешь свое чужому взгляду.
118. Никого не вини в грехах, о друг, насколько сможешь,
Ибо ты, о друг, не знаешь о своих грехах.

¹⁵ Имеется в виду изгнание Адама из рая и проклятие Сатаны.

119. Не радуйся также смерти других,
Твою душу от этой радости настигнет печаль.
120. Если ты желаешь добра своему телу,
То зачем желать беды другому?
121. Не уважай и не почитай ничтожных,
Благородных от себя не отпускай.
122. Не оказывай никакой милости невеждам,
Будь предан ученым людям.
123. Если твое добро позаимствует рассудительный ученый,
За это выскажи свою большую благодарность.
124. Не помогай невеждам, пока можешь,
Чтобы ты не остался в истории¹⁶ невежд.
125. А если клеветник приблизится к тебе,
Гони его, не подобает ему находиться около тебя.
126. Не слушай от него еретических речей,
Ибо это принесет тебе в конце концов несчастье.
127. Если ты разозлишься, не вспыхивай, как огонь,
Ибо мудрому подобает воздерживаться от вспыльчивости.
128. Если кто-нибудь однажды сделал тебе добро,
Всегда помни эту доброту.
129. Никогда не открывай тайну своей души женщине,
Ибо услышишь об этой тайне на улицах и перекрестках.
130. С женщинами нужны ласка и добронравие,
Так же как с детьми нужно милосердие.
131. Если ты будешь относиться к старым с уважением,
То ты в старости переживешь всех старцев.
132. Склони свой слух [к нуждам] слуг,
Потому что ты и сам слуга Бога грешный.
133. Будь прощающим грехи и милосердным,
Добронравием своим будь подобен ясному дню.

¹⁶ В тексте стоит знак вопроса около слова «история» (*ta'riḫ*).

134. Не смотри ни на кого с презрением,
Ибо в этом твое сердце не найдет благоустройства.
135. Не считай врага ничтожным, о брат!
Ибо от одной искры огня сгорит целый мир.
136. Помни добрые слова,
Ты их для себя считай наставником.
137. Сердце благочестивых есть та *Кааба* справедливости,
Не разрушай ее, сохраняй ее благоустроенной.
138. Ибо для Бога сердца [истинных] мужей стали местом созерцания.
Я поведал тебе о состоянии Каабы.
139. Не признавай вины за человеком, не увидев [ее] сам,
Если увидел, то лучше скрой ее, о друг!
140. Ведь ты тоже грешный, греховный,
Только Господу дано полностью воздавать за грехи.
141. Не радуй врага добротой,
Ибо из-за дурных помыслов он [все равно] об этом не вспомнит.
142. Не хвали себя и не вини других.
А если кто-то скажет [это], то скажи: «Довольно таких слов!»
143. Отвечай на каждый вопрос подумав,
В этот миг сделай спокойствие своим ремеслом.
144. Если и что-то плохое есть у тебя на сердце, не думай об этом,
Если уже один раз простил, то забудь навсегда.
145. Не имей привычки наедаться сразу,
Ибо от этого твое сердце будет в печали, а душа — мучиться.
146. Ради поклонения каждый раз надень чистое одеяние,
Ведь поклонение унимает душевные муки.
147. Если придешь на молитву из-за завесы тайны,
Очисти свое сердце от всего ложного.
148. Если и султан будет рядом,
Не вступай в разговор по мере возможности.
149. Нет никакой пользы, если ты не будешь готов¹⁷,
Если не будешь готов, то ты недостоин Истинного.

¹⁷ В бейтах 146–149 говорится о правилах совершения намаза, требовании чистоты внешней и внутренней и полного сосредоточения на ритуальном действии.

150. Мыслями будь готов к тому, что случится с тобой,
Если будешь ты с людьми, то будь всем своим существом.
151. Почему ты пребываешь в неведении о смерти,
Когда ты уже близок к ушедшим?
152. Зачем же ты так стремишься оставаться здесь,
Все равно когда-нибудь прозвучит призыв к молитве.
153. Смотри, каким будет твое состояние в конце,
Ведь нужно уйти, хочешь ты этого или нет!
154. Ты и твои деяния пребудут вечно,
Я не знаю, что ты сделал, ты сам знаешь это.
155. Изгони из сердца заботы века сего,
Тогда, уходя, ты испытаешь радость.
156. Если испытаешь удовольствие радости,
Та радость останется навек.
157. Благодаря знанию ты станешь счастливым душой и сердцем,
А без знания ты останешься навек в растерянности.
158. Услышь это наставление, которое я даю по-дружески,
Ибо ты освободишься, если послушаешься этого совета.
159. Я не знаю, был ли человек, кто открыл такую тайну?
Не знаю, кто просверлил такую жемчужину?
160. Не сочти эти наставления ничтожными и простыми,
Ведь я вложил в них образ души.
161. И если ты используешь их и запомнишь,
То воистину дом твоей души станет благоустроенным.
162. На страницах времени появились памятные надписи,
Если ты воспользуешься ими — ты будешь счастлив.

*Перевод с персидского
Н.И. Пригариной и М.А. Шакарбековой.*

Ибрāхїм ал-Ҳāмидї

*

Ibrāhīm al-Ḥāmidī

Tatsuya Kikuchi

(University of Tokyo, Japan)

THE RESURRECTION OF ISMĀ‘ĪLĪ MYTH IN TWELFTH-CENTURY YEMEN

Abstract

It is well known that Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī’s cosmology has been accepted by the Ṭayyibī Ismā‘īlīs in Yemen since the twelfth century, and that it has been transformed into the new Ismā‘īlī myth and this new myth has been often referred to. However, it has not been convincingly established when, by whom, and how al-Kirmānī’s cosmology was reconstructed. The main objective of this paper is to examine the cosmology of Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, the second *dā‘ī muṭlaq* of the Ṭayyibīs in twelfth-century Yemen, and to determine how he converted the static and systematic cosmology of the former into the dramatic myth. Al-Ḥāmidī reinterpreted the Second Emanated (*al-Munba‘ith al-Thānī*) of al-Kirmānī as the fallen existent (*hābiṭ*), on account of its sin and wishes to regain primordial bliss after repentance. Moreover, he transformed al-Kirmānī’s cosmology into a mythical and dualistic one by extending the relation of “call and answer” between the First Emanated (*al-Munba‘ith al-Awwal*) and the Second Emanated to the entire universe.

Introduction

How should we understand the gnostic and mythical cosmologies in the history of Ismā‘īlism? This question has puzzled scholars for a long time. Samuel M. Stern and Wilferd Madelung maintained that, since the second half of the tenth century, the Neoplatonic doctrines introduced by the “Persian School” in Iran, which included Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, had replaced the early mythical cosmology, the vestiges of which we can see in the epistle of Abū ‘Īsā al-Mur-

shid.¹ This version of the history of early Ismāʿīlism was explained by Heinz Halm in detail,² and is now accepted by many scholars. According to them, the Neoplatonization of the doctrines came to a climax in the works of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. ca. 411/1021), a principal *dāʿī* in the reign of al-Ḥākīm (r. 996–1021), and a considerable number of old mythical elements were excluded from his cosmological system, which was greatly influenced by the philosophical cosmology of Abū Naṣr al-Fārābī (d. 339/950).³ However, the Ismāʿīlī gnostic myth did not disappear completely, and it was resurrected in the framework of al-Kirmānī's philosophical cosmology in *Kanz al-Walad* by Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn al-Ḥāmidī (d. 557/1162) in the twelfth-century Yemen.

The Yemenite Ṭayyibī cosmology initiated by al-Ḥāmidī and adopted by later *dāʿīs*, in which the mythical fall and ascension of the Spiritual Adam (*Ādam al-Rūḥānī*) played a main part, is known as *le drame dans le ciel*, as named by Henry Corbin, and is considered by Farhad Daftary to be “the fourth and final stage in the medieval development of Ismāʿīlī cosmology.”⁴ However, I find the concept of *le drame dans le ciel* problematic in some ways, as Corbin's analysis is sometimes intuitive and ahistorical, and he refers to a variety of texts pertaining to various periods, including those of al-Ḥusayn ibn ʿAlī (d. 667/1268), Idrīs ʿImād al-Dīn (d. 872/1468), and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274). They lived more than one century after al-Ḥāmidī, and furthermore, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī belongs to another Ismāʿīlī branch. Although we tend to treat their thoughts as pieces of the one thought, *le drame dans le ciel*,⁵ we cannot deny that there is a possibility of overlooking differences between al-Ḥāmidī and them. Furthermore, not much attention has been paid to the difference between al-Kirmānī's thought and that of al-Ḥāmidī and to the meaning of that difference. This is a consequence of the tendency to consider the latter a piece of *le drame dans le*

¹ Samuel M. Stern, “The Earliest Cosmological Doctrines of Ismāʿīlism,” in *Studies in Early Ismāʿīlism* (Jerusalem–Leiden, 1983), pp. 3–29; Stern, “The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania,” in *Studies in Early Ismāʿīlism*, pp. 189–233; Wilferd Madelung, “Das Imamāt in der frühen Lehre,” *Der Islam* 37 (1961), pp. 101–104; Madelung, “Cosmology of the Pre-Fatimid Ismāʿīliyya,” in Farhad Daftary (ed.), *Mediaeval Ismaʿili History & Thought* (Cambridge, 1996), pp. 75–83.

² Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliya* (Wiesbaden, 1978); Halm, “The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismāʿīliya,” in Daftary (ed.), *Mediaeval Ismaʿili History & Thought*, pp. 75–83.

³ Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre*, pp. 83–85; Tatsuya Kikuchi, “Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory on Intellect” (in Japanese), *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan (Nippon Oriento Gakkai)* 38–1 (1995), pp. 55–58.

⁴ Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, transl. by R. Manheim and J. W. Morris (London, 1983), pp. 37–43; Daftary, *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines*, 2nd edition (Cambridge, 2007), p. 269.

⁵ Daftary, *The Ismāʿīlīs*, pp. 269–275.

ciel, which is regarded as something distinct from the classical Fāṭimid thought, which includes the former.⁶

The main objective of this paper is to make clear how al-Ḥāmidī created the new mythical elements in al-Kirmānī's non-mythical cosmology by comparing the passages of the two about the fallen existent and to examine the significance of these differences in the Ismā'īlī history of thought. For that purpose, to begin with, I will outline the role of the mythical fallen existent in Ismā'īlī thought in the next section.

I

Ismā'īlism has been transforming itself until now by adopting various teachings—for example, the myth of Adam and Eve, Neoplatonism, Sufism and Hinduism—in accordance with regional characteristics, culture, and the prevailing current. Although it is not easy to identify an unchangeable essence, Ian Richard Netton thinks that “both cosmology and myth played a dominant and vital role.” He regards the Neoplatonic doctrine as a variant of Ismā'īlī myth,⁷ and points out to five key universal features of its myth: (a) divine transcendence and “unknowability,” (b) the executive role of the first hypostasis, (c) the theme of the one who rebels out of pride against the divine *fiat*, (d) the stress throughout on hierarchy and the multiplication of hierarchies and (e) the astonishing combination of two modes of divine production and discourse in the one myth—creationism and emanationism.⁸ He extracts these features from the analysis of the early Ismā'īlī myth seen in Abū 'Īsā's text, the Plotinian doctrines of Muḥammad al-Nasafī and al-Sijistānī, the Fārābian doctrine of al-Kirmānī and the Ṭayyibī myth present in al-Ḥāmidī's text.⁹

⁶ Ṭayyibī Ismā'īlism is usually understood as a different phase of Ismā'īlism that follows that of the Fāṭimid Ismā'īlism, which includes the thought of al-Kirmānī. For example, see Daftary, *The Ismā'īlīs*, first edition (London, 1990), pp. 29–31; Halm, *Shiism*, transl. by J. Watson (Edinburgh, 1991), pp. 172–181, 193–200. In contrast, Daniel De Smet and Ian Richard Netton referred to continuity and difference between al-Kirmānī and al-Ḥāmidī. See also De Smet, *la Quiétude de l'Intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X^e/XI^e s.)* (Leuven, 1995), pp. 250–251, 394–395; Netton, *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (Richmond, 1994), pp. 222–233.

⁷ Netton, *Allāh Transcendent*, pp. 234–235. Lenn E. Goodman regards Abū Bakr al-Rāzī's myth of the fall of the (universal) soul, which “treats natural and metaphysical principles historically rather than discursively, thematically, analytically, reductively, or in any other fashion” as a myth for a number of reasons in “Rāzī's Myth of the Fall of Soul: Its Function in his Philosophy,” in G. Hourani (ed.), *Essay on Islamic Philosophy and Science* (Albany, 1975), pp. 25–26. I also regard the Neoplatonic doctrine of the Universal Soul as a variant of Ismā'īlī myth in this paper according to his terminology.

⁸ Netton, *Allāh Transcendent*, p. 236.

⁹ We can treat the Ismā'īlī interpretation of Adam's story to the five doctrines mentioned by Netton as yet another version to as a variant (or archetype?) of Ismā'īlī myth. Corbin,

I agree with De Smet that the drama of the fall of a celestial existent plays a central role,¹⁰ for (c) functions as the turning point in the creation of this universe and gives a universal mission to the Ismā‘īlī *da‘wa* on earth. Furthermore, we can easily find differences between authors in (c) rather than in other features if we pay attention to the historical change in Ismā‘īlism. Al-Sijistānī’s Universal Soul and al-Ḥāmidī’s *Ādam al-Rūḥānī* are typical rebels, for they fall from heaven by committing sins out of their pride, become the cause of the creation of this material world, and recover their primordial bliss with the help of activities of Ismā‘īlī *da‘wa* on earth and the guidance of the Intellect, although we can find only sin and rebellion in *Kūnī* and Iblīs in the early gnostic myth of Abū ‘Īsā.¹¹ Mythical deeds of sin, rebellion, fall, and recovery can be seen in many Ismā‘īlī cosmologies, but al-Kirmānī’s cosmology is exceptional in that such deeds cannot be found in it at all, although much of his Neoplatonic terminology and concepts are common with al-Sijistānī’s.¹²

Al-Kirmānī was thought to be the most important *dā‘ī* of the Fāṭimid *da‘wa* in the reign of al-Ḥākim, considering that he was frequently requested to present his opinion on various issues and to write works to aid the programme of the *da‘wa*, and was summoned to Cairo by a chief *dā‘ī* to refute the leaders of Ḥākim’s cult during the crisis they provoked. Halm considered his theology to be the official form of the Fāṭimid *da‘wa*.¹³ However, in spite of the importance of al-Kirmānī and his thought, it was not until the time of the Yemenite Ṭayyibīs that his cosmology became wholly accepted, for there were many supporters of Plotinian cosmologies (like that of al-Sijistānī’s) in the *da‘wa* after al-Kirmānī’s death, for example, Muḥammad ibn ‘Alī al-Ṣūrī in the reign of al-Mustaṣfir (r. 1036–1094).¹⁴

Al-Sijistānī’s cosmology began to have an influence on the Fāṭimid *da‘wa* after the compromise between al-Mu‘izz (r. 953–75) and the “Persian School,” and there is a possibility that even al-Qāḍī al-Nu‘mān (d. 363/974), the most important jurist who had been assisting the first four Fāṭimid caliphs, adopted a Ploti-

Swedenborg and Esoteric Islam, transl. by L. Fox (West Chester, 1995), pp. 101–104; J. J. Buckley, “The Nizārī Ismā‘īlites’ Abolishment of the Sharī‘a during the Great Resurrection in 1164 A. D./559 A. H.,” *Studia Islamica* 60 (1984), pp. 152–153; Kikuchi, *Mythology and Philosophy of the Ismā‘īlīs* (in Japanese, Tokyo, 2005), pp. 103–106.

¹⁰ De Smet, *la Quietude de l’Intellect*, p. 250.

¹¹ Netton, *Allāh Transcendent*, pp. 203–222, 229–233; Kikuchi, *Mythology and Philosophy*, pp. 78–99, 110–118.

¹² Netton, *Allāh Transcendent*, pp. 222–229; Paul E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim* (London, 1999), pp. 84–98; Faqīr Muhammad Hunzai, *The Concept of Tawḥīd in the Thought of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. after 411/1021)*, Ph. D. Dissertation, Institute of Islamic Studies, McGill University (Montreal, 1986), pp. 183–186.

¹³ Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 47–49; Halm, *Shiism*, p. 180.

¹⁴ Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 26–27.

nian cosmology and referred to the fall of the Universal Soul.¹⁵ Al-Šūrī maintained that the Universal Soul, which fell on account of its sin of hesitation (*fikra*), would recover its bliss in the Great Resurrection through the help of the *da'wa* on earth and the guidance of the Universal Intellect.¹⁶

It is very difficult to determine why al-Kirmānī was silent on the mythical deeds of the heavenly existent—sin, rebellion, fall, and recovery—although many Ismā'īlī thinkers referred to them regardless of their position in the *da'wa* and the period in which they lived. De Smet presumes that al-Kirmānī practiced *taqīyya* with regard to the myth, based on the hypothesis that the gnostic myth, the core of Ismā'īlism in which the drama of the fall of a celestial existent plays a central role, was regarded as *bāṭin*, and should be kept secret, known only within the *da'wa*, and that his philosophical doctrine was regarded as *zāhir*. According to De Smet, the myth hidden in al-Kirmānī's works might have been transferred to Yemen by oral tradition and resurrected in al-Ḥāmidī's work.¹⁷ However, it will be sufficient to establish only that, at least superficially, there is no myth of the fallen existent in al-Kirmānī's *magnum opus*, *Rāḥat al-'Aql*, leaving alone the question as to whether or not the myth can be thought of as *bāṭin* that must be hidden from outsiders.¹⁸

II

Al-Kirmānī's definition of God does not deviate much from the tradition of the "Persian School," in which He is considered transcendent beyond any definition, neither being existent nor non-existent, although there are some differences between al-Kirmānī and al-Sijistānī concerning His creation.¹⁹ God is called the Originator (*Mubdi'*), but the name is only figurative, and human beings cannot point to God in itself.²⁰ God originates *ex nihilo* the First Originated (*al-Mubda' al-Awwal*), also called the First Intellect (*al-'Aql al-Awwal*), the first cause (*al-*

¹⁵ De Smet, "The *Risāla al-Mudhhiba* Attributed to al-Qāḍī al-Nu'mān: Important Evidence for the Adoption of Neoplatonism by Fatimid Ismailism at the Time of al-Mu'izz," in Omar Alī-de-Unzaga (ed.), *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (London, 2011), pp. 326–327.

¹⁶ Muḥammad ibn 'Alī al-Šūrī, *al-Qaṣīda al-Šūrīya*, in 'Arif Tāmir (ed.), *Thalāth Rasā'il Ismā'īliya* (Damascus, 1955), pp. 53, 67.

¹⁷ De Smet, *la Quiétude de l'Intellect*, pp. 249–251, 394–395.

¹⁸ I discussed this theme in "Some Problems in D. De Smet's Understanding of the Development of Ismā'īlism: A Re-examination of the Fallen Existent in al-Kirmānī's Cosmology," *Orient* 34 (1999), pp. 106–120.

¹⁹ Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'Aql*, ed. by Muḥammad Kāmil Ḥusayn & Muḥammad Ḥilmī (Leiden–Cairo, 1952), pp. 37–56; De Smet, *la Quiétude de l'Intellect*, pp. 120–146; Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 83–94.

²⁰ Al-Kirmānī, "al-Rawḍa," in *Majmū'at Rasā'il al-Kirmānī*, ed. by Muṣṭafā Ghālib (Beirut, 1987), pp. 84–85; Hunzai, *The Concept of Tawḥīd*, pp. 140–141.

'*Illah al-Ūlā*'), and the first existent (*al-Mawjūd al-Awwal*), which acts on all the existents as the ultimate actor.²¹

The origination (*ibdā'*) happens only once, while all existents gradually come into being from the First Intellect by emanation (*inbi'āth*). The First Intellect is both the intellect and the intellectualized (*ma'qūl*) by itself at the same time, so that one relation (*nisba*) is necessiated by its being the intellect, while the other relation, which is not higher than the former, is necessiated by its being the intellectualized. By these two relations, two things emanate from it. Regarding the higher relation, the First Intellect is single in itself, but, regarding the lower relation, it is dualized by being both the intellect and the intellectualized. Therefore, what emanates by the higher relation is single and what emanates by the lower one is dualized. The former is the Second Intellect (*al-'Aql al-Thānī*), which is the pure intellect in actuality (*bi'l-fi'l*), being as perfect as the First Intellect and separated from matter; it is also called the First Emanated (*al-Munba'ith al-Awwal*).²²

What emanates from the First Intellect by the lower relation is called the Potential Intellect (*al-'Aql bi'l-Qūwa*), which is dualized as form (*ṣūra*) and matter (*ḥayūlā*). It is also called the Second Emanated (*al-Munba'ith al-Thānī*) and the third existent (*al-Mawjūd al-Thālith*), and becomes the origin of all the bodies in this world.²³ Al-Kirmānī declares that this Potential Intellect emanates from the First Intellect, but, on the other hand, says that they do not resemble each other any more than the sun and the mirror reflecting it do.²⁴ Such definition of the Potential Intellect differs from that of Fārābian philosophy, from which al-Kirmānī borrowed a great deal.²⁵

In the harmonic cosmology of al-Kirmānī, there are ten existents in each of three worlds: the world of origination (*'ālam al-ibdā'*), composed of intellects; the physical world, composed of celestial spheres; and the religious world (*'ālam al-dīn*), which means the *Ismā'īlī da'wa*. Each of the ten components in these three worlds corresponds to its counterpart in the other worlds. The problem is where we should place the Potential Intellect in his cosmology.

In the Yemenite tradition after the twelfth century, which Corbin used as a source to describe *le drame dans le ciel*, the Potential Intellect seems to have been treated as the Third Intellect.²⁶ De Smet, who offered the first in-depth

²¹ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 59–60.

²² Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 101–102; De Smet, *la Quiétude de l'Intellect*, pp. 197–225; Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 94–95.

²³ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 108–110, 171–172.

²⁴ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 109.

²⁵ Concerning the influence of the Fārābian philosophy on al-Kirmānī, see De Smet, "Al-Fārābī's Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory of Intellect and Soul," in Peter Adamson (ed.), *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century* (London–Turin, 2008), pp. 131–150.

²⁶ Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, p. 91.

study of al-Kirmānī's thought, adopted this interpretation and put forward the hypothesis that the Potential Intellect as the Third Intellect fell for some reason (although its error or sin is not clearly mentioned in al-Kirmānī's text), and was changed into the Tenth Intellect. Netton pointed out the inconsistency of al-Kirmānī, who seems to have described it as the Third Intellect, implying, on the other hand, the emanation of the Third Intellect from the Second Intellect. Walker admits that the Potential Intellect is called the Third Intellect, but he considers it not a separate intellect but only the origin of the body, not referring to its fall.²⁷

Although al-Kirmānī, not referring to the mistake or sin of the Potential Intellect, does not say that it is the same as the Tenth Intellect, De Smet points out a diagram in *Rāḥat al-'Aql* to support his opinion.²⁸ In this diagram, the Tenth Intellect, corresponding to the terrestrial world, is called "the tenth in potentiality" (*al-'āshir al-qā'im bi'l-qūwa*), so he supposes that this results from the fall of the Potential Intellect.²⁹

I think it is not necessary to consider the mythical cosmology of the later Ṭayyibīs as a given presupposition, for the Potential Intellect is not clearly referred to as the Third Intellect nor the Tenth Intellect in *Rāḥat al-'Aql*, although it is often called the Third Existent. The Potential Intellect consists of matter and form. Concerning this matter, al-Kirmānī says, "The matter (*hayūlā*) existetia- lized from the First Being (*al-Awwal* = the First Intellect) becomes the material (*mādḍa*) acted upon by the Separated Intellects" and "Matter is the origin of heavens, planets, natures, and the generated affairs (*mawālīd*)."³⁰ Al-Kirmānī's matter does not exist in a body as a result of a connection with form, but is a spiritual substance distinguished from the material which composes bodies in the physical world.³¹ Al-Kirmānī's Separated Intellects act on their corresponding spheres, as in the case of Fārābī. Materials, which become the objects acted on by the Separated Intellects and compose physical existents like spheres, ultimately come from the matter which emanates from the First Intellect. It seems that al-Kirmānī basically understands material and form in conformity with the tradition of Aristotle and defines a soul as the form of what exists naturally.³² The matter emanating from the First Intellect, the ultimate origin of all materials, as Walker thinks, is what is called prime matter, a spiritual substance presumed to be fundamental matter before connection with form.

²⁷ Netton, *Allāh Transcendent*, pp. 226–227; Walker, *Hamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 97–98.

²⁸ De Smet, *La Quiétude*, pp. 245–247; al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 128.

²⁹ The Separated Intellects have the same perfection as the First Intellect, so these perfect Intellects must be different from the Potential Intellect in essence. If so, a serious contradiction will occur in al-Kirmānī's system, for a perfect Intellect must emanate from the imperfect Third Intellect. See De Smet, *La Quiétude*, pp. 245–248.

³⁰ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 111–112.

³¹ De Smet, *La Quiétude*, p. 245.

³² Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 115.

As mentioned, the Potential Intellect should be thought of as the origin of the materials and forms for all bodies in the physical world. This condition of the Potential Intellect is quite different from that of the Separated Intellects, although it has the name of the Potential Intellect.³³

In a diagram in *Rāḥat al-'Aql*, the First Intellect is described as the origin of the two worlds existing side by side: the physical world and the intellectual world.³⁴ The emanation of two things from the First Intellect means a duality of the First Intellect. It contains two aspects: the oneness (*waḥda*) and the multitude (*kathra*),³⁵ which are related to the duality of the cosmos. The two parallel worlds come from the First Intellect on account of its duality. I think that the emanation of the two signifies a direct connection of the First Intellect not only with the intellectual world, but also with the physical world. From the First Intellect come both the spiritual existents and the physical existents through the Second Intellect and the Potential Intellect, respectively. Al-Kirmānī's Potential Intellect forms the Highest Sphere at first, but it is not confined to it, and all materials and forms come from it. The emanated Intellects are separated from materials and never remain in the position of a potential intellect. Therefore, it is problematic to think that these Separated Intellects emanate from matter and form, that is, the Potential Intellect.

If this is so, how does the Third Intellect, often identified with the Potential Intellect, emanate? Al-Kirmānī mentions "the Third Existent structured (*mutarrattab*) under the Second Existent in the manner of the emanation."³⁶ The Second Existent clearly means the Second Intellect in *Rāḥat al-'Aql*, so the Third Existent means either the Potential Intellect or the Third Intellect. But, as the Potential Intellect emanates from the First Intellect, the Third Existent mentioned here must mean the Third Intellect, which is also placed in the rank of the Third Existent in a diagram in *Rāḥat al-'Aql*.³⁷ Thus, the Third Intellect emanates from the Second Intellect as the same actual intellect as the two precedent Intellects, although we can see the confusion of al-Kirmānī's terminology, as he often calls the Potential Intellect the Third Existent.

³³ It is not easy to determine why the matter and the form emanating from the First Intellect are called the Potential Intellect. What has a soul and is composed of matter (material) and form moves towards the Second Perfection (*al-kamāl al-thānī*), the obtaining of which means being actualized as an intellect equal to the Separated Intellects. The matter and form (the Potential Intellect) emanating from the First Intellect are united with each other and compose bodies in worlds. All existents which come from the two, like spheres and human beings, occupy the position of a potential intellect, which has not yet been actualized and wishes to get to the Second Perfection, the actualization of its intellect. I suppose that this is why al-Kirmānī calls matter and form the Potential Intellect. See al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 82.

³⁴ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 67.

³⁵ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 75, 83; "Rawḍa," *Majmū'at*, pp. 86–90.

³⁶ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 136.

³⁷ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 138.

Al-Kirmānī treats the Third Intellect like the other Separated Intellects and does not seem to pay special attention to it. It looks like only one of the emanated Intellects lacking individuality. He says that the Fourth Intellect emanates from the Third Intellect, and does not say anything more about it. In the same way, the Tenth Intellect, or the Active Intellect (*al-'Aql al-Fa'āl*), is not greatly distinguished from other Intellects, except for its role as a mediator between the intellectual world and the world of generation and extinction.³⁸

In the correspondence (*muṭābaqa*) between the intellectual world and the religious world, as the Speaking-Prophet (*Nāṭiq*) and the Founder (*Asās*) correspond to the First Intellect and the Second Intellect, respectively, so *Qā'im* and al-Qur'ān correspond to the Tenth Intellect and the Potential Intellect. If this is so, the seven Separated Intellects often mentioned in *Rāḥat al-'Aql* will be interpreted as the Intellects which start with the Third Intellect and end with the Ninth. Neither the Third Intellect nor the Tenth Intellect are the Potential Intellect, but two undistinguished Intellects among the Separated Intellects, and they are as perfect as the other intellects, just as the First *Imām* and *Qā'im* are as perfect as the Speaking-Prophet, the Founder, and the other six *Imāms*.³⁹

In conclusion, we cannot find evidence of the mythical deeds composed of sin, rebellion, fall, and recovery in al-Kirmānī's writing, although we cannot completely deny the possibility that he orally transmitted the secret doctrines to his successors, even if the Ismā'īlī myth is apparently eliminated in his text. His Separated Intellects lack individuality and anthropomorphism in general, and they are different from *Kūnī* of Abū 'Īsā and the Universal Soul of al-Sijjānī. Even if the Potential Intellect is identified with the Third Intellect, as De Smet and Walker think, the mythical deeds are not mentioned in *Rāḥat al-'Aql*. After all, the elements of the Ismā'īlī myth were almost eliminated in al-Kirmānī's cosmology. In the next section, I will examine how al-Ḥāmidī resurrected the myth in the framework of al-Kirmānī's cosmology.

III

Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, who led the Ṭayyibī community in Yemen in the twelfth century as the second *dā'ī muṭlaq*, was the first Ismā'īlī thinker to directly refer to *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*⁴⁰ and to adopt al-Kirmānī's cosmology, rather than the Plotinian one introduced by the "Persian School" and inherited by many successors in the Fāṭimid era. The renewed cosmology, mythicized by al-Ḥāmidī, has been functioning as the basic framework for the Ṭayyibīs.

³⁸ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 136–137.

³⁹ Kikuchi, "Some Problems in D. De Smet's Understanding," pp. 116–117.

⁴⁰ Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature* (Malibu, 1977), pp. 141–142.

Al-Ḥāmidī's definition of God does not deviate from the theology of the "Persian School," especially that of al-Kirmānī. He thinks of God as an unknowable transcendent that cannot be described as a being or a non-being.⁴¹ God originated (*abda'a*) the First Originated (*al-Mubda' al-Awwal*), which is also called the First Intellect (*al-'Aql al-Awwal*), from nothing.⁴² The First Intellect, which has no precedent being, is considered the First Existent (*al-Mawjūd al-Awwal*) and the First Cause (*al-Sabab al-Awwal*).⁴³ From the First Intellect, all beings gradually come into existence, not by origination from nothing (*ibdā'*) but by emanation (*inbi'āth*), for only God has the power to originate.

The First Intellect has two relations (*nisbatayn*): the higher one, which is connected with God, and the lower one, which is connected with itself. Thus, the First Emanated (*al-Munba'ith al-Awwal*) emanates from the First Intellect by the higher relation, while the Second Emanated (*al-Munba'ith al-Thānī*) does so by the lower relation.⁴⁴ The former is also called the Second Intellect (*al-'Aql al-Thānī*), and is equivalent to the First Intellect in essence as an actual intellect (*'aql bi-l-fi'l*). From the Second Intellect, the other Separated Intellects emanate, so that the seven separated intellects come into existence simultaneously, as light radiates from the sun, and constitute the non-material intellectual world.⁴⁵

The above-mentioned argument of al-Ḥāmidī is generally founded on the theory of al-Kirmānī. But al-Ḥāmidī's assertion about the Second Emanated and its subsequent fall differs greatly from al-Kirmānī's system. Al-Ḥāmidī says about the Second Emanated that it is terminologically identified with al-Kirmānī's Potential Intellect as form and matter:⁴⁶

"The Second Emanated praised the First Originated (the First Intellect), sanctified it, applauded it, and considered it as noble and great, but it did not testify to the deity of the Transcendent—He be praised—for Him in the same way that the First Originated had done. It resulted from the excess (*ghulūw*), which means the forgetfulness (*sahw*) and the heedlessness (*ghafla*) for lack of purpose and design. Thus, it also forgot the first origin it relied on, for it did not adhere to its lord preceding it in its actuality, namely the First Emanated (the Second Intellect), and it did not admit that the First Emanated preceded it and was superior to it. As a result, the Second Emanated became perfect in itself but imperfect in its act."⁴⁷

⁴¹ Al-Ḥāmidī, *Kanz al-Walad*, ed. by Muṣṭafā Ghālib (Beirut, 1979), pp. 5–17, 20–21, 29–30.

⁴² Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 32–33.

⁴³ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 63–64.

⁴⁴ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 36.

⁴⁵ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 37–38.

⁴⁶ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 101–102.

⁴⁷ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 67–68.

Here we can ascertain that “al-Kirmānī’s basic model is now clothed in the garb of cosmic myth.”⁴⁸ The Separated Intellects described by al-Kirmānī in his *Rāḥat al-‘Aql* have three functions: the creative one, concerned with the generation of forms in the sensible world; the providential one, concerned with the organization and perfection of the sublunary world; and the soteriological one, concerned with the actualization of human intellects.⁴⁹ These functions are non-personified and mechanical for lack of individuality and sensation.

In contrast, al-Ḥāmidī describes the Second Emanated as an anthropomorphic existent with personalistic features of excess, forgetfulness, and heedlessness, and its description is very different from those of not only the Separated Intellects but also of al-Kirmānī’s Potential Intellect. Moreover, al-Ḥāmidī refers to the Second Emanated’s commitment of sins out of pride. Its first sin is that it considered the First Intellect the Originator and forgot to praise the real Originator, for the First Intellect concealed Him as the veil of the sublime Hidden (*ḥijāb al-ghayb subḥāna-hu*). Thus, the Second Emanated misunderstood the First Intellect as God.⁵⁰ The second sin is the rejection of the precedence and superiority of the First Emanated on account of its arrogance resulting from the misunderstanding of itself as the second existent. These two sins are not mentioned in *Rāḥat al-‘Aql*, at least on the surface.

Although the Second Emanated was originally the third existent, after the First Intellect and the First Emanated, it was delayed (*ta’akhhara*) in answering the call of the First Emanated (see below) as a result of its sins. Meanwhile, the seven Separated Intellects became actualized by emanation, and it fell to the tenth rank. Al-Ḥāmidī says about this fall from Heaven:

It was out of justice for the Tenth Existent to degrade itself and fall down, for it had been extolled for its glorious and excellent dignity. Thus, it became necessary for the First Emanated that preceded it in existence to reign over the Tenth. It was because the Tenth had already ignored the First Emanated only by aim and design to complete its praise and sanctification of the First Originated and thought that it had the ability to do so. Then its rank was lowered because of such act, but the (Separated) Intellects guided (*ayyadat*) it, so that it testifies to the deity, as the First Originated did, and denies the deity about all the originated and created. Thus, it becomes intelligent, goes back to the original act it has done once, repents and regrets itself, so that it can profit from the high ranks (*al-ḥudūd al-‘āliya*) above it....⁵¹

Catastrophe occurs in al-Ḥāmidī’s intellectual world because of the Second Emanated’s accidental fault, while there is no failure in al-Kirmānī’s perfect in-

⁴⁸ Netton, *Allāh Transcendent*, p. 230.

⁴⁹ De Smet, *La Quiétude*, p. 264.

⁵⁰ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 79.

⁵¹ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 83.

tellectual world. The Second Emanated, which lost its rank and became the Tenth Intellect, namely the Active Intellect (*al-‘Aql al-Fa‘‘āl*), regrets its sin of deifying the First Originated instead of God, and intends to recover its original rank by praising God, as the other Intellects did, under the guidance (*ta‘yīd*) of the Separated Intellects and with the help of the activities of *Ismā‘īlī da‘wa* on earth. Repentance and the desire to recover the original bliss are anthropomorphic attributes of the Second Emanated, which bring about mythical dynamics not seen in the static and non-dramatic cosmology of al-Kirmānī.

Moreover, al-Ḥāmidī refers to the special role of the First Emanated (see below) to reign over the Tenth Intellect, or to recover the collapsed world by playing a key role in guiding it. Thus, the First Emanated is also different from that of al-Kirmānī in that, as a non-individual intellect of the ten Separated Intellects, it does not play such a special role.

The mythicization of al-Kirmānī’s cosmology by al-Ḥāmidī appears not only in the attributes and deeds of the Second Emanated, but also in other elements of his cosmology. As we know from a diagram in *Kanz al-Walad*,⁵² the First Intellect reigns on the two parallel worlds: the world of the origination (*‘ālam al-‘ibdā‘*), which is composed of the First Emanated (the Second Intellect) at the top, the seven Separated Intellects, and the Tenth Intellect (the Potential Intellect); and the physical world (*‘ālam al-ṭabī‘a*), which is composed of the Second Emanated before the fall (the Potential Intellect) and the nine celestial spheres ranging from the enveloping sphere (*al-falak al-muḥīṭ*) to the sphere of the world of generation and extinction (*‘ālam al-kawn wa al-fasād*). Al-Ḥāmidī’s arrangement of the First Intellect and the two worlds is basically a reproduction of al-Kirmānī’s, although we can find several differences between the two.⁵³ However, the former’s anthropomorphic and mythical way of describing the worlds is very different from the latter’s systematic and mechanical description.

In al-Kirmānī’s cosmology, each of the Separated Intellects is defined as an intellect (*‘aql*) separated from matter, which intelligizes (*‘āqil*) itself and the intellect(s) that precede(s) itself as intelligible (*ma‘qūl*).⁵⁴ They are identical in essence, but differentiated according to the difference of the intelligibles. The ultimate objective of the existents in the physical world is to actualize their potential intellects by acquiring the Second Perfection (*kamāl thānī*) that stems from the First Intellect, by which they can separate themselves from matter.

Al-Ḥāmidī also accepts these definitions, but adds a new grouping of the worlds. Its criterion is the response (*ijāba*) to the call (*da‘wa*) of the First Emanated to the praise of what precedes itself. The members of first group promptly

⁵² Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 81. The meaning of this diagram resembles that of the diagram introduced by al-Kirmānī in *Rāḥat*, p. 67.

⁵³ For example, al-Ḥāmidī replaces *al-falak al-a‘lā* with *al-falak al-muḥīṭ* and *al-falak al-thānī* with *falak al-burūj*. See al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 138.

⁵⁴ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 141–143; De Smet, “Al-Fārābī’s Influence,” pp. 141–142.

respond to this call and are placed on the right side as actual intellects and the nearby angels (*al-malā’ika al-muqarrabūn*).⁵⁵ Al-Ḥāmidī says about the second group:

The second group goes to the left side, because of the delay of its members to answer, their avoidance of turning repentantly to it, their doubt, polytheism (*shirk*) and heterodoxy (*ilhād*). ... That results from arrogant and conceited intention, so they became blind and deaf, committed an error and a mistake, and fell from the subtle abode (*dār al-laṭāfa*) to the thick abode (*dār al-kathāfa*).⁵⁶

Not only the Second Emanated but also some of other existents were delayed in answering the call of the First Emanated to the subtle and angelic world by praising the precedents, on account of evil in themselves, which includes doubt, polytheism, and heterodoxy. Thus, they had no choice but to live in the thick physical world as punishment. The existents that had delayed their response to the call were relegated to “the dark, muddy and material world (*‘ālam al-hayūlā al-muḏlim al-kadir*), which is called the fallen existent (*hābiṭ*).”⁵⁷ Nature (*Ṭabī‘a*) is also “the fallen existent which was late (to answer the call of the First Emanated)” and which was recognized as “the trial (*miḥna*) for the soul and the punishment (*‘adhāb*) for it.”⁵⁸

Human beings imprisoned in this dark natural world have committed the same original sin as the Second Emanated, so they are required to repent; some of them intend to desert this world. Syncretizing the argument of *Risāla al-Jāmi‘a* of Ikhwān al-Ṣafā’ and the thought of al-Kirmānī, al-Ḥāmidī postulates the necessity of a transition from the abyss of nature (*hāwiya al-ṭabī‘a*) or the sea of darkness (*baḥr al-ḏulma*) to the celestial world (*‘ālam al-aflāk*) or the holy world (*‘ālam al-quds*), by stating that the ultimate goal of human souls is to become the pure spirit and the luminous soul.⁵⁹

Al-Ḥāmidī’s description of the two worlds is clearly mythical and mystical, rather than philosophical and logical, in comparison with that of al-Kirmānī. By expanding the Ismā‘īlī notion of “call and answer” to the ontological level, al-Ḥāmidī transformed the philosophical cosmology of al-Kirmānī into a gnostic and dualistic myth, where all existents in this world become anthropomorphized in that they are described as personalistic subjects which have the ability to decide whether they receive the call or reject it.

Moreover, al-Ḥāmidī’s cosmology, in which all existents that failed in answering swiftly are considered equal to the Second Emanated as the fallen existents, can be viewed as much more dualistic than that of al-Kirmānī. He assigns

⁵⁵ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 79–80.

⁵⁶ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 80.

⁵⁷ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 102.

⁵⁸ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 111–112.

⁵⁹ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 114.

all existents to either the luminous side or the dark side according to the swiftness of their response to the call of the First Emanated, and describes the “dark ones” as evil, humble, and ugly, while al-Kirmānī criticizes the dualistic tendency of al-Sijistānī in his *Kitāb al-Riyāḍ*⁶⁰ and mostly avoids describing the physical world negatively. Al-Ḥāmidī’s dualistic doctrine is more similar to that of al-Sijistānī than to the dualism of the Druzes in that he recognizes the evil not as substantial but as what accidentally occurs on account of relative inferiority.⁶¹

Meanwhile, we can identify certain discontinuities between al-Ḥāmidī and the later Ṭayyibī thinkers, as well as between the former and al-Kirmānī. For example, al-Ḥāmidī usually calls the third existent that emanates from the First Intellect “the Second Emanated.” It is unclear whether al-Ḥāmidī identifies the Second Emanated with the Third Intellect, although it is designated as the Third Intellect in later Ṭayyibī tradition.⁶² Further study is needed on the question of the identification of the Second Emanated (the Potential Intellect), not only in al-Kirmānī’s cosmology but also in al-Ḥāmidī’s.

The second discontinuity is found in the fact that al-Ḥāmidī does not establish continuity between the Tenth Intellect as the Spiritual Adam (*Ādam al-Rūḥānī*)⁶³ and Ādam as a historical prophet. Later Ṭayyibī thinkers such as al-Ḥusayn ibn ‘Alī and Idrīs ‘Imād al-Dīn suggest continuity between the two by using the terminology of “the Universal Adam” (*Ādam al-Kullī*) and “the Partial Adam” (*Ādam al-Juz’ī*).⁶⁴ Al-Ḥāmidī was probably the first *dā’ī* to use the term “the Spiritual Adam,” but he did not refer to the concepts of the Universal Adam and the Partial Adam, which might have been developed after his death. During his lifetime, *le drame dans le ciel* had not yet been accomplished.

Conclusion

As previously mentioned, although al-Ḥāmidī adopted the cosmology of al-Kirmānī, there are serious differences between the two. Al-Ḥāmidī transformed the static, systematic, and mechanical cosmology of the latter into a gnostic and dramatic myth by introducing an anthropomorphic motif of primordial sin and the fall and extending the relation of “call and answer” between the First Emanated and the Second Emanated to the entire universe. The motif of the sin and fall of the Second Emanated was widely applied to everything in the universe, which was compelled to answer the call of the First Emanated and then became divided into two dualistic worlds. The cosmology of al-Ḥāmidī and that of

⁶⁰ Al-Kirmānī, *Kitāb al-Riyāḍ*, ed. by ‘Arīf Tāmīr (Beirut, 1960), pp. 119–134.

⁶¹ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 69, 111.

⁶² Daftary, *The Ismā‘īlīs*, 2nd ed., pp. 269–270.

⁶³ Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 111.

⁶⁴ Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, pp. 67–69; Bernard Lewis, “An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 9 (1937–1939), pp. 691–704.

al-Kirmānī are similar in framework, but their contents and effects are substantially different.

There seems to be a gap between al-Ḥāmidī and the later Ṭayyibī thinkers in the same way, although the continuity between the two has been emphasized thus far. I think that more scholarly attention should be paid to the differences between the classical doctrines of the Fāṭimid era, al-Ḥāmidī's cosmology, and the typical Ṭayyibī cosmologies seen in the works of later thinkers such as al-Ḥusayn ibn 'Alī in order to clarify the process of the development of Ṭayyibī thought.

Наѣыр ад-Дѣн ат-Тѣсѣ

*

Naѣir al-Dġn al-Tġsġ

Hermann Landolt

(IIS, UK)

Kh^wġja Naѣir al-Dġn al-Tġsġ (597/1201–672/1274), ISMġġġLISM, AND ISHRġQġ PHILOSOPHY*

One of the questions faced by every student of Kh^wġja Naѣir al-Dġn al-Tġsġ's life and thought, one that inevitably comes up if we want to understand the man himself rather than his scientific achievements, his fundamental convictions rather than his vast learning, arises from the fact that he appears to have been able without great difficulty to change allegiances and to modify his religious identity in accordance with the major historical changes that occurred during his long career, and in which he was personally involved as an important political figure.

As is well known, before the downfall of the Persian Ismġġġlġ strongholds in 654/1256, which opened the way for the Mongol conquest of Baghdad two years later, Tġsġ had spent some thirty years of his life as a guest scholar¹ under the patronage of the Ismġġġlġs, first in Quhistġn, and then at the very center of Persian Ismġġġlġism at Alamġt. During this period, he was able to produce the most important philosophical works for which he is famous, notably the *Nasirean Ethics*, which he dedicated in the strongest possible terms to his Ismġġġlġ patrons, and also the *Asġs al-Iqtġbġs* (on Logic, written in 642/1244–1245), and the celebrated *Commentary* on Avicenna's *Ishġrġt wa Tanbġhġt* (written in 644/1246). At the same time, he is also credited with a sizeable number of treatises written in the Ismġġġlġ style, including, among others, an autobiography known as *Sayr*

* This is a revised version of the paper that was presented at the International Conference on Naѣir al-Dġn al-Tġsġ, which took place in Tehran on March 6–9, 1997, and published at the proceedings (N. Pourjavady et. Œ. Vesel (eds.), *Naѣir al-Dġn Tġsġ—philosophe et savant du XIII e siġcle, Bibliothġque Iranienne, vol. 54*, Tġhġran: Institut franġais de recherche en Iran (IFRI) and Presses universitaires d'Iran 2000, pp. 13–30).

¹ See Farhad Daftary, *The Ismġġġlġs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990, pp. 379f. and 398.

wa *Sulūk*,² in which he openly declared his own acceptance of Ismā‘īlism, and a major work known as *Rawḍa-yi Taslīm* or *Taşawwurāt*.³ While Ṭūsī’s direct authorship of the latter work seems debatable in my view (at least for stylistic reasons), there can be little doubt regarding the authenticity of the former. In any case, the remarkable development of Ismā‘īlī thought at that time undoubtedly owes much to Ṭūsī’s philosophical mind, and he seems to have enjoyed the greatest respect as an intimate of the Ismā‘īlī leadership in Quhistān and Alamūt. However, soon after the breakdown of Ismā‘īlī resistance to the Mongols, the situation appears to have changed radically. Claiming to have been only a captive of the Ismā‘īlīs, and revising some of the more embarrassing passages in earlier works (such as the introduction to the *Nasirean Ethics*) that could have identified him all too easily as an Ismā‘īlī himself, Kh^wāja Naṣīr now gained not only the confidence of the new rulers of Iran and Iraq, but evidently also that of the Ithnā Asharī ‘ulamā’ of Ḥilla, who received him, after the fall of Baghdad, as one of their own. He now wrote a number of important theological works in the Ithnā Asharī style, including a treatise *On Imamate*⁴ which constitutes a clear rejection of Ismā‘īlism. He also wrote a defense of Avicennian philosophy in refutation of the criticism launched against it by the crypto-Ismā‘īlī Shahrastānī.⁵ Yet, despite Ṭūsī’s subsequent fame as an Ithnā ‘Asharī theologian and philosopher, it has been noted that traces of a certain sympathy for Ismā‘īlī rather than Ithnā ‘Asharī doctrine can be found in some of the works belonging to the second period of his life.⁶ For example, the account he gives in *Qawā‘id al-‘Aqā‘id* of Ismā‘īlī doctrine is far more elaborate and precise than what he has to say about the Ithnā ‘Asharī creed concerning *imāma*.⁷ In the *Talkhīṣ*,

² First published under this title by an anonymous editor, then republished (as “A Treatise Attributed to Ṭūsī”) in *Majmū‘a-yi Rasā‘il*, ed. Mudarris Raḍawī (Tehran, 1335/1956, pp. 36–55). A shorter version of the same treatise was published with an introduction by M. T. Dānīshpazhūh under the title “Guftārī az Kh^wāja-yi Ṭūsī bi-ravīsh-i Bāṭiniyyān,” in *Majalla-yi Dānīshkada-yi Adabiyāt III*, 4 (1335/1956), pp. 82–88. Most recently, a new edition of the *Sayr wa Sulūk*, together with an English translation, has been prepared by S. J. Badakhchani [now published as *Contemplation and Action*, London, 1998]. References to SwS in what follows are to the text paragraphs of this new edition, unless otherwise stated.

³ Previously published and translated by W. Ivanow (Leiden, 1950). A greatly improved edition and translation is available in Badakhchani, S. J., ed. and tr., *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought (A New Persian Edition and English Translation of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī’s Rawḍa-yi taslīm)*. London, 2005.

⁴ First published by M. T. Dānīshpazhūh, Tehran (University Press), 1335/1956; re-edited by A. Nūrānī, [annex to] *Talkhīṣ*, Tehran, 1359/1980, reprint Beirut, 1405/1985, pp. 423–434.

⁵ See now Madelung, W., ed. [with English intro], *Maṣāri‘ al-muṣāri‘* by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Tehran, 1383 sh./2004. Shahrastānī’s *Kitāb al-muṣāra‘a* is available in Madelung, W. and Mayer, T., ed. and tr. [with intro], *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna’s Metaphysics*, London–New York, 2001.

⁶ See J. Badakhchani, *Contemplation and Action*, Introduction, p. 8

⁷ [Annex to] *Talkhīṣ*, reprint Beirut, pp. 435–468, esp. 458–461.

a work written as late as 669/1270–1271, he still argues with much understanding for the concept of *ta'lim*, reacting against Fakhr al-Dīn al-Rāzī's rationalistic condemnation of this Ismā'īlī "heresy," although he does not, of course, endorse it there completely, either.⁸ In the same work, he also seems to adopt an Ismā'īlī point of view by rejecting the doctrine of *badā'* on the grounds that the single Ithnā 'Asharī tradition from Imam Ja'far al-Šādiq on which it is based according to him, namely, "God changed his mind concerning Ismā'il" (*badā lillāhi fī amr Ismā'il*), is of no consequence—a rather daring remark, which earned him a low mark in the science of Imamite Tradition (*akhbār*) from 'Allāma Majlisī.⁹ Moreover, in at least two works whose authenticity is now beyond dispute, the *Awṣāf al-Ashrāf* and the recently published *Correspondence with Šadr al-Dīn al-Qūnawī*,¹⁰ about which I shall say a word later, Ṭūsī shows the greatest respect for the way of the Sufis, that is, a way of *walāyat* or acceptance of spiritual leadership which is, contrary to all Shī'ite principles, whether Ismā'īlī or Ithnā 'Asharī, not exclusively and explicitly derived from 'Alī and a select group among his descendants.

Opinions concerning the nature of Ṭūsī's association with the Ismā'īlīs are understandably divided. In a recent study, Hamid Dabashi suggests that "on the model of Ibn Sīnā (Avicenna), Khwāja Našīr al-Dīn al-Ṭūsī ought to be considered as an example par excellence of that peculiarly Persian institution of the philosophers/viziers, men of unusual scholastic learning who combined their philosophical quest with a unique penchant for political power."¹¹ Dabashi's comparison of Ṭūsī's situation with that of his philosophical hero, Avicenna, is certainly appropriate enough, especially if we remember that Avicenna, too, was in his youth exposed to Ismā'īlī doctrine but later preferred to move in an Ithnā 'Asharī milieu while also manifesting outspoken sympathy for Sufism. However, a merely sociological interpretation of Khwāja Našīr's personality can hardly explain the problem of his true identity, nor will a simple reference to "the intellectual climate of his times" do much to enlighten us to the nature of the pro-

⁸ *Talkhīs*, reprint Beirut, p. 52f.

⁹ *Ibid.*, p. 421f. On the Ismā'īlī rejection of *badā'* see Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes I* (transl. and introd. by Daniel Gimaret and Guy Monnot), Unesco: Peeters, 1986, p. 551. Majlisī's reaction is quoted in the annotated commentary to: Muḥammad al-Kulayni, *Al-Kāfi: al-Uṣūl wa l-Rawḍa*, Tehran, 1384/1964, vol. 4, p. 312. See Ali al-Oraibi, *Shī'ī Renaissance: A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century*. Unpublished PhD dissertation, McGill University, 1992.

¹⁰ Critical edition, with German introduction, by Gudrun Schubert, *Annäherungen: Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Šadr ud-Dīn-i Qūnawī und Našīr ud-Dīn-i Ṭūsī*, Beirut–Stuttgart, 1995 (referred to henceforth as *Correspondence*). See also my review in *BSOAS* 61, 2 (1998), pp. 332–334.

¹¹ Hamid Dabashi, "Khwājāh Našīr al-Dīn al-Ṭūsī: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of His Times," *History of Islamic Philosophy*, eds. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London–New York, 1996, Part I, pp. 527–584, 529.

found intellectual and indeed existential problems a thinker of the stature of Khwāja Naṣīr—or Avicenna for that matter—must have experienced in their respective situations, regardless of the part politics may have played in their careers.

Modern historical research, and I am referring here in particular to Wilferd Madelung’s important article on “Naṣīr al-Dīn Ṭūsī’s Ethics between Philosophy, Shī‘ism, and Sufism,” tends to accept that Ṭūsī did indeed join Ismā‘īlism out of his own volition during the earlier period of his life, but later returned to the Ithnā ‘Asharī identity of his family, while always remaining a philosopher and accepting Sufism only as an alternative way for the masses, being aware “of the signs and needs of the time.”¹² Madelung’s argument concerning Ṭūsī’s own acceptance of Ismā‘īlism during the earlier period of his life is based on the fact that traces of specifically Ismā‘īlī terms and ideas can be found even in the revised version of the *Nasirean Ethics*, and on the aforementioned autobiography, *Sayr wa Sulūk*, which constitutes, of course, the crucial piece of evidence. Somewhat like Ghazālī’s famous *Munqidh min al-Ḍalāl*, this autobiography begins with an account of the stages that lead Ṭūsī from the study of the religious Law (*sharī‘at*), mathematics, theology (*kalām*) and philosophy to the recognition of a spiritual Path, in this case Ismā‘īlism, as the only way leading to true knowledge of God. Unlike the *Munqidh min al-Ḍalāl*, however, the *Sayr wa Sulūk* cannot be discarded so easily as a literary cliché of little historical value, because it gives concrete details regarding Ṭūsī himself, his own family and the names of some of his teachers. At the same time, it is also a distinctly philosophical and mystical treatise which clearly shows, as Madelung puts it, that it was “as a philosopher and out of philosophical concerns that Ṭūsī converted to the Ta‘līmī faith.”¹³ There is no good reason, therefore, to believe that he must have written this “confession” under the constraint of *taqiyya*, as some have argued.¹⁴ On the contrary, it carries the power of conviction, explains in a perfectly straightforward and logical way why philosophy, though the “noblest” of all the sciences Ṭūsī had studied so far, was itself in need of being perfected through the *ta‘līm* of a “Prime Instructor” (*mu‘allim-i awwal*), meaning not, of course, Aristotle, whose traditional title of honor in philosophical literature is perhaps used here with a touch of irony,¹⁵ and states in no uncertain terms that this highest form of knowledge could be found only among the Ismā‘īlīs in such a way as to be compatible with both the religious (*sharī‘at*) and the philosophical (*hikmat*) traditions.

¹² In *Ethics in Islam*, ed. Richard G. Hovannisian, Malibu (CA), 1985, pp. 85–101.

¹³ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴ Cf. Mudarris Raḍawī, *Aḥwāl wa Āthār-i Qudwa-yi Muḥaqqiqīn... Naṣīr al-Dīn*, Tehran, 1354 S.H., p. 591.

¹⁵ The Ismā‘īlī doctrine of *ta‘līm* may have been “prepared” by Philoponus in his commentary on Aristotle’s *De Anima*, ed. Daniel De Smet, *La Quiétude de l’Intellect: Neoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (Xe/XIe. s.)*. Leuven, 1995, p. 359f.

Yet there remains a doubt. If, as Madelung argues, Ṭūsī was personally committed to Ismā‘īlism during the earlier period of his career, and if it was for philosophical reasons that he was so involved, then, it seems to me, the evidence of the *Sayr wa Sulūk* combined with some traces of Ismā‘īlism as identified by Madelung in the *Nasirean Ethics* is not quite sufficient by itself to be conclusive. It should also be possible to identify some traces of such a commitment in Ṭūsī’s most important work on metaphysics, the *Commentary on the Ishārāt*, especially as this work was after all written in 644/1246 in Alamūt, that is, ten years before the end of his “Ismā‘īlī period” and quite possibly at the same time as *Sayr wa Sulūk*. To be sure, one may think that the *Commentary* is irrelevant to the question and that the absence of any explicitly Ismā‘īlī features in it is in itself no decisive proof against the author’s own Ismā‘īlī commitment. Ṭūsī himself makes it clear that he wrote it in order to explain the difficult passages in the master philosopher’s work and to correct the “misunderstandings” of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, not to expose his own ideas. It is also clear that the oft-quoted passage at the end of the available text,¹⁶ which appears to replace the colophon¹⁷ and instead has the author bitterly complaining about the desolate circumstances under which he had to write this book, cannot really be taken as a sure indication of Ṭūsī’s true feelings in 644/1246, and thus as a counter-argument to the Ismā‘īlī thesis, since that passage could easily have been added later, either by himself or by someone else. As a matter of fact, we know for sure that Ṭūsī added one section to the *Commentary* twenty years after its completion, as he himself points out in the commentary in the second-but-last chapter.¹⁸ Still, the Ismā‘īlī thesis would certainly carry more weight if at least some evidence could be adduced to show that the *Sayr wa Sulūk* and the *Commentary on the Ishārāt* were written by the same person. For this reason, we shall, in what follows, first of all summarize the philosophical arguments of the *Sayr wa Sulūk* as a whole, for the time being simply assuming that they are indeed Ṭūsī’s own, and then see in what way some of its salient points are reflected in the *Commentary on the Ishārāt*.

* * *

The philosophical arguments presented in *Sayr wa Sulūk* are very interesting indeed. They are, again, somewhat reminiscent of Ghazālī: in so far as they actually constitute a philosophical critique of philosophy itself, though the author makes it clear that his aim was in no way to denigrate the philosophical enterprise as such. He argues, first of all (*SwS* § 22), on epistemological grounds. Since it has been established in the *De Anima (Kitāb-i Nafs)*,¹⁹ that “the most

¹⁶ *Sharḥ al-Ishārāt*, Tehran, 1377–1379 S.H., vol. III, p. 420f.

¹⁷ Mudarris Raḍawī, *Aḥwāl*, p. 434.

¹⁸ *Sharḥ*, vol. III, p. 367.

¹⁹ I.e., Aristotle’s *De Anima* (Book III, Chapters 4–6). While this is not an exact quotation, it certainly echoes famous passages of the original (e.g., 430a, 3–5, 19–20, and 26–27). Ṭūsī

evident knowledge and the truest apprehension is the knowledge the immaterial subject has of itself through itself,”²⁰ because acquisition and inference are not involved in it at all, and since, on the other hand, it has been established in the *Book of Demonstration (Kitāb-i Burhān)*²¹ that the only kind of acquired knowledge which is absolutely certain is the one proceeding from the cause to the effect (and not the other way round), it follows that by the Philosopher’s own admission he cannot possibly have certain knowledge of God, the First Cause, which has itself no cause. Indeed (*SwS* § 23), not even the Prime Intellect, that is, the First Effect according to the Peripatetic system, can under these conditions have certain knowledge of the First Cause, let alone any minor intellect! In order to know God with certainty, then, even the Prime Intellect would need a “Prime Instructor” (*mu’allim-i awwal*) at an ontological level superior to its own. Yet, since God is the First Cause according to the Philosophers, and the Prime Intellect its First Effect, there can be no such intermediary level between the two.

To escape this philosophical dilemma, Ṭūsī suggests (*SwS* § 24), there is only one solution, namely, the one proposed exclusively by the Ta’līmīs. According to their doctrine, he explains, the emanation (*ṣudūr*) of whatever exists does not occur directly from God, the First Principle (*mabda’-i awwal*), but through the intermediary of something called “His Command” (*amr-i ū*) or “His Word” (*kalima-yi ū ta’ālā*). Properly speaking, then, it is this intermediary which is the First Cause, i.e. the Cause of the First Effect which is the Universal Intellect, whereas God himself is absolutely free from being either cause or caused.

It is to be noted at this point that this brief characterization of Ismā’īlism does indeed touch upon the core of classical Ismā’īlī doctrine as elaborated by the so-called “Persian school” of the 10th and 11th centuries, whose originality can be seen in their peculiar attempt to combine Qur’anic creationism with Neoplatonic emanationism.²² The intermediary position of the divine *Amr* as the true “First Cause” (*al-’illa al-ūlā*) belongs in particular to the doctrine of Abū Ya’qūb Sijistānī,²³ whereas its identification with the *imām* seems to be a later development, knowledge of which we gain chiefly from Ṭūsī himself.

Before elaborating on how this intermediary “First Cause” acts at the same time as the “Prime Instructor,” Ṭūsī now (*SwS* §§ 24ff.) inserts a brief discussion of the famous Avicennian principle, “from the truly One only one can proceed” which has preoccupied him in several works, including, as is well known, the

probably has the *De Anima* as referred to and interpreted by Avicenna in his *Ta’līqāt* (ed. ‘A. Badawī, Cairo, 1973, p. 189f.) in mind.

²⁰ See also *SwS*, ed. Mudarris Raḍawī, p. 43. Raḍawī’s text, *ma’rifat-i mujarrad ast bi-khwud khwudrā, ki, seems preferable here.*

²¹ I.e., Aristotle’s *Posterior Analytics* (II. 16. 98b 20–22; cf also II. 19. *in fine*).

²² See Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*², Paris, 1986, pp. 122ff.

²³ Abū Ya’qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Yanābī’*, in *Trilogie ismaélienne*, ed. Henry Corbin, Téhéran–Paris, 1961, §§ 24, 25, 40.

*Commentary on the Ishārāt.*²⁴ In the present context, he begins by explaining it in a relatively simple way: suppose that two existents were emanating at one and the same level from the truly One. This would require the aspect (*i'tibār*) under which one of the two emanates to be different from the aspect under which the other emanates. These two different aspects, then, would have to be either internal or external to the essence of the truly One. If they were internal to it, the latter would of course not be truly One, and if they were external to it, the requirement of a different aspect for each of the two supposed emanations would apply to these aspects in the same way. Therefore, since both options are obviously false, two existents cannot possibly emanate at the same level and simultaneously from the truly One. Thus it is philosophically demonstrated that the First Effect must be one, and this is the Prime Intellect.

This philosophical argument has, however, a serious flaw, Ṭūsī goes on to explain (*SwS* §§ 25–26). What it overlooks is the fact that, if one entity does emanate from the truly One, then it must in any case emanate under one aspect. For if the (supposed) emanation of two existents requires two aspects, then the emanation of one existent certainly requires one. And if this one aspect, which is the one under which the First Effect emanates from the First Principle, is overlooked, no existent at all can emanate, which means that nothing at all will exist! In short, then, the ontological principles of the Philosophers themselves should have led them to the conclusion that there must be an intermediary between God and the First Effect (or the Prime Intellect), which intermediary is the one recognized exclusively by the Ismā'īlīs, on the basis of Qur'ān 36:82, as the divine Command (*amr*) or Word (*kalima*).

This being established, it remains to be shown what the exact position of this intermediary *Amr* is, how it corresponds to the *imām* in this world, how it or he knows God for certain, and how this certain knowledge of God is transmitted to ordinary human intellects. The rest of the treatise is, in fact, devoted to an elaboration of these points, which I can only summarize very briefly here.

1. (*SwS* §§ 26–27) The intermediary has two sides or faces (*rūy*), one on the side of God, the other on the side of the First Effect. As for its divine side, it cannot be considered to be super-added (*zā'id*) to the essence of God, because if it were super-added, the coming into existence of the one (*ijād-i wāhid*) from that super-added entity would require another intermediary between it and God. On the other side, however, *qua* cause of the effect, it is super-added, because cause and effect are correlatives implying plurality. Thus, the First Principle

²⁴ M. T. Dānīshpazhūh, “*Si guftār-i Kh'āja-yi Ṭūsī dar bāra-yi chigūnagī-i padīd āmadan-i chand chīz az yakī wa sāzish-i ān bā qā'ida-yi ... 'al-wāhid ...'* ...”, *Yādbūd*, Tehran: Univ. Press, 1335/1956, pp. 1–21. It seems that Dānīshpazhūh did not consider it worth mentioning that here is also a lengthy, and quite different, discussion of this problem in *Rawḍa-yi Taslīm*, chapter III.

transcends all causality in an absolute sense, while the First Cause is the intermediary *Amr* having one face towards the world of unity and one face towards the world of plurality (*SwS* § 28). Being ontologically above all caused existence, it is the intermediary between the absolutely transcendent “Creator” (*khāliq*) and the creatures, as well as their ultimate point of Return (*ma‘ād-i kā’ināt*; *SwS* § 30), the agent through which all potential perfection in both the material and the spiritual worlds is (ultimately) brought to (actual) perfection (*SwS* § 32). In short, it is the point at which the final point of the circle of existence (*dā’ira-yi wujūd*) returns to its initial point (*ibid.*).

2. Far from being a purely intellectual construct, the ontological intermediary which is the divine *Amr* has its counterpart in the real world. As a rule, everything existing in the intellectual world must have its counterpart in the material world to be real, and vice versa, so that every material being has a starting point of emanation (*maṣḍar*) in the intellectual world, and every intellectual being has a locus of manifestation (*maẓhar*) in the material world (*SwS* § 31). It follows from this that the divine *Amr* must always be manifest in the highest of all species, the human, in the form of certain unique individuals that succeed each other in history (*SwS* § 32). More precisely, such an individual, meaning, of course, the present *imām*, is known on three levels of being that, Ṭūsī tells us (*SwS* §§ 33, 36, 37), are distinguished in Ismā‘īlī teaching: a) the “level of mere appearance” (*kawn-i mushābihat*); b) the “level of clear distinction” (*kawn-i muḥāyinat*); c) the “level of oneness” (*kawn-i waḥdat*). On the first level, the *imām* is a human individual like any other, and the criterion for knowing him is physical descent from his predecessor. On a higher level, this individual is known through “designation” (*naṣṣ*) by his predecessor. As opposed to mere physical inheritance, the succession by designation is “spiritual” (*rūḥānī*). Still, it is only another form of succession in time (*ta‘āqub*); and it is perhaps for this reason that Ṭūsī does not explicitly identify it, as one might expect, with the second level of being just mentioned, the level of “clear distinction,” at which this individual is, in fact, the ontological Cause (*‘illat*), while all others are caused; the Instructor (*mu‘allim*), while all others are students; and the Perfect [Man] (*kāmil*), while all others are imperfect. This evidently corresponds to the lower side of the divine *Amr*. On the third level, however, the level of “oneness,” this individual is just what he, or it, really is, that is, the only one who deserves to be called “the means of existence” (*sabab-i wujūd*).²⁵ Only the elite (*khawāṣṣ*) have a sign or trace of this “world of oneness.”

3. Since on its divine side the *Amr* is not super-added to the essence of God, its knowledge of God is “knowledge of God through God,” or, in other words,

²⁵ *Sabab-i wujūd* (*SwS* § 33) seems to be a sensible conjecture for *sabab wa wujūd* as found in *SwS*, ed. Raḍawī, p. 48. However, the latter reading is not impossible.

self-apprehension (*SwS* § 30). That is to say, it has the highest degree of certitude because it does not have to proceed from the effect to the cause, as was explained earlier in the treatise (*SwS* § 22) with reference to Aristotle. However, a little later in the text (*SwS* § 38), Ṭūsī argues for its superiority to any kind of rational knowledge as defined by the Philosophers by pointing out that the latter is always mediated through the form or representation of the object in the essence of the knowing subject, and that that representation is in any case not identical with the object itself. In other words, he is now in effect making the argument for what is known in Islamic philosophy as *'ilm-i huḍūrī* or “knowledge by presence,” which Suhrawardī, the *Shaykh al-Ishrāq* claims to have been taught by Aristotle directly in a famous dream.²⁶ This is the more interesting as Ṭūsī is traditionally believed to have followed Suhrawardī in a somewhat similar argument concerning God’s own knowledge in his *Commentary on the Ishārāt*, although there he does not in fact eliminate the forms altogether, as we shall see. For the moment, let us simply note that in *Sayr wa Sulūk* he appears to be using Aristotle as interpreted by Avicenna and Suhrawardī combined, in order to prove the superiority of the “presential” knowledge of the divine *Amr*.

4. The most difficult point is to show how this divine self-knowledge through the agency of the *Amr* is transmitted to ordinary humans. Ṭūsī begins (*SwS* § 39) by stating the principle of the *ahl-i ta’līm*, namely, that at every level of the spiritual hierarchy, one becomes a “knower” (*‘ārif*) through the knowledge (*ma’rifat*) of (or belonging to) one’s own “instructor,” who has himself become a “knower” in the same way, until the chain reaches the “Prime Instructor” who knows God through God. In this way, even the knowledge obtained at the lowest end of the chain can be said to be “knowledge of God through God.” Having stated this principle, Ṭūsī explains it (*SwS* §§ 40ff.) by establishing an interesting analogy between matter and soul-stuff. Matter subsists through form, the differentiating principle without which all matter would be essentially the same. For example, water is water because of its form, waterness; air is air because of its form, airness. There is plurality and difference between them. However, if water sheds off its waterness, accepts the form of air, and unites with air, then there remains no difference between them, that is to say, the water is, then, air. Similarly, in the spiritual world, the souls participate at various levels of being (*marātib*) in the same essence, due to the fact that they all emanate from one and the same source (*mabda’*), but they subsist (individually) by taking over (*iqtibās*) particular forms, which are the means for their coming to the material world. However, if the form which appears (*mumaththal*)²⁷ in the soul of the student is the same

²⁶ Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, “Kitāb al-Talwīḥāt,” in *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. Henry Corbin, vol. I, Istanbul–Leipzig, 1945 (2nd ed. Tehran–Paris, 1976), pp. 70–73.

²⁷ I understand *mumaththal* in the sense of *tamaththala* of Qur’ān 19:17.

form as the one appearing in the soul of his instructor, and [the latter] is such that he has become a “knower” by virtue of the knowledge of the [Prime] Instructor, being firmly committed to his ultimate Return (*bā ma‘ād-i khwud bar istiḳāmat bāshad*), then, no distinction and no plurality will remain between the souls so engaged. If the veil is lifted, then, the student attains the [Prime] Instructor, is united by virtue of his oneness, and will thus have attained his ultimate Return. By contrast, if the soul of the student follows its own inclinations, or follows someone who follows his own inclinations, he remains in the darkness of the *Barzakh*, which is the shadow of existence [in this world, *hastī*].²⁸ To be successful, then, this method of *ta‘līm* requires on the part of the student absolute purity of soul, search, recognition, and complete acceptance (*taslīm*) of the true Instructor, abandoning any criticism and trusting that he is in himself beyond change even if due to the changes in this world he should appear in a new form to people, and indeed even if he should order another *sharī‘at* (*SwS* § 45). Although the straight path of religion remains always one and the same, a seemingly new order from God reaches mankind at every moment in accordance with the needs of the times. Among those who accept the divine order, then, there are two groups: those who reject any apparent change, and cling to a once established order (*farmān*), and those who have the giver of the order (*farmān-dih*) in mind. By the same token, Ṭūsī suggests, one can distinguish between the hypocrites (*ahl-i niḡāq*) and the true believers, the exoterists and the esoterists, the *sharī‘at*-minded and the *qiyāmat*-minded, the [hidden] “polytheists” (*ahl-i kathrat*) and those truly giving themselves to oneness (*ahl-i waḥdat*) (*SwS* §§ 50–51). Yet, as soon as Ṭūsī has made this sharp distinction, which is of course intended to portray the Ismā‘īlīs as the only true believers, he interestingly qualifies it by actually placing the true *ahl-i waḥdat*, those knowing God through God, above both the *sharī‘at*-minded and the *qiyāmat*-minded, ending this discussion on a frankly mystical note (*SwS* §§ 54–55).

* * *

As will be evident to any careful reader of the *Sayr wa Sulūk*, the remarkable clarity and inner coherence of the philosophical arguments presented in this autobiography, as well as the philosophical and religious erudition and the precise knowledge of core Ismā‘īlī doctrine displayed in it, leave little doubt that this “confession” is to be taken very seriously indeed. It remains to be seen now how this doctrine might be reflected in the *Commentary on the Ishārāt*.

Naturally, our attention will be drawn here to those few but sensitive issues where Ṭūsī, despite his normal reserve as a mere commentator, appears to be

²⁸ Again, it should be noted that Ṭūsī’s analysis of the “learning process,” at least up to this point, seems to reflect the tradition of the “Persian school” of Ismā‘īlism. See, e.g., Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, ed. Henry Corbin, Tehran², 1358/1979, chapter vii, §§ 4–6.

adding something of his own. These are notoriously his mathematical explanation of how the many proceed from the one without violating the principle *ex uno non fit nisi unum* (*al-wāḥid lā yaṣḍuru 'anhu illā wāḥid*), and his critical discussion of Avicenna's solution of the problem of God's "knowledge of the particulars in a universal way," where Ṭūsī prefers a solution said to be his version of '*ilm ḥudūrī*.'²⁹ Since prior to Ṭūsī, it was Suhrawardī, the *Shaykh al-Ishrāq*, who had already offered similar ideas on both these issues, one may of course assume that Ṭūsī for some unexplained reason simply decided to follow Suhrawardī in these cases, rather than Avicenna, and no less an authority than Mullā Ṣadrā repeatedly suggested that Ṭūsī actually borrowed both ideas from the *Shaykh al-Ishrāq*.³⁰ Now, supposing that it was indeed from Suhrawardī that Ṭūsī borrowed (an assertion which has been questioned by scholars such as Fazlur Rahman, at least as far as the '*ilm ḥudūrī*' issue is concerned),³¹ then we would have to admit that we have only a very small basis for looking for Ismā'īlī elements in this connection. Although, as I have tried to show elsewhere,³² Suhrawardī's own ideas are in some respects intriguingly similar to Ismā'īlī thought, *ishrāqī* leanings do not automatically imply Ismā'īlī sympathies after all! However, if it can be shown that Ṭūsī's deviations from strict Avicennism in both these issues can be better understood if seen in the light of the doctrine propounded as a whole in *Sayr wa Sulūk*, then this will certainly lend strong support to the Ismā'īlī thesis under discussion.

At any rate, at this point it should be noted that Ṭūsī almost certainly disagreed with Suhrawardī on at least one major issue. As is well known,³³ Suhrawardī, like other famous Avicenna-critics, appears to have understood Avi-

²⁹ See, e.g., Mohammad Fanaei [Fanā'ī] Eshkevari, *Knowledge by Presence ('Ilm-i ḥudūrī): A Groundwork for Epistemology and Metaphysics* (in Persian). Qom, 1375/1996, pp. 86ff.

³⁰ Concerning the first "borrowing," see Mullā Ṣadrā, *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriyya*, lithogr., Tehran, 1313 L.H., pp. 366f., and his *Glosses to the Hikmat al-Ishrāq*, transl. by Henry Corbin, *Le livre de la sagesse orientale*, ed. C. Jambet, Lagrasse, 1986, p. 539f. For the second, see *Al-Aṣfār al-Arba'a*, Qom, 1368/1989, vol. 6, pp. 233, 256.

³¹ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Albany, 1975, pp. 157ff. Also see Sabine Schmidtke, "The Influence of Šams al-Dīn Šahrazūrī (7th/13th century) on Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'ī (d. after 904/1499)—A Preliminary Note," *Encounters of Words and Texts...*, eds. L. Edzard et al., Hildesheim—Zürich—New York, 1997, p. 23. See now Schmidtke, S., *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelt des Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434–35—nach 906/1501)*, Leiden 2000, esp. pp. 225–233.

³² H. Landolt, "Suhrawardī's 'Tales of Initiation'," *JAOS* 107, 3 (1987), pp. 475–485 and Idem, "Suhrawardī between Philosophy, Sufism and Ismailism: A Re-Appraisal," *Dāneshnāmeḥ* 1, 1, (2003), pp. 13–29, both repr. in *Recherches en spiritualité iranienne*, Tehran 2005, pp. 83–118.

³³ See John Walbridge, *The Science of Mystic Lights. Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1992, pp. 46–48.

cenna's distinction between essence and existence as one applying *in concreto*, which would have the absurd consequence that the existence of any essence in the external world would be additional to its being; whereas Ṭūsī maintains that this interpretation is itself a serious misunderstanding of Avicenna's point, for which misunderstanding he blames Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ṭūsī understands Avicenna's own distinction between essence (or quiddity) and existence to be a purely conceptual one, which means that "the intellect is of such a nature that it can observe quiddity alone without considering its existence."³⁴ It means neither that essence (or quiddity) is supposed to exist independently of its own existence, nor does it mean that existence itself is to be regarded as a non-existent entity, as Suhrawardī seems to have concluded, for, as Ṭūsī puts it, "not considering something is not the same as considering it to be non-existent." Rather, it means that the being of a quiddity is itself its existence, for if it exists, then it exists either in the mind or *in concreto*. In other words, unlike Suhrawardī, who because of his emphasis on the mere conceptual nature of "existence" (*i'tibāriyyat al-wujūd*) has come to be regarded as the primary spokesman for the position known as *aṣālat al-māhiyya* ("principality of quiddity"), Ṭūsī does not shift the balance between the two conceptually distinct entities in favour of essence. In effect, as was observed by Toshihiko Izutsu,³⁵ his position here comes rather close to the opposite view, known as *aṣālat al-wujūd* ("principality of existence"); and this keen observation is not without relevance for a closer examination of the way Ṭūsī explains the coming forth of the many from the One, as we shall see presently.

Of course there is some similarity between Suhrawardī and Ṭūsī in so far as both share basic Avicennian premises: the First Effect or Emanation cannot affect the absolute oneness of the First Principle; despite its being the source of the plurality of the existing world, it therefore has to be one and immaterial in itself. Suhrawardī in fact appears at first to be merely paraphrasing a simplified version of Avicenna's cosmology when he explains, in his *Ḥikmat al-ishrāq*,³⁶ how the "Closest Light" (*al-nūr al-aqrab*), i.e. the First Emanated, which is characterized by a shade of ontological weakness in relation to the "Light of Lights," causes the existence of both the "Highest *Barzakh*," i.e. the subtle body of the all-surrounding Sphere, and of another "Separate Light," i.e. the Second Intellect. But then he criticizes the Avicennian model of ten separate Intellects by apparently moving the "closest light" far beyond and above the highest Sphere and by arguing for an independent hierarchy of "victorial" Lights (*anwār qāhira*) that do not produce any *barzakh*;³⁷ and it is in order to show the multiplication of these

³⁴ *Sharḥ*, vol. III, p. 39; analyzed and translated by Toshihiko Izutsu, "The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics," intro. to *Sharḥ-i Ghurar al-Farā'id*, eds. M. Mo-haghegh, T. Izutsu, Tehran, 1969, p. 105.

³⁵ T. Izutsu, *Ibid.*, p. 106.

³⁶ *Opera*, ed. H. Corbin, vol. II, Tehran–Paris, 1952 [republished Tehran, 1976], § 142.

³⁷ *Ibid.*, § 150.

totally immaterial, “victorial” Lights that he introduces the mathematical explanation Mullā Ṣadrā believed to be the source of Ṭūsī’s. Suhrawardī envisions these supreme lights in a vertical order, each light producing one other light at a lower level. Since there are no material barriers in this domain, each light witnesses the Light of Lights and receives its illumination directly. But in addition to this, each of these lights also receives the reflection of the illuminations of the other lights superior to it. As a result, we have a geometrical progression:

“The second [after the ‘closest light’] receives twice from the light that proceeds to it from the Light of Lights: one share directly from the latter and another through the intermediary of the ‘closest light.’ The third light receives four times: the reflection of the two shares of its immediate superior, plus what it receives from the Light of Lights directly, plus what it receives from the ‘closest light.’ The fourth light receives eight times: the reflection of the four shares of its immediate superior, plus the two shares of the second, plus the one of the ‘closest light,’ plus its direct share from the Light of Lights. And so on...”³⁸

As for Ṭūsī, he claims at the beginning of the relevant passage in his *Commentary on the Ishārāt*³⁹ that, contrary to Fakhr-i Rāzī’s interpretation (that is, contrary to the usual reading of Avicenna’s cosmology which is also the subject of Suhrawardī’s criticism as we have just seen), Avicenna himself did not in fact assert that the First Intellect is identical with the cause of the First Sphere, nor that the number of the separate Intellects must be equal to the (supposed) number of the Spheres; he merely asserted that they are perennially “with” the Spheres, and that they cannot possibly be less in number than the Spheres: “to make any assertive judgment on what is beyond that is not within reach of the human intellects.” A little later, he repeats the same point, adding that “the source for the emanation of [the First Sphere] is likely not to be the Prime Intellect ... but another intellectual substance beneath it.”⁴⁰ These remarks can certainly be seen as a consideration of Suhrawardī’s point on the part of Ṭūsī.⁴¹ In fact they almost literally repeat Suhrawardī’s point as formulated by the latter in many places.⁴² However, Ṭūsī’s mathematical model to explain the birth of plurality is quite different in nature. To begin with, except for the first level of emanation it does not allow for any *direct* act of emanation from the First Principle at all. Nor has

³⁸ Ibid., § 151.

³⁹ *Sharḥ*, vol. III, pp. 242f.

⁴⁰ Ibid., p. 247.

⁴¹ Cf. S. H. Nasr, “The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardī,” in *Islamic Quarterly* 14 (1970), pp. 111–121 and H. Corbin, *En Islam iranien*, Paris, 1971, t. II, p. 120.

⁴² E.g., *Talwīḥāt*, ed. H. Corbin, in *Opera Metaphysica et Mystica I*, pp. 67f.; *Partaw-nāma* § 61, ed. S. H. Nasr, in *O.M.M.III*, pp. 54f., ed. and tr. H. Ziai, *The Book of Radiance*, Costa Mesa, 1998, pp. 56f.; *Alwāḥ-i ‘Imādī*, § 52, in *O.M.M. III*, pp. 148f.; *Al-Alwāḥ al-‘Imādiyya*, § 55, in *Three Treatises*, ed. N. G. Ḥabībī, Tehran, 2536/1397q/1977, p. 38.

it anything to do with geometrical progression. According to Ṭūsī's model,⁴³ which is based on the combination of all possible relationships resulting from the first emanation, or B from A in his outline, we have at the second level two entities C and D (i.e., C from A through B and D from B alone), plus a third emanation from B in view of its relationship to A; and the combination of all possible emanations from C and D alone, and as single and combined sources of direct emanation from B, and as single or combined indirect intermediaries to A, which already produce in this way a minimum of twelve entities at the third level!

Yet this is not all. The most important difference between Suhrawardī and Ṭūsī must be seen in the ways they identify the nature of the First Emanation. Suhrawardī insists that the existence (*wujūd*) of the "closest light" does not add anything to its emanation from the "Light of Lights": the "closest light" simply exists by virtue of its direct emanation from the essence of the latter; and the same applies to the other "victorial" lights. The only differentiating factor between these immaterial lights is given by the various degrees of *ishrāq* occurring to them, and their respective receptivity to it.⁴⁴ More generally speaking, he also maintains that "existence" in any possible (or "contingent") being is not a created reality "placed there" (*maj'ūl*) at all: what is in reality "placed there" is the ipseity (*huwiyya*) of things, that is to say, their quiddity or essence, not the fact that they exist.⁴⁵

Quite a different view is maintained by Ṭūsī in several places.⁴⁶ The crucial passage in the *Commentary* runs as follows:

"If a thing emanates from the First Principle, that thing has an ipseity which necessarily differs from the First. And the very notion of the fact that it does emanate from the First [also] differs from the notion of its having a certain ipseity. Thus there are two intellectual matters to be considered (*amrāni ma'qūlāni*) here: the first is the fact that [it actually] emanates from the First, which is the one called 'existence' (*al-musamma bi l-wujūd*); the second is the ipseity, that is, the concomitant of that existence, which is the one called 'quiddity.' Therefore, the latter is subsequent, with regard to existence, to that existence. For, if the First Principle did not 'do' anything (*law lam yaf'al shay'an*), there would be no quiddity at all. However, in the view of intellect, it is the existence which is subsequent to the quiddity, being an attribute of it."⁴⁷

⁴³ *Sharh*, vol. III, pp. 244f.; analyzed by Nicholas Heer, "Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sīnā's Theory of Emanation," *Neoplatonism and Islamic Philosophy*, ed. Parviz Morewedge, Albany, 1992, pp. 111–125.

⁴⁴ *Hikmat (Opera)*, vol. II, § 143.

⁴⁵ *Ibid.*, § 193.

⁴⁶ Cf.: G. Schubert, *Correspondence*, Introduction, pp. 27f.

⁴⁷ *Sharh*, vol. III, p. 245.

Although Ṭūsī is here making an allowance for the “point of view of the intellect,” from which point of view existence is only an attribute of quiddity, it is quite clear that the opposite view has his preference. He assigns existence itself to the level B of his mathematical model, while the three entities emanating from it are the quiddity of the Prime Intellect (= C), its apprehension of itself as self-subsistent (= D), and its apprehension of A via B. Under this consideration, necessity and possibility are relegated to the next level, that is to say, they are, in fact, part of the twelve entities of the third level of emanation. If, on the contrary, quiddity is considered primary, he adds, then existence, necessity and possibility would constitute the second level while the two acts of apprehension would be relegated to the third level.⁴⁸

It seems to me that all this makes it very clear that Ṭūsī is not only *not* following Suhrawardī in this issue; he is, in fact, reversing the metaphysics of essence by giving priority to existence. The quiddity of the Prime Intellect is not directly related to the First Principle, but through the intermediary of its own existence (level B), and this “existence” is “made,” that is to say, created. Were it not for this primordial creative act located somewhere between the First Principle and the *quiddity* of the Prime Intellect, no quiddity at all would actually *exist*. This, I submit, amounts to the same crucial point Ṭūsī is making, as we have seen, in *Sayr wa Sulūk* (§§ 25–26) regarding the necessity of the divine *Amr* as an intermediary between the First Principle and the “Universal Intellect.”

If this conclusion is accepted, we may perhaps be allowed to consider a similar possibility for the second issue, Ṭūsī’s critical discussion of Avicenna’s solution of the problem of “God’s knowledge of the particulars in a universal way” in the *Commentary*. Ṭūsī’s objection is that Avicenna’s discourse on God’s knowing the universal forms through knowing Himself implies inherence of those multiple forms in God’s very essence, and that this in itself threatens to compromise the absolute transcendence of the divine essence, despite Avicenna’s assertions to the contrary. In Ṭūsī’s reading, the Avicennian God would in effect have both “active” and “passive” knowledge, that is to say, would be the creator and the receiver of knowledge at the same time, which is impossible. So far, his objection hardly differs from a similar objection advanced by Suhrawardī.⁴⁹ Ṭūsī then elaborates his own solution in a rather lengthy passage, which he obviously considers to be very important because he repeatedly indicates that it would need still more elaboration. He begins by analyzing the notion of self-knowledge in general, arguing that it does not require any form other than the form of the essence through which the subject is what it is, and that the same applies in princi-

⁴⁸ Ibid., p. 246.

⁴⁹ Cf. Suhrawardī, *Kitāb al-mashāri‘ wa l-muṭārahāt*, ed. H. Corbin, in *O.M.M. I*, pp. 480f. It is also discussed at length by Suhrawardī’s great admirer in the second half of the 7th/13th century, Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *Rasā’il al-shajara al-ilāhīya fī ‘ulūm al-ḥaqā’iq al-rabbāniya*, 3 vols., ed. N. Görgün, Istanbul, 2004, vol. 3, pp. 430ff.

ple to the subject's perception of any form emanating from it through imagination. That is to say, no forms other than those which emanate are required, nor does the subject thereby necessarily become the substratum of the perceived forms. Then Ṭūsī applies this general argument to God's knowledge of Himself in Avicennian terms. Given that there can be no difference "in existence" between the First Principle's apprehension of its own essence and the essence itself, and that this self-apprehension causes its apprehension of its First Effect without any difference, it follows that the existence of the First Effect is identical to its being apprehended by the First (*wujūd al-ma'lūl al-awwal huwa nafsu ta'aqqul al-awwal iyāhu*), but without there being any need for the inherence of a new form in the essence of the First. The third point in Ṭūsī's argument, which leads to the desired conclusion, begins with the role of the "intellectual substances" in God's knowledge. As they threaten to function like independent Platonic ideas, they are probably the root problem in his mind. He argues as follows:

"Since the intellectual substances apprehend whatever is not caused by them through the occurrence of forms in them, and [since] they also apprehend the Necessary First, and [since] there is no existent (*mawjūd*) unless it is caused by the Necessary First, it follows that all the forms of whatever exists universally as well as particularly occur in them in accordance with the way existence is (*'alā mā 'alayhi al-wujūd*), while the Necessary First apprehends these substances as well as those forms as they themselves are (*bi-a'yānihā*), not through other forms, just as It apprehends existence the way it is."⁵⁰

As with the issue previously discussed, it may well be that Ṭūsī here owes something to Suhrawardī in so far as he eliminates the intervention of extra cognitive forms from the act of self-apprehension. In fact, in a later treatise, the *Sharḥ Mas'alat al-'Ilm*, he seems to be going a step further in this direction,⁵¹ as he certainly does in *Sayr wa Sulūk* (§ 38). But he is not really doing this in the *Commentary*. He still considers the object of any kind of knowledge to be a form, whether this be the form of the essence of the subject, emanating from it as in self-apprehension, or the forms "occurring" to the apprehender, as in the case of the intellectual substances. Secondly, if God can be said to have "presential" knowledge of the particulars in this version, it is not through direct *ishrāq* but by virtue of the fact that all existence is caused as a result of the First Principle's apprehending Its own apprehension of Itself. Only this paradoxical situation

⁵⁰ *Sharḥ*, vol. III, pp. 304–307. The whole passage is quoted by Jāmī, *Al-Durra al-Fākhirā*, ed. Nicholas Heer, Tehran, 1358/1980, §§ 32–36. Heer's English translation of the same is found in *The Precious Pearl*, Albany, 1979.

⁵¹ *Muṣannafāt*, vol. I, *Sharḥ Mas'alat al-'Ilm*, ed. A. Nūrānī, Mashhad: Univ. Press, 1385/1345, pp. 28, 34.

makes it possible for Ṭūsī to save at the same time God's utter transcendence and His immediate cognition of things as they really are.

All this shows that Ṭūsī's solution of the problem posed by Avicenna is not really of the same kind as Suhrawardī's *'ilm ḥuḍūrī*. But can it be related, then, to the arguments made in *Sayr wa Sulūk*? It must be admitted that the issue is not quite so clear in this case. For one thing, there is a formal difference between the direct knowledge of God as attributed to the "Prime Instructor" in *Sayr wa Sulūk* and God's direct knowledge of "existence" as explained in the *Commentary*. Moreover, the *Commentary* still presupposes the essence of God as the first cause (*'illa*) of the First Self-apprehension, whereas in strict Ismā'īlī teaching, including the version given in *Sayr wa Sulūk*, the First Principle is absolutely beyond any kind of causality. On the other hand, it should be remembered that Ṭūsī is after all trying to "purify" Avicenna's discourse on this problem, and using his language. Whatever the intrinsic value of his argumentation may be, the apparent need for him to make of existence itself the element of identity and difference *at the same time*, identical "in existence" with the First Principle but different *qua* cause of all true knowledge, tallies well, in any case, with the equally paradoxical double role played by the divine *Amr* at the "level of oneness" and at the "level of clear distinction" as explained in *Sayr wa Sulūk* (§§26–32). Perhaps, then, the need for the "intellectual substances" in the *Commentary* to apprehend the First in order to apprehend the forms *in accordance with the way existence is* was motivated by a similar concern.

In this connection, and in order to fully appreciate the relevance of Ismā'īlī teaching for Ṭūsī as a commentator of Avicenna, we will, of course, also have to consider what he has to say about the reception of true knowledge by those engaged in the learning process. As will be recalled, he explains this in *Sayr wa Sulūk* not as an ordinary transmission of knowledge, but by virtue of a process which functions through the appearance, or configuration (*mumaththal būdan*), of the form of knowledge that appears in the soul of the instructor in the soul of the student, as a result of which the souls so engaged are actually united. Much the same idea can indeed be found in his *Commentary on the Ishārāt* as well. We only have to turn to the second-to-last chapter, which, as is well-known, is about *'irfān* and the experiences of the *'ārifīn* or the "knowers of the Real Truth" (*al-Haqq*). Ṭūsī's comments on one single passage in this context, where Avicenna gives a descriptive analysis of spiritual discipline (*al-riyāda*), its three "goals" and the "helpful means" to reach these, occupy more than three pages in the Tehran edition.⁵² Contrary to the somewhat surprising remark of one translator of the *Ishārāt*,⁵³ these comments by Ṭūsī add considerable insights, and they doubtless reveal something about his own experience. Commenting on the third "goal"

⁵² *Sharḥ*, vol. III, pp. 380–384.

⁵³ A.-M. Goichon, *Livre des directives et des remarques*, Beirut–Paris, 1951, p. 492, note 5.

of spiritual discipline, which is, according to Avicenna, “to render the innermost [of the soul] adaptable to concentration” (*talīf al-sirr li l-tanabbuh*), Ṭūsī explains that this means “to prepare it in such a way that the intellectual forms appear (*tatamaththal*) in it swiftly, and that it be easily affected by the divine matters that stir up desire and strong feeling (*wajd*).” As for the “helpful means” to reach this particular “goal,” Avicenna mentions “sensitive thought and pure love (*al-‘ishq al-‘afīf*), which is commanded by the qualities of the beloved and not by the rule of the appetite.”⁵⁴ Interestingly, it is not the first of these two “helpful means,” i.e. “sensitive thought,” but the second, “pure love,” which Ṭūsī finds it worth his while to explain at length. In fact, this is the occasion for him to outline a whole theory of spiritual pedagogy based on love which, especially in combination with the notion of *tamaththul* just alluded to, really amounts to the same idea as the one outlined in *Sayr wa Sulūk*. The main points are as follows: human love (*al-‘ishq al-insānī*) may be divided into two: love in the real sense (*ḥaqīqī*, i.e., divine love), and love figuratively speaking (*majāzī*). The latter, again, may be divided into two: one concerning the soul (*naḥsānī*) and the other concerning the animal (in man, *ḥayawānī*). The principle of the one concerning the soul is “substantial assimilation of the soul of the lover with the soul of the beloved” (*mushākalat naḥs al-‘āshiq li-naḥs al-ma‘shūq fī l-jawhar*). In this situation, the lover is highly impressed by “the qualities of the beloved,” as Avicenna says, because these are “traces emanating from his soul.” By contrast, the principle of animal love is bestial appetite and physical pleasure, and the lover in this case is impressed by the physical form of the beloved. By “pure love,” Avicenna meant, of course, the first of these two figurative meanings of love:

“for it is indeed what makes the soul yielding, yearning, capable of strong emotion and delicacy of feeling, [so that it is] holding aloof from worldly preoccupations, turning away from everything other than its beloved, and making all that it cares for one single care. And it is for this reason that it will be easier for such a person than for another to turn to the Beloved in the real sense (*al-ma‘shūq al-ḥaqīqī*); for [at that point, i.e., death] he no longer has to turn away from multiple things.”⁵⁵

* * *

As was indicated in the first part of this paper, Ṭūsī in his later years turned towards Sufism. It appears that he approached Sufism as an outsider, presumably recognizing the growing social and political role played by the Sufi orders under the Mongol regime. There seems to be no indication that he ever joined Sufism in the sense in which he had evidently been involved with Ismā‘īlism at an ear-

⁵⁴ Translation by S. Inati, *Ibn Sīnā and Mysticism: Remarks and Admonitions Part Four*, London–New York, 1996, p. 85.

⁵⁵ *Sharḥ*, vol. III, pp. 383f.

lier point. His *Awṣāf al-ashrāf* certainly shows sympathy for, and familiarity with, the practice of Sufism, but it is not, like the *Sayr wa Sulūk*, a treatise that conveys the impression of personal commitment and conviction. Yet his exchange of ideas with eminent Sufis such as Shams al-Dīn al-Kīshī (d. 694/1295) and Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 672/1273) suggests that his interest in Sufism was motivated by something more than just political wisdom.⁵⁶ His *Correspondence* with Qūnawī especially makes it quite clear that he respected and indeed admired some of the deepest insights of this disciple of Ibn ‘Arabī, even though he answered his questions as the authority in philosophy that he of course was.⁵⁷

Ironically, Qūnawī opens the discussion with a long introduction in which he makes an argument for the necessity of following the prophets and “those whose inheritance from them is complete,”⁵⁸ meaning, of course, Ibn ‘Arabī, to whom he also refers in the same *Correspondence* as “my *shaykh* and most perfect *imām*.”⁵⁹ Ṭūsī does not respond directly to this point; but at the beginning of the Arabic part of his answers, he formally addresses Qūnawī by applying to him a clearly Shī‘ī concept of *imām*, the guide of mankind necessarily appointed by God at all times, the representative (*nā’ib*) of the Prophet whom “God has appointed for our time.”⁶⁰ Such a formula would seem to imply a little more than just the easy kind of politeness that would be called *ta’āruf* in modern Persian. But could it be, then, that Ṭūsī really meant to say that the Sunni Sufi Qūnawī was *now* “the *imām*”?

Whatever the answer to this question may be, it would seem that Ṭūsī’s later interest in Sufism should not be dismissed too lightly, especially if his earlier involvement with Ismā‘īlism is to be taken seriously as evidence of a spiritual quest, as indeed it should.

⁵⁶ Cf. *Der Islam* 50 (1973), p. 34f.

⁵⁷ Cf. the analysis of G. Schubert in her German introduction to her edition of the *Correspondence*, esp. pp. 52–54.

⁵⁸ *Correspondence*, Arabic text, p. 32.

⁵⁹ *Correspondence*, Arabic text, p. 172; cf. p. 40.

⁶⁰ *Correspondence*, Arabic text, p. 94.

Гуламхусейн Ибрахими Динани
(Иранский Институт философии)

**ТРИ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ:
ОТ НАСИР АД-ДИНА ТУСИ
ДО МУЛЛЫ САДРЫ¹**

Одна из особенностей философии заключается в том, что построение вопроса в ней не менее — если не более — существенно, чем формулировка ответа. Если, по слову некоторых мудрецов, основа философии есть изумление, то нельзя не учитывать и ту роль, которую в ней играет сомнение и растерянность. В философском исследовании мы можем достичь ступени, когда дальнейшее познание становится невозможным, однако мысль на этом не останавливается. Сомнение и знание представляют две ступени размышления и, согласно философским исследованиям, являются отличительными чертами бытия человека. Если кто-то полагает, что он понимает все, то это полагание можно объяснить только его совершенным непониманием природы философского размышления. Тот, кто лишен философского изумления, не понимает сути основных философских проблем и смысл истинного философского поиска. Джелал ад-Дин Руми в своем *Маснавӣ* утверждает, что как вопрос, так ответ вытекает из своего рода знания, и сравнивает их с цветком и шипом: ведь как тот, так и другой вырастает из праха. По его мнению, взаимная связь между сомнением и знанием, и вопросом и ответом подобна связи между шипом и цветком, заблуждением и истиной, и дружбой и враждой. Подобно тому, как дружба и вражда могут иметь место только в рамках знакомства, заблуждение и истина, и вопрос и ответ могут иметь место только в пределах постижения. Об этом он говорит следующее:

Как вопрос, так и ответ берут начало в знании,
Подобно тому как цветок и шип рождаются из праха и воды.
От знания возникает как заблуждение, так и верное руководство,
Подобно тому как горькое и сладкое возникают от влаги.

¹ Перевод осуществлен по изданию: *Гулām Хусайн-и Ибрāхимӣ Динāнӣ*. Се мас'ала-и фалсафӣ: аз Хвādжа Нафӣр та Муллā Садрā // *Ма'āриф*. Т. 3, № 2 (мурдād-āбан 1365 с.х.), с. 55–70 (примеч. пер.).

Вражда и дружба возникают от знакомства;
 От хорошей пищи рождаются болезнь и лекарство.
 Знание является бескрайним морем;
 Ищущий его есть моряк-нырлящик.
 Если даже он будет жить тысячу лет,
 Он не насытится поиском.

Пресыщение поиском есть смерть мысли. Когда человек перестает искать и исследовать, он умирает. Тысячелетняя история человеческой культуры и непрерывная нить цивилизации являются следствием поиска и исследования, осуществленного в различных условиях. История чрезвычайно богатой и своеобразной исламской культуры сообщает нам о многих исследователях, которые ни на миг не переставали искать истину. Одной из таких личностей является Насир ад-Дин Туси, оставивший нам ценные труды в разных областях знания.

Этот великий мыслитель, жизнь которого приходится на один из сложнейших периодов истории, неустанно стремился к распространению знания и мудрости, и очень преуспел в своих начинаниях. Ученый, рассматривающий его вклад в этой области, пишет следующее:

«Благодаря этому иранцу, знание и мудрость достигли отдаленнейших уголков монгольских владений, подобно яркому свету в темной ночи»².

Насир ад-Дин Туси прожил жизнь, полную превратностей судьбы и неприятных событий. В некоторых из своих трудов — в частности, в предисловии к своему комментарию к «Указаниям и наставлениям» Ибн Сины — он упоминает о перенесенных им тяготах, сетуя на разлад времен. Туси приписывают следующее двустишие:

Как ни оглянусь вокруг себя,
 [Вижу, что] беда — перстень, а я — драгоценный камень
 [, вправленный] в него.

Независимо от того, принадлежит ли этот бейт перу Туси или нет, он хорошо описывает его положение. Однако мы не намерены вдаваться здесь в перипетии его жизни или подробно рассматривать и оценивать его многочисленные произведения — для этого требуется другой, более подходящий случай.

Вместо этого мы рассмотрим три философских вопроса, поставленных Насир ад-Дином Туси и заданных им Шамс ад-Дину Хосравшахи. Последний был одним из известнейших современников Насира Туси. Помимо фи-

² *Джуржэй Зайдан*. *Адаб ал-луга ал-‘арабийя*. Т. 3, с. 234.

лософии и калама он являлся также знатоком медицины. В фикхе он являлся последователем аш-Шафи'и. Он изучал хадисы у Му'аййада Туси, а калам и философию у Фахр ад-Дина Рази. Хосравшахи преподавал труды Ибн Сины и прекрасно знал перипатетическую философию. В конце жизни он переселился в Дамаск, умер там в 652/1254 г. (за двадцать лет до смерти Туси) и был похоронен на горе Касйун.

Перед тем как рассмотреть вопросы Туси, отметим, что, к сожалению, мы не располагаем ответом Хосравшахи на них. Нам неизвестно даже, ответил ли он вообще (в случае чего его ответ приходится признать утерянным) или же, в силу сложности поставленных вопросов, предпочел не отвечать.

Отметим также, что последующие поколения ученых также предпочли обойти эти вопросы молчанием, не пытаясь отвечать на них. Лишь спустя почти четыреста лет Мулла Садра рассмотрел эти вопросы и дал ответы на них.

Вопросы Насир ад-Дина Туси вкратце таковы:

1) Несомненно, что движение, если оно имеет место, должно иметь определенную скорость. Следовательно, скорость (букв. «быстрота и медлительность». — Я.Э.) присутствует в каждом частном движении, в силу бытия его частным движением. Однако скорость может иметь место лишь благодаря времени. Если взять одно движение, совершающееся на протяжении относительно долгого времени, то совершение того самого движения на протяжении более короткого периода времени считается быстрым. Следовательно, можно утверждать, что время является неотъемлемым составляющим всякого движения. Как же в таком случае можно утверждать, что то или иное движение является причиной бытия времени? Иными словами, если время является необходимым условием совершения движения, то как можно утверждать, что это движение, в свою очередь, является необходимым условием осуществления времени? Если время является необходимым составляющим движения, а движение, в свою очередь, необходимым элементом времени, то, следовательно, вещь является необходимым составляющим себе самой, что абсурдно.

Возможно, нам возразят, что, мол, движение, постольку поскольку оно есть движение, является причиной бытия времени, однако постольку поскольку оно есть движение **определенное**, оно индивидуализируется посредством времени. (Кстати, то же самое можно утверждать в отношении материи и формы, ибо действенная форма, постольку поскольку она является формой как таковой, является одним из составляющих причины и опережает материю, однако постольку поскольку она есть форма **определенная**, она индивидуализируется посредством материи.)

Ходжа Насир, считая это утверждение неверным, говорит:

Если движение является причиной времени постольку поскольку оно есть движение, то отсюда следует, что всякое движение должно влиять на

бытие времени, тогда как в действительности причиной бытия времени является только некое частное движение, которое объективировано вовне.

2) Философы полагают, что если нечто до своего бытия или небытия не обладает возможностью бытия или небытия (читай: «готовностью к бытию или небытию». — Я.Э.), то оно не может ни обрести бытие после небытия, ни кануть в небытие после бытия. Следовательно, всему, что в этом мире обретает бытие или лишается его, предшествует возможность его бытия или небытия. Однако спрашивается: если это положение всеобщее и универсально, то почему философы не соблюдают его, когда речь идет о бытии разумной души, и, вследствие этого, их слово о ней весьма невнятно?

С одной стороны, они полагают, что душа возникает вместе с телом; с другой, не допускают ее исчезновения вместе с гибелью последнего. Если они полагают, что носителем возможности возникновения души является тело, то почему они не допускают, что это тело является также носителем возможности ее исчезновения? Если на это ответить, что разумная душа отделена от материи, а то, что отделено от материи, не может исчезнуть и кануть в небытие, то можно возразить, что то, что нематериально, также не может возникнуть после того, как оно не существовало.

Вообще, как можно допустить, что некое материальное тело является носителем возможности бытия чего-то нематериального и бестелесного по своей самости? Если нам скажут, что разумная душа является источником видовой формы человеческого тела и человеческое тело является носителем возможности бытия последней именно в этом аспекте, то в ответ мы скажем, что в таком случае это же человеческое тело должно также быть носителем возможности ее небытия. Следовательно, то, что является носителем возможности чьего-либо бытия, одновременно также является носителем возможности его небытия. Всякая попытка доказать, что между этими двумя носителями существует некое различие, обречена на провал.

3) Исходя из ключевого положения «из одного исходит только одно» и учитывая, что в божественной самости нет никакой множественности, философы возводят имеющую место в мире бытия множественность к множественности, заключенной в самости первой эманации. Они полагают, что аспекты необходимости и возможности, и самопостижения и постижения своего начала указывают на первую множественность, присутствующую в самости первой эманации. Спросим сейчас: что именно в самости первой эманации является источником множественности и как именно возникает эта множественность в самости первой эманации? Эта множественность появилась в ней либо из-за некоей причины, либо без нее. Далее, если допустить, что она возникла из-за некоей причины, то есть две возможности: аспекты множественности проистекли из своего начала либо разом все вместе, либо друг от друга, тем самым образуя некую иерархию.

В первом случае множественность, которая присутствует в первой эманации, не может являться причиной истечения множественности из первого начала. Во втором случае то, что мы считаем первым следствием, не окажется таковым. Наконец, согласно третьему предположению, множественность определенного вида не нуждается в причине для своего бытия.

Возможно и четвертое предположение, о котором Туси, однако, не упоминает. Согласно нему, то, что в самости первой эманации называется множественностью, есть нечто иллюзорное и лишенное реальной действительности. Однако содержащаяся в этом предположении трудность очевидна: если присутствующая в первой эманации множественность есть нечто иллюзорное, то каким образом, являясь иллюзией, оно может быть источником многих вещей? В целом всякое из предположений содержит в себе некую трудность.

В начале своего послания, в котором он рассматривает эти три проблемы, Ходжа Туси с большим уважением упоминает имя Шамс ад-Дина Хосровшахи, превознося его как выдающегося философа и величая «солнцем общины и религии», «доказательством ислама и мусульман», «господином царей и правителей», «царем устанавливающих истину мудрецов». В конце послания, в свою очередь, он просит у Хосровшахи прощения за свою «дерзость задавать вопросы». Из слога Туси и употребленных им в письме выражений можно заключить, что Шамс ад-Дин Хосровшахи не только занимал высокое положение как религиозный деятель, но и не имел себе подобных среди своих современников как ученый и мыслитель.

Из письма Туси можно также заключить, что он уважает Хосровшахи именно в этом последнем качестве — а именно, как мыслителя и ученого, представителя философии и науки. Тому, кто хорошо знаком с исламской культурой прошлых веков, хорошо известна цена знания и мудрости. Хосровшахи, который в данном случае является объектом восхваления Туси, в другом месте сам отдает должное носителям мудрости и превозносит их. Например, передают, что как-то раз к нему в Дамаске пришел некий иранец и принес с собой книгу, в которой записал нечто Фахр ад-Дин Рази. Хосровшахи, взяв книгу, поцеловал запись Фахра Рази, положил книгу себе на голову и произнес: «Это — благословенная запись имама».

Исходя из всего, что было сказано выше, можно утверждать, что Ходжа ставит перед Хосровшахи вышеприведенные вопросы не с целью показать свое превосходство или вступить с ним в спор. Напротив, он добивается лучшего понимания некоторых запутанных философских вопросов и устранения неясности относительно них. Анализ философских и теологических произведений Туси свидетельствует, что сам он приложил много усилий, чтобы разрешить подобные затруднения, и искал новые способы их устранения. Например, он предложил новый ответ на вопрос о том, ка-

ким образом из единства возникает множественность, при соблюдении положения «из одного исходит только одно». Отметим, однако, что предложенное им решение во многом основано на решении, ранее предложенном Сухраварди. Удалось ли Туси и его современникам решить эти проблемы и если да, то насколько? Этот вопрос следует рассмотреть отдельно.

Выше мы сказали, что исчерпывающие ответы на вопросы Туси были даны Муллою Садр спустя почти четыре века. Зададимся вопросом: почему мусульманские философы так долго оставляли без внимания эти вопросы и не пытались ответить на них? Можно предположить, что, в силу тех или иных причин, они не привлекли их внимания. Другое предположение заключается в том, что ответы на эти вопросы были даны, но впоследствии оказались утеряны. Однако проницательному человеку очевидна несостоятельность обоих этих предположений.

Нет никакого сомнения, что вследствие монгольского вторжения в мусульманский мир, повлекшего гибель многих ученых и философов, в науке и философии наступил известный упадок. Однако до полного разрыва нити научной преемственности дело не дошло, и развитие науки и культуры, хоть в замедленном темпе, но все же продолжалось — об этом свидетельствует появление в эту эпоху философов и мутакаллимов, оставивших заметный след в истории исламской мысли. В частности, в это время усилиями таких мыслителей, как Джелал ад-Дин Даввани, Садр ад-Дин Даштаки и Гийас ад-Дин Мансур Даштаки, создается ширазская школа философии и калама. На смену ширазской школе, в свою очередь, пришла исфаханская школа, которая тоже оставила глубокий след в истории мысли. Ключевыми фигурами исфаханской школы, как известно, были Мир Дамад и Мулла Садр. Из всего этого можно с уверенностью заключить, что в период между Насиром Туси и Муллою Садрой развитие мысли продолжалось — пусть в более медленном темпе, но непрестанно, и нить преемственности не была полностью разорвана.

Следовательно, причину того, что поставленные Насир ад-Дином Туси вопросы оставались без ответа, следует искать в другом месте. Суть дела в том, что поставленные Ходжей вопросы — в частности, вопросы о связи между временем и движением и душой и телом — в принципе нельзя было разрешить средствами перипатетической философии. Мусульманские философы и мутакаллимы, жившие между временем Шамс ад-Дина Хосровшахи и эпохой Садр ад-Дина Ширази, были прекрасно осведомлены о поставленных Туси вопросах. Однако, поскольку большинство из них мыслило в категориях перипатетической философии, они, сознавая, что не в силах ответить на них, обходили их молчанием. Лишь Мулла Садр, опираясь на учения предшественников и глубоко усвоив основополагающие принципы разных течений мысли, смог предложить новый способ их решения. В совершенстве владея перипатетическим методом, Садр, однако, не был

его пленником и достиг более высокой стоянки. Более того, он превзошел не только перипатетизм, но и ишракизм.

Садра называл свой метод «превознесенной мудростью» (*ал-хикма ал-мута'алиййа*). Следуя ему, он смог разрешить множество апорий, непосильных для его предшественников. В частности, утверждение субстанциального движения в качестве одного из основных положений помогло ему разрешить множество затруднений, прежде казавшихся неразрешимыми. Например, оно помогло Садре приблизиться к разрешению проблемы взаимосвязи движения и времени, а также связи души и тела.

Таким образом, мы видим, что эти ключевые вопросы, поставленные Насир ад-Дином Туси, спустя много лет были разрешены Садрой.

Следует сказать, что, перед тем как ответить на вопросы Насир ад-Дина Туси, исходя из своей собственной философии и согласно принципам превознесенной мудрости, Садра отвечает на некоторые из них на основании принципов перипатетизма. Однако, ответив на вопрос Ходжи согласно перипатетическому учению, он как будто остается недовольным этим ответом и завершает его своего рода извинением.

Ответ Муллы Садры на вопросы Насир ад-Дина Туси, озаглавленный *Рисāла фī джавāб 'ан ас'ила наṣīриййа*, впервые был напечатан на полях литографического издания *ал-Мабдā' ва л-ма'ād*³. Мы сейчас изложим суть этого ответа в том порядке, в каком расположены вопросы в послании Туси.

Ответ на первый вопрос. Начнем с посылки. То, что появляется у вещи как акциденция (= случайный признак) (*'āрид*), может относиться либо к ее бытию, либо к чтойности. Чернота, движение и прочие акциденции тела являются бытийными акциденциями. Эта бытийная акциденция может либо сопутствовать сущности, либо быть отделенной (*муфāриқ*) от нее. Что до чтойностной акциденции, то таковой считается, например, природа видового отличия (*фақл*) по отношению к природе рода. Как смысл и понятие, чтойность рода не нуждается в видовом отличии. Однако в своем бытии род зиждется на видовом отличии и без этого отличия никогда не обретает бытия. Однако зиждиться на чем-то в своем бытии и зиждиться на чем-то в чтойности есть две разные вещи. С точки зрения чтойности, по отношению к природе рода природа видового отличия есть примкнувшая к ней акциденция. В свою очередь, индивидуальные особенности вещи относятся к ее видовой природе и чтойности так же, как природа видового отличия относится к природе рода. Будучи неотделимы от видовой природы с точки зрения бытия, они являются акциденциями чтойности последней с точки зрения чтойности. Точно так же обстоит дело в отношении чтойности и бытия возможного, ибо бытие всякого возможно-сущего счи-

³ *Муллā Ṣадрā*. Рисāла фī джавāб 'ан ас'ила наṣīриййа. На полях литогр. изд. ал-Мабдā' ва л-ма'ād, [б.м.], [б.г.], с. 372–384.

тается акциденцией его универсальной чтойности. Следовательно, бытие возможно-сущего является не его частной акциденцией, а акциденцией его универсальной чтойности. Напомним, что акциденции чтойности, подобно акциденциям бытия, бывают либо сопутствующими, либо отделенными (отделенной является, например, акциденция видового отличия по отношению к роду).

Теперь вернемся к сути вопроса и скажем: появление у некоторого движения, как его акциденции, некоторого времени, притом что это последнее является также мерой этого движения, следует рассматривать не как появление бытийной акциденции у ее субстанции, а как появление чтойностной акциденции у чтойности.

Таким образом, частное движение в бытии зиждется на частном времени, а частное время — на чтойности движения, постольку поскольку оно является движением. Следовательно, можно сказать, что время похоже на причину, пользующуюся движением с точки зрения его бытия; в свою очередь, движение похоже на причину, приемлющую время в аспекте своей чтойности.

Все сказанное выше верно, если смотреть на вещи с точки зрения ментального анализа. Однако во внешнем объективном мире движение и время образуют единое целое, которое нельзя разделить на причину и следствие или субстанцию и акциденцию.

Такова, вкратце, суть ответа Муллы Садры на вопрос Насир ад-Дина Туси. В какой степени этот ответ удовлетворителен и в какой мере он разрешает апорию взаимосвязи движения и времени, следует рассмотреть отдельно, учитывая и то обстоятельство, что в некоторых своих произведениях Садра трактует движение как разновидность бытия, а разновидность бытия лишена чтойности.

Ответ на второй вопрос. Садра дает два ответа на этот вопрос. Первый из них построен на положениях перипатетической философии и очевидно относится ко временам его молодости. Второй же зиждется на началах превознесенной мудрости и, судя по всему, представляет собой его последнее и окончательное мнение. Суть первого ответа следующая. Вследствие своей особой способности и подготовленности, тело требует форму, которая управляла бы им. Эта форма, в свою очередь, распоряжается в нем таким образом, что сохраняются его вид и его частные особенности.

После обретения телом необходимой способности и подготовленности, такая форма истекает из избыливающего начала естественным образом и как нечто необходимое. С другой стороны, форма, управляющая человеческим устройством и действиями человека и сохраняющая его как вид, может существовать только благодаря духовной силе, обладающей разумом, постижением и различением.

В силу вышеупомянутого и учитывая то, что в избылиующем начале немислимы скупость, удерживание и перемена, после достижения человеческого телом необходимой готовности, субстанция разумной души немедленно изливается с него на тело. Таким образом, бытие тела, в соответствии с возможностью [, зиждущейся на] его подготовленности (*имкән исти 'дāдī*), требует только сочетающуюся с ним форму, распоряжающуюся в нем. В свою очередь, бытие избылиующего начала требует форму, которая отстранена от материи по своей самости, но при этом распоряжается в теле. Здесь возникает трудность, о которой был осведомлен Садр и которую он устранил. Суть его — в вопросе о том, каким образом одно и то же сущее может быть нематериальным по своей самости, но материальным по своему действию, тогда как нематериальное и материальное определенно отличаются друг от друга.

Ответ Садры следующий: подобно тому как одна и та же вещь может быть субстанцией в одном аспекте и акциденцией — в другом, или же сотворенной в одном аспекте и несотворенной — в другом, одно и то же сущее может быть нематериальным в одном аспекте и материальным — в другом. Чтобы подтвердить истинность этого утверждения, Садр рассматривает два вопроса.

Первый вопрос касается воззрений некоторых философов о ментальном бытии. Суть его в следующем. По мнению этих философов, когда чтойность становится актуально постигаемой субстанцией и обретает бытие в уме, то, согласно первичной самостной предикации (*хамл аввали зātī*), чтойность этой субстанции есть субстанция, но, согласно «общеупотребительной технической предикации» (*хамл шā'u' sinā'ī*), она есть душевное качество и, следовательно, акциденция.

Второй вопрос касается воззрений некоторых философов на сущность творения (*джа'л*). Его суть в следующем. Чтойностное сущее (*мавджūd-и махуви*) внешне представляет собой единую вещь. Однако это единое сущее с точки зрения его бытия сотворено, а с точки зрения его чтойности — не сотворено. Если одна и та же вещь в разных аспектах может быть субстанцией и акциденцией, и сотворенной и несотворенной, то разумная душа тоже может в аспекте своего бытия умственной самостью быть отделенной от материи, а в аспекте своего распоряжения телом — материальной. Иными словами, можно утверждать, что разумная душа нематериальна с точки зрения ее самости, но материальна с точки зрения ее действий. Следовательно, с точки зрения действия ей предшествует подготовленность тела, и ее возникновение и гибель зависят от возникновения и гибели тела. С точки же зрения ее самости и истины она зависит от возникновения и гибели тела только акцидентально. В целом можно сказать, что пыль несовершенства и порча материи касаются души только акцидентально.

В конце своего разъяснения Мулла Садра призывает своего читателя к размышлению и вдумыванию и говорит: «Упомянутое здесь — это то, что приходило мне в голову прежде. Теперь же я думаю, что человеческая душа имеет самостные стоянки и устройства. Из них некоторые относятся к миру повеления и управления (*'ālam amr wa taḍbīr*), а другие — к миру творения и оформления (*taḥṣīb*). Возникновение и возобновление относятся только к некоторым из этих стоянок. Ввиду этого можно утверждать, что поскольку душа, согласно закону субстанциального движения, непрерывно развивается и совершенствуется, постоянно переходя из одного устройства в другое, то, когда она переходит из мира творения в мир приказания, она обретает чисто умственное бытие, переставая нуждаться в теле и его состояниях. Следовательно, потеря телесной готовности не влияет на пребывание и продолжение существования души, ибо состояние последней после обретения ею совершенства и обращения к действительному разуму существенно отличается от ее состояния в начале ее возникновения и появления. Таким образом, можно утверждать, что душа телесна с точки зрения ее возникновения, но духовна с точки зрения ее пребывания. В этом смысле она подобна дитю, которое, пока оно пребывает в эмбриональном состоянии, крайне нуждается в утробе матери, однако впоследствии перестает в ней нуждаться. Или же ее можно сравнить с дичью и силком: ведь дичь нельзя поймать без помощи последнего, однако затем нужда в нем отпадает. В целом можно сказать, что если нечто нуждается в чем-либо, то из этого не следует, что его самостные сопутствующие также нуждаются в этой вещи.

Например, бытие опричиненного нуждается в творце, тогда как его чтойность, являясь самостной акциденцией его бытия, не нуждается в нем (ибо, как было сказано выше, чтойность не сотворена). В качестве другого примера можно назвать бытие треугольника и три его угла: несомненно, что бытие этого треугольника опричиненно, однако обладание им тремя углами, являясь его самостным сопутствующим, не имеет причины⁴.

При этом следует иметь в виду, что подготовительную причину (*'illat-i* и *'dāḍi*) можно назвать причиной только в акцидентальном смысле, ибо ее исчезновение не влечет исчезновения вещи, как это происходит в случае исчезновения истинной причины. В этой связи Садра обращается к рассматриваемому Туси известному правилу и пытается разрешить содержащуюся в нем трудность.

Как говорилось выше, философы полагали, что если некая вещь до своего бытия или небытия не обладает возможностью бытия или небытия (или: готовностью к бытию или небытию. — Я.Э.), то она не может ни об-

⁴ Садра имеет в виду, что из того, что в аспекте своего действия душа нуждается в теле, не следует, что она нуждается в нем и в аспекте своей самости.

рести бытие после небытия, ни кануть в небытие после бытия. Хотя Садра признает истинность этого правила, он не считает, что из него следует, что то, что лишено носителя возможности бытия и небытия, не может стать сущим после обретения бытия, ибо нередко предшествующее бытие некой вещи, будучи лишенным носителя возможности, становится причиной преобладания бытия последующего.

Иными словами, нельзя отрицать взаимозависимость этого положения и его прямой противоположности. Однако между этим положением и положением о том, что то, что не имеет носителя возможности (= готовности), не становится сущим даже после обретения бытия, взаимной зависимости нет. Разумеется, те, кто признают истинность этого правила, неизбежно признают также истинность его противоположности. Это противоположное правило гласит: то, что обретает бытие после небытия, и то, что уходит в небытие после своего бытия, лишено носителя возможности. Теперь, если душа телесна по своему возникновению и духовна по своему пребыванию, то в своем пребывании она будет лишена носителя возможности. Сообщитель преобладания бытию после бытия — отметим, бытию, которое составляет пребывание души — есть не что иное, как предшествующее бытие. Разумеется, это утверждение будет верным в том случае, если последующее бытие представляет собой совершенство и полноту бытия предшествующего. Тот, кто исследовал ступени усиливающихся состояний бытия в сущих этого мира, и, например, воочию видел ступени возрастания интенсивности цвета в черноте, или ступени возрастания интенсивности тепла в угле, легко поймет, что носитель возможности формы всякой ступени, после того как он облекся в эту форму и таким путем обрел данное совершенство, теряет свою возможность (= способность. — Я.Э.) [к данному частному совершенству], однако при этом форма не только не исчезает, но, наоборот, становится сильнее и совершеннее⁵.

Следовательно, то, что исчезает в движении и перемене, есть не что иное, как изъян и несовершенство вещи. Таким образом, можно утверждать, что в усовершенствующих движениях исчезновение подготовленности вещи никоим образом не становится источником исчезновения бытия этой вещи. Напротив, в этом движении имеет место изменение бытия вещи. Иногда такое изменение бытия вещи совершается в виде превращения вещи в свое небытие; иногда же благодаря этому изменению она обретает более совершенное бытие. Следовательно, можно сказать, что потеря телом способности к приятию души влечет только прекращение телесного бытия последнего. Ясно и то, что потеря первоначального бытия и изменение бы-

⁵ Следует различать потенцию и способность в ее основном смысле (в котором этот термин употребляется в определении материи) и потенцию как противоположность действия. Так материя, сама являясь чистой потенцией, одновременно обладает способностью.

тия некой вещи не обязательно означает исключительно ее небытие. Напротив, как было сказано выше, иногда, посредством этой перемены, она обретает более совершенное бытие.

Возможно, что нас спросят: как может иметь место отделение души от материи, тогда как все то, что возникает, нуждается в материи, а то, что нематериально, никогда не становится причастным ей?

В ответ мы скажем: под возникновением здесь понимается не что иное, как изменение души и ее соединение с чем-то материальным⁶. Таким образом, возникновению этого соединения или связанного бытия, как бы не называть его, предшествует способность, а носителем этой способности является связанная с телом душа. В свою очередь, носителем действительности этого соединения является душа, которая соединилась с действительным разумом. Ясно и то, что носитель потенции вещи не тождествен носителю ее бытия. Разумеется, при этом эти две ступени не должны отличаться друг от друга.

Следует иметь в виду, что философы утверждают, что природам присуще своего рода естественное движение, устремленное на их самостные цели, и что всякое несовершенное сущее имеет врожденную склонность и стремление к своему совершенству. Они установили также, что всякое несовершенное сущее, достигнув своего совершенства, соединяется с ним, и бытие претерпевает изменение. Проницательные люди считают, что такое естественное движение, устремленное в мир святости и смысла, присутствует и в природе человека. Таким образом, когда душа, странствуя по своим стоянкам усовершенствования, достигает ступени разума и переходит в него, она соединяется с ним и становится действительным разумом.

Садра полагает, что установить истину в этом вопросе может лишь тот, кто сам испытал единение души с действительным разумом. В своем *Асфār*, в главе «О том, что умопостижение представляет собой соединение умопостигающего и умопостигаемого», он утверждает, что становление потенциального разума действительным следует понимать не иначе, как соединение умопостигающего и умопостигаемого. Если же предположить, что каждый из обоих представляет собой нечто отдельное, то говорить об умопостижении нет смысла.

Садра приходит к выводу, что на ступени своей самости всякое умопостигаемое является также умопостигающим, а всякое умопостигающее на ступени своего умопостигаемого является также этим умопостигаемым. С другой стороны, все силы разумной души можно рассматривать как ее ступени, поэтому душа в своем единстве есть не что иное, как множествен-

⁶ Например, хотя постижение человеком умственных и воображаемых форм имеет место во времени, однако его сочетание со временем — акцидентально и осуществляется посредством телесных орудий.

ность постигающих сил, форм постижения и других душевных сил. В этом и смысл известного высказывания «душа в своем единстве есть все силы». Несомненно, что эти воззрения Садры зиждутся на принципе субстанциального движения и тот, кто отрицает истинность этого принципа, не сможет постичь и принять их. Эти взгляды, которые Садра высказывает в ответе на вопросы Туси, созвучны многим утверждениям, которые мы обнаруживаем в других его работах. Что касается собственно ответа на вопросы Туси, то, помимо того, что он издан как глоссы к *ал-Мабдā' wa л-ма'ād* и *Шарх ал-Хидāйа ал-асīриййа*, он приводится также в девятом томе *Асфār* (с. 390–396). Сабзавари в своем «Дополнении» к *Асфār* рассматривает два ответа Садры (данные им, соответственно, с точки зрения перипатетического и его собственного «превознесенного» учения) как внешний и внутренний аспекты одной и той же доктрины. Таким образом, второй ответ представляется ему эзотерическим толкованием первого. Однако согласиться с этим можно лишь условно и с учетом разъяснений некоторых выражений Садры, которые дает Сабзавари. Покойный Табатабаи также предложил свое толкование некоторых высказываний Садры, при этом не предлагая какую-либо собственную теорию.

Ответ на третий вопрос. Прежде чем рассмотреть сам вопрос, необходимо привести две посылки. *Первая*: во внешнем мире все, что является возможно-сущим, представляет собой составную чету, состоя из чтойности и бытия. Иными словами, то, что необходимо благодаря другому, всегда будет чем-то составным, ибо то, что мы представляем о некоторой вещи в аспекте ее самости, отличается от того, что приходится к ней извне. Поэтому можно утверждать, что оность такой вещи состоит из двух частей. Отсюда можно заключить, что ничто другое, кроме самостно необходимо-сущего, с точки зрения его универсальной чтойности, не свободно от примеси потенциальности и возможности и существует благодаря другому. Структура оности такого сущего, образованного из чтойности и бытия, напоминает структуру тела, состоящего из формы и материи. Поэтому отношение потенции и возможности к чтойности подобно их отнесению к материи, и отнесение действительности и необходимости к бытию подобно их отнесению к форме. Разумеется, между составлением вещи из чтойности и бытия и составлением тела из формы и материи есть различия, которые рассмотрены в другом месте. *Вторая*. Из двух аспектов, составляющих возможно-сущее, — чтойности и бытия, только второй исходит от творца. Таким образом, возможно-сущее имеет чтойность благодаря самому себе, а бытие — благодаря другому.

Это утверждение доказывается разными способами. Один из выдающихся мистиков замечательно сказал о нем. По его мнению, всякое причинное сущее состоит из двух аспектов, в одном из которых оно похоже

на своего действителя, а в другом отличается от него. Ведь если некое сущее будет подобно своему действителю во всех аспектах, то оно окажется самым действителем, а не его эманацией; наоборот, если оно будет отличаться от него во всем, то его истечение из действителя окажется невозможным. Следовательно, причина относится к свету так же, как свет — к тени. С точки зрения светлости, тень похожа на свет, однако в аспекте своей запятнанности тьмой она отличается от света. Следовательно, так же как тень не исходит из света в аспекте своей темноты, чтойность сущего также не истекает из его действителя.

С учетом сказанного выше можно утверждать следующее. Согласно первой посылке, чтойность представляется чем-то действительно имеющим место во внешнем мире, являясь частью некоего сущего, ибо часть сущего существует. Однако согласно требованию второй посылки, чтойность не создана и не исходит от действителя. Таким образом, первая эманация представляется возможно-сущим, состоящим из двух элементов — чтойности и бытия. Некоторые философы — в частности, Сабзавари в своей книге *Асрār ал-хикам* — указывают на бытие и чтойность как на «действительность» (*буд*) и «мнимость» (*намуд*). Если представить эти понятия как две противоположности, то второе из них раскрывает смысл чтойности. Иными словами, если предположить, что некое сущее имеет внешний и внутренний аспекты, то «мнимость» раскрывает его внешнюю, а «действительность» — внутреннюю сторону. Там, где кончается действительность, начинается мнимость — подобно тому как прямая является пределом плоскости, а точка — пределом прямой. Таким образом, «мнимость» или чтойность имеет место там, где нечто кончается и завершается. Разумеется, предел вещи есть нечто действительное, и не следует представлять его чем-то иллюзорным, ибо нельзя познать вещь, не познав ее действительные пределы. Удаление предела некой вещи есть удаление ее действительности. Подобно тому как тело без плоскости и плоскость без прямой лишены истинности, лишено ее и возможно-сущее без чтойности.

Сухраварди имел свое особое мнение относительно способа возникновения множественности в первой эманации⁷, которое, однако, впоследствии критиковалось многими. Насир ад-Дин Туси, будучи хорошо знакомым с этой теорией Шейха озарения, считал ее ошибочной. Очевидно, именно поэтому этот вопрос представлялся ему требующим дальнейшего исследования и именно поэтому он обращался к другим мыслителям с просьбой высказать свое мнение.

В заключение скажем, что составленность первой эманации из бытия и чтойности не является сопряженным составлением (*таркиб-и индимāми*)

⁷ О теории Сухраварди см. подробнее: *Сухраварди. Хикмат ал-ишрāк*. Литогр. изд., с. 324.

и отличается от других видов составленности. Хотя философы и называют этот вид составленности «худшим из составленностей» (*шарр ат-таркиб*), он представляет собой соединенное составление (*таркиб-и ийти-хадй*), состоящее из двух составляющих, одно из которых реально, а другое — нет. То есть бытие и чтойность едины вовне, однако в уме их можно отделить друг от друга. При этом, следует добавить, что это разделение имеет место лишь благодаря определенному действию мысли и на определенной ступени ментального представления. Можно даже сказать, что даже в уме чтойность не осуществляется иначе, как посредством бытия. Однако разум способен представить ее без бытия. Но не учитывание бытия и учитывание ее отсутствия есть две разные вещи.

Перевод с персидского Я. Эшотса

Солмаз Дж. Рзакулизаде

(Институт философии и права НАН, Азербайджан)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА НАСИР АД-ДИНА ТУСИ

Насир ад-Дин Туси — один из выдающихся умов средневековой мировой науки, интеллектуал мирового диапазона. Полное имя мыслителя — Насир ад-Дин Мухаммед ибн Мухаммед ибн Хасан. Родился он в 1201 г. в городе Хамадане, однако вскоре семья его переехала в Тус, где его отец занимался духовной деятельностью. В этом городе прошли молодые годы Н. Туси, здесь он сформировался как личность, с названием этого города и связан его псевдоним — Туси¹.

Туси рос в среде людей образованных, занимающихся в основном исламским богословием, но в то же время, как отмечал он сам, достаточно свободомыслящих. «Имена моих близких и родственников, — пишет Туси, — были широко известны в научном мире... Воспитываясь под их влиянием и душой ощущая истинность ислама, я и не предполагал, что, помимо этой религии, может существовать какая-либо иная. Мой отец был мудрым человеком... он не переоценивал значения шариата, советовал мне приобретать знания в различных науках и внимать учениям как наших богословов, так и других теологов... Кямаладдин Хасиб (один из учителей Насир ад-Дина Туси. — *С.Р.*)... разъяснял мне противоречия между различными последователями шариата, учил, что истина может звучать в устах не только последователей ислама и поэтому следует внимать мудрым словам даже идолопоклонников; он учил также, что истина никогда не лежит на поверхности и поэтому ее надо искать.

В поисках истины и приобретения новых знаний я покинул родной дом, но все время помнил слова отца, ставшие для меня его духовным завещанием. Согласно его советам, я стремился приобрести знания у всех ученых, с которыми мне приходилось встречаться»².

¹ Подробно о жизни, творчестве, мировоззрении Н. Туси см.: *Rzayev A. Nəsirəddin Tusi. Həyatı, elmi, dünyagörüşü.* Bakı, 1996; *Dilqan H. Büyük türk alimi Nasireddin Tusi.* H.T.Universiteti. İstanbul, 1968.

² Маджмӯ‘а-и аз раса‘ил-и Хаджа Нафӣр ад-Дин Муҳаммад Тӯсӣ. Нью-Йорк, 1992, с. 22. (В этом сборнике опубликованы трактаты Н. Туси на перс. яз. с параллельным переводом на англ. яз.)

Туси учился не только у своих современников. Испытывая интерес к научным проблемам, желание самому осознать различные позиции, разные подходы при рассмотрении тех или иных вопросов, он обратился к предшествующей литературе, как к произведениям своих непосредственных предшественников, так и к сочинениям ученых и мыслителей древности, о чем, в частности, свидетельствуют многочисленные ссылки мыслителя на их труды.

Туси много путешествовал, встречался с учеными разных стран, занимался в различных библиотеках исламского Востока. Преследуя цель, как пишет он, «найти учителя с высоким интеллектом», Туси посещает и государство исмаилитов Кухистан. Особый интерес к своеобразной доктрине исмаилизма, к практике их государственного управления зародился у него еще в юности под влиянием дяди отца, который был учеником известного историка и философа Шахрастани — приверженца учения исмаилитов.

В государстве исмаилитов Туси пришлось прожить долгие годы; несмотря на молодость, он, благодаря своему интеллекту и многосторонним знаниям, был уже достаточно известен и пользовался большим уважением. Поэтому, узнав о пребывании Туси в Кухистане, правитель страны Мохташем ибн Мансур предложил ему заняться переводом книги Абу Али ибн Мискавейха *Тахзиб ал-ахләк* с арабского языка на персидский, а также самому написать трактат по этике. Вскоре, благодаря государственному складу ума и таланту предвидения, Туси становится одним из советников правителя. Однако позже Туси впадает в немилость правителя и жизнь его при дворе превращается в пытку.

Конкретная причина столь изменившегося отношения со стороны Мохташем ибн Мансура неизвестна, возможно, это результат интриг придворных, обеспокоенных растущим авторитетом Туси, а может быть, это связано с критическим настроем самого мыслителя относительно исмаилитов, вызванным расхождением между их теоретической доктриной и практикой их общественно-политической деятельности, о чем, видимо, он неоднократно высказывался. Скорее всего, оба эти обстоятельства послужили причиной недовольства правителя, причем настолько серьезного, что Туси был арестован и заключен в крепость Аламут, где он пробыл двадцать лет. Туси был освобожден лишь в 1256 г. Хулагу-ханом — предводителем монгольских войск, разгромивших ослабленное внутренними противоречиями государство исмаилитов.

Хулагу-хан, информированный о глубоких познаниях Туси в различных областях науки, в частности в вопросах управления государством и финансово-хозяйственной политики, назначает его своим первым советником.

После смерти Хулагу-хана в 1265 г. Туси остается во дворце, продолжая исполнять обязанности первого советника уже сына Хулагу-хана, Абагахана,

который, учитывая государственный ум, многосторонние знания и авторитет мыслителя, тоже предложил ему эту должность. Необходимость участия Туси в государственных делах была настолько велика, что, несмотря на преклонный возраст, ему пришлось зимой 1274 г. сопровождать Абага-хана в его поездке в Багдад. Здесь, как и всегда, Туси был активен: он вплотную занялся решением хозяйственных и финансовых проблем города, встречался с учеными, богословами, посещал учебные заведения, библиотеки... В конце зимы Абага возвратился в свою летнюю резиденцию, в Марагу, а Туси остался в Багдаде и продолжал работать, однако вскоре, заболев, умер.

В знак особого уважения Туси был похоронен в мечети, а на его могиле выгравировано: «Защитник народа и религии, падишах страны науки, он — единственный, подобного ему прародительница времени не породила».

И действительно, Насир ад-Дин Туси был одной из выдающихся личностей своей эпохи. Неординарные умственные способности, многосторонние знания помогали ему вникать в проблемы общественной жизни, его советы способствовали успехам Хулагуидов как во внутренней, так и во внешней политике. Причем основным принципом, которым он руководствовался в процессе своей деятельности советника, было содействие, насколько это было возможно при существующих условиях и обстоятельствах, в проведении гуманной политики. Об этом высказывался и К. Маркс. Касаясь военных действий Хулагу-хана против Аббасидов, он писал: «В походе на Багдад участвовал и Насираддин. Своим участием он по мере сил способствовал спасению невинных людей и противостоял бессмысленным разрушениям населенных мест»³. Анализируя высказывания Туси и предлагаемые им хозяйственные и финансовые реформы, А.С. Фараджев подчеркивает, что в этом аспекте своей деятельности он «выступал как гуманист, видел свою задачу в том, чтобы уменьшить страдания людей», в частности, «он предлагал предусмотреть в государственном бюджете выдачу государственных пособий бедным, вдовам, инвалидам и др.»⁴.

Поражает также творческая активность Туси, которого не сломили даже двадцать лет тюремного заточения. Завершив непосредственно перед арестом трактат *Ахләқ-и Нәсирӣ*, он продолжал работать и в заключении, где создал ряд фундаментальных трудов. «Большинство из них, — писал Туси, — я написал в тяжелейших условиях... при мучительных страданиях... Не было такого времени, чтобы глаза мои не наполнялись слезами, а сердце — тревогой; мои мучения увеличивались с каждым часом»⁵.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. V. М., 1938, с. 115–116.

⁴ Фараджев А.С. Зарождение и развитие экономической мысли в Азербайджане в эпоху феодализма. Баку, 1986, с. 103.

⁵ Туси Н. Шарҳ-и ишарат. Тегеран, 1364 г.х., с. 9 (на перс. яз.).

Благодаря благосклонному отношению Хулагу-хана, Туси активно занялся научной деятельностью. Он решил осуществить заветную мечту — построить обсерваторию, чтобы получить новые, более точные сведения о движении планет, в частности определить и предсказать их влияние на земные явления. Необходимо было убедить Хулагу-хана, не особенно сведущего в астрономической науке, в необходимости строительства обсерватории, на что были нужны большие ассигнования. О том, как это ему удалось, описано у К. Маркса, интересовавшегося историей монгольского владычества: «В то время, когда Ходжа Насир хотел приступить к постройке астрономической обсерватории в городе Мараге и объявил предполагаемые расходы, Хулагу спросил: „Разве наука о звездах так полезна, что стоит тратить огромную сумму на обсерваторию?“». В ответ Насир сказал: «Позвольте поступить так: пусть кто-нибудь в полной тайне поднимется на эту гору и спустит оттуда большой пустой таз, но чтобы об этом никто не знал». Так и сделали. Когда таз был спущен с вершины горы, он произвел сильный шум. Из-за этого поднялась паника среди войск Хулагу-хана. Насир вместе с Хулагу наблюдал все это, и они оставались спокойными. Тогда Насир обратился к Хулагу со следующими словами: «Мы знаем причину этого шума, а войска не знают, поэтому мы спокойны, а они волнуются»⁶ (то есть незнание подлинной причины грохота вызвало неадекватную реакцию войск). Подобным образом Туси хотел убедить правителя в том, что для правильной жизненной ориентации необходимо иметь правильные представления о причинах происходящего, а для этого, считал он, необходимо помимо непосредственных причин быть осведомленными и о причинах, предшествующих в общей цепи причинно-следственных связей, что возможно лишь через познание общих закономерностей, царящих во Вселенной, частью которой является Земля. Эксперимент с тазом и доводы Туси убедили Хулагу-хана финансировать постройку обсерватории.

В Марагинской обсерватории работали ученые из разных стран, даже из далекого Китая. Под руководством Туси велась большая работа по изобретению новых, более совершенных астрономических приборов и инструментов. Достижения в этой области отмечают многими исследователями. Так, известный ученый А. Берри пишет: «Здесь трудилась масса астрономов под общим надзором Насираддина. Инструменты, которыми они пользовались... были, по всей вероятности, лучше тех, какие употреблялись во времена Коперника...»⁷. Кстати, Коперник был хорошо знаком с трудами Туси, с его теоремой о преобразовании кругового движения в прямолинейное, разработанной им на основе наблюдений над движением планет, которые велись коллективом Марагинской обсерватории. Туси занимался как

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, с. 114.

⁷ Берри А. Краткая история астрономии (пер. с англ.). М.—Л., 1946, с. 79.

разработкой результатов наблюдательной астрономии, так и проблемами теоретической астрономии. Он является автором знаменитых «Ильхановых таблиц». «Эти таблицы, — писал известный астроном М.Ф. Субботин, — навсегда останутся лучшим памятником его славы. Создавая эти таблицы на основе специально поставленных наблюдений и критической переработки математических теорий Птолемея, Насир ад-Дин блестяще выполнил ту программу, которую спустя триста лет сделал целью своей жизни Тихо Браге. Уже это показывает, насколько глубоко Насир ад-Дин понимал потребности науки и как правильно он ставил ее очередные задачи»⁸.

Ученые отмечают также выдающиеся заслуги Туси в истории развития математики, в частности в разработке принципиального подхода к теории параллельных линий и создании плоской и сферической тригонометрии как самостоятельной дисциплины. Туси выдвинул идею возможности сравнения прямых и кривых поверхностей с помощью движения (качания), что стало позднее одним из ведущих принципов новой математики⁹. Историк математики Ф. Кеджори писал по этому поводу: «Насир ад-Дин на далеком Востоке, в период временного прекращения военных завоеваний татарских правителей, разработал в значительной степени как плоскую, так и сферическую тригонометрию... Что осталось бы делать в области тригонометрии европейским ученым пятнадцатого столетия, если бы они знали об этих исследованиях»¹⁰.

Туси является автором работ по разным проблемам физики (он высказывал очень значимые в научном плане мысли, в частности о корпускулярно-волновой теории распространения света, о неуничтожимости материи), минералогии, геологии и медицины.

Богато и многогранно наследие Туси в области общественных наук. Известны труды ученого по философии, политике, этике, богословию, юриспруденции, логике, психологии, экономике, литературоведению, музыковедению. Большой интерес представляет работа «О финансах», которая имела для своей эпохи не только научно-теоретическую, но и существенную практическую значимость. Предложенные Туси налоговая система, классификация государственных доходов и расходов способствовали оздоровлению хозяйственной жизни общества, его экономическому развитию.

Согласно средневековым источникам, Туси является автором сто одного произведения. Многие из них и сегодня продолжают вызывать интерес ученых разных стран, они переводятся на восточные и европейские языки и изучаются многочисленными специалистами.

⁸ *Субботин М.Ф.* Работы Мухаммеда Насиррадина по теории движения Солнца и планет // Известия АН Азерб. ССР. 1951, № 5, с. 57.

⁹ См.: *Максудов Ф.Г., Мамедбейли Г.Д.* Мухаммед Насираддин Туси. Баку, 1981.

¹⁰ *Кеджори Ф.* История элементарной математики. Одесса, 1917, с. 141.

В историю мировой культуры Туси вошел не только как ученый-естественник, астроном, математик, но и как выдающийся мыслитель своей эпохи. Его, вовлеченного на государственном уровне в круговорот жизненных перипетий, больше волновали общественно-политические проблемы, однако вне сферы интересов ученого не оставались и сугубо философские вопросы, которые рассматриваются им в ряде произведений¹¹.

Основное внимание в этих произведениях Туси уделяет онтологической проблематике. В учении о бытии мыслитель в целом стоял на позициях перипатетизма, проявляя больший рационализм и более последовательно придерживаясь принципов детерминизма в трактовке тех или иных вопросов, чем его предшественники — представители данного философского направления.

Исходя из степени достаточности основания существования данных конкретно-сущих, Туси делит сущее как таковое на необходимо-сущее и возможно-сущее.

«Несомненно, все существующее, которое имеет бытие, находится не вне одной из двух групп: оно или сущностно необходимо-сущее или же сущностно возможно-сущее»¹².

При этом бытийность возможно-сущего Туси ставит в полную зависимость от бытия необходимо-сущего. «Если не будет необходимого бытия, — пишет он, — то не будет вообще никакого бытия: возможное бытие не может существовать само по себе, при отсутствии до него предшествующего другого (бытия). Все конкретно-сущее является возможно-сущим, и чтобы могло существовать это возможно-сущее, обязательно существование необходимо-сущего»¹³. «Бытие же необходимо-сущего, — отмечает мыслитель, — не зависит ни от чего... оно всегда было, оно есть и всегда будет»¹⁴. Обоснованию исходно независимой бытийности и самодостаточности необходимо-сущего Туси посвящает специальную работу — «Трактат о доказательстве необходимого (т.е. необходимо-сущего)»¹⁵; эту проблему он затрагивает и в ряде других работ, в частности в «Трактате о видах сущего»¹⁶.

¹¹ О философских взглядах Туси см.: *Диноршоев М.* Философия Насиреддина Туси. Душ., 1968; *Мухаммад Мударрисӣ (Занджәӣӣ)*. Саргузашт ва айанда фалсафа-ӣи хаджа Нафӣр ад-Дин Тӯсӣ. Тегеран, 1363/1984; *Eyvazov F.* Dahi alim va filosof. Baki, 1981; *Mammadova A.* Näsirəddin Tusinin dünyagörüşü. Bakı, 2000; *Fahreddin Olquner.* Üç türk-islam mütəfəkkiri İbn Sina-Fahreddin Razi // Näsirəddin Tusi düşüncesinde varoluş. Ankara, 1985.

¹² *Тӯсӣ Н.* Рисāла-ӣи исбāt-и ваджиб // Маджмӯа'ӣ аз расā'ил Ҳаджа Нафӣр ад-Дин Мухаммад Тӯсӣ, с. 2 (далее — Рисāла-ӣи исбāt-и ваджиб).

¹³ *Тӯсӣ Н.* Китāб ал-фуҶӯс фӣ ал-усӯл. Тегеран, 1335/1956, с. 16–17 (далее — Китāб ал-фуҶӯс фӣ ал-усӯл).

¹⁴ Там же, с. 17.

¹⁵ Рисāла-ӣи исбāt-и ваджиб, с. 7–13.

¹⁶ *Тӯсӣ Н.* Рисāла'ӣ андар қисмат-и мавджӯдāt (Указ. сборник), с. 35–36 (далее — Рисāла'ӣ андар қисмат [-и мавджӯдāt]).

В работах Туси приводятся различные высказывания и доводы, аргументирующие бытие необходимо-сущего. Сам же мыслитель обосновывает существование бытийно-необходимого на основании принципа детерминизма. «Все возможно-сущее имеет причины»¹⁷, — утверждал он. Для того чтобы нечто было реализовано, считал он, его реализация должна быть обусловлена определенной причиной (или причинами). Так, Туси пишет: «Ясно, что актуализация или неактуализация чего-либо зависит от необходимости (т.е. необходимой причины). Бытие делится на три самостоятельных вида: необходимо актуальное, необходимо неактуализирующееся (реализация чего определяется как невозможная) и то, актуализация или неактуализация чего возможна.

Необходимость (актуализации) вытекает либо из сущности (актуализирующегося), либо не из нее... К первому (виду) относится то, причина необходимости бытия которого заключена в его сущности; ко второму (виду) — то, бытие чего необходимо в силу других (причин); к третьему (виду) — то, (бытие) чего невозможно или в силу сущности, или по другим (причинам)»¹⁸.

Таким образом, Туси, отмечая, что бытийность необходимо-сущего обусловлена самодостаточностью его сущности, которой присуща необходимость существования, подчеркивает, что бытийность возможно-сущих, напротив, полностью зависит от определенных причин, обуславливающих актуализацию их существования. Каузальная связь, образуемая сущностно актуализирующими причинами, не может образовывать ряд бесконечного регресса. «Неразумно полагать, — пишет он, — чтобы творцом или прародителем действия было тело, ведь оно, в свою очередь, также должно было бы иметь другого создателя. В этом случае подразумевается обратное движение, а бесконечное обратное движение невозможно. Таким образом, необходимо, чтобы создателем мира было нечто другое, а не тело»¹⁹. Цепь причинно-следственных связей должна иметь изначальное звено — нетелесную первопричину, благодаря которой все остальные сущие обретают действительность существования. Подобной причиной и выступает бытийно-необходимое.

Учению о бытийно-необходимом Туси придавал большое значение. Так, он пишет, что «самой замечательной из наук и благороднейшей в мистическом гностицизме... является та, что познает сущность бытийно-необходимого. Поскольку величие науки соразмерно величию познаваемого ею предмета и поскольку сущность бытийно-необходимого, несомненно, является самой величественной, то наука о его сущности и является самой величественной из наук»²⁰.

¹⁷ Рисāла-йи исбāt-и вādжиб, с. 4.

¹⁸ Там же, с. 7.

¹⁹ Там же, с. 6.

²⁰ Рисāла-йи исбāt-и вādжиб, с. 1.

Как же определяет мыслитель Туси бытийно-необходимое? В онтологии Туси бытийно-необходимое наделяется статусом первоначала всего сущего, и оно, по его мнению, не может быть телом, т.е. материальным началом (о чем выше уже было сказано); определяющие параметры сущности бытийно-необходимого мыслителем не конкретизируются.

Хотя Туси, подобно другим восточным перипатетикам, как правило, бытийно-необходимое называет «Аллахом», «Создателем», однако трактовка им этих понятий не идентична с их религиозным смысловым содержанием. К понятию «Аллах» Туси обращается в своем онтологическом учении, когда перед ним встает задача определения исходных оснований (или исходного основания) бытия, точки отсчета развития конкретно-сущих от простейших форм до высших. И поскольку в своем учении о бытии он исходит из признания всеобщего и абсолютного детерминизма, то, соответственно, и Аллах полностью идентифицируется с первопричиной. «Так как бытийно-необходимое, — пишет он, — является причиной всего сущего, то его можно называть (выделено нами. — С.Р.) также Прародителем, Создателем, Аллахом»²¹, т.е., в понимании Туси, понятие «Аллах» выступает лишь одним из синонимов сугубо философского понятия «бытийно-необходимое».

Следует отметить, что Туси, говоря о необходимо существующих, различает то, что существует необходимо, актуализируясь в силу определенных причин, но актуализация чего может быть и не обязательной, не необходимой (при отсутствии определенных причин), и то, бытие чего «обязательно необходимо». В связи с этим он пишет: «Пока не будет необходимости, не будет ни необходимого, ни возможного... Исключением из сказанного является обязательно необходимое, итогом чего является истина»²². Таким образом, бытийно-необходимое, которое он часто именуется «Аллахом», выступает как первопричина, Истина, Логос, закономерность, детерминированность бытия.

Согласно Туси, подтверждением сугубо метафизического, философского содержания понятия «необходимо-сущее», для обозначения которого он нередко использует понятие «Аллах» (видимо, исходя из того, что оно более доступно для средневекового мыслительного восприятия), является и последовательно проводимый им принцип детерминизма при рассмотрении проблем, связанных с миром возможно-сущих.

Так, ученый утверждает, что «актуализация всего, что достигло состояния актуализации, необходима. Но эта необходимость возможного приложима к нему (т.е. может быть признана таковой) только после его актуализации; необходимость предшествует его актуализации и является причи-

²¹ Рисāла'й андар қисмат-и мавджӯдāt, с. 36.

²² Китāб ал-фусӯс фй ал-усӯл, с. 77.

ной актуализации. И актуализирующееся является результатом этой необходимости»²³.

Вместе с тем Туси учит, что, хотя становление, действительность существования конкретных возможно-сущих, обусловлено наличием необходимой причины, его актуализация не будет возможна, пока не будут устранены условия невозможности для его актуализации. Таким образом, в онтологических построениях Туси все абсолютно детерминировано; и бытийно-необходимое, именуемое им часто Аллахом, не наделено способностью творить по своей воле и желанию, не обладает абсолютной свободой действия, оно не всемогуще, т.е. не обладает всеми теми атрибутами, которыми наделяется Аллах в религиозных системах. Туси считает, что нельзя приписывать Аллаху наличие у него воли. Вот что по этому поводу он пишет: «Воля — понятие, абстрагируемое людьми и присущее только им»²⁴. Аллах как бытийно-необходимое — это сугубо метафизическая категория, это первопричина — логос.

Туси, уделяя большое внимание проблеме причинной обусловленности существования конкретно-сущих и отдельных аспектов, закономерностей их бытийности, рассматривает причины необходимые, полные и неполные, внутренние и внешние и т.п. Вместе с тем он не абсолютизирует причинно-следственные связи, не приходит к утверждению абсолютной детерминированности всего сущего, признавая и допуская наличие случайностей. Согласно его учению, становление каждого конкретно-сущего, возникновение того или иного явления в зависимости от различия условий, множества факторов, причин, в своей совокупности обуславливающих реализацию определенных феноменов (будь то тело или явление), может быть как закономерным, так и случайным. Однако влияние (участие) случайности он допускает в отношении актуализации отдельных конкретных вещей; отдельных конкретных явлений, общий же ход развития, становления бытия, его видов, согласно учению Туси, осуществляется, подчиняясь детерминированной закономерности.

Виды бытия Туси рассматривает главным образом в *Ахләк-и Нәсири* и в специальном произведении — «Трактате о классификации сущих».

Приступая к рассмотрению видов бытия, Туси прежде всего отмечает, что бытия как такового нет, ибо «абсолютное бытие как таковое — понятие сугубо умственное, оно не является внешне (оформленным)»²⁵. «Первой разновидностью бытия, — пишет он, — является необходимое, второй разновидностью является истина»²⁶ (истина как высшая разновидность бытия определяется им как высший, космический Разум), затем — Космическая

²³ Рисāла-йи исбāt-и вādжиб, с. 9–10.

²⁴ Там же, с. 43.

²⁵ Рисāла'й андар қисмат-и мавджӯдāt, с. 34.

²⁶ Там же, с. 35–36.

Душа, девять небесных сфер, четыре элемента, минералы, растения, животные. Предложенная мыслителем иерархия бытия напоминает иерархию бытия, которой придерживались сторонники эманационистской теории нисхождения бытия из Единого начала — Аллаха. Однако учение Туси об иерархии бытия не базируется на мистико-идеалистической основе. Когда мыслитель пишет, что «первичными творениями являются Космический разум и Космическая Душа», то данное утверждение, как явствует из контекста его философских представлений, не следует понимать буквально; космический разум и космическая душа — не сотворенные начала, они не имеют своего непосредственно самостоятельного конкретизированного существования. И хотя в иерархии бытия они (т.е. космический разум и космическая душа) как бы возглавляют пирамиду конкретно-сущих, однако неправильно было бы воспринимать их как отрешенные от мира конкретно-сущих самости; классификация здесь носит сугубо условный характер. Используя характеристику, данную А. Сагадеевым учению Ибн Сины о космических субстанциях, применительно к иерархии бытия Туси, можно утверждать, что она «представляет собой схему, в которой ретроспективно воспроизводится движение мысли естествоиспытателя, переходящего от следствий к причинам и от менее общих причин к более общим»²⁷.

Правомерность подобной характеристики подтверждается и учением Туси о субстанциональных началах бытия, а также его теорией о взаимоотношенности материи и формы. Он, как и другие восточные перипатетики, различает пять субстанциональных основ возможно-сущего бытия: разум, душа, материя, форма, тело. При наличии соответствующих условий определенное сочетание этих субстанциональных начал обуславливает актуализацию существования различных феноменов мира конкретно-сущих, которые, в свою очередь, также обусловлены определенными субстанциями, определенными причинами. Ни одно из пяти субстанциональных начал не существует обособленной, самостоятельной самостью в расчлененном виде, все они рассматриваются лишь в сознании исследователей при необходимости определения подлинных оснований существования и сущностной специфики того или иного конкретно-сущего явления действительности.

В реальности вне познающего субъекта эти пять субстанций, вернее их различные сочетания, в конкретных феноменах действительности образуют нерасчлененное единство²⁸.

Туси рассматривает бытие мира возможно-сущих также в аспекте соотношенности субстанциональных оснований конкретно-сущих с их акцидентальными проявлениями. Он различает категориальные акциденции, т.е. остальные (помимо субстанции) девять (по Аристотелю) категорий (коли-

²⁷ Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). М., 1980, с. 192.

²⁸ См.: Рисāла'й андар қисмат-и мавджудат, с. 36.

чество, качество, отношение, время, место, положение, состояние, действие, претерпевание действия), непосредственно обусловленных сущностной определенностью субстанции и акциденции, которые субстанционально не обусловлены и носят преходящий, случайный характер²⁹. Рассматривая категориальные акциденции, мыслитель отмечает определенную значимость акциденций «количество» и «качество», считая их непосредственно связанными с субстанцией.

Большое внимание в онтологическом учении Туси уделяет проблеме соотношения материи и формы. Материя, согласно учению Туси, извечна и неуничтожима. «Если кто-нибудь, — пишет мыслитель, — с позиции внимательного и знающего исследователя обратит внимание на изменения веществ, на разрушение и восстановление их структур и составов, на их превращения и противоречия между ними и будет знать об обмене веществ, процессах становления и исчезновения, то обязательно поймет, что ничто в мире полностью не исчезает; изменяются только формы, состояние, состав, структура, цвет, качества (одних конкретно-сущих), превращаясь в (другие) сложные тела или же в простые вещества. Например, вода превращается в воздух, а воздух — в огонь. Вещество (материя), превращаясь, продолжает свое существование во всех этих состояниях; в противном случае нельзя было бы говорить о превращении воды в воздух, а воздуха в огонь. Потому что, если бы не было общего свойства между уничтожающимся сущим и вновь возникающим сущим, то нельзя было бы говорить о превращении одного сущего в другое сущее. Вещество (материя) некоего конкретно-сущего имеет определенное (сущностное) качество, при изменении (тех или иных) качественных данных оно становится лишь новым конкретно-сущим, потому что вещество телесно-сущих не обладает свойством уничтожения»³⁰.

В своем учении о материи Туси придерживался концепции ее атомарного строения. Каждое тело, считал мыслитель, в силу соответствующих в каждом конкретном случае причин, состоит из определенного количества и качества частиц, именуемых атомами (частицами, которые неделимы и называются единичными субстанциями, сущностями). Рассматривая четыре разновидности первоматерии (земля, вода, воздух, огонь), Туси отмечал, что, несмотря на свои различия, их субстанция (материя) едина. Различие же первоначальных четырех элементов обусловлено различием их «телесной формы»³¹.

Как известно, Аристотель учил, что мир конкретно-сущих состоит из смешения четырех элементов, которые, в свою очередь, состоят из первоматерии и элементных форм. Однако он не объяснял, каким образом проис-

²⁹ См.: Ахләқ-и Нәсири. Тегеран, 1346 с.х., с. 65.

³⁰ См.: Ахләқ-и Нәсири, с. 47.

³¹ См.: Рисала-йи исбат-и ваджиб, с. 13.

ходит воссоединение тех или иных определенных элементных форм с первоmaterией. Опосредованно, исходя из первооснов его учения, можно предположить, что, согласно его представлениям, воссоединение происходит под влиянием космического разума.

Для преодоления разделенности материи и элементных, индивидуальных форм Ибн Сина ввел понятие «тело», или «телесная субстанция», как онтологическую категорию, выражающую единство материи и формы; однако, определяя элементные формы, как «то, что предрасположено к принятию протяженной материи», он как бы допускал их первоначальную дискретность.

Согласно учению Туси, материя как таковая не существует, даже самые ничтожно малые частицы представляют единство элементной формы и материи, являются одновременно и материей, и формой, иными словами, оформленной материей.

Форма характеризуется Туси как внутренняя определенность частиц, различающихся по своим видовым качествам, а также всего многообразия конкретно-сущих. «Следует знать, — пишет мыслитель, — что каждая из частиц мира получает сущностную определенность под влиянием присущей ей собственной формы. Вещество земли, воды, огня и воздуха базируется на единой основе. Различаются же они потому, что в основе этой возникают различные влияния; так, в форме сущности огня возникает такое влияние, какое не может возникнуть в формах земли и воды, имеющих ту же основу. Каждая из частиц мира оказывает такое влияние, которое не может исходить из другой, не обладающей этой формой, частицы»³². Таким образом, форма определяется Туси как суть бытия каждого сущего, его качественно-сущностная, органически присущая ему определенность.

О единстве материи и формы, присущей данной конкретной материи, актуализирующей ее в соответствующей качественно-сущностной определенности, Туси говорит и в стихотворном комментарии к поэме Авхададина Рази, в котором рассматривается проблема соотношения материи и формы на примере воска и его формы (имеется в виду лишь внешняя оформленность его). Туси различает форму, сущностно непосредственно сопричастную данному конкретно-сущему, и формы его внешней оформленности. Он писал, что «основу его (воска) составляет единство двух вещей», т.е. материи и имманентной ей формы; что же касается формы, придающей воску внешнюю оформленность, то она непосредственно, органически воску не принадлежит. И хотя в этом стихотворном произведении Туси и встречается характерная для суфийской онтологии мысль о том, что все исходит из Аллаха и к нему возвращается, однако в нем преобладают такие утверждения, как «материя постоянно создает соответствующие ей

³² См.: Рисāла-йи иџбат-и вāджиб, с. 3.

формы» «материей создаются сотни тысяч форм, и каждая из них является как бы ключом, открывающим новые формы»³³.

Формы изначально имманентны извечной, несотворенной первоматерии, они потенциально, как сущностная закодированность, сопричастны ей; при соответствующих условиях они переходят из потенциального состояния в актуальное, превращаются друг в друга и, сочетаясь, образуют сложные тела, качественное многообразие видов материального бытия.

Ошибаются те, отмечал Туси, кто считает, что существующее многообразие обусловлено божественной эманацией, а также те, кто утверждает, что все создано по желанию и воле Аллаха. «Абсурдно, — пишет он, — чтобы сущность (основа множественности) происходила от Него (Аллаха), от некоей Его самоизбыточности; этот атрибут Его является той ступенью, которой не присущи множественность и многообразие. А что касается божественного волеизъявления, то (понятие) воли неприменимо к Нему (Аллаху), оно присуще людям... Причиной актуализации сущего не может быть какая-то иная природа или какая-то иная сила, она находится в самой сущности актуализирующегося. Сказано и достаточно»³⁴.

В работах Туси встречается такое выражение, как «Даритель форм» (имеется в виду Аллах), отражающее распространенное в средневековой философии представление, согласно которому исходной формообразующей силой, обуславливающей многообразие форм мира множественности, является Аллах. Однако признание Аллаха трансцендентным миру множественности формообразующим началом характерно, как правило, для его более ранних работ. Подобное утверждение высказывалось в основном в связи с рассмотрением каких-то других проблем, а не самой проблемы соотношения материи и формы непосредственно. В своих поздних работах, в которых анализируется непосредственно проблема образования форм, их взаимоотношенности с материей, Туси излагает мысли, аналогичные приведенной выше, т.е. не адекватные обычным, признанным в его эпоху представлениям. И тот факт, что они высказаны в столь категоричной форме, свидетельствует о том, что данная его позиция вполне продумана и осознана.

Таким образом, Туси вполне четко и категорично заявляет, что все многообразие конкретно-сущих не является результатом самоизбыточности, эманирования божественной сущности, так же как и не создано по желанию и воле Аллаха. В философском осмыслении Туси понятие «Аллах» выступает как необходимо-сущее, как обозначение формы форм, первоначала, актуализирующего бытие (совокупность конкретно-сущих), но не трансцендентно актуализирующимся. Форма форм как первоначало (так

³³ Поэма Рази и стихотворный комментарий Туси к ней опубликованы в книге: *Мударриси М. (Занджани)*. Саргузашт ва айанда фалсафа-йи хаджа Нафис ад-Дин Туси, с. 155–159.

³⁴ Рисала-йи исбат-и ваджиб, с. 43.

же, как и первоматерия) не имеет самостоятельного существования, а является как бы исходной силой, актуализирующей многообразие различных форм, выступающих как генетический код, сущностная определенность соответствующих конкретно-сущих и основная причина их актуализации — но причина, которая, как подчеркивает Туси и о чем было отмечено выше, «находится в самой сущности актуализирующегося»³⁵.

Мир материальный — мир конкретно-сущих — Туси рассматривает как развивающийся от низших форм к высшим на основе элементарных частиц (в связи с чем он, подобно некоторым средневековым мыслителям, порою именует их «матерями»). «Низшая ступень всего возникающего, — пишет Туси, — минералы³⁶, (ступень) выше них составляют растения, они превосходят и минералы, и (элементарные) частицы, которые используют, что является причиной их развития. А ступень, которая выше растений, представляет животный мир; он, в свою очередь, будучи выше растений, минералов, „матерей“ (т.е. элементарных частиц), подчиняет их себе, в частности, использует растения для питания. Ступенью выше животного мира является человек. Он, будучи выше „матерей“, минералов, растений, животных, подчиняет их своей природе. Человек отличается от четырех элементов, минералов, растений и животных своим умом и речью; он обладает особыми способностями, благодаря которым появляются различные науки и (виды) искусства»³⁷.

Как видно из приведенной выше цитаты, Туси, характеризуя каждую из более высоких ступеней градации материального бытия, подчеркивает связь и преемственность последующих ступеней с предыдущими, утверждая тем самым эволюционность процесса развития, что вполне естественно, учитывая и то обстоятельство, что в той или иной форме эволюционные идеи систематически высказывались в средневековой восточной науке и философии.

Осознание эволюционного характера развития проявляется и в трактовке Туси «душевных сил», специфичных для определенной группы феноменов органической природы. Мыслитель учит, что души, которые органически присущи своим носителям и составляют с ними неразрывное целое, находятся, в зависимости от своей принадлежности к соответствующей ступени иерархии бытия, на различных стадиях совершенства. Самой простой формой души является растительная душа, за ней следует животная душа, наиболее совершенная видовая форма души — это душа человека.

Растительной душе, согласно Туси, присущи питательная сила, сила роста и сила размножения; животной душе, помимо сил, которыми облада-

³⁵ Там же.

³⁶ Низшая ступень, по Туси, — минералы, так как элементарные частицы он не относит к категории «возникающих».

³⁷ Рисāла'й андар қисмат-и мавҷудāt, с. 4.

ет растительная душа, присущи также сила движения и сила восприятия. Сила восприятия животной души состоит из двух категорий: восприятия, получаемые благодаря внешним органам чувств (способности осязания, вкуса, обоняния, зрения, слуха), и внутренняя сила, т.е. разум, которому присущи сила воображения, понятия, сообразительности и памяти.

Душа человека наряду с указанными выше силами, присущими растительным и животным душам, обладает особой силой — речью и, конечно же, у человека более, чем у животных, развиты разум, память, воображение³⁸. «Одна из способностей разума, — пишет Туси, — состоит в том, что в нем благодаря созерцательному уму, который воспринимает интеллигибельное, происходит постепенный переход от уровня материального интеллекта к приобретенному интеллекту»³⁹.

В другом произведении Туси, характеризуя душу, пишет: «Человеческая душа — такая простая субстанция, благодаря которой разум познает все (в том числе и ее самую (эту душу)... Все изменения в теле и любая деятельность (человека) осуществляются благодаря ей. Признание существования души не нуждается в доказательстве, для этого не требуется никаких доводов, так как самым очевидным и убедительным доводом является сам факт существования людей. Сонный — во сне, бодрствующий — в полном сознании, пьяный — в нетрезвом состоянии могут отрицать все что угодно, но ни один из них не может отрицать свое собственное существование»⁴⁰.

Во власти человека, считает Туси, управлять силами, которыми обладает его душа; от него зависит, возобладают ли в нем хищнические страсти, уподобится ли он скоту или станет человеком в подлинном смысле этого слова. «Если человек, — пишет он, — будет воздерживаться от всего, что вредит и ослабляет душу его, то обязательно активизируются внутренние силы его (человеческой души). Он начнет проявлять активность в той области, которая соответствует ему (т.е. его сущности), — заниматься науками, постигать истину, приобщаться к просвещению»⁴¹.

Туси неоднократно отмечал, что только благодаря уму человек может верно ориентироваться в своей практической деятельности; особенно подчеркивал он роль ума в приобретении научных знаний, в дальнейшей разработке научных проблем. В этой связи Туси писал о необходимости изучения логики, которую, рассматривая как самостоятельную науку, одновременно считал «инструментом» правильного мышления, средством, ограждающим человека от ошибок и заблуждений, и советовал в процессе

³⁸ Ахләк-и Нәсирӣ, с. 43–44.

³⁹ Тусӣ Н. Джабр ва қадар // Маджму‘аи аз раса’ил Насираддин Мохаммед Туси, с. 28–29.

⁴⁰ Рисәла’и андар қисмат-и мавджӯдāt, с. 43.

⁴¹ Ахләк-и Нәсирӣ, с. 34.

познания обязательно пользоваться законами логики. Поэтому в своем научном творчестве мыслитель определенное внимание уделил изложению и разработке проблем логики. Труд Туси *Асās ал-иқтибās* признается одним из лучших в этой области. В предисловии к его изданию иранский ученый М. Радави писал, что это «ценная книга, не имеющая себе подобной. После *аш-Шифā'* Абу Али Сины она является самой наилучшей и самой глубокой о науке логики... На персидском языке не написано другой работы с таким широким охватом, глубоким содержанием, как эта книга»⁴².

Значительное внимание уделял Туси проблемам познания. Как ученый-естественник и рационально мыслящий философ он понимал всю значимость четкого осознания и определения возможностей человека, его органов чувств, интеллекта в познании окружающего его мира, способов и методов познания, выявления и определения истинности, объективного характера обретенных знаний. Эти проблемы в той или иной степени рассматриваются им в целом ряде произведений⁴³.

Туси верил в познавательные возможности человека и, выступая против утверждений некоторых мыслителей о неадекватности представлений людей познаваемым объектам, отмечал, что и представления, и сформировавшиеся на их основе понятия, как правило, не являются результатом одностороннего, разового восприятия, продуктом интеллекта лишь одной личности.

Сомнения некоторых ученых в возможностях человека познать окружающий его мир, считает Туси, объясняется лишь тем, что они «не знают особенностей возникновения представлений»⁴⁴. Он подчеркивает, что познание представляет длительный и сложный процесс, (адекватное) познание вещей достигается не с первого раза, результаты процесса познания зависят от силы или слабости (интеллекта познающего), явности или скрытости, простоты или сложности (объекта познания), его особенности или общности. Как правило, постижение происходит поэтапно, пока не достигается предельная истина»⁴⁵.

Согласно Туси, исходным моментом познания служат чувственные восприятия, которые человек получает извне благодаря внешним органам чувств в процессе освоения им окружающих его вещей и явлений. Отметим, что феноменам мира конкретно-сущих присущи различные качества, он подробно поясняет, какие качества какими органами чувств воспринимаются⁴⁶. Туси подчеркивает, что «чувственные (представления) — ключ от

⁴² Радави М. Мукаддима // *Туси Н. Асās ал-иқтибās*. Тегеран, 1988, с. 8.

⁴³ См.: Асās ал-иқтибās, Таджрид ал-Мантиқ, Аҳләқ-и Нāсирий, Талҳий ал-Муҳаққал, Шарҳ Ишāрāt и др.

⁴⁴ Асās ал-иқтибās, с. 411.

⁴⁵ Там же, с. 412.

⁴⁶ См.: там же, с. 41–43.

дверей частных и общих наук»⁴⁷. а также что «то, что не может быть воспринято чувством, не может быть объектом знания человека»⁴⁸. Вместе с тем он неоднократно обращает внимание на то, что данные чувственных восприятий сами по себе не могут дать об объекте познания полного, адекватного представления, поскольку каждый орган дает представление лишь об одном каком-то качестве ощущаемого, воспринимаемого объекта; к тому же ощущения не способны воспринять сущностные характеристики данного объекта и, соответственно, дать знание о них. Более того, порой данные органов чувств могут быть и ошибочными. Так, Туси пишет: «Ни один из органов чувств не может познать ни себя, ни свои средства восприятия. Ни одно из чувств не способно само знать об ошибочности некоторых своих восприятий. Например, глаз видит Солнце, которое в сто шестьдесят раз больше Земли размером в ладонь, и не знает об этой явной ошибке; или же стоящий у воды человек видит в ней отражение дерева в перевернутом виде, однако глаз не может выяснить причину этого явления. Подобные ошибки возможны и для других (органов) чувств»⁴⁹. И все же чувственное познание, представляя низшую форму процесса познания, является, как считает Туси, необходимой ступенью постижения объективной реальности. Именно на основе данных, полученных ощущениями благодаря «внутренним чувствам» (воображению, памяти, формообразующей силе, общему чувству и уму), происходит дальнейший процесс познания: воображение воспринимает исходящие от ощущений образы, данные, они интегрируются и закрепляются в памяти; разум, благодаря своей сознательной деятельности, формирует понятия, которые (если абстрагированы верно) представляют собою тождество умпостигаемого и его истинного знания⁵⁰.

Теоретическая сила ума, в отличие от других познавательных сил человека, обладает способностью оперировать абстрагированными от материи общими формами. Поэтому только ум дает наиболее адекватное представление о сущностной основе вещей, так как «вещи, — пишет Туси, — можно познать через познание их субстанций или же совокупности субстанций, через сравнения и сопоставления»⁵¹.

Важным свойством человеческого ума, его интеллекта, отмечает Туси, является то, что если «ни один предмет не может принять новый образ, не потеряв старый, ...то специфика (ума) человека заключается в том, что сколько бы чувственных образов и умственных представлений ни запечатлевались бы друг за другом в нем, не накладывались бы друг на друга, все они будут восприняты им и при этом будут сохранены предыдущие. ...Не

⁴⁷ Там же, с. 375.

⁴⁸ Там же, с. 375.

⁴⁹ См.: Ахләқ-и Нәсири, с. 46.

⁵⁰ См.: Асас ал-иктибас, с. 377.

⁵¹ Там же, с. 411.

бывает так, чтобы наличие в памяти, в уме человека большого количества различных образов, представлений не дали бы ему возможности воспринять новые: скорее, наоборот, насыщенность ума образами, представлениями помогает быстрее, адекватнее воспринимать и воспроизводить новые образы и новые представления. Это потому, что по мере освоения многих знаний, изучения многих наук человек начинает понимать и познавать все быстрее»⁵².

Выше уже отмечалось, что Туси верил в познавательные способности человека, в возможности человеческого интеллекта выявлять, обретать сущностно определяющие данные того или иного предмета или явления; но при этом он отмечает, что не всякое знание адекватно тому объекту, знанием которого оно является. Он пишет, что «понятия о вещах бывают либо совершенными (в том смысле, что их форма⁵³, представленная в уме полностью, без всяких различий, соответствует форме (этих вещей) вне ума), либо несовершенными (в том смысле, что их умственно понятийная форма либо близка, либо только напоминает, либо искажает), т.е. не соответствуют полностью самим этим вещам, находящимся вне ума»⁵⁴. Продолжая развивать свою мысль, Туси отмечает, что в каждом конкретном случае «суждения либо являются достоверными, либо нет. В тех случаях, когда суждения достоверны, их достоверность либо полная, либо неполная. Полная достоверность либо соответствует тому, что существует в силу своей сущности, либо тому, что необходимо в силу общей или особенной формы, либо не соответствует (ни тому ни другому). Достоверность первого вида — истинна, второго — общепринята, третьего — ложна»⁵⁵.

Анализируя понятие истины, Туси в конечном итоге приходит к утверждению, что «истина есть достоверность, полностью соответствующая сущностной бытийности познаваемого»⁵⁶.

Таджикский ученый М.Н. Болтаев, специально занимавшийся исследованием концепций познания на мусульманском Востоке в Средние века, рассматривает проблему истины в ее трактовке Туси. «Это учение мыслителя о полной и неполной истине соответствует теории совершенной науки об истине достоверной и истине вероятной, — пишет он. Достоверная истина, или, по выражению мыслителя, «полная истина», не делится на виды, а вероятная истина (неполная истина) бывает разного порядка и разной степени»⁵⁷.

⁵² Там же, с. 45.

⁵³ В данном контексте под формой Туси имеет в виду сущностную характеристику данного объекта.

⁵⁴ *Асас ал-иктибас*, с. 340.

⁵⁵ Там же, с. 341.

⁵⁶ Там же, с. 360.

⁵⁷ *Болтаев М.Н.* Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. Душ., 1965, с. 335.

Таким образом, как видно из вышеизложенного, Туси в своем учении о познании руководствовался положением, согласно которому исходным материалом для приобретения человеком знаний является окружающий его мир, то есть объективная реальность, она же выступает мерилем истинности или ложности обретенных им знаний...

* * *

Туси уделял большое место проблемам этики⁵⁸. Характеризуя этику как «науку, определяющую смысл добра и зла, обуславливающую поведение индивидов в отношении друг к другу»⁵⁹, Туси отмечает, что «нравственность побуждает в человеке стремление к благородству, служит руководством в благородных действиях и подготавливает совесть к выполнению общественного долга»⁶⁰. Он всесторонне и в различных аспектах и ракурсах рассматривает проблему возможностей и путей воспитания в людях высоких моральных качеств. В частности, эта проблема рассматривается Туси в связи с проблемой свободы воли, психологического фактора, с учетом окружающей среды, с проводимой государственной экономической политикой; он останавливается также на анализе методов и способов воспитания.

Как правило, в Средние века проблема моральных качеств человека рассматривалась в связи с проблемой свободы воли, а также с проблемами врожденности или приобретенности нравственных качеств. Эти проблемы находились в центре внимания Туси. Изучив различные точки зрения по данному вопросу, он отмечает, что одни философы считают, что некоторые нравственные качества являются у людей врожденными, а некоторые — приобретенными; другие мыслители приходят к выводу, что все нравственные качества являются врожденными; третья группа ученых отрицает врожденность нравственных качеств у человека, считая, что они являются приобретенными. Сам Туси разделял последнюю точку зрения. «Если бы нравы были прирожденными, — писал он, — то мудрецы не занимались бы воспитанием детей, улучшением нравов юношей и исправлением их морали»⁶¹. Причем Туси верил, что при соответствующих условиях и при большом усилии настоящих мудрых воспитателей можно перевоспитать вредных, злонамеренных людей в порядочных и благородных. При этом он ссылаясь на Аристотеля, который писал, что «злодеи при помощи воспитания и наказания становятся добродетельными»⁶².

⁵⁸ Подробно об этическом учении Туси см.: *Идибеков И.* Этика Н. Туси в свете его теории свободы воли. Душ., 1987; *Эйвазов Ф.И.* Общественно-политические и этические воззрения Н. Туси. Автореф. канд. дис. Баку, 1969.

⁵⁹ *Ахләқ-и Нәсирӣ*, с. 67.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же, с. 211.

⁶² *Асас ал-иқтибас*, с. 112.

Согласно учению Туси, нравы, навыки (последний термин он использует чаще) — это приобретенные моральные качества или опыт, которыми в определенных ситуациях обуславливаются поступки человека и его реакция на происходящее. Что же касается вопроса о сущности нрава и процесса его проявления, то он считает, «что нрав есть навык души, который в необходимой ситуации легко, без обдумывания и размышления вызывает то или иное действие человека»⁶³.

Нравы, навыки, по его мнению, не остаются неизменными, а могут меняться под воздействием окружающей среды (коллектива, семьи, отдельных людей и т.д.), учителей, воспитателей, в зависимости от каких-то экстремальных ситуаций, психологического состояния человека и т.п. В частности, не разделяя мнения ряда мыслителей и богословов о предопределенности, обусловленности воли и действий человека, Туси утверждал, что любой человек обладает правом выбора и свободой воли, иначе было бы бессмысленно говорить о нравственности, об ответственности вообще. Именно поскольку человек свободен в своих деяниях, он несет полную моральную ответственность за все свои поступки⁶⁴. Кстати, Гегель также считал, что категория свободы воли является «необходимым условием и основой нравственности»⁶⁵.

А.К. Закуев, анализируя учение Туси о психологии, также акцентирует внимание на его постулате о наличии у человека свободы выбора и свободы воли. По этому поводу он пишет: «...по представлению Туси, человеческая разумная душа господствует над всеми душевными силами, которые находятся в иерархическом подчинении друг другу, и через них самовластно управляет человеком, его поведением и отношением к внешнему миру»; согласно мыслителю, «человеческая душа обладает силой и способностью отличать хорошее и справедливое от плохого и ложного»⁶⁶.

Проблема моральных качеств человека в учении Туси, как и ряда других мыслителей, связывалась с необходимостью осознания и определения понятия «счастье», так как под понятием «счастье» прежде всего подразумеваются поведенческая мотивация и ценностная установка нравственных данных личности. Поэтому, считал он, очень важно верно определить истинное значение этого понятия, иначе люди, направив свои усилия, свои надежды на нечто ложное, на мнимые ценности, могут быть обмануты в своих ожиданиях и, более того, стать несчастными.

⁶³ Ахләк-и Нәсирӣ, с. 109.

⁶⁴ Этой проблеме Туси посвятил специальную работу *Джабр ва қадар*. См.: *Тӯсӣ Н. Маджмӯ‘а-и раса‘ил-и фалсафӣ*. Тегеран, 1324 с.х.

⁶⁵ *Гегель Г.В.Ф. Сочинения*. Т. VIII. М., 1935, с. 162.

⁶⁶ *Закуев А.К. Психологические воззрения Н. Туси // Труды Института истории и филологии АН Азерб. ССР*. Т. VI. Баку, с. 220.

Счастье как смысл жизни, смысл достойного бытия человека, согласно Туси, заключается в труде и добродетельных поступках. При этом мыслитель отмечает, что если человек будет трудиться, совершать добро, воздерживаться от порочных поступков лишь в надежде на определенные вознаграждения, блага в этой или будущей (загробной) жизни (последнее Н. Туси не признавал), то это будет лишь ханжеством, лицемерием и к тому же в конечном счете не даст человеку подлинного ощущения счастья. При этом Н. Туси исходит из того, что человек по своей натуре и воспитанию должен обладать такими душевными и моральными качествами, чтобы ощущение счастья он мог получать от совершаемых им добродетельных, благородных, справедливых поступков, от труда на благо близких, общества, ибо подобные деяния представляют собой подлинную ценность и обуславливают сопричастность счастью; добродетель сама по себе самодостаточна и самоценна.

Туси, безусловно, понимал, что добиться того, чтобы все люди были высоконравственными и ориентировались на подлинные ценности, имели адекватное представление о счастье, задача далеко не простая. Он, в частности, отмечал, что «между людьми существуют различия. Ни у одного из других (видов живых существ) нет столько конфликтов и различий»⁶⁷. Поэтому он уделял огромное внимание проблеме справедливости, рассматривая ее в различных аспектах: в способе управления государем страной, функционировании государственных служб, экономической политике, юриспруденции, воспитательных процессах и т.д., — считая, что только путем проведения справедливой политики, в процессе воспитания и образования возможно формирование высоконравственных личностей, добродетельного общества.

⁶⁷ Ахләқ-и Нәсири, с. 82.

II

СУХРАВАРДИ И ИШРАКИЗМ

*

SUHRAWARDĪ AND THE *ISHRĀQĪ* SCHOOL

Абд ал-Хусейн Хосровпанах

(Иранский институт философии)

МЕТОДОЛОГИЯ ШЕЙХА ОЗАРЕНИЯ

Источники философии озарения

Применительно к философии Шейха озарения можно говорить о методе в различных значениях. Метод сбора информации в философии Сухраварди представлен как обращение к философскому и теологическому наследию предшественников. Он широко использовал идеи Гермеса, Пифагора, Платона, Плотина, Фараби, Авиценны, Бистами, Тустари и Газали. Особое внимание он уделил изучению первоисточников философии озарения. В своем комментарии к *Фуṣṣ ал-Ḥикам* («Геммам мудрости») Ибн Араби Абд ар-Раззак Кашани говорит об источниках ишракизма следующее: приверженцы этого учения восходят к потомкам Сета, основавшим классовые организации ремесленников и находившимся в тесных отношениях с гермесской школой мысли.

В *ал-Филлаха ал-набатиййа* Ибн Вахшийя также считает последователей ишракизма египетскими жрецами, которые были отпрысками сестры Гермеса¹.

Установление источников философии озарения в наибольшей степени способствовало пониманию методологии философии Сухраварди. Можно указать на пять источников этой философии:

- 1) философия древнего Ирана;
- 2) философия древней Греции;

¹ Шавк ал-мустахам фи ма'рифати румӯз ал-ақлām. Лондон, 1806, с. 100.

- 3) философия Аристотеля и Авиценны;
- 4) мистицизм и суфизм;
- 5) Коран и хадисы Пророка.

Шейх озарения считает себя центральным звеном, связавшим два философских течения, происходивших из одного начала, соединившихся и слившихся в одно в этом звене. Его учение привело к слиянию зороастрийской и платоновской философий. Он считает Гермеса Агатомедона (Сета) основателем философии, которая была затем развита греческими и иранскими философами и мудрецами, включая Асклепия, Пифагора, Эмпедокла, Платона, неоплатоников, Зу н-нуна Египетского, Абу Сахла Тустари, иранских царей-жрецов Каюмарса, Фаридуна, Кай Хосрова, Абу Йазид Бистами, Мансура Халладжа, Абу-л-Хасана Харакани. В своей философии озарения он хочет собрать воедино их наследие².

Перечень источников показывает, что Сухраварди придает значение логическому доказательству, Корану и мистицизму и, рассматривая философские проблемы, применяет разные умственные, интуитивные и традиционные подходы. Конечно, составными частями метода Сухраварди следует считать гносис, мистическую интуицию и свидетельство. Другими словами, это философия озарения, т.е. «совлечения завесы» (*кашф*), или философия «восточников», т.е. иранцев³.

Мистицизм, с точки зрения Шейха озарения, заключается в уходе из обители и встречи с *нūr ал-анвār*⁴ (светом светов). Также он с восторгом упоминает прошлых мистиков, таких как Байазид Бистами, Абу л-Хасан Харакани, Абдаллах Тустари, Зу н-Нун Мисри, Абу Бакр Васити, Абу Бакр Шибли, Абд ал-Карим Кассаба Амули и Джунайд Багдади, и признает их истинными философами, постигшими Истину посредством знания присутствия (*худӯр*) и свидетельства (*шухӯд*), а не удовольствовавшихся формальными науками⁵.

Интуитивный метод в философии озарения

Сухраварди жил в веке, когда богословы и юристы издавали религиозные декреты о противоречии философии религиозному закону, а такие суфии, как Шихаб ад-Дин Умар Сухраварди и Абу Хамид Газали, обвиняли философов в неверии. Своими книгами *Кашф насā'их ал-ймāниййа* («Раскрытие благоверных наставлений») и *Кашф ал-фада'их ал-йўнāниййа*

² *Наср С.Х.* Се хахим-и мусульмāн, Техран, 1374 с.х., с. 70–74.

³ Шарх Ҳикмат ал-ишрақ («Комментарий к Философии озарения»), литогр. изд., с. 12.

⁴ Маджму'а-и мусаннафāt, т. 2, с. 157 и т. 3, с. 76 и 298.

⁵ Там же, т. 3, с. 76, 465.

(«Раскрытие греческих гнусностей») Шихаб ад-Дин Умар Сухраварди сильно пошатнул позиции философии и философов. Такие богословы, как Фахр Рази, также ополчились против философов. Юристы-экзотерики тоже начали подвергать испытаниям философов. В таком научном и культурном контексте Сухраварди предложил познавательную систему, в которой мистицизм, Коран и логическое доказательство сосуществовали бок о бок. Он обратил внимание на тот факт, что философского дискурса недостаточно для установления истины, в то время как интуитивная философия в отдельности не может быть использована для обучения и передачи открытых истин, поэтому существует потребность в использовании дискурсивной мудрости. Он потратил немало усилий для сближения философских и теологических учений, несмотря на то что в трактате *Хай'кил ан-нур* («Храмы света»), также как в повести *ал-Гурба ал-зарбийя* («Западная чужбина») и в *Калимат ат-та'саввуф* («Слово суфизма»), при идентификации *'urfān* (теологическая философия), *та'саввуф* (мистицизм) и природы философии он рассуждает с позиций превосходства суфизма и мистицизма над философией. Придя к выводу о том, что орудием непосредственного познания истин является интуитивная философия и свидетельствование, Сухраварди отправился в странствия, чтобы получить пользу от общения с суфиями. Он встретил многих из них, говорил с ними и пользовался их знаниями до тех пор, пока не достиг конца своего путешествия и высших степеней философов⁶.

Профессор Джавади Амули говорит о составном методе Шейха озарения следующее: «Шейх озарения является редким гением, который сочетал дискурсивную и интуитивную мудрость и синтезировал непосредственное и опосредованное знание при индивидуальном поиске в школе познания души, а не ограничился чисто рациональным доводом, также как и не удовлетворился чистым свидетельствованием. Поскольку он находится среди предводителей сочетания рационального доказательства и мистицизма, он сохраняет право Учителя по отношению к другим. Его достижения являются утешением людей познания. Не только он сам утверждает это, но и Мулла Садра также признает это относительно его философии озарения»⁷.

Доктор Сейид Хусейн Наср пишет: «В одном интеллектуальном горизонте Сухраварди так связал два наследия, что результатом этого стала продуктивность семи веков оригинальной исламской и иранской мысли. Сухраварди является первым исламским философом, который очень открытым образом и постоянно применял коранические стихи и пророческие притчи, тогда как до него ни один философ в своих философских трудах не

⁶ Нузхат ал-арвāх ва равдат ал-амзāх (Та'рīх ал-хукамā'). Пер. Максуд Али Табризи, под ред. Мухаммад Таки Данишпажуха. Тегеран, 1389 с.х., с. 458–460.

⁷ Сарчашма-и андиша. Т. 3. Тегеран, 1369 с.х., с. 409.

рассматривал коранические стихи; к примеру, в книге *Шифа'* Авиценны в разделе теологии приведен только один священный стих»⁸.

Доктор Мухсин Джахангири: «Шейх озарения, также как преобладающее большинство мусульманских мыслителей, обратил всеобъемлющее и полное внимание на Откровение и то, что известно о нем. Его трактаты полны стихов и сказаний, на которые он многократно ссылается в качестве доказательства и при утверждении своих идей, и кроме того, в них он ищет вдохновение»⁹.

Муртаза Муттахари разъясняет, что Шейх озарения выбрал метод озарения под воздействием исламских духовных мудрецов и последователей мистицизма. Сочетание интуиции и рационального доказательства является именно его инициативой¹⁰.

Пифагору, первому философу Запада, был знаком подход Сухраварди, и он использовал его в своей философии. Впоследствии Платон отдал должное этому подходу. Августин достиг божественного озарения, следуя более систематическому подходу. В своей исповеди он разъяснил это следующим образом: «Как только я осознал необходимость обратить взор на самого себя, я спустился в тайную обитель своего сердца... я вошел туда глазами души. Как бы ни было серо и темно, я видел глазами души тот устойчивый, незыблемый вечный Свет. Тот Свет не был обычным светом, видимым каждому, или светом того же рода, а сильнее и светлее, распространяя свои лучи во все стороны. Нет. Там Свет не был таким, а был чем-то другим и отличным от этого. Там Свет упрочился где-то над моим духом... потому, что Он сотворил меня и я был подчинен Ему, так как я сотворен Им. Тот, который познает Истину, узнает Его, и тот, кто признает Его, познает Вечную Истину... Этот превосходный Свет, который просвещает сердце человека, по истине, является Богом. Также в Евангелии Иоанна сказано, что Слово является настоящим Светом, дарящим свет каждому, кто придет в этот мир. Важным моментом является и то, что не так просто видеть этот Свет, так как, невзирая на то, что Свет этот находится внутри нас самих и в непосредственной близости от нас, он скрыт от нашего взора, и для того чтобы познать его, необходимо длительное приготовление. Однако как только кто-нибудь дойдет до этой черты, тогда не может он не держать свой взгляд и внимание неподвижно в его направлении до тех пор, пока не ослепнут его глаза, взирая на его лучезарное сияние, и он не погрузится в темноту. Это мгновенное проявление, и по отношению

⁸ Джавидан-хирад («Вечный разум»). Т. 3. Под ред. Сейида Хусейна Хусейни. Техран: «Суруш», 1382 с.х., с. 408.

⁹ Маджму'а-и мақалāt, Техран, 1383 с.х., с. 250.

¹⁰ Маджму'а-и асар, т. 5, с. 143.

к тому, что является непреходящим, не сулит ничего, кроме мимолетного знакомства»¹¹.

Основным вопросом является то, какими методами и подходом пользуется Шейх озарения в философии для достижения истины. Сухраварди жил во времена, когда была известна только перипатетическая философия, хотя она подвергалась критике и испытаниям со стороны некоторых последователей мистицизма, таких как Абу Хамид Газали и Абу Наджиб Сухраварди. Он ознакомился с философией предшественников и, открыв метод свидетельствования, постепенно удалился от традиции перипатетиков и сочетал интуитивную и дискурсивную мудрость. Сухраварди пишет об этом в *Хикмат ал-ишрāқ*: «Опровергая эти вещи, автор этих строк имел сильную приверженность к методу перипатетиков и настаивал на нем до тех пор, пока не увидел свидетельства своего Создателя»¹². Влияние на Шейха перипатетического метода можно обнаружить в книгах *ат-Талвйхāt* и *ал-Маишāри ‘ва л-мутāрихāt*, хотя даже в этих трудах он критикует перипатетическую философию. Шейх озарения излагает метод свидетельствования иногда ясным языком, а иногда символическим и метафорическим. Школа Шейха состоит из науки о свете, установленной на созерцательном, эзотерическом и доказательном опыте и посредством видения воочию. Сила воображения, посредством которой он отделяет форму от материи, форму, которая не достигла степени ее постижения, занимает важное место в этой системе мысли¹³. О методе философии озарения Сухраварди пишет следующее: «И это является другим способом и ближайшим путем по сравнению с перипатетической традицией, и более систематической и охватывающей и менее сложной в приобретении, и не получил я его путем размышления, а достиг другим способом»¹⁴. Смысл этих слов сводится к тому, что нельзя приписать Сухраварди исключительно один метод. Он следовал интуитивно-логическо-критическому или аналитическому методу.

Шейх озарения также использовал прозрения мистиков, но не довольствовался только знаниями, переданными мистиками и суфиями. Как и другие, которые познали божественную истину, он предавался аскетизму и самоистязанию и занялся постижением степеней тайн мистицизма, до тех пор пока не достиг определенной степени видения. Далее он пишет: «Теперь знай, что фундамент аскетизма держится на голодании, и также как если кто-то пожелает построить дом и не возведет под ним фундамент, то он не сможет построить дом, так и если кто-нибудь пожелает заняться самоистязанием и не голодает, то у него ничего не получится, а всякая беда,

¹¹ Фалсафа-и ‘умūмй (Общая философия). Тегран, 1365 с.х., с. 197–201.

¹² Хикмат ал-ишрāқ, с. 156.

¹³ Асфār. Т. 8. Кум., 1318 л.х., с. 60.

¹⁴ Хикмат ал-ишрāқ, с. 10.

которая постигает нас, есть результат сытости и прожорливости... а после голодания место занимает размышление о Боге, Всевышнем, о мире стихий и мире ангелов, и размышление (*фикр*) следует за поминанием (*зикр*). Упоминание же имеет огромное воздействие, и приверженцы его были приемлемыми во все времена. Также как нужен шейх (старец-суфий), чтобы надеть *хирку*, нужен старец, чтобы преподать формулу упоминания. Без старца далеко не уйдешь, а поминание нужно совершать в уединенном месте, вдалеке от суеты и забот людей. Среди того, что имеет громадное воздействие на этом пути, искренность. Потому что если кто-то говорит неправду, то его душа привыкнет к ней, а каждый его сон или случай будет не более чем ложь»¹⁵.

Сухраварди пишет о методе философии озарения также следующее: «И упомянутые три формы в философии озарения являются знаниями, которые передаются только после озарения, и первое — это изучение философии, которая предшествует этому миру, середина — это наблюдение божественных озарений, а концу ее нет конца»¹⁶. В предисловии к *Хикмат ал-ишрāк* он объясняет метод своей философии как открытие, видение, озарение, проявление света уверенности и описывает сияние их света над отделенными от материи душами, порожденное созерцанием, уединением и прохождением стадий постижения.

Аллегорический подход в философии озарения

Часть своих мыслей и убеждений Шейх озарения изложил в зашифрованной и аллегорической форме в своих трактатах *'Акл-и сурх* («Красный Разум»), *Авāз-и нар-и Джабрā'ил* («Шум крыла Гавриила»), *Рӯзӣ бā джама'ати сӯфийāн* («Однажды в обществе суфиев») таким образом, что они нуждаются в аллегорическом толковании. Он говорит: «А мудрецы, их аскетические опыты и символические науки иногда можно обнаружить в „Философии озарения“, если ищущий обладает совершенным естеством или получает помощь от осведомленного источника, а помимо подтверждающих истину существуют тысячи (людей), нуждающихся в осведомителе для усвоения этой философии, которая никогда не прекращает существовать в этом мире»¹⁷.

Он также пишет: «И слова древних символичны, и они неопровержимы, а если обратить внимание на их внешнее толкование, то можно упустить их смысл, и символы эти неопровержимы. На этом основано правило озарения в свете и во тьме, которое явилось путем персидских философов, таких как

¹⁵ Маджму'а-и мусаннафāt, т. 3, с. 396–401.

¹⁶ Там же, т. 1, с. 194–195.

¹⁷ Там же, т. 1, с. 494.

Джамасп, Фарушатр, Бузургмехр и других»¹⁸. «...И большинство речей этого племени состоит из символов и метафор, и их нельзя опровергнуть»¹⁹.

Трактат *Фй ҳақйқат ал-‘ушиқ*, или *Му‘нис ал-‘ушишāқ*, является одним из важнейших аллегорических произведений Сухраварди, в котором он принял толкование суры «Иосиф». Действительно, множество из его толкований невозможно постигнуть лишь посредством правил языкознания и эпистемологии, а можно понять только посредством интуитивных находок Шейха, так как он убежден, что «вам следует читать Коран в состоянии экстаза, душевного подъема и тонкого размышления»²⁰.

Традиционный подход в философии озарения

Применение рационального подхода в духовной философии и среди исламских философов имеет долгую традицию в прошлом. Авиценна в некоторых своих диспутах ссылался на стихи Корана и был убежден, что божественный шариат является фундаментом мистицизма. Он объясняет: «Основы этих частей принадлежат теоретической философии, заимствованной от великих мужей Божьего народа путем намека. Постигнуть их можно либо силой разума и способом доказательства»²¹. Философия Сухраварди, основанная на противопоставлении света и тьмы, извлечена из таких стихов Корана, как «Аллах свет небес и земли»²², «О люди, пришло к вам доказательство от вашего Создателя и снизошел на вас явный свет»²³, или «пришел к вам свет от Бога и от явной Книги»²⁴.

Также он пишет в *Алвāх-и ‘имāдй*: «Знай, что телесный свет исходит от тела, а в таком случае он явлен благодаря другому, и является светом благодаря чему-то другому. И если бы он существовал на основе своей сущности, то был бы светом по причине своей сущности, был бы явлен благодаря себе и был бы живым. А то что является живым, то по своей сути является самостоятельным светом. И каждый самостоятельный свет является живым по своей сути. Первая Истина и есть свет всех светов, так как она дарует жизнь и дарует свет, явлена посредством своей сущности и являет другие вещи. И в Святой Книге (Коране) сказано: „Аллах есть Свет небес и земли“, и доказательством того, что он есть Свет, является и то, что он явлен

¹⁸ Там же, т. 2, с. 10–11.

¹⁹ Там же, т. 1, с. 112.

²⁰ Калимат ат-гававвиф, с. 139.

²¹ У‘йўн ал-ҳикма. Ред. Абд ар-Рахман Бадави. Кувайт, 1416 л.х., с. 17.

²² Коран 24:35.

²³ Коран 4:174.

²⁴ Коран 5:15.

благодаря своей собственной сущности, а остальное явлено только посредством Его. При таком раскладе Он есть Свет всех светов, и природа света каждого света является тенью Его Света. Его Светом озарены небеса и земля. Другой священный стих: „И озарена земля Светом ее Господа“²⁵.

В *Рисāла-и Йаздāнишинāхт* он говорит: «Тот истинный Свет, который не видим для глаз, когда он доходит по ступеням до этого материального мира, то одно из материальных тел — солнце одаривает светом настолько, что через него появляется множество вещей в мире возникновения и разложения. Поэтому каждое из существ соразмерно своей способности получает свой удел от сущности этого Света. И если обладатель рассудка яснее рассудит об этой теме, то для него откроется множество тайных смыслов. И сказал Аллах: „Аллах есть Свет небес и земли, Свет его подобен светильнику в стене: светильник в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд блистает как звезда. В нем горит благословенное дерево — оливковое, ни восточное, ни западное; елей в нем загорается почти без прикосновения к нему огня. Свет к Свету. Бог ведет к своему Свету кого хочет. Бог вразумляет людей сравнениями“». Этот стих является свидетельством и доказательством для этого утверждения, и этот стих предоставляет большое пространство для толкования, и этого краткого толкования явно не достаточно»²⁶.

В трактате *Калимат ат-та̄саввуф* Сухраварди пишет следующее: «Тебе следует читать Коран в состоянии экстаза, духовного подъема и тонкого раздумья, и читай Коран так, как будто он ниспослан только тебе одному»²⁷. Там же он пишет: «Первое, что внушено тебе, — это боязнь перед Богом, Высшим и Светлым. Все, что не подтверждено свидетельствами Книги и традиции, является тщетным времяпрепровождением. Тот, кто не держится за вервь Корана, является заблудшим и пристрастным»²⁸.

В своем последнем завещании Шейх озарения пишет: «И последнее мое завещание — держаться за вервь единства Бога и озарения»²⁹. Эта его мысль взята из коранического стиха: «Держитесь за вервь Аллаха вместе и не разъединяйтесь»³⁰. Сухраварди также использовал пророческие предания и дошедшие до него благодаря преданию молитвы. Например, цитируя молитву о благородных чертах характера, он пишет: «*Йā nūr an-nūr lā aḥтаджиб дūни халқика*»³¹, т.е. «о Свет света, не скройся от Твоего создания».

²⁵ Маджму‘а-и мусаннафāt, т. 3, с. 182–183.

²⁶ Там же, т. 3, с. 432.

²⁷ Там же, т. 4, с. 139.

²⁸ Там же, с. 102.

²⁹ Там же, т. 1, с. 506.

³⁰ Коран 3:103.

³¹ Ҳикмат ал-ишрāқ, с. 164.

В трактате *Алвāх-и-имāдй* Старец озарения пишет: «Я привел доказательства по основам, затем засвидетельствовал это „семью удвоенными“³² и доказал по всем правилам смысла»³³. То есть при том, что основные положения его философии установлены согласно основам философии и посредством доказательств, он также подтвердил их стихами Корана. Несмотря на то что Сухраварди использовал греческую и иранскую школы философии, критерием его оценки неизменно является логическое доказательство и Коран³⁴. Обращения Сухраварди также взяты из стихов Корана и пророческих преданий.

Опора на Коран, традицию и жизнь согласно Божественному Закону (*шариату*) является теоретическим и практическим путем Шейха озарения. Он пишет по этому поводу: «Первое, о чем наставляю тебя, — боязнь перед Богом, Высокочтимым Святым: чти Закон Божий, ибо он является кнотом Божьим, который гонит Его рабов к Его довольству. Весь призыв этот не подтверждается свидетельством Книги и традиции, а исходит от излишества народа отверженного. Тот, кто не держится за Божью вервь и Коран, есть заблудший и обольщенный прихотью»³⁵. И далее наставляет он: «И читай Коран как будто он ниспослан только тебе»³⁶. Таким образом, Сухраварди ясно подтверждает божественные стихи и признает Пророка³⁷.

Что касается сотворенности или вечности души, он полагает, что сотворение души прежде чем сотворение тела невозможно представить, ибо в противном случае имело бы место умножение без различающего фактора, что невозможно. Так, если все сотворенные тела имеют одну и ту же душу, то всем следовало бы быть равными в познаниях, а если это не так, тогда возникновение души должно сопутствовать возникновению тела. Вслед за изложением этого доказательства, он приводит коранические стихи, подтверждающие происхождение души одновременно с телом. Такие стихи, как «И ниспослали Мы к ней наш Дух»³⁸, «подарили Мы тебе много мальчика», «затем сотворили Мы сотворили его другим творением»³⁹, и пророческие хадисы также являются доводом в пользу утверждаемого Сухраварди⁴⁰.

Айаты, использованные учеными-моралистами ради усовершенствования рациональной души и ее сил, также были использованы Старцем оза-

³² Т.е. стихами Корана (*примеч. ред.*).

³³ Маджму‘а-и мусаннафāt, т. 4, с. 34.

³⁴ См.: *Аллāма Ṭabāṭabā‘ī*. Кур‘ан дар ислām. Ред. С.Х. Хусравшахи. Техран, 1387 с.х., с. 127–128.

³⁵ Маджму‘а-и мусаннафāt, т. 4, с. 102.

³⁶ Там же, с. 139.

³⁷ Алвāх-и-имāди, с. 98.

³⁸ Коран 19:17.

³⁹ Коран 19:19.

⁴⁰ Се рисāла аз Шайх-и Ишрāк. Алвāх ал-‘имāдиййа. Техран, 1355 с.х., § 36, с. 24.

рения. Речь идет о таких стихах, как: «Преуспел тот, кто очистил ее, и понес урон тот, кто осквернил ее»⁴¹, «Они забыли Бога и забыли себя; те являются нечестивыми»⁴². Он также ищет опору в некоторых хадисах и говорит: «И это то, на что ссылается Пророк, согласно его изречению: „Я ночевал у своего Господа, накормившего и напоившего меня“, и Это то, чего ты искал — „высший спутник“, а это значит Али». Согласно его (Пророка) изречению, при упоминании сокрушения ворот Хайбара он говорил: «Поистине, он (Али) вырвал их небесной силой», и «Душа озаряема светом ее Господа»⁴³.

Шейх озарения оперирует доводами традиции также и в других своих диспутах. Например:

1. Доказательство неведения нечестивых душ: «И не видел ли ты, как вероотступники опустили свои головы перед своим Господом: „Господи, взгляни на нас и послушай нас, верни нас обратно, чтобы мы творили добро, так как уже убедились“⁴⁴, и „А те, которые отделились, им место в огне, им приготовлены мучения и вопли, они пребудут в нем до тех пор, пока пребывают небеса и земля, разве что твой Господь не пожелает другого — воистину, твой Господь делает все, что пожелает“»⁴⁵.

2. Доказательство благочестивых душ⁴⁶: «А те, которые поднялись наверх, находятся в раю, остаются они там до тех пор, пока существуют небеса и земля, разве что твой Господь не пожелает другого; дарит им Бог щедрые дары»⁴⁷. В другом месте он говорит: «Писание благочестивых находится в *‘Илиййин*, и если ты не знаешь, что есть *‘Илиййин*, то это писание, которое зрят приближенные»⁴⁸, и далее говорит: «Верующие находятся в садах, где текут реки; у седалища правды, перед Могущественным Владыкой»⁴⁹. «О верующая душа, вернись к своему Создателю усмиренной и довольной»⁵⁰.

3. Вечность души: В доказательстве вечности души Шейх озарения опирается на следующие доводы переданного наследия⁵¹: «И не считайте тех, кто погибли на пути Божьем, мертвыми, но они живы» — своими по-

⁴¹ Ал-алвāх ал-‘имāдиййа, с. 48.

⁴² Коран 91:9–10.

⁴³ Коран 59:19.

⁴⁴ Коран 32:12.

⁴⁵ Коран 11:106–107.

⁴⁶ Маджму‘а-и мусаннафāt, т. 3, с. 462.

⁴⁷ Коран 11:108.

⁴⁸ Коран 83:18–21.

⁴⁹ Коран 54:54–55.

⁵⁰ Коран 89:27–28.

⁵¹ Маджму‘а-и мусаннафāt, т. 4, с. 80–81.

стигающими сущностями — «перед Богом», чистыми от нечистот и суеты мирской; они «вкушают» божественные свету; «они радуются тому, что Бог дарит им от Своих щедрот»⁵², из небесных наслаждений и святой радости, затем говорит: «И не говорите о тех, кто погиб на пути Бога, „мертвые“: они живы! Но те не понимают»⁵³. И из того, что было сказано в ниспосланном о их возвращении: «Предстанут они некогда перед твоим Богом»⁵⁴, затем следует Его Слово: «пред Господом твоим они некогда будут приведены»⁵⁵, также Его Слово: «О умиротворенная душа, вернись к своему Господу»⁵⁶, чему вторит Его Слово: «возвращение — к твоему Господу»⁵⁷.

4. Нематериальность души: в дополнение к разъяснению рациональных доказательств нематериальности души Сухраварди также опирается на стихи Корана и хадисы и пишет: «И доказательства того, что она не находится в телесном мире, не обладает телом и не является чем-то телесным, присутствуют в Книге и предании. В частности, это стих: „В седалище правды, у Могушественного Владыки“⁵⁸, и это указывает на то, что она не имеет тела и не является телесной, так как невозможно представить эти атрибуты у тел; скорее, это атрибуты Божественного Духа, непричастного телесному миру по своей сущности. И нет иной разницы между душой и ангелами, кроме как ее распоряжения телом. А в хадисе она описана следующим образом: „Я ночевал у своего Господа, накормившего и напоившего меня“⁵⁹. А что касается суфийских изречений, то это — то что говорили некоторые шейхи об атрибутах мистиков. И некто из них сказал: „Тот, кто пребывает с Богом, находится вне пространства“, а это доказывает, что душа не является телом, так как тело является составным и делимым, в то время как в этом мире не существует то, что неразделимо ни в воображении, ни в объективной реальности»⁶⁰.

5. Правило «от одного исходит только одно»: рассматривая общие вопросы философии, Шейх озарения также опирается на переданные религиозные доказательства и говорит: «Одним из доказательств того, что первое следствие превосходит все то, что находится под ним, является стих: „небеса свернуты в его правой руке“ и „священная правая сторона“ есть не что иное, как субстанция Разума. Затем слово Бога: „Рука Бога поверх их

⁵² Коран 3:169–170.

⁵³ Коран 2:154.

⁵⁴ Коран 75:12.

⁵⁵ Коран 75:30.

⁵⁶ Коран 89:27–28.

⁵⁷ Коран 96:8.

⁵⁸ Коран 54:55.

⁵⁹ Сафйнат ал-бих̄ар. Техран, 1355 с.х., т. 2, с. 85.

⁶⁰ Маджму‘а-и муσανнаф̄ат, т. 4, с. 65.

рук“ и Его слово: „Восхваляй имя твоего Господа“, которому вторит Его слово: „величай имя твоего всевышнего Господа“. И имя Высшей Истины не является звуком, поэтому восхваляют не его, а посредством него. И Его слово „вознеси хвалу Ему“ и хвали Его, таким образом, доказывает то, что Он Живой и Знающий по своей сущности. „И Мы приказали только одно“ указывает на необходимость единства в форме преувеличения. Ему вторит слово: „Как мгновение ока“, а это ссылка на отсутствие отставания необходимости от Его священной сущности. И Пророк (да будет мир над ним!) сказал: „Первое, что сотворил Бог, был Разум“»⁶¹. Шейх озарения пишет в другом месте: «Итак, этот первый разум есть единая субстанция, отделенная от материи. Это то, что философы называют „Первым Разумом“ и „Первым Следствием“ (т.е. первой эманацией). И об этом есть стих Корана, согласно которому его следствие выше всего, что ниже его по степени, так как говорил: „И небеса свернуты в Его правой руке“, а святая правая сторона является субстанцией Разума. И сказал: „Рука Божья поверх их рук“, и сему вторит другой стих: „Вспоминай Имя твоего всевышнего Господа“; и Он сказал еще: „Восхваляй имя твоего всевышнего Господа“, а имя Бога Всевышнего не имеет формы, так как всякую форму не почитают. И сказал: „Хвали“, а восхваление Его как великого и чистого доказывает то, что Он жив и постигает свою сущность. „Мы приказали лишь одно“ указывает на то, что душа едина, используя фигуру преувеличения. А другой стих гласит: „Как мгновение ока“, и это есть указание на то, что его действие не отстает от его сущности. И Пророк (мир ему!) сказал: „Первое, что сотворил Бог, был Разум“. И этому Первому Разуму нужны стороны, и одна из них — та, которая направлена к Всевышнему Богу»⁶².

6. Необходимо-сущее: объясняя необходимость Необходимо-сущего, Сухраварди опирается на коранические стихи и пишет: «Первая Истина не нуждается ни в чем, кроме Самой Себя, но все вещи нуждаются в ней. И Он является абсолютно Богатым и абсолютно Вечным. И „абсолютно Богатый“ обладает сущностью и совершенством, которые не зависят ни от кого, кроме Него Самого. А „бедным“ является тот, кто зависит от другого либо в своей сущности, либо в своих атрибутах совершенства. И когда ты понял, что все возможное нуждается в Необходимо-сущем и что не существует другого абсолютно богатого, кроме Необходимо-сущего, ты уразумел также, что существование двух абсолютно богатых невозможно, так как если один из них оказался под властью другого, то он являлся бы первым, а если бы он не оказался под властью другого из-за отсутствия первого, то он был бы бедным из-за отсутствия того, кто является первым. И таким образом, абсолютно Богатый только один, а то, что кроме

⁶¹ Ал-алвāх ал-‘имāдиййа, с. 64–65.

⁶² Маджму‘а-и мусаннафāt, т. 3, с. 147–148.

него, — бедно, как сказано в ниспосланном Писании, где говорится: „Тот, кто старался на пути Божьем, тот старался ради своей души; воистину, Бог не нуждается в мирах“. И ему вторит слово: „И если кто отрицал Бога, то ведь Бог не нуждается в мирах“; и другое слово: „Бог богат, Он — обладатель милости“, и также слово: „Бог богат, а вы бедны“. И в объяснении *алиф* и *лām*, которые в предикате, ограничивают предикат в субъекте». Абсолютным царем является тот, кто обладает сущностью всех вещей, а Его сущностью не обладает никто, и таким не может быть никто, кроме Необходимо-сущего. И свидетельствует об этом стих в Ниспосланном Писании, где говорится: «Скажи, мой Бог царь царства»; и ему вторит Его слово: «Богу принадлежат небеса и земля и все, что находится между ними, и к Нему все возвращается»⁶³. И Шейх озарения также говорит: «И знай, что того, что есть чистое бытие и чтойностью которого является его бытие, и совершеннее которого нет ничего, никто не знает таким, каким Он есть, кроме Его самого». «Они не охватывают Его знанием, и у Живого и Вечно-го есть много ликов». И Его (пречист Он!) не постигают взоры, но Он постигает взоры»⁶⁴.

7. Наилучшее устройство: доказывая, что мир устроен наилучшим образом, Шейх озарения опирается на некоторые стихи Корана и говорит: «Если существует нечто низшее, то необходимо, чтобы существовало и нечто высшее, получившее бытие до него. Ведь если Необходимо-сущее в аспекте единства требовало бы низшего, оставив высшее, а при этом высшее имело бы место, то это высшее, в свою очередь, требовало бы нечто, что выше Необходимо-сущего. Однако невозможно вообразить или представить в уме нечто, что выше, чем Необходимо-сущее. Затем, высшее может требовать нечто, что ниже его, но низшее не может требовать того, что выше его. Итак, сперва необходимо высшее, а затем, посредством высшего, низшее. Следовательно, невозможно, чтобы бытие стало более полным или совершенным, чем оно является сейчас. Слово Ниспосланного Писания — „это творение всеведущего Бога“ — указывает на наилучшее устройство, и ему вторит слово: „В творении Милостивого ты не увидишь различия“, которое указывает на неизменные соотношения и устройство, в котором нельзя найти ничего, чем Бог пренебрег бы, оставив его без попечения и не дав ему подобающего ему совершенства. И хотя Первый при посредстве посредников является Абсолютным Действителем и Абсолютным Творцом, кроме которого никто не может творить из ничего. Вещи есть лишь посредники, а эти посредники также восходят к Нему»⁶⁵.

⁶³ Там же, т. 4, с. 74.

⁶⁴ Там же, т. 1, с. 76.

⁶⁵ Там же, т. 4, с. 66.

Сухраварди также говорит: «Бытие низшего возможного требует бытие благородного возможного, так как если представить, что Необходимо-сущее в аспекте единства требует худшего и оставляет лучшее, а между тем это высшее получило бытие, то получится, что оно появилось из-за того, что выше, чем Необходимо-сущее. Следовательно, Необходимо-сущее творит лучшее, а его посредством худшее. И существование более целостного и совершенного устройства мира, чем то, что уже существует, невозможно, что подтверждается тем, что сказано в Ниспосланном Писании: это творение всеведущего Бога».

8. Положение счастливых и несчастных [на том свете]. В описании счастливых и несчастных Шейх озарения также опирается на стихи Корана наряду с чисто философскими доказательствами⁶⁶.

9. В книге *Ҳикмат ал-ишрāқ*, считающейся его философским шедевром, Сухраварди ссылается на многочисленные стихи Корана и хадисы. Для примера, утверждая парность существования всех существ, он приводит стих 51:49; утверждая всеобъемность божественного знания, он ссылается на стих 34:3; в подтверждение отделенности души от тела он приводит стих 14:48.

Рациональный подход в философии озарения

Однако преобладающим подходом Сухраварди в философии озарения является рациональный подход. Посредством метода свидетельства он проложил путь к мистическим прозрениям, а затем доказывал их истинность при помощи логических доказательств и таким образом создал философию озарения. В предисловии к *Ҳикмат ал-ишрāқ* он пишет: «До этой книги и во время ее сочинения я писал книги в соответствии с методом перипатетиков... а эта книга написана, руководствуясь другим методом; мною был выбран более близкий путь, изложенные в ней идеи более упорядочены, чем в тех книгах, и понимание их также менее затруднительно. Вначале приводятся сами положения, без доказательств, а затем приводятся рациональные доказательства»⁶⁷. Комментаторы Сухраварди Шамс ад-Дин Шахрзури⁶⁸ и Кутб ад-Дин Ширази⁶⁹ также признают согласованность рациональных, созерцательных, философских или теологических дискуссий в школе озарения. В глазах Шейха озарения, совершенным философом

⁶⁶ Там же, т. 1, с. 80–85 и 92.

⁶⁷ Там же, т. 2, с. 2.

⁶⁸ Там же, т. 2, с. 6–7.

⁶⁹ Там же, т. 2, с. 2.

является тот, кто имеет превосходство в философских и созерцательных дискуссиях⁷⁰.

Доказывая необходимость существования земного наместника Бога, Сухраварди утверждает, что каждый, кто в рациональных и мистических дискуссиях становится пронизательным, и глубоко проникает в их суть, и достигает высоких степеней, может считаться Наместником Божьим. Мирская власть также будет принадлежать ему. Если же не найдется такая личность, то этот статус принадлежит ученому, который обладает мистическими познаниями, если даже он будет посредствен в рациональных дискуссиях. Если не найдется и такой философ, то нужно искать мистика, который обладает глубокими мистическими прозрениями, если даже он лишен рациональных познаний. Согласно убеждениям Сухраварди, земля никогда не лишена пронизательных мистиков. Достижение такой личностью положения вождя предотвратит победу тьмы. Таким образом, задача искателя знания заключается в получении как мистических, так и рациональных познаний⁷¹. Многочисленные рациональные и логические доказательства, содержащиеся в философских произведениях Шейха озарения, свидетельствуют о присутствии рационального метода в его философских дискуссиях.

Промежуточный подход в философии озарения

До сих пор мы говорили о разных подходах Шейха озарения, приводя тому примеры. Теперь обратимся к сути вопроса, т.е. к применению им промежуточного подхода, представляющего собой синтез методов мистического свидетельствования, рационального доказательства и традиционного переданного знания. Суть его философского метода можно изложить следующим образом:

Первая стадия. Отрицание абсолютного скептицизма. Рассматривая суть правды и истины, Сухраварди обращается к теории соответствия действительности, признавая последнюю и таким образом опровергая абсолютный скептицизм. В *ал-Машāри' ва л-муṭāriḫāt*, вслед за изложением разных воззрений о природе истины, он признает лучшей теорию соответствия действительности и объявляет утверждения отрицателей этой действительности ложными. Племя отрицателей реальной действительности, с точки зрения Шейха озарения, все же признает несколько форм действительности, включая действительность своих утверждений. Если даже они подвергают сомнению свой собственный дискурс, то все же признают не-

⁷⁰ Там же, т. 2, с. 12.

⁷¹ Там же.

кую действительность под названием сомнения и поэтому не могут быть абсолютными отрицателями действительности. А если они отрицают свое собственное сомнение или подвергают сомнению свое сомнение, тогда с ними нужно обращаться по-другому. Таких людей надо избивать или жечь в огне, так как бытие и небытие, боль и мучения для них представляются одним и тем же⁷².

Вторая стадия. Объяснение непосредственного и присутственного познания. Теперь, когда отрицатели реальной действительности и приверженцы скептицизма подверглись критике, следует признать существование непосредственных и естественных познаний⁷³. Существование последних помогает нам познать неизвестное⁷⁴. Несмотря на то что Шейх озарения признает приобретенное опосредованное знание, он считает, что в основе познания лежит присутственное знание, не прибегающее к посредству умственной формы⁷⁵. В книге *Партави́ма* он приводит доказательство в пользу возможности присутственного знания человека и пишет: «Следовательно, твое „ты“ (т.е. твоя действительность) не заключается ни в совокупности всех членов тела, ни в каком-то одном из них — ведь будь это так, ты не мог бы представить себя без него. Поэтому ты находишься за пределами тел и акциденций»⁷⁶.

Третья стадия. Применение средств познания. Приверженность Шейха озарения присутственному знанию отнюдь не следует понимать в смысле умаления эпистемологической ценности приобретенных знаний. При достижении приобретенных познаний он широко использует инструменты чувственного и умственного (рационального) познания. В частности, он считает пять внешних чувств (осязание, вкус, слух, обоняние, зрение) и пять внутренних чувств (общее чувство, воображение, представление, формообразующее чувство, память) орудиями, предоставляющими человеку возможность чувственного восприятия и познания чувственного мира⁷⁷. Признавая зрительное восприятие наиболее благородным, он также уделяет особое место осязанию и считает его средством спасения животного от вероятной опасности⁷⁸. В отличие от других, он считает зрение и зрительное восприятие частью присутственного познания⁷⁹.

Помимо чувственных орудий для достижения приобретенных знаний Шейх озарения использует умственные инструменты. Итогом их примене-

⁷² Маджму'а-и мусаннафāt, т. 1, с. 211–212.

⁷³ Там же, т. 2, с. 18.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же, т. 1, с. 72–74; там же, т. 2, с. 112.

⁷⁶ Там же, т. 3, с. 23.

⁷⁷ Там же, т. 3, с. 27–31 и 352–355.

⁷⁸ Там же, т. 2, с. 203–204.

⁷⁹ Там же, т. 2, с. 99–101.

ния становится открытие универсалий и превращение неизвестного (непонятного) в известное. Это достигается посредством логики, лежащей в основе методов обобщения и объяснения непонятного. Ради достижения этой цели он приступает к рассмотрению перипатетической логики, ее исправлению и усовершенствованию⁸⁰. Следует обратить внимание на то, что чувства являются инструментами познания материального мира, а разум есть средство познания умственных и абстрактных положений. Каким образом тогда достигается познание духовных и интеллектуальных истин? В этом случае Сухраварди прибегает к внутреннему свидетельствованию (*шухӯд-и бāтинӣ*). В книге *Талвӣхāt* Шейх озарения рассказывает, что в видении он обсуждал ряд философских диспутов с Аристотелем, и Аристотель указал ему на таких философов, как Платон, и таких мистиков, как Байазид Бастами и Сахл Тустари, как на подлинных мудрецов, предпочтя их рационалистам⁸¹. Путь к достижению внутреннего (эзотерического) видения, считает Сухраварди, заключается в воспитании души, отстранении от мирских привязанностей и следовании Корану и пророческой традиции. Итогом преодоления этого пути становится достижение стоянки *сакины*, мистическое открытие и постижение тонких смыслов и невидимого мира и восхождение в ангельский мир⁸².

Четвертая стадия. Согласие разума и веры. Шейх озарения пытается создать гармонию между рациональным и созерцательным постижениями, с одной стороны, и религиозными истинами — с другой. Он подчеркивает необходимость следования божественному закону⁸³. В начале своего *Рисāлат фи́ и 'тиқād ал-ҳукамā'* («Трактата об убеждениях философов») в защиту истинных философов он пишет: «Поводом для сочинения этой книги послужило то, что я видел, как люди начали злословить об обладателях знания из числа божественных мудрецов, возомнив их отпавшими от веры. Причина этого заключается в подозрении простолюдинов в их отношении, думающих, что те являются теми же атеистами (*дахриййа*), которые не верят ни в Бога, ни в пророков, ни в День Воскресения и Страшного суда, ни в Возвращение, ни в посмертное утешение или мучение. От таких я ищу убежище у Бога. Их подозрение может быть как обоснованным, так и необоснованным. В отношении божественных мудрецов оно лишено основы: те являются людьми Истины»⁸⁴.

Перевод с персидского С. Ходжаниезова

⁸⁰ Там же, т. 2., с. 18–21.

⁸¹ Там же, т. 1, с. 70–74.

⁸² Там же, с. 112–113; т. 2, с. 271; т. 3, с. 63 и 321–323.

⁸³ Там же, т. 4, с. 101.

⁸⁴ Там же, т. 2, с. 262.

Jad Hatem

(*Saint-Joseph University, Lebanon*)

SUHRAWARDÎ ET L'ESPRIT DE PROPHÉTIE

§ 1. Des multiples acceptions du concept d'esprit de prophétie

L'histoire rapporte que l'un des prétextes trouvés par les Docteurs de la Loi (qui pensent s'être assuré le monopole de la religion) pour mettre à mort Suhrawardî, fut qu'il répondit par l'affirmative à la question de savoir si Dieu pouvait susciter un nouveau prophète. Certes, expliqua-t-il, puisqu'il est tout-puissant. C'était, dans l'esprit de ses détracteurs, contredire le *Coran* stipulant que Mahomet était le sceau des prophètes. Le jeune philosophe et mystique est-il mort en martyr de la cause de Dieu ou de la sienne propre?

Il ne semble pas qu'il ait lui-même nommé émis la moindre prétention à pareil titre même si l'un de ses disciples l'invoquait en en faisant usage¹ et même s'il en fut accusé, comme le rapportent un adversaire du calibre d'Ibn Taymiyya² et un admirateur aussi fiable que Shahrâzûrî (III, p. 18) qui réfute l'imputation. Bien au contraire, il invite au respect de la Loi musulmane et n'hésite pas à doter Mahomet du qualificatif de législateur (*châri'*) (Ç, § 44).

Toutefois, ce qu'il dit du représentant de Dieu me paraît notablement excéder les qualités requises du calife traditionnel. Suhrawardî peut commencer son discours par la nécessité d'assurer la paix civile et l'application des lois en tout temps, ce qui est de nature à requérir de la Providence divine (*'inâyat ilâhiyyat*) (Ç, § 43) que le monde ne vienne jamais à manquer d'un homme investi de la vocation et des capacités transcendantes de régir les hommes. Mais très vite,

¹ «J'ai entendu que certains de ses compagnons avaient l'habitude de lui dire: "Abû al-Futûh rasûl Allâh"» (Shahrâzûrî, *Nuzhat al-arwâh wa rawdat al-afrâh fi târîkh al-hukamâ' wa-l-falâsifa*, Hyderabad, 1976, t. II, p. 126). Abû al-Futûh est l'un des noms de Suhrawardî. Hossein Ziai s'appuie sur cette sentence pour soutenir l'hypothèse que le Sage persan fut exécuté sur base de l'accusation d'avoir conspiré afin d'établir le jeune prince al-Mâlik Roi de l'ère, dont le Sage aurait été l'inspirateur divinement inspiré («The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine», in Charles Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Harvard University Press, 1992, p. 342–344).

² *Minhâj al-sunnat al-nabawiyyat fi naqd kalâm al-shi'at wa-l-qadariyyat*, Beyrouth, t. IV, p. 233.

l'emploi prend de l'altitude: il s'agit de réformer le genre humain (*içlâh al-naw'*) (Ç, § 43) qui ne laisse pas d'étonner car la mission suppose ou que le lieutenant précédent n'y a pas réussi, ou que cette tâche soit, non seulement à reprendre inlassablement, mais aussi à conduire de sommet en sommet. Suhrawardî ajoute: cet homme doit être «affermi (ou soutenu, *mu'ayyad*) par des *âyât* qui indiquent qu'elles proviennent de Dieu» (Ç, § 43). Le terme *âyât* est susceptible de deux traductions. La première qui s'impose donne *prodiges* (*al-ayât al-'ajâ'ib*, dit Suhrawardî en Y, § 61), autrement dit les signes célestes que Dieu manifeste comme gage de l'élection qu'il a faite de cet homme ou preuves qui confirment ses dires (III, p. 75; cf. *Coran*, 11:13; 26:4, 154; 27:93). Le passage parallèle dans les *Lamahât* est d'ailleurs explicite: il doit être susceptible d'actions dont sont incapables les facultés de l'espèce à laquelle il appartient (IV, p. 238). L'autre traduction, *versets sacrés*, ne saurait pour autant être écartée, ne serait-ce que parce que le Livre, c'est le cas de Mahomet, se présente comme l'un de ces miracles qui authentifient l'élection et la condition singulière qui y est rattachée (cf. *Coran*, 2:23; 17:88). Ce qui vaut pour le prophète semble exigé du vicaire. De fait, le chapitre des *Talwîhât* consacré à la prophétie reproduit la même formule: «Il faut que le prophète ait le privilège d'être distingué par des *âyât* qui indiquent qu'il vient de (la part de) leur Seigneur» (I, p. 96). Une différence est sensible entre les deux sentences; le texte des *Maqâmât al-çûfiyyat*, dans tous ses manuscrits, spécifie que ce sont les *âyât* qui doivent pouvoir signaler leur origine divine, tandis que, pour les *Talwîhât*, c'est l'homme qui par elles est authentifié comme prophète. La finalité est la même. Le moyen est moins direct si les versets doivent d'abord s'authentifier eux-mêmes.

Par cela que le livre des *Maqâmât al-çûfiyyat*, d'où j'ai tiré le texte précédent, est adressé à un commençant, le propos est modéré ou insuffisamment explicite (sur la question de l'union, il recommande, par exemple, la circonspection (*kitmân*) — Ç, § 67). Est, en revanche, frappée au coin de la sincérité téméraire la poésie où le Cheikh de l'Ischrâq s'exprime à la première personne:

«Les *âyat* de la prophétie (*nubuwwat*)
De l'Amour ardent (*hawâ*)
Sont par moi apparus
Avant moi furent dissimulés,
De mon temps divulgués» (II, p. 7).

Quand on sait que le thème du désir ardent soutient tout le système de la sagesse de l'Oriance (mot que je propose pour traduire *Ischrâq*) par cela qu'il organise le couple dynamique de l'irradiation et de l'ascension, on mesure l'importance du propos. Suhrawardî est convaincu, sinon d'apporter un enseignement inédit, au moins de ranimer une tradition perdue qui ne saurait être purement et simplement identifiée à l'Islam. Et cela il ne le peut, chez notre auteur, qu'appuyé sur une expérience personnelle dont il fait souvent état, no-

tamment dans son *Livre de la sagesse orientale* (H, § 247). Même lors de descriptions qui font la part belle à l'imagination, comme dans le *Récit de l'exil occidental*, il affirme qu'il s'agit de lui-même (*Exil*, § 44). *Āyât* prend alors un troisième sens, les *mirabilia* contemplées dans le monde imaginal: «*mushāhadat āyât min al-Malakût*» (I, p. 361). Et un quatrième: les signes de la condescendance angélique qui vient au secours de l'âme captive de la matière (*Exil*, § 45). À ceux-ci répond l'amour ardent et la nostalgie du principe, le père de l'espèce (l'archange Gabriel, alias, l'Intelligence agente), et à travers lui, la Lumière des lumières, origine absolue (Ms 240b)³, faisant alors éclore les *āyât* de la passion dont Suhrawardī se déclare le prophète : écriture du *Livre de la Sagesse orientale* comme attestation de la passion orientée et du pèlerinage en Terre astrale.

Tel me paraît le premier enjeu de la prophétie suhrawardienne. Notre penseur n'admet pas que la porte du Malakût, celle des révélations (*mukāshafât*) et des ascensions mystiques, soit close à partir d'un certain moment comme si seuls les Connaissants ('*ālim*) du passé devaient y avoir accès. «C'est qu'à toute âme qui cherche une part de la lumière de Dieu est octroyée». Le Donateur de la Connaissance n'est pas avare (H, § 2; Y, § 102). Ainsi la Sagesse ne fut pas réservée à une époque révolue. «De surcroît, le monde n'est jamais privé de la Sagesse et d'une personne qui subsiste par elle, possédant les preuves et les témoignages. Il est le vicaire (*khalīfat*) de Dieu sur Sa terre. Et ainsi en sera-t-il tant que dureront les cieux et la terre» (H, § 4). À cette porte du Malakût, il faut un portier. Mais est-ce simplement de cela qu'il s'agit, si importante déjà que soit cette tâche?

Les qualités de ce vicaire sont précisées autrement que dans la *Risālat Maqāmāt al-ḥūfiyyat* qui s'intéressait davantage au côté temporel: il doit jouir à la fois d'une profonde expérience déificatrice (*ta'alluh*) et d'un sens supérieur de la spéculation philosophique. À lui revient l'autorité (*ri'āsat*). À défaut, la lieutenance (ou vicariat) revient au déifié qui n'aurait pas assez maîtrisé, ou encore pas du tout, la science philosophique. Ce qui est certain, c'est que le monde ne manque jamais d'un déifié. Peu importe, pour la logique du propos, que l'autorité de «l'Imâm déifié» soit publiquement reconnue ou qu'il soit caché, voire son existence ignorée. Il n'en reste pas moins identifiable à ce pôle (*qutb*) dont parlent les mystiques. «Il possède l'autorité quand bien même il serait dans l'extrême latence (*khumûl*). Exercerait-il le pouvoir politique, l'époque serait de lumière. Quant, en revanche, elle se trouve privée de la conduite (*tadbīr*) divine, l'Obscurité prend l'ascendant» (H, § 5).

On constate que les spécifications ne conviennent en rien aux califes de Bagdad ou du Caire⁴ qui n'ont jamais joui des deux dispositions jumelées, et qu'aucune mention d'un lignage alid ne vient conforter l'hypothèse qu'il est

³ Qu'on pourrait également qualifier de Sagesse des sagesse, puisque Mazda signifie «sage».

⁴ Occasion de noter que la qualification de Vicaire de Dieu ne s'applique plus au Souverain qui passe désormais pour divin.

question ici du douzième Imâm⁵. Elles correspondent plutôt au génie de Suhrawardî, à ses exigences personnelles qui impliquent la coopération de la spéculation et de la contemplation du Malakût (cf. I, p. 361), cela Shahrazûrî l'a bien compris qui affirme que son maître a excellé dans les deux sagesse, théorique et pratique (III, p. 13–14). En outre, on aura remarqué que notre auteur parle d'un vicaire de Dieu, non d'un vicaire de Mahomet. Or c'est bien ce dernier titre qui est traditionnellement retenu dans le cadre de la communauté musulmane régie par le monarque de droit divin. Que peut donc signifier l'expression de Vicaire de Dieu après la révélation coranique? Notons que ce titre est attribué par Ibn 'Arabî aux Messagers (*rusul*), nettement distingués des vicaires de Mahomet (vicaires des vicaires⁶ qui détiennent les pouvoirs politique et militaire⁷ et succèdent au dernier d'entre ceux-là). On voit en quoi Suhrawardî tomberait d'accord, ou ce que recouvre son enseignement qu'un vicaire de Dieu ne peut jamais manquer à la terre. Son originalité ici par rapport à Ibn 'Arabî tient à ce simple, mais décisif fait, que l'Andalou excluait très nettement, en raison de sa définition même, l'apparition de vicaires de Dieu *aujourd'hui* («*wa-ammâ al-khilâfat al-yawm fa'an al-rusul lâ 'an Allâh*»⁸). Il se fait que l'Imâm 'Alî serait plutôt d'accord avec Suhrawardî car il ne réserve pas l'appellation aux Messagers. Il la confère aux Amis de Dieu, du moins si le texte qui suit est bien de lui. Je le considère en tout cas comme un document précieux: les califes de Dieu sur terre maintiennent ses témoignages publiquement ou dans le secret. La science (*'ilm*) leur survient selon la vérité de la vision (*baçîrat*). Leur nombre est minime. Combien il désirerait les rencontrer!⁹ Dans la lettre de son discours, il ne s'attribue pas cette éminente condition. Cela n'empêchera pas la tradition duodécimaine de revêtir les Imâms immaculés de cette qualité¹⁰, si bien que ce serait eux que le premier d'entre eux aurait aspiré à voir...

Tout se passe comme si Suhrawardî avait en vue (ou la revendiquait pour lui) la lieu-tenance d'une révélation aconfessionnelle, voire areligieuse, qui, d'illumination en illumination, regrouperait des esprits dont il cristallise la tradition et que seule la paresse intellectuelle distingue en philosophiques ou mysti-

⁵ Comme trace du sunnisme de Suhrawardî qu'on trouve dans son œuvre, l'admiration qui va de soi qu'il porte à Abû Bakr (I, p. 29). La manière et la revendication de Suhrawardî invalident la thèse de Corbin suivant laquelle le shî'isme est le véritable soufisme. La vérité est que par certains aspects le shî'isme emprunte au soufisme une inspiration et des catégories, sans parler des dignités dont il revêt le seul Imâm. Ceci dit, l'hypothèse d'une influence ismaélienne au plan de l'assimilation du néo-platonisme ne saurait être écartée.

⁶ *Al-Futûhât al-Makkiyya*, Le Caire, 1911/1329h, IV, p. 27.

⁷ Ce qui n'est pas nécessairement le cas pour le calife de Dieu (*Fuçûç al-ḥikam*, Le Caire, 1946, p. 207).

⁸ *Fuçûç*, p. 162.

⁹ *Nahj al-balâghat*, Le Caire, s. d., t. III, p. 188.

¹⁰ Cf. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse, Verdier, 1992, p. 117.

ques. Il ferait ainsi remonter l'événement en deçà du point de bifurcation, vers le vicaire de Dieu par excellence, Adam, auquel le Coran réserve, avec David, le titre de calife sur la terre (cf. 2:30; 38:26; cf. Ç, § 44) afin que tout homme puisse en être le titulaire: c'est ainsi qu'il fait parfois de l'âme en tant que telle le vicaire de Dieu sur sa terre (Y, § 101), tout de même que Hûrakhsh, l'ange dont le soleil est l'émanation, est vicaire de la Lumière de la lumière dans le monde corporel (Ms, f° 240b). La liste de Suhrawardī qui englobe aussi bien Platon qu'Hermès, Asklépios (H, § 4) que Zoroastre (H, § 166) et un roi de l'antique Iran Kay Khosrow (Y, § 95) coïncide avec la chaîne¹¹ initiatique multiramifiée qu'il se donne. On pourra ajouter Bistâmī, contre l'avis du commentateur, Qutbuddīne Shīrāzī qui ne l'estime pas versé dans la philosophie¹², parce que l'Aristote que Suhrawardī rencontre dans Jâbarsâ en vue de résoudre un problème spéculatif, l'estime plus philosophe qu'Avicenne (I, p. 74), lequel, pour Qutbuddīne, est coupable d'avoir manqué de déification¹³ (II, p. 305). Or, selon Suhrawardī, les Sages qu'il nomme ont rédigé des ouvrages inspirés (*ahl al-sifârat*), à quoi Qutbuddīne Shīrāzī rattache les «Livres divins descendus (*munzalat*) du Ciel» (II, p. 304). Ce qui revient à assimiler aux Prophètes les grands Sages du paganisme¹⁴. En outre, précise notre Cheikh, ceux de la Perse ancienne partageaient la même doctrine qu'il a ranimée dans son *Livre de la Sageesse orientale*, «ouvrage sans précédent» (Ç, § 55). Si maintenant on ajoute ceux de l'Inde, de Babylone et de l'Égypte (I, p. XLI), on obtient un document qui transcende les religions positives et la distinction musulmane entre Païens et Gens du livre, document de Dieu ou de l'âme qui, par-delà les institutions, communie à la même vérité qui est «Levain éternel» (*khamîrat azaliyyat*) (I, p. XLI). Dira-t-on que Suhrawardī synthétise ou systématise ses devanciers? La conscience qu'il avait de l'originalité de sa démarche l'autorise peut-être à dire avec Schelling: «Ma philosophie est *sophia*, sagesse véritable, les autres ne sont que *philosophia*, c'est-à-dire préparation à la *sophia*»¹⁵.

Rien n'interdit donc que Suhrawardī ait pu se considérer comme un vicaire de Dieu sur terre, non au titre de Messenger législateur (occupé des choses du monde) ou de Résurrecteur (*Qâyim*) qui «rassasiera la terre de justice», mais à celui de Prophète d'une révélation gnostique qui récapitule la *philosophia perennis* d'une manière qui ne s'accommode pas de la juxtaposition de deux vérités, religieuse et philosophique, mais les ordonne selon l'unique expérience de

¹¹ Le terme implique une transmission fidèle de la gnose de maître à disciple que dément partiellement l'autre idée, d'une reviviscence de la sagesse zoroastrienne.

¹² *Sharh Hikmat al-Ishrâq Suhrawardī*, Téhéran, 2002, p. 21.

¹³ *Sharh Hikmat al-Ishrâq*, p. 21.

¹⁴ Bien que la tradition musulmane assimile Hermès à Idrîs (alias Hénoch), il n'y a pas de doute que Suhrawardī a en vue l'hermétisme alexandrin. Peu importe ici qu'il lui suppose une ancienneté bien exagérée.

¹⁵ *System der Weltalter*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1990, p. 87.

l'absolu (cf. *infra*, ch. IV). Rien non plus n'interdit que l'on puisse désirer et espérer un monarque accompli qui, cumulant en sa personne science et vertu, est à même de promouvoir une souveraineté caractérisée par un âge d'or, littéralement un temps lumineux (H, § 5). À cet égard, Suhrawardî imagine une prière que les anges adressent à Dieu, répercutant les gémissements fervents et dévots des justes (*abrâr*) qui réclament le salut: «Envoie-leur d'après de Toi, un roi défenseur et illuminateur (*munîr*)» (H, § 269). Se désignait-il lui-même? On peut le penser au vu d'un témoignage rapporté par Ibn Khallikân. Suhrawardî aurait déclaré à Sayf al-dîn al-Âmidî: «Sans nul doute, je vais régir (*amlak*) la terre». Prié de s'expliquer, il dit: «J'ai fait un rêve où je buvais l'eau de la mer»¹⁶.

Cet initié par l'Esprit de prophétie et promoteur d'une révélation gnostique que se serait voulu Suhrawardî conjoint deux figures: celle du visionnaire et celle de l'herméneute. Pour la première le témoignage répété d'un pèlerinage dans le Malakût et donc la réception éclatante de vérités supérieures. Pour la seconde, son identification implicite au Paraclet. En effet, notre Cheikh distingue, dans *Le Livre des Temples de la lumière* (T, p. 88), l'œuvre des prophètes au sens strict, qui est de transmettre la révélation en termes de paraboles (*amthâl*), et celle du Paraclet, la suprême épiphanie (*al-mazhar al-a'zam al-faraqlîî*), à qui sera dévolue la tâche de les interpréter. On sait que la tradition musulmane (se basant sur *Coran* 61:6) identifie habituellement le Paraclet avec Mahomet (comme Mani se disait personnellement visé par son annonce¹⁷). Suhrawardî l'exclut tout à fait¹⁸. Après citation des textes évangéliques sur l'envoi du Paraclet, il mentionne un verset coranique: «Ensuite (*thumma*), c'est à Nous qu'incombera son explication (*bayân*)» (75:19) (T, p. 88). Il considère que la préposition initiale marque un changement de personne et un transfert de responsabilité (A, p. 65¹⁹), celle de Mahomet étant réservée à la transmission. Jalâluddîne Dawwânî, commentateur des *Temples de la lumière* au XV^{me} siècle, comprend que ce désistement se fait en faveur du XII^{me} Imâm (A, p. 88). L'identification du Paraclet au Mahdî, chargé de l'interprétation ésotérique (*ta'wil*), est largement soutenue en shî'isme duodécimain. Par elle la pleine révélation du sens se trouve ajournée jusqu'à la fin des temps, comme le souligne Haydar Amolî²⁰. Rien de plus opposé à la pensée de Suhrawardî. Avec plus de subtilité, mais non moins d'arbitraire, Cor-

¹⁶ *Wafâyât al-a'yân*, VI, p. 272.

¹⁷ Cf. Augustin, *Confessions*, V, 5, 8.

¹⁸ Il faut croire que pour un musulman ceci est difficile à admettre, puisque la lamentable traduction glosée des *Hayâkil al-nûr* due au Chaykh Tosun Bayrak fait dire, sur ce point, à Suhrawardî exactement le contraire de ce qu'il professe (cf. Suhrawardî, *The Shape of Light*, Louisville, Fons Vitae, 1998, p. 97-98).

¹⁹ Absente en T, la phrase figure dans la traduction de Tosun Bayrak. Toute la finale est absente de la version persane.

²⁰ *Jâmi' al-asrâr wa-manba' al-anwâr*, § 205.

bin estime qu'il pense à Gabriel²¹, sous l'aspect de sa propre nature parfaite, autrement dit, son Esprit-Saint personnel (A, p. 87)²². Tout cela pour ne pas dire que Suhrawardī suggère qu'il est lui-même, compte tenu du sens qu'il nous faut conférer à son entreprise, le Paraclet. Le rapport de ce dernier avec la sagesse suhrawardienne est signalé par l'exégèse d'un verset de l'Évangile de Jean: «Le Paraclet que mon Père vous enverra en mon nom (*bismi*) vous enseignera toutes choses» (14:26). Pour Suhrawardī, le terme signifie qu'il portera l'appellation de Christ (*Masīh*) «parce qu'il sera oint de Lumière (*yumsah bi-l-Nūr*)» (A, p. 65)²³. On sait, par un autre traité, que l'huile provient de l'olivier sinaïtique (cf. *Coran*, 23:20), à savoir de la faculté intellectuelle dès lors qu'elle acquiert la vraie connaissance (Y, § 96). Ce qui revient à dire que le Paraclet sera investi des cognitions supérieures, lesquelles ne sont que lumière, et qu'il lui reviendra d'enseigner la sagesse de l'Orience, et nulle autre, encore que, pour cela, il puisse interpréter les versets coraniques avec l'alphabet que lui fournit l'ange (III, p. 216). C'est ainsi que les *Alwāḥ 'imādiyyat* reprennent l'essentiel du *Kitāb ḥikmat al-Ishrāq* en multipliant les citations coraniques, les soumettant ainsi au *ta'wīl* paraclétique, alors que, en comparaison, l'opus magnum ne fait quasiment pas cas du *Coran* et du *hadīth*. Il se défend même d'en faire mention comme de preuves de ce qui est avancé (cf. H, § 171)²⁴.

Les deux figures, celles du visionnaire et de l'herméneute, se rejoignent donc dans la catégorie de *Messie de lumière* investi d'une mission spéciale. Certes, il a reçu l'influx lumineux et glorieux du monde sacrosaint, mais il lui est demandé, en sus, d'enseigner cette théophanie au nom de cette théophanie même. Tel est l'esprit de vérité agissant dans les charismes dont les différences dépendent de l'intensité de l'influx²⁵. On constate qu'il n'apporte pas une nouvelle législation divine. Il n'est pas non plus question d'abolir la Loi (cf. H § 278), mais seulement de l'interpréter, sauf qu'une interprétation outrancière est capable de renverser totalement le sens exotérique au point de valoir suspension.

²¹ *En Islam iranien*, t. II, p. 137.

²² *Ibid.*, p. 297–299. Corbin exagère l'importance de la citation que fait Suhrawardī (t. I, p. 464) d'une sentence d'Hermès sur l'ange comme nature parfaite de l'individu, car il est nettement spécifié que cette nature parfaite est l'ange de l'espèce (t. I, p. 463–464).

²³ Un peu comme la femme de l'*Apocalypse* de Jean est revêtue de soleil (Ap, 12:1).

²⁴ John Walbridge fait remarquer que «dans les œuvres philosophiques et mystiques de Suhrawardī l'Islam ne paraît guère jouer un véritable rôle» (*The Wisdom of the mystic East, Suhrawardī and platonic Orientalism*, Albany, SUNY, 2001, p. 41). Cela est certain pour l'opus magnum et même les *Wāridāt wa-l-taqdīsāt*; discutable pour l'œuvre mystique et narrative où le *Coran* sert à la doctrine de point d'application.

²⁵ Wadūd Tabrīzī [en fait, Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī (m. après 943/1536). Cf. R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*, Leiden: Brill 2011, p. 46. — Ed.], commentateur des *Alwāḥ 'imādiyyat*, cite Zoroastre: «Le Xvarnah est une lumière qui effuse de l'Essence divine et par laquelle il y a diversité de précellence de certaines formes sur les autres, et avec l'aide de laquelle chaque homme est capable d'une activité ou d'un art» (A, p. 126).

Mais l'esprit de prophétie ne souffle pas que dans les Missionnés législateurs. Ibn 'Arabî distingue une prophétie légiférante (scellée par Mahomet) et une prophétie non-légiférante, libre (*muṭlaqat*)²⁶. Bien qu'il la réserve aux Imâms impeccables, dont il est, Ja'far al-Çâdiq en caractérise fort bien le pouvoir: parmi les esprits qui habitaient son aïeul, il faut compter l'Esprit-Saint par lequel le don de prophétie est assumable (*bihi ḥaml al-nubuwwat*). À la mort de Mahomet, il se déplaça et fut acquis par l'Imâm. Par lui sont les visions²⁷. Pour ce qui le concerne, Ibn 'Arabî soutient que les *Futûḥât* ont été rédigées sous dictée divine moyennant descente (*inzâl*) de l'Esprit sur son cœur²⁸. Suhrawardî n'est pas en reste qui déclare, en conclusion du *Livre de la Sagesse orientale*, que l'ouvrage fut inspiré par l'Esprit saint (*al-Nâfith al-qudsî*). Et pour qu'on n'aille pas croire à une lointaine et progressive imprégnation que l'effort intellectuel aura permis de discipliner, il précise que l'ange «jeta le Livre dans son cœur (*raw'î*) d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse», bien que l'écriture exigea plusieurs mois de travail en raison de contraintes dues à ses voyages (H, § 280). On voit que l'inspiration céleste (qui est descente) n'exclut pas le labeur de l'écriture, la reprise intellectuelle de l'intuition et l'expression en première personne de l'auteur humain lequel n'attribue pas ses propos à Dieu, ni même à l'ange qui lui abandonne la forme littéraire. Composé à la jonction de la lumière immanente en l'homme et de la lumière angélique, il est véridique. D'où la menace adressée à celui qui en rejeterait le contenu: «Quiconque dément le vrai (*al-ḥaqq*) sera réprouvé par Dieu» (H, § 280). Sa profondeur fait qu'il recèle des mystères. D'où la mise en garde: «Que nul ne conçoive l'ambition d'obtenir la connaissance des secrets de ce livre sans consulter la personne du vicaire qui détient la science ('ilm) du Livre» (H, § 280). La dernière formule, coranique (13:43; 27:40), désigne la connaissance des textes sacrés.

Mais qu'est-ce que le Livre de Dieu? Celui que Dieu a fait descendre, également celui que l'ange inspire, mais surtout, cela qui, dit Shurawardî, «convient au Malakût de Dieu, à savoir les Intelligences connaissantes et les Âmes régentes (*mudabbirat*)» (Y, § 85). Autrement dit, le Livre qu'on prend à la clarté du Malakût (A, p. 487, Ms, f° 236a). C'est dire que le Livre de Dieu par excellence n'est pas tel ouvrage fait de papier (Y, p. 63)²⁹, mais celui où le tout de l'être se trouve consigné, à savoir le monde imaginal. Suhrawardî explique: «Les substances spirituelles (*al-jawâhir al-rûḥâniyyat*) portent en elles l'empreinte de toutes choses. Lorsque nos âmes s'y joignent, durant le sommeil par exemple, elles s'imprègnent des empreintes (*nuqûsh*) des étants (*kâ'inât*), prenant alors connaissance du monde invisible (*ghayb*)» (Y, § 86). Cela revient à dire que le lecteur du Livre de Dieu est celui qui foule le sol de la Terre astrale. Et c'est par

²⁶ *Futûḥât*, t. II, p. 49.

²⁷ Propos rapporté par Kulaynî (*Uçûl al-Kâfi*, Beyrouth, Dâr al-Adwâ', 1992, t. I, p. 332).

²⁸ *Futûḥât*, t. III, p. 456.

²⁹ Idée voisine dans un poème d'Ibn 'Arabî (*Dîwân*, Le Caire, 1855, p. 8).

cela qu'il lui revient d'interpréter le Livre descendu sous le voile de la Loi afin d'en restituer le contenu à la vérité du Pays du Non-où (*Nā-Kojā-ābād*), moyennant le dialogue avec ceux qui en viennent, gardiens de la Parole (*kalām*) de Dieu (cf. III, p. 211).

L'esprit de prophétie qui souffle en Suhrawardī l'a fait se qualifier du titre de *walī al-muṭq* (A, p. 495, Ms, f° 238a). Il ne semble pas qu'il ait été à l'abri d'une inflation psychique qui a connu de dangereux moments d'éruption (j'entends pour Suhrawardī lui-même), notamment dans les *Wāridat wa-l-taqdīsāt*: «O peuple des hostiles! (...) Vous voulez la mort de l'émissaire de Dieu : il est votre perte, car lorsqu'il s'élève jusqu'à Dieu (*Al-Ḥaqq*) et se conjoint avec l'Esprit-Saint, il prononce son jugement sur le monde par la lumière de Dieu très-puissant (*qahhār*). Ne vous croyez pas garantis contre la menace : il vous pulvérisera comme les rochers énormes pulvérisent le verre; il extirpera vos racines et plantera sur la Terre l'arbre de la rectitude» (A, p. 495; Ms, f° 238a).

Un autre titre est encore plus éloquent, celui d'*al-nāṭiq 'an Allāh* (celui qui parle de par Dieu) (A, p. 496, Ms, f° 238b) qui lui permet de rapporter, à l'instar de Niffarī et du *Coran*, les paroles même du Très-Haut, notamment dans *Wārid al-anwār*: «C'est moi qui suis Dieu, le Dieu des Dieux, le Mainteneur de l'univers (...). Il n'y a pas de mort près de moi, etc.» (A, p. 493, Ms, f° 234b–235a).

§ 2. La prophétologie transcendantale

Les diverses déclinaisons de l'esprit de prophétie, dont la connexion risque d'échapper au lecteur de Suhrawardī, s'unifient par la rencontre fascinée de l'ange que fait l'homme en Terre astrale où il reçoit communication du secret de l'être. Pour peu que l'on superpose tous les passages où il est question de la mission divine d'un homme, l'impression s'impose que Suhrawardī a comme disloqué son idée pour la disperser en plusieurs livres. Prophète, Porte-parole de Dieu, Son Vicaire sur la terre, son Ami (*walī*), Messie de lumière, Auteur de cet ouvrage sans précédent où se trouve consignée la quintessence de la sagesse immémoriale, ce ne sont là que des reflets, en des facettes diverses, du rayonnement unique d'un diamant visible pour Suhrawardī seul. Parmi ces éclats, certains lui sont réservés, comme le dernier, évidemment, et peut-être aussi l'avant-dernier pour ce qui concerne en tout cas l'*Évangile* et le *Coran*. Quant à la titulerie vicariale il lui faut bien la partager avec bien d'autres puisqu'aucune génération ne saurait en manquer.

Ce qui met sur la piste de la métaphore de la diffraction à partir d'un noyau invisible, ce ne peut être ce noyau, cela va de soi. Ç'aurait pu être l'observation que ces conditions s'ordonnent en fonction d'une même origine, que cette ordonnance soit hiérarchique (par exemple le prophète au sommet de la pyramide, l'Ami ou l'auteur à la base) ou circulaire. Mais cette observation est plutôt im-

aginée que faite. Mon hypothèse de lecture repose plutôt sur les accidents de la diffraction, ou si l'on préfère, sur l'imperfection du prisme. En effet, maintes qualifications se chevauchent, tandis que d'autres sont très nettement distinguées. Certains redoublements ne portent pas à conséquence comme d'affirmer des prophètes qu'ils sont missionnés pour réformer les créatures (II, p. 270), tâche qui convient également aux Vicaires de Dieu, car il s'agit d'un recouplement partiel et légitime, les prophètes recevant en sus un Message divin qu'il leur faut transmettre («*idâ' al-risâlat*», I, p. 271) et dont ils entendent imposer le contenu. Mais c'est ce que Suhrawardî ne fait pas toujours: ce qui, selon les *Lamaḥât*, distingue les saints doués de charismes du prophète, c'est que celui-ci a reçu une délégation spéciale de la part de Dieu pour réformer le genre humain (IV, p. 239). Mais déjà, par cela que le Vicaire est le légataire de Dieu, non celui du Prophète (comme l'est le Calife en Islam), il nous est loisible de le dissocier de la tâche de mettre en application tel code révélé par autrui. Nous avons déjà constaté qu'il devait lui-même jouir d'une authentification transcendante.

Le dilemme se présente comme suit. Si l'on soutient qu'après tout *Vicaire de Dieu sur terre* est l'une des désignations du Prophète, on ne s'explique plus qu'en contexte musulman il s'en trouvera à chaque génération. Si, en revanche, on l'identifie au XII^{me} Imâm shî'ite (le seul dont il puisse être question puisque Suhrawardî vit à une époque qui en dépend secrètement), la réforme de l'humanité lui sera ôtée puisque l'Imâm n'exerce pas de juridiction efficace immédiate ou même médiante depuis son occultation majeure³⁰. Or voici que la qualité de *législateur* dont se sert souvent Suhrawardî pour qualifier Mahomet semble trouver emploi contemporain. Il en faut, écrit-il dans les *Lamaḥât*, à toutes les époques (IV, p. 238). Certes l'idée est restreignable à l'office que remplit le *Coran* depuis lors. J'entends que par raisonnement métonymique la fonction prophétique de Mahomet s'étendant à toutes les époques qui séparent la révélation coranique de la fin des temps, il pourrait être dit, encore que trépassé, le législateur de ces époques. La suite du texte ne confirme ni n'infirme cette restriction de l'idée, alors qu'un Avicenne, par exemple, statue explicitement sur le sujet, et pour cela se trouve en contradiction, sinon avec l'esprit, du moins avec la lettre du texte de Suhrawardî puisqu'il souligne que l'existence d'un

³⁰ Sa présence éclaire à l'égal du soleil occulté par les nuages, selon un propos qui lui est attribué (cf. Ibn Babūye, *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'mat*, Qom, 1985, t. II, p. 253), action diaphane qui ne saurait passer pour une réforme des gens, d'autant que l'une des raisons alléguées de l'Occultation consiste en une mise à l'épreuve de la foi des fidèles. On attribue au septième Imâm, Mūsâ al-Kâzīm, la terrible sentence: «Le Seigneur de cette Cause (*ṣāhib ḥādha al-amr*) doit avoir une occultation afin que renient cette Cause ceux qui s'en réclament» (*ibid.*, t. II, p. 481–482). Les affaires du monde, comme laissées à elles-mêmes, iront de mal en pis, les persécutions n'épargnant pas ses dévots, si bien que le Signe de son Avènement (ou Retour) coïncidera avec la perversion totale des mœurs (*ibid.*, II, p. 525–528).

homme comme le prophète n'est pas du genre à se répéter en tout temps³¹. En effet, outre que le Prophète de l'islam n'est pas mentionné par Suhrawardī en ce contexte, l'accent est porté sur la capacité de tout homme à acquérir de l'Esprit-Saint la science! Il lui suffirait de se conjoindre (*ittiṣāl*) fortement à l'Intelligence agente pour que, rapidement («*fī zamān qaṣīr*»), son intuition se remplisse (IV, p. 238).

La réflexion de Suhrawardī ressortit à ce qu'on pourrait appeler une prophétologie transcendantale car elle s'inscrit dans l'horizon ouvert par le discours sur la possibilité de la prophétie en partant de la noétique humaine (en complément d'un autre discours, sur la nécessité de la prophétie, qui prend son départ dans la condition humaine en général, notamment sociale³²). D'ailleurs, la mention de la rapidité plus grande avec laquelle certains acquièrent de la connaissance, provient sans doute d'un argument de la psychologie d'Avicenne qui déclare les hommes plus ou moins intuitifs. Beaucoup ne sont pas capables d'intuitionner la mineure d'un syllogisme. Or la limite par le bas suppose une limite par le haut, à savoir la capacité d'une intuition ultra-rapide. Un tel homme est donc *possible*, dont le cas s'explique par la forte jonction (*shiddat al-ittiṣāl*) avec l'Intelligence agente. Quand il vient à dénommer cette faculté Avicenne la dit d'abord «genre de prophétie», pour préciser: «la plus haute des facultés de la prophétie», et enfin donner sa préférence à la formule «faculté sainte (*qud-siyyat*)»³³.

C'est qu'il y a deux types de connaissance prophétique, chez Avicenne, imaginative et intellectuelle. La première implique, chez le prophète, la réception par sa faculté imaginative d'un savoir particulier émis par les Ames célestes. Les Intelligences célestes ne connaissent les singuliers que de façon universelle. Il appartient aux Ames célestes de connaître les singuliers comme singuliers et de prévoir leur itinéraire car il leur revient de déterminer les mouvements dans le monde sublunaire. Les Ames occupent par là une position mixte: elles sont d'une part en possession des vérités intellectuelles par cela qu'elles contemplant et désirent les Intelligences. Mais, d'autre part, comme elles possèdent une sorte de matière, elles possèdent ce savoir uniquement dans la forme d'images particulières qui le symbolisent. Tout homme peut recevoir ces impressions durant le sommeil, mais mêlées avec d'autres images, produites celles-ci par le corps. La distinction n'en est pas aisée, d'où les erreurs d'interprétation. Le prophète, lui, est doué d'une faculté imaginative puissante qui lui permet de recevoir, à l'état de veille, les impressions célestes³⁴. Il établit le lien entre les mondes céleste et

³¹ *Ilāhiyyāt*, p. 443.

³² De même que chez Avicenne (*Ilāhiyyāt*, p. 441–442), la donation de la Loi est rendue obligatoire par les conditions de la vie en commun.

³³ *Al-Shifā'*, *Al-Ṭabī'iyyāt*, VI, art. 5, ch. 6 (éd. J. Bakos, Prague, 1956, p. 246). Cf. aussi *Al-Īshārāt wa-l-tanbīhāt*, Qom, Al-Nashr al-balāghat, 1375h, t. II, p. 359–360.

³⁴ Cf. *Al-Ṭabī'iyyāt*, VI, art. 4, ch. 2, p. 127–128.

terrestre, assurant par là l'ordre équitable. Il reçoit la Loi qu'il transmet dans un langage imagé compréhensible par tous. Par ses actions, il s'offre comme norme de conduite.

Il est également un type de connaissance prophétique qui met en scène le seul intellect. Les intelligibles ne sont pas abstraits à partir des sens, mais reçus comme émanations de l'Intelligence agente. Ils appartiennent à deux familles: (a) concepts originaux et évidents (intelligés directement par la plupart) et (b) concepts complexes basés sur les premiers et déductions (intelligés par ceux qui sont capables de raisonnement). Pour ces derniers, sont requis, en général, une préparation et un apprentissage, mais le prophète reçoit les intelligibles seconds directement. Il se distingue d'eux et par le comment (*kayf*) et par le combien (*kamm*). Possesseur d'une faculté rationnelle exceptionnelle, la faculté sainte (*al-quwwa al-qudsiyya* ou *al-'aql al-qudsi*), il reçoit instantanément (*daf'atan*) tous les intelligibles (ou la plupart) dans son intellect actif.

Cela Suhrawardî l'admet sans peine pour ce qu'il appelle les âmes saintes (III, p. 446–447). En des termes siens, je dirais qu'il est au pouvoir du prophète avicennien de s'élever aussi bien au Malakût (vision), qu'au Jabarût (intellection). On a comme le soupçon qu'après tout, il est censé parvenir aux mêmes résultats que le philosophe.

La différence entre le philosophe et le prophète, au plan de la connaissance, m'apparaît double: d'un côté, on ne reconnaît pas au premier la pleine aperception imaginaire; de l'autre, la médiation réflexive ne lui est pas épargnée. Toutefois, sur ce plan, le prophète partage avec le gnostique (le '*ârîf*' dans la terminologie d'Avicenne) la possession de l'intellect saint. La différence est quantitative relativement à la rapidité, le gnostique ne s'élevant à la science que par degrés, et qualitative par cela que le gnostique l'obtient volontairement et bientôt à volonté³⁵. On comprend alors que cet intellect ne soit, en dépit de son éminence, rien d'ajouté à la nature humaine, mais l'une des modalités de l'intellect hylétique³⁶. Autrement dit, la prophétie se présente comme l'expression suprême de la connaissance naturelle (tout en étant surnaturelle en raison de son objet).

Or la figure idéale du sage déifié, telle que l'approche Suhrawardî, hérite de tous les attributs du philosophe avec tous les traits du gnostique, y ajoutant maints caractères du prophète. À cet égard, Suhrawardî ignore magistralement la théorie d'Avicenne, exposée dans sa belle *Risâlat fi ithbât al-nubuwwât*, selon laquelle caractérise en propre l'intellect du prophète, de type angélique, la réception directe non seulement des intelligibles premiers (comme par tout homme), mais aussi des intelligibles seconds (que le commun des mortels ne reçoit qu'indirectement). L'omission par Suhrawardî de ce type de raisonnement con-

³⁵ Cf. *Al-Îshârât wa-l-tanbîhât*, t. III, p. 386.

³⁶ *Al-Ṭabî'iyât*, VI, art. 5, ch. 6, p. 245.

firme l'idée que selon lui l'intellect du prophète est parfaitement aligné sur celui des autres hommes et que l'illumination ne lui échoit pas d'une manière exclusive et originale. Il est très nettement dit dans le *Partaw-Nāmeḥ* que ce n'est pas seulement le prophète qui prend connaissance des vérités suprêmes «sans l'aide d'aucun maître humain», et dans le même paragraphe la rapidité de la pensée est également attribuée à des non-prophètes (III, p. 76). Du prophète les dignités supplémentaires sont conférées par l'élection sanctifiante qui est faite de sa personne en vue de communiquer le Message (cf. III, p. 456; IV, p. 238). Si délivrer ce dernier n'exige pas des charismes surnaturels, le prophète peut en être privé. Suhrawardī souligne que les savants et grands mystiques³⁷ sont supérieurs à maints prophètes, et de nommer Moïse qui requit l'initiation du mystérieux Khodr (III, p. 76).

Ailleurs, l'auteur précise: le degré supplémentaire que le prophète détient par rapport aux Amis de Dieu (les *Awliyā'* également dotés de charismes dus à la jonction avec l'Intelligence agente) consiste dans le fait qu'il est missionné pour réformer les mœurs et transmettre le Message (II, p. 271). Ce dernier me paraît comporter deux niveaux, légaliste et gnostique. Or, comme celui-ci concorde, selon Suhrawardī, avec son propre enseignement (puisque, comme je l'ai dit, il interprète le *Coran* qui parle en paraboles (cf. T, p. 87) suivant sa métaphysique de la lumière, bien loin qu'il dégage son système du *Coran*), il pourrait avancer avoir été illuminé, par sa jonction avec l'Intelligence agente et les Ames célestes, autant que le prophète (puisque Suhrawardī est à la fois philosophe et visionnaire), et se trouver à même, étant également philosophe, d'exposer en sus rationnellement le contenu de sa gnose, autrement dit le système de l'être, et mieux encore que le prophète le niveau gnostique de son Message. C'est pour cela même qu'il a contrasté les statuts du Prophète et du Paraclet, la dissociation ayant pour but d'empêcher la condition strictement prophétique de tout ramener à soi.

L'instabilité de la pensée suhrawardienne sur le sujet provient d'une tension entre la prophétie au sens restreint et l'esprit de prophétie. La raison a ses mystères qu'elle ne peut dissiper. Avec Suhrawardī, elle s'y efforce, en mal du divin, avec crainte et sans tremblement, cherchant à remonter à sa source par trajets de lumière.

Le premier souhait de la prophétie suhrawardienne était, on s'en souvient, que la porte du Malakût ne demeurât pas close. À cet égard, Suhrawardī, qui ne fait pas mystère de ses illuminations, ne saurait être rangé parmi ceux dont l'âme se révolte «de n'être pas choisie / Comme lieu favori de descente des anges»³⁸.

³⁷ Parmi ceux qui sont nommés : Dhu-l-Nûn, Tustarî, Bistâmî, Junayd et Shiblî. Mais aussi les quatre premiers califes. Les thèses n'ont pas le moindre fondement qu'ici et là on tente de soutenir de l'imâmisme de Suhrawardī (ou de son ismaélisme convaincu, comme Muçtafâ Ghâlib qui prétend en son *Suhrawardî*, Beyrouth, 1982, que notre Cheikh aurait suivi des cours à Alamut!). L'implicite confirme sur ce point l'explicite.

³⁸ Patrice de La Tour du Pin, *Une Somme de poésie*, Paris, Gallimard, 1946, p. 595.

Les lumières subjugantes ont été observées dans le Malakût par les personnes qui ont réussi à s'émanciper maintes fois de leur corps³⁹. Suhrawardî fait appel aux témoignages des prophètes et des sages, extatiques de tous pays, et propose le sien. Que si l'on n'y ajoute pas foi, il invite le sceptique à se mettre à l'école des maîtres de la contemplation (*açhâb al-mushâhadat*) dans l'espoir d'une vision des anges (H, § 165–166).

Le deuxième souhait nous est à présent sensible : que rien ne vienne ériger une digue qui contienne la liberté de l'Esprit de Dieu dans des limites de temps et d'espace car il souffle où il veut.

Ces deux souhaits convergent dans le geste dont dérive le texte suivant: «Les réalités occultes (*mughayyabât*) que reçoivent les prophètes, les amis de Dieu et d'autres, tantôt se présentent à eux sous forme de lignes d'écriture, tantôt par l'audition d'une voix qui peut être suave ou terrifiante. Tantôt ils contemplent les formes des étants (*kâ'in*), tantôt ils voient de belles formes humaines qui leur adressent des paroles excessivement belles au sujet de l'invisible (*ghayb*). Parfois ces formes qui conversent semblent fort subtiles à l'égal des meilleures figures produites par l'art. Il arrive qu'elles leur apparaissent dans un enclos. Parfois, ils les voient tels des archétypes (*muthul*) en suspens (*mu'allaqat*). Et tout ce qui est visible en songe, montagnes, mers, continents, voix grandioses, personnages, tout cela est archétypes subsistants (*qâ'imat*). De même les parfums et autres. (...). Tout comme le dormeur qui s'éveille quitte le monde imaginal (*mithâlî*) sans besoin de bouger ou de le considérer à distance de lui, ainsi celui qui meurt à ce monde contemple le monde de la lumière sans avoir à faire un mouvement, car il y est» (H, § 256).

§ 3. La géographie de l'âme

Soit la belle période suhrawardienne: «Ceux qui sont en route et frappent aux portes des salles de la Lumière, sincères et fermes de cœur, les anges de Dieu, lesquels convertissent à l'Orient, viennent à leur rencontre et les saluent des salutations du Malakût. Afin de les purifier, ils répandent sur eux une eau qui sourd de la source de la splendeur» (§ 261). Des communications avec l'invisible (*alamr al-ghaybî*, autrement dit la réalité supra-sensible) ont lieu de plusieurs façons. Soit qu'une voix se fasse entendre ici-bas, douce ou terrible, ou qu'une figure céleste manifeste son rayonnement, ou qu'une âme des temps passés entre en communication avec les vivants. Des ravissements jusqu'au monde de Hûrqalyâ sont le fait du Seigneur Hûrakhsh (I, p. 494, cf. A, p. 493, Ms, f° 235a).

L'entrée dans Hûrqalyâ signifie, pour Suhrawardî, rapatriement, et qui n'est même pas définitif. Il s'en faut aussi qu'elle corresponde à un simple exercice de pure voyance qui ne perd rien de ce qu'elle peut légitimement saisir. Elle doit

³⁹ Ibn Khallikân rapporte des prières où notre penseur demande à Dieu d'affranchir sa part subtile (*latîff*) de ce monde opaque et grossier (*Wafâyât al-a'yân*, t. VI, p. 270).

servir de tremplin permettant d'accéder au monde du Jabarût. Il convient donc de prendre conscience que l'expérience de l'imaginal ne vaut que comme étape et qu'il est somme toute dangereux de s'y complaire. À partir d'elle, on monte vers la Lumière (*'araja ilâ al-nûr*) (I, p. 503), soit vers «la Présence divine (*ḥadrat-i Haqq*)» (III, p. 222).

Seuls les moyennement avancés s'arrêtent aux charismes, comme de marcher sur les eaux ou de l'éviter ou d'enrouler la terre comme un tapis, lesquels n'adviennent que sous la condition que la lumière qui atteint le mystique provienne de la colonne dans des cités de l'Orient intermédiaire. Les parfaits n'y prêtent pas attention (I, p. 505). Il existe en effet, outre l'Occident des corps, un Orient mineur et un Orient majeur (I, p. 110). Un commentateur génial, Shahrāzūrī, les identifie respectivement au monde des Ames et au monde des Intelligences séparées. Dans ces conditions, l'Orient mineur se transforme en Occident aussitôt qu'apparaît l'Orient majeur à celui qui se trouve encore dans l'Orient mineur (I, p. 110). L'un vire donc en son contraire. Le processus, auto-transcendance successive, est comme l'axe de rotation du positif relatif en négatif relatif.

Que la Cité imaginale soit à la fois réelle et intérieure, il n'y a là rien dans cette inconséquence logique qui eût pu choquer Suhrawardī — qui tient qu'on y voyage en restant sur place (H, § 256) — puisque d'elle c'est l'ange de l'âme qui se propose comme la configuration. L'auto-explication du retour oriental de l'âme se donne à la fois comme processus de dépouillement immanent au psychisme, comme ascension cosmique, et comme exégèse personnelle du *Coran* révélé pour lui. Exemple: alors qu'il n'était pas question d'un fils, voici que, lors de la navigation, les flots s'élèvent qui le séparent du narrateur et l'engloutissent (*Exil*, § 16). Allusion est ainsi faite au fils de Noé noyé en raison de sa mécréance et retranché par Dieu de sa parenté avec le constructeur de l'Arche (*Coran* 11:43, 46). L'événement ancien est énoncé ici pour Suhrawardī : il est lui-même appelé à se séparer de familiers, de choses ou même d'actes siens (autant de fils) qui le retiendraient en arrière et chercheraient à l'ancrer dans la matière. Voici qu'il tranche la liaison entre son être de lumière et l'intérêt pour le monde. Mais cette dissociation serait vaine et inopérante si elle ne s'appuyait sur une purification interne. C'est ainsi que le commentateur persan anonyme voit dans ce fils l'esprit vital (*rûḥ ḥayawânî*) (II, p. 283).

On sait que pour Suhrawardī, c'est durant le sommeil, ou à la faveur d'une extase, autrement dit, d'une anachorèse, que visualisation mentale du Malakut se peut. «Le sage déifié, dit-il, est celui dont le corps (*badan*) devient comme une tunique que tantôt il dépouille et tantôt il revêt» (I, p. 503).

Or il existe une pierre de touche en cette affaire. Comme la tradition musulmane, désireuse de distinguer l'expérience des Prophètes de celle des Saints⁴⁰, considère que c'est corporellement, non seulement en esprit (ou dans son corps

⁴⁰ Cf. Hujwirī, *Kashf al-mahjûb*, tr. Nicholson, Londres, Luzac, 1936, p. 238.

subtil), que Mahomet fit son ascension nocturne, il suffit d'examiner en quels termes Suhrawardî l'évoque. Eh bien, il l'interprète dans les termes de l'extase plotinienne qu'il connaît bien (cf. H, § 171). Sa condition de possibilité est un arrachement (*insilâkh*) à l'obscurité (c'est-à-dire au corps) et à la condition humaine (*al-nawâsît*) (H, § 274). Si l'on est en droit de commenter ce passage en fonction de la typologie de Hujwirî, Mahomet devient, dans une optique suhrawardienne, un mystique comme un autre. Plus exactement, son ascension n'a rien à voir avec sa mission. Inversement, s'il est vrai que seuls les Prophètes s'élèvent corporellement dans l'empyrée et peut-être au-delà.

Abréviations

- I, *Opera metaphysica et mystica*, I, éd. H. Corbin, Istambul, 1945.
 II, *Opera metaphysica et mystica*, II, éd. H. Corbin, Téhéran–Paris, 1952.
 III, *Opera metaphysica et mystica*, III, éd. H. Nasr, Téhéran–Paris, 1970.
 IV, *Opera metaphysica et mystica*, IV, éd. N. Ḥabîbî, Téhéran, 2001⁴¹.
 A, *L'Archange empourpré*, tr. H. Corbin, Paris, Fayard, 1976.
 Ç, *Kalimat al-taçawwuf* (in IV)⁴².
 Exil, *Récit de l'exil occidental*.
 H, *Kitâb Hikmat al-Ishrâq*. Cf. la traduction de Corbin (*Le Livre de la sagesse orientale*, Lagrasse, Verdier, 1986).
 Ms, *Al-Wâridat wa-l-taqdîsât*, Istamboul, Saray Ahmad III, 3217 (14).
 T, *Hayâkil al-nûr*, éd. M. Abû Rayyân, Le Caire, 1957.
 Y, *Al-Ahwâh al-'imâdiyyat* (in IV)⁴³.

⁴¹ Contient le *Kitâb al-Lamaḥât* édité naguère par É. Maalouf, Beyrouth, Dâr an-Nahâr, 1969.

⁴² Même numérotation que dans *Si Risâlah az Cheikh-i Ishrâq*, Téhéran, 1977. Également édité par Emile Maalouf sous le titre *Risâlat Maqâmât al-çûfiyyat*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1993.

⁴³ Même numérotation que dans *Si Risâlah az Cheikh-i Ishrâq*.

III
ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
И ЗАПАДНАЯ МЫСЛЬ

*

ISLAMIC PHILOSOPHY
AND WESTERN THOUGHT

Lenn E. Goodman
(Vanderbilt University, USA)

AL-GHAZĀLĪ AND HUME ON CAUSALITY

The thesis Ghazālī sets out to refute in his celebrated discussion of causality in the *Tahāfut al-Falāsifa*, The Incoherence of the Philosophers, is not the efficacious connection between cause and effect but the specific doctrine of the neoplatonic Aristotelians whom he calls by their preferred title, the Philosophers:

Regarding the so-called sciences of nature, there are a number of them, which I'll list here by topic, to make clear that religion does not conflict with them or ordain their rejection, except as regards the theses I shall mention.¹

Ghazālī then traces a post-Aristotelian syllabus as received by such thinkers as al-Fārābī, Avicenna, and the Ikhwān al-Safā: Physics, De Caelo, Generation and Corruption, Meteorology, Mineralogy, Botany, Zoology, join such disciplines as Medicine and Physiognomy, Astrology, Alchemy, Talismans, and Magic. Under meteorology, he's careful to speak of the effects (*al-āthār*) of elemental mixtures. Under botany, he refers to the laws (*ahkām*) governing the lives of plants. And under medicine, he speaks of the causes (*asbāb*) as well as the symptoms of disease and the means by which it is to be prevented or eliminated and health preserved. He notes that the Philosophers hold the human soul to be an immortal "spiritual substance" that "does not die with the body."²

¹ *Tahāfut al-Falāsifa*, ed. Maurice Bouyges, 2nd ed. (Beirut: Catholic Press, 1962, cited below as *TF*, by the page and paragraph number) 190.1 = Michael E. Marmura, ed. and tr., *The Incoherence of the Philosophers* (Provo: Brigham Young University Press, 1997), cited below as Marmura, by page and paragraph, 164.1.

² *TF* 190–191.1–3 = Marmura, 166.19.

There's no need, Ghazālī writes, to contradict the Philosophers on religious grounds as regards any of these sciences, except on four questions. He calendars for dispute the doctrine of the immortal soul as "a self-sufficient substance not stamped upon the body" but severed from it in death, along with two corollaries: the impossibility of the soul's annihilation and the impossibility of its being reunited with the body.³ The reaction here is clearly against Plato's implicit divinization of the soul and the associated denial of bodily resurrection. But the Philosophers' causal views are Ghazālī's first target:

The first point is their thesis that the connection observed in existence between causes and effects is a connection of necessary entailment, making it not possible or compassable (*maqḍūr*) for a cause to be brought into existence without its effect or an effect without its cause.⁴

Ghazālī refers to "the connection observed in existence" between causes and effects. Why '*in existence*'? The phrase may seem obscure. But in *kalām* usage 'existence' refers to the created world, as distinguished from the world of the divine, for which Ghazālī reserves words like *Malakūt* and kindred terms.⁵ So he can freely refer to the *observed* connection of causes to effects, despite his general claim that causal efficacy is not empirically observed.⁶ His aim is to exclude from his critique the *unseen* causal relations that theology (regnant among the religious sciences, '*ulūm al-dīn*') may affirm. His question is not whether there is causality, as if to impugn the vertical causality by which God creates and governs the world. His question, rather, is whether the Philosophers are right in finding causal necessity in the empirical world.

Ghazālī carefully spells out the Philosophers' thesis (*hukm*). It is not simply that causal relations involve some kind of necessity but that the relation is one of necessary entailment (*iqṭirān talāzum bi 'l-darūra*): God Himself, on their account, cannot bring about what we normally take to be a cause without the corresponding effect, or that effect without the expected cause. For to do so, they hold, would contravene the laws of logic.

That strong thesis lays a heavy burden of proof on the Philosophers' shoulders: They must show either that it's contradictory to posit a cause without its

³ *TF* 191.5 = Marmura, 166.20–22.

⁴ *TF* 191.5 = Marmura, 164–166.1–17.

⁵ In the analysis of 'existence' that was the mainstay of *kalām*, what counted as an existent was the radically contingent, unextended atom. Cf. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas* (London: Allen Unwin, 1958) 35. Ghazālī follows the *kalām* usage equating being with created being, although withholding judgment about atomism. Cf. Maimonides, *Dalālat al-Hā'irīn, The Guide to the Perplexed* I 73, premise 1, "the world as a whole, i.e. the bodies in it." As Kojiro Nakamura shows, Ghazālī often follows Platonic usage but calls the world of becoming *mulk* and *malakūt* the divine realm *wujūd haqīqī*, real being. See his "Imam Ghazālī's Cosmology with Special Reference to the Concept of 'Jabarūt'," *Studia Islamica* 80 (1994) 29–46.

⁶ *TF* 196.5 = Marmura 171.5.

effect, or that necessary reasoning precludes that.⁷ Ghazālī is confident that neither can be done. But all he need show is that causal relations are *not* relations of logical implication. His target here is not a straw man, however. The idea that causal relations reflect necessities of logic has roots in Aristotle and blossoms in the neoplatonic vision of nature's derivation from that higher realm where realities are ideal and causal relations are matters of entailment. The cosmology of al-Fārābī and Ibn Sīnā rest on that scheme.⁸

The argument Ghazālī directs against the Philosophers aims to discredit their construal of causality in logical terms: "The connection between what is customarily deemed a cause and what is customarily deemed an effect is not a necessary one in our view."⁹ Ghazālī accepts the Philosophers' assumption that 'necessity,' *sensu stricto*, is a matter of logic.¹⁰ But cause and effect are two distinct things:

When this is not that and that is not this, and the affirmation or denial of either does not imply that of the other, there is no necessity that the one exist if the other does, or that it not exist if the other does not.¹¹

If two things are the same or the existence of one entails (or excludes) that of the other, their relations are matters of logical necessity. But if the two are discrete and unrelated by logical entailment, Ghazālī reasons, there is no necessity of the existence or non-existence of either in that of the other. When *p* implies *q*, Ghazālī reasons, it should be self-contradictory to affirm *p* while denying *q*. But cause and effect are two distinct things (*shay'ayni*), or one could not account for the other. So the proposition *p* that affirms the one cannot be identical with the

⁷ See, e.g. *TF* 52.13 = Marmura 17.22.

⁸ See Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. Bouyges (Beirut: Catholic Press, 1930, cited below as *TT*, by page and line number) 520.9–524.1, where Averroes defends causal necessity on the grounds that the causal dispositions of things reflect their essences and cannot be denied without denying, illogically, that things are what they are. The Avicennan scheme that Ghazālī targets traces natural effects to the celestial intellects. It thus derives divine governance from the translation of the pure Platonic ideas of the celestial intelligences into natural forms in the changeable world. Plato had conceived of this transition as in some sense mathematical. The neoplatonists interpreted Plato's vision of time as the moving image of eternity by treating nature and all natural changes as a kind of logical entailment of divine and eternal wisdom, the abiding wisdom of the Forms transformed from its explicit and self-conscious phase in Divinity to an implicit but more accessible phase in nature. See Proclus, *Elements of Theology*, ed. and tr. E. R. Dodds (Oxford: Oxford University Press, 1964) Propositions 10, 18–19, 26, 28–30, 50–52, 76, 97, 109, 122, 137, 172–174, 178. For Ibn Rushd, despite his quarrels with neoplatonism, nature's intelligibility depends on the fact that its architecture and operations are expressions of a complex but invariant formal scheme.

⁹ *TF* 195.1 = Marmura 170.1.

¹⁰ *TF* 203.27 = Marmura 179.29.

¹¹ *TF* 195.1 = Marmura 170.1.

proposition *q* that affirms the other and cannot imply it, unless some special added premise is supplied.

Thus drinking does not imply the slaking of thirst, nor does the slaking of thirst imply drinking. For it's not contradictory to affirm either while denying the other. If it were, Ghazālī asks, why isn't the contradiction self-evident, or why can't the Philosophers show how to derive it from self-evident axioms? Ghazālī does not affirm that causes are inefficacious. He simply lists cause-effect pairs to show that neither member logically entails the other: "Slaking of thirst and drinking, satiety and eating, burning and contact with flame, light and sunrise, death and decapitation, cure and taking medicine..."¹² The argument makes no appeal to theological suasions like those that Ghazālī finds in the *kalām*.¹³ God is introduced not as a premise but as Ghazālī's preferred explanation of the familiar collocations: "The connection is foreordained by God, who creates these events in sequence; it does not spring from any intrinsic, unbreachable necessity."¹⁴ There is a causal nexus, then, but it's not a necessity resident in the essences of things but an externally imposed order, in keeping with God's plan. The talk of events created in sequence may suggest *kalām* occasionalism, but calling it foreordained parts company with the occasionalist dismissal of horizontal causality and leaves room for horizontal causes, a divinely ordained natural order like the one that Maimonides will favor.¹⁵

Ghazālī illustrates his position by singling out a piece of cotton touched by flame: Logic does not demand that the cotton ignite or require that it cannot turn to ashes without contact with flame.¹⁶ The Philosophers deny such possibilities. Ghazālī does not call such exotic possibilities probable or familiar. Quite the contrary. His only point is that logic does not debar them. Having defined the dispute, Ghazālī critiques the Philosophers' position in three stages (*maqāmāt*).

¹² *TF* 195.1 = Marmura 170.1.

¹³ See *Al-Munqidh min al-Dalāl*, ed. Saliba and Ayyad (Damascus, 1939) 81–82 = ed. and tr., Farid Jabre (Beirut: UNESCO, 1959) 68–70 = tr. William Montgomery Watt, in *The Faith and Practice of al-Ghazālī* (London: Allen Unwin, 1963) 27–29. As Watt renders the text: "I read the books of the sound theologians and myself wrote some books on the subject. But it was a science, I found, which, though attaining its own aim, did not attain mine.... they successfully preserved orthodoxy, defended the creed received from the prophetic source and rectified heretical innovations. Nevertheless, in so doing they based their arguments on premisses which they took from their opponents and which they were compelled to admit by naïve belief (*taqlīd*), or the consensus of the community, or bare acceptance of the Qur'ān and Traditions.... This was of little use in the case of one who admitted nothing at all save logically necessary truths." Ghazālī here focuses on the dialectical methods of the *kalām*, softpedaling substantive cosmological issues, since for some needs, if not his own, *kalām* suasions were ideally suited.

¹⁴ *TF* 195.1 = Marmura 170.1.

¹⁵ See Maimonides, *Dalālat al-Hā'irīn* (Le Guide des Égarés) II 17, ed. S. Munk (Paris, 1856–1866; repr. Osnabruck: Zeller, 1964) 2.34b–37a.

¹⁶ *TF* 195.2 = Marmura 170–171.2.

The first concerns the locus of the true causal nexus; the second, the question of necessity; and the third, the actual limits of possibility.

I

Ghazālī pictures his adversary as appealing to the efficacy of natural things: “The flame alone brings about (*fā’il*) the burning. Acting by nature not by choice, it can’t help doing what its nature requires, once in contact with a receptive substrate.”¹⁷ That phrase, “the flame alone,” is surely part of the irritant that goads Ghazālī to write.

All four of Aristotle’s causal factors are present in the Philosophers’ model: the spark, the fuel (matter with a disposition to burn, a receptive substrate), the formal nature or essence of flame, which cannot behave otherwise than it does as long as things are what they are, and the telos of flame, obvious from its effects. The causation is natural, not voluntary. So there’s no alternative but for nature to take its course: The cotton will burn, necessarily. Not wedded to the Aristotelian model, Ghazālī responds dialectically: If fire is dead (*jamād*), it does not act at all!

Is the argument sophistical as Ibn Rushd charges?¹⁸ In a way it is. To say that a flame can’t act because it can’t refrain from acting makes *all* agency volitional, precluding any inanimate cause. The ad hoc assumption that only voluntary beings can act runs counter to al-Ash‘arī’s insistence that all capacities in nature are monovalent, even those that are volitional. What Ghazālī invokes looks more like Abū ‘l-Hudhayl al-‘Allāf’s voluntarist model of agency.¹⁹ Ghazālī’s response leads naturally enough to his thesis that God is the ultimate actor. But the immediate intent is perhaps just to turn the tables on the Philosophers, a favorite device of Ghazālī’s.²⁰

Ghazālī does say that it is God who burns the cotton, “either directly or through the mediation of angels, since fire, being inanimate, has no agency.”²¹ The mention of angels may be distracting here, but Aristotle himself held matter to be intrinsically inanimate and so unable to *initiate* any process.²² That reasoning opened the search for a prime mover and led neoplatonists to the world of

¹⁷ *TF* 196.3 = Marmura 171.3–4.

¹⁸ Ibn Rushd, *TT* 519.12–520.9; cf. 30.14–31.8; cf. 1.485.15–486.3, 26, 37, 47, 116–117; cf. Aristotle responding to Melissus and Parmenides, *Physics* I 3, 186a 5.

¹⁹ See al-Ash‘arī, *Kitāb al-Luma’*, ed. R. J. McCarthy, in *The Theology of al-Ash‘arī* (Beirut: Catholic Press, 1953) § 127; R. M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-‘Allāf* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1966) 29: “the power of realising an act... only *exists* where there is the real possibility of unconstrained choice on the part of a free agent.”

²⁰ See *Munqidh*, trans. Watt, 51; *TF* 1st Discussion, 67–68.63 = Marmura 33.87.

²¹ *TF* 196.4 = Marmura 171.5.

²² *Metaphysics* Lambda 6, 1071b 29; *Physics* VIII, etc.

forms and celestial intelligences. The Philosophers, then, are inconsistent in assigning ultimate causal efficacy to natural objects when their own cosmology traces nature's animation to the vehicles of divine governance, here Islamized as angels.²³ Without ruling out God's direct causation of all events, Ghazālī leaves room for an emanationist, albeit volitional, alternative.²⁴

Shifting to an epistemic tack, he argues that the only evidence of natural causation is the observed connection of two events: the cotton ignites when the flame touches it. We see only the simultaneity, not any actual causal bond: "What evidence is there that the flame brings about the burning? Only that the cotton is observed to catch fire on contact with the flame. What's observed shows only that it lights *when* touched by the flame, not that it lights *because* of that contact and for no other cause."²⁵ *Post hoc* does not entail *propter hoc*. Ghazālī does not deny that the flame contributes to the burning, but he scores the assumption that it's the sole and sufficient cause. In rejecting the self-sufficiency of physical causes, however, he stands on common ground with his Platonizing adversaries. In making "observed" causes self-sufficient, they betray the hylo-morphism that anchors their rationalistic naturalism:

There's no disagreement between us that when spirit and the powers of motion and apprehension are infused into the sperm of animals they are not engendered by the mere natures of heat and cold, wet and dry. Nor do we differ in holding that it's not the father who makes his son by depositing sperm in the womb. It's not he who gives him life, sight, hearing, or any of his other faculties.²⁶

Even if hot and cold, wet and dry, were somehow intrinsic to matter, they alone cannot explain the effects that materialism would father on them.²⁷ Ghazālī does not deny here that the foetus actually receives the power to move and take in his surroundings. But he knows well that his adversaries reject strictly materialistic accounts of nature and that the four natures classically ascribed in pairs to the four Aristotelian elements can hardly explain the capabilities of a living being. He catches the Philosophers in an inconsistency when they write as though physical events could be explained solely in physical terms. Neoplatonists should treat all natural properties, even the most elemental, as adventitious, not intrinsic. A fortiori such properties as life and consciousness:

²³ See Ikhwān al-Safā, *Rasā'il*, 22, ed. and tr. L. E. Goodman and R. McGregor as *The Case of the Animals vs Man before the King of the Jinn* (Oxford: Oxford University Press, 2009) Arabic 178–181, English 237–240.

²⁴ Cf. Simon Van Den Bergh's list of Contradictions in Aristotle's System, in his translation of *The Incoherence of the Incoherence* (London: Luzac, 1954) 2.215, "Different conceptions of the cause of movement of the stars."

²⁵ *TF* 196.5 = Marmura 171.5 ll. 9–11. Van Den Bergh misreads the last clause.

²⁶ *TF* 196.5 = Marmura 171.5 Arabic ll. 11–14.

²⁷ Cf. Ghazālī's vivid examples in the *Munqidh* (trans. Watt, p. 64–65, 78–79): the rationalist cannot predict *a priori* the effects of fire, and the physics of four elements and four natural properties cannot account for the effects of opium.

These are known to appear when the sperm is deposited, but not because of that. They come to be at the instance of the First, either directly or through the mediation of angels charged with such temporal events.²⁸

Ghazālī calls God “the First” here, stressing his common ground with the Philosophers. Like them, and unlike the occasionalist practitioners of *kalām*, he holds that spiritual/intellectual “principles” are charged (on a regular basis, thus naturalistically) with the animation of nature, a view “stoutly affirmed by those philosophers who speak of an Author (*Sānīʿ*), and it is with them that we are disputing.”²⁹ *Sānīʿ*, Author, rather than Creator, is precisely what Ghazālī says the eternalist neoplatonists call God.³⁰

The true philosophers [*muhaqqiqūhum*, theist philosophers] agree that the accidents and events that arise when bodies come in contact with one another or in general change their relations, emanate solely from the Bestower of Forms, which is an angel.³¹

Even as he reminds the Philosophers of the inconsistency of emanation with the mechanism that their naturalism seems to entrain, Ghazālī reveals his own allegiance to emanation, by citing the Philosophers’ commitment to a higher, non-physical cause and by equating the Form Giver of the Philosophers, that is, the Active Intellect, with its angelic Islamic counterpart. Emanation, he agrees, is the vehicle of God’s governance of nature. God delegates powers to the angels/forms/intelligences. Occasionalists like to think of God as the sole cause and agency. But Ghazālī’s God is the *ultimate* cause, “the First.” Ghazālī’s quarrel with the true Philosophers here is not over causality per se but over their failure to hold fast to their own theistic scheme.

So in opening his critique of the Philosophers’ causal views Ghazālī makes three points: *a*) that causal relations are not necessities of logic, *b*) that such necessities cannot be inferred from mere temporal contiguity and *c*) that confining causality to the physical world is inconsistent with core tenets of Aristotelian neoplatonism. He has not rejected causality but presupposed it, albeit reoriented and reinterpreted in ways that echo the views of the Philosophers themselves: Natural causes do not work in isolation. They are embedded in God’s cosmic scheme, ever energized from above.

²⁸ *TF* 196.5 = Marmura, 171.5.

²⁹ *TF* 196.5 = Marmura, 171.5.

³⁰ Thus, prominently, in the heading he gives to *TF*, 4th Discussion.

³¹ *TF* 197.7 = Marmura 172.8; Marmura’s commentary cites the passages in Avicenna to which Ghazālī alludes: *Shifāʿ*, Metaphysics 1.5, p. 36 and *Risāla adhawīyya fī amr al-maʿād*, ed. S. Dunya (Cairo, 1949) 81; cf. Marmura’s essay, “Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls,” *Medieval Studies* 22 (1960) 232–239.

II

Addressing “those who grant that these temporal events emanate from the first Principles of temporal events,” using the neutral word ‘Principles,’ rather than speak tendentiously of angels or intelligences, Ghazālī singles out those philosophers, who say that

the disposition to receive a form arises on account of the causes at hand that we observe, but hold these Principles to be such that things issue from them by nature and necessity—and not by conscious choice but as light flows from the sun—and that substrates differ in receptivity only because of differences in their dispositions.³²

Ghazālī cites an old example to illustrate the Philosophers’ position: Sunlight is taken up by a polished body and reflected back so as to illuminate another. Soil cannot do that. The sun’s rays shine right through the air, but not through stone. Light hardens some things (mud in the classic case) but softens others (wax, as the old texts have it). It bleaches clothes but blackens faces. The Principle is the same, the Philosophers say. The effects vary with the receptive dispositions of the substrates.³³

For Platonists “sameness” was the hallmark of form; “difference” stems from the limitations inherent in matter. Ghazālī objects not to the emanationism implicit in this account but to the Philosophers’ determinism: If the forms are simplex, as they claim, and their temporal effects issue by necessity, then the Philosophers’ axiom that from the simplex only the simplex can emerge, makes the diversity in nature inexplicable to them.³⁴ The varied dispositions of matter, on which they rely, are also forms, after all. They too must be traced to their “Principles”—unless their properties are to be made inherent in matter, a proposition that the Philosophers reject, arguing that if these basic dispositions were essential to matter as such, all matter would possess all of them—even contradictory dispositions like hot and cold. Voluntarism, rejecting necessity in emanation, is the natural alternative. One could say, Ghazālī writes:

“We do not grant that these Principles act without choice or that God does not act by volition. We have amply refuted their claims on that score in treating the world’s creation. Given that the one responsible for the burning acts voluntarily when the cotton is touched by the flame, it’s conceivable that it not create that effect, despite the contact.”³⁵

³² *TF* 197.8 = Marmura 172.9.

³³ *TF* 197–198.8 = Marmura 173.9. See Sextus Empiricus, *Against the Physicists* I 246, cf. *Against the Logicians* I 192.

³⁴ Cf. *TF*, 1st Discussion, First Argument, 56.28–65.55 = Marmura 21.38–27.62; and see Arthur Hyman, “From what is One and Simple only What is One and Simple Can Come to Be,” in L. E. Goodman, ed., *Neoplatonism and Jewish Thought* (Albany: SUNY Press, 1992) 111–135.

³⁵ *TF* 198.10 = Marmura 173.11; Ghazālī cites *TF* 1st Discussion, 3rd point.

Aristotelians allow voluntary causes more than one possible outcome, but they see no room for the interposition of an act of will between the cotton and the flame. Ghazālī likes the volitional model, having argued as regards creation that no determinate feature of the world can be explained sufficiently by logical or mechanical necessity. Voluntarism could explain how an empiric cause might occur without necessitating its familiar effect. Still, the approach carries heavy costs:

If it is said, ‘But this leads to a commitment to monstrous absurdities [*muhālāt shanī‘a*], for if you deny that causes are entailed by their effects [*luzūm al-musabbabāt ‘an asbābihā*] and ascribe them to the will of the Creator, and that will has no fixed and definite program but can shift and vary, then any of us might have before him ravening beasts, raging fires, lofty mountains, or armed foes that he does not see, because God has not created the sight of them for him.’³⁶

Ghazālī embeds the objection in the antecedent of a conditional sentence. The response is in the consequent, “The answer is...”, in the manner of the *kalām*. The objection is that if an arbitrary divine will (needed ultimately in the act of creation) is introduced directly into the quotidian operations of nature there will be no reliable continuity in nature. The mention of dangers we’d be blind to if God did not create their sight for us marks the objection with a Mu‘tazilite stamp. For no matter how radical a Mu‘tazilite’s occasionalism might be, theodicy would let him feel the force of the complaint that God’s justice would preclude his failure grant us an awareness of manifest dangers. Still, the unwelcome consequences the objector lists are not contradictions, even if they do seem at odds with the continuities we rely on in our daily lives:

‘One who put down a book at home would have to allow that by the time he got back it might have turned into a bright, young, beardless pageboy busily going about his business, or an animal. Or if he left a servant at home, he’d have to allow it was possible for him to change into a dog; or, if he left ashes, that they might have changed to musk, or stone to gold or gold to stone. If asked about any of these, he would have to say: “I have no idea what’s in my house now. All I know is I left a book there, but perhaps by now it’s a horse that’s spattered my library with its dung and staling. I did leave a jar of water at home, but perhaps it’s changed into an apple tree. God has power over all things, and it’s not necessary for a horse to come from sperm or a tree from seed, or from anything at all. Things might be created out of nothing.” In fact, if you see a man you’ve never laid eyes on and are asked “Was this man born?” you’d have to answer guardedly: “It is conceivable that some fruit in the market turned into a man and this is he. For God can do anything possible, and this is possible, so one has to be cautious about this.” The topic affords great scope to the imagination, but this much should suffice.’³⁷

³⁶ *TF* 198.11 = Marmura 173.13.

³⁷ *TF* 198–199.12 = Marmura 174.13.

But the voluntarism Ghazālī considers here is not as silly as the objections to it try to make it seem. So Ghazālī responds:

Our answer is to say, ‘These absurdities would follow were it established that knowledge can’t be created in a man that these possibilities will not occur. But the images you conjure up don’t make skeptics of us. For God created knowledge in us that He will not execute these possibilities. We didn’t say they’re necessary, only that they’re possible. They might or might not occur. But long familiarity has indelibly engrained in our minds the familiar sequence experienced again and again in the past.’³⁸

Ghazālī’s response relies not on occasionalism but on our knowledge of God’s steadiness in ruling nature. That knowledge itself is imparted by God through natural causes, the steady repetition of the familiar sequences of events, which has etched appropriate expectations in our understanding—a striking parallel to Hume’s account of habituation and anticipation. The key word here is *‘ādah*, custom, what is usual or familiar, customary in God’s governance (as Ash‘arites understand the source of regularities in nature), and normal and expected in our own experience, by force of habit, as we might say. In the case of miracles, of course, God can prepare a prophet to expect the unexpected.³⁹

That answer might seem sufficient to end the discussion. But Ghazālī presses further, perhaps urged on by the critical impulse he confesses he’d found in himself since youth, the inquiring spirit that led him to explore the views of the Ismā‘īlis and prompted his skeptical interlude, and his study of philosophy.⁴⁰ Respect for critical thinking had made him capable of answering the Philosophers on their own plane and in their own terms, and presses him here, I think, to move beyond the familiar dialectic of *kalām*.

The voluntarist solution Ghazālī adduces to the problem of causality has been pegged to the Ash‘arites and fused in turn with his own position.⁴¹ But what is Ash‘arite here is the answer Ghazālī supplies to the objection, that is, the introduction of the Ash‘arite idea of habit and a normal, or usual, customary, or familiar course of nature. The response Ghazālī lays out would not serve a strict occasionalist, since it assumes a causal impact of events on expectations. It also relies on the theory of created capacities, by which al-Ash‘arī introduced a muted naturalism into the *kalām*. Even Ghazālī’s derivation of knowledge from experience (by the grace of God) carries the hallmark of Ash‘arite overdetermination, paralleled in the doctrine of *iktisāb*, the act of moral appropriation that

³⁸ *TF* 199.13 = Marmura 174.14–15.

³⁹ *TF* 199–200.14 = Marmura 175.16–17.

⁴⁰ See *Munqidh*, tr. Watt, 19–22.

⁴¹ See Van Den Bergh’s notes to the *Tahāfut al-Tahāfut*, 2.84, 1.329.5; cf. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, 46–47; Marmura, in fact reads Ghazālī as an occasionalist. See his “Al-Ghazālī’s Second Causal Theory in the 17th Discussion of his *Tahāfut*,” in P. Morewedge, ed., *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York: Caravan, 1981) 85–112.

makes my acts my own, although they are the immediate and determinate products of capacities and dispositions implanted in me by God.⁴²

The more extreme voluntarism that is vulnerable to the colorful implications Ghazālī sketches, a voluntarism unmitigated by notions of divine custom, was not Ash‘arite at all, as we learn from al-Ash‘arī’s reports of it, which he accompanies with objections like those Ghazālī cites. The approach was represented in the early *kalām* by occasionalists like Sālih Qubba and Abū Husayn al-Sālihī.

Sālih was a radical occasionalist, the only Mu‘tazilite, according to al-Ash‘arī, to accept divine creation of all human acts including sins and professions of unbelief.⁴³ Here is Ash‘arī’s account of his doctrine:

Sālih Qubba said “A man acts solely within himself. [Cf. the Stoic doctrine that we control only the inclination of our will, not its effects.] What occurs on the occasion of [*inda*] his action, such as the departure [there is no real motion in occasionalist *kalām*] of the rock when thrown, the igniting of firewood when brought into collocation [there is no contact for *kalām* atomists] with flame, the pain that accompanies a beating, is created by God. It is possible for heavy stones to hang in mid air for a thousand years, God creating not falling but rest in them. It is possible for wood to be conjoined with fire again and again without God creating burning, for mountains to be laid on a man without his feeling their weight, for Him to create rest in a pebble when it is impelled by someone and not create any impetus in it, even if everyone on earth pushed and strove with it in unison. It is possible for God to burn a man in fire without his feeling pain; God might create pleasure in him instead. It is possible for God to create vision along with blindness and knowledge along with death.” Sālih used to claim it was possible for God to raise the undiminished weight of heaven and earth, making the whole lighter than a feather.

I’ve heard he was asked: “How do you know that even now you’re not in Mecca sitting under a dome that’s been set over you but unaware of it, although you are perfectly sound, sane, and unimpaired, simply because God has not created knowledge of it in you?”

He answered, “I don’t.” So he was nicknamed “Qubba,” the Dome.

I’ve also heard that he was asked, regarding vision, “What if you were in Basra but what you saw were as though you were in China?”

He answered, “If I see that I’m in China, then I’m in China.”

So they asked, “And if your leg were tied to the leg of a man in Iraq and what you saw were as though you were in China?”

⁴² For the background, cf. M. Schwarz, “‘Acquisition’ (Kasb) in Early Kalām,” in S. M. Stern and A. Hourani, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Columbia: University of South Carolina Press, 1972) 355–387; B. Abrahamov, “A Re-examination of al-Ash‘arī’s Theory of Kasb according to the K. al-Luma’,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1989) 210–212.

⁴³ Al-Ash‘arī *Maqālāt al-Islāmiyyin*, ed. H. Ritter, 2nd ed. (Wiesbaden: Steiner, 1963) (by page and line) 227.10–12.

He answered, "I would be in China even though my leg was tied to the leg of a man in Iraq."⁴⁴

Sālih's realism about perception ill consorts with his occasionalism. But both are driven by his theodicy: God creates all states of affairs, including our perceptions, so (given Mu'tazilite assumptions about God's justice) they must be truth-bearing. If there is no horizontal causation (and no physical connections among things) no conceivable collocation of atoms and accidents can be ruled out. Al-Ash'arī seems dismissive of Sālih's position, clearly preferring his own rather ad hoc account of dispositions (*qudrāt*) and moral appropriation (*iktisāb*).

The position he finds in Abū Husayn al-Sālihī is even more extreme than Sālih's. Sālihī was a materialist⁴⁵ whose theory of capacities in some ways anticipates Ash'arī's own. All the more reason for Ash'arī to distance himself from Sālihī's radical views:

Some said: 'An accident predicable of (*yajūzu 'alā*) a collection of substances is predicable of a single one,⁴⁶ including accidents like life, power, knowledge, hearing, and sight.' All of these, they allowed, might subsist in a single isolated atom; and power, knowledge, hearing and sight might subsist along with death—but not life along with death. For they said, "Life is the opposite of death, but power is not. For if power were the opposite of death, impotence would be the opposite of life." For they assumed opposites of opposites to be opposite. Thus perception could coexist with blindness, but sight could not, since sight was the opposite of blindness. But life, they affirmed, is not the opposite of immobility: God could create life along with complete inertness; he might strip substances of their accidents and create atoms with no accidents at all. Those who said this were the followers of Abū 'l-Husayn al-Sālihī.

He subscribed to all of the above. God, he claimed, might repeatedly suspend heavy rocks in midair and create neither falling *nor* the opposite. He might put cotton to fire—both unchanged—and create neither burning nor its opposite. He might present a visible object to a sound and unimpeded sense of sight and create

⁴⁴ *Maqālāt al-Islāmiyyin*, 406–407; cf. 433.

⁴⁵ *Maqālāt al-Islāmiyyin*, 307.14.

⁴⁶ The fallacy of division, "predicating what is true only of a collection, of each member of the collection distributively," as William James phrases it in *Principles of Psychology* (New York: Holt, 1910) 1.164. Richard Whately (1787–1863) in his *Elements of Logic* (1826) classifies the fallacy of division along with ambiguity and accident as "semilogical," since the argument it infects may be valid but remains unsound, since exposure of the slippage demands extralogical knowledge. See H. V. Hansen and R. C. Pinto, eds., *Fallacies* (College Park: Pennsylvania State University Press, 1995) 14–15. Isaac Watts (1796) gives the example, "if we should pretend to prove that every Soldier in the Grecian Army put an hundred thousand Persians to Flight, because the Grecian Soldiers did so"—quoted in Hansen and Pinto, 65. As John Woods and Douglas Walton remark, the fallacies of division and composition "are, as the tradition teaches, virtually two sides of the same counterfeit coin." Aristotle offers a mathematical example: "5 is 2 plus 3. So 5 is both even and odd." *Fallacies* (Dordrecht: Foris, 1989) 93–118 and Aristotle, *De Sophisticis Elenchis* 166a 22–37, *Rhetoric* 1401a 24–1401b 30.

neither perception of it nor its opposite. They did hold it impossible for God to unite opposites. But God could destroy a man's power while he was alive, making him alive but powerless or obliterate his life while his power and knowledge remained, leaving him conscious and capable, but dead. God could lift the undiminished weight of heaven and earth, and make them lighter than a feather. But He could not give being to accidents in no place or efface a man's power to act if he in fact did act, so that he'd be acting by a nonexistent power.⁴⁷

So even God could not cause a man to act without his having the power to do so. This Sālihī saw as a matter of logic. Al-Ash'arī moved further toward naturalism in laying out his own theory of capacities, eliminating Sālihī's notion of a man's acting while dead or remaining inert while alive.⁴⁸ For Ash'arī, clearly, logic demands that the dead cannot act, see, or think while dead, and substances must be altered if they're to diverge from their familiar courses. Ghazālī went further, setting aside the Ash'arite dogma that we can choose only what we do choose.⁴⁹ He made the Aristotelian alternative, that the will makes real choices a cornerstone of his creationism. Thus he wrote, in answer to the Philosophers' claim that it would be arbitrary for God to choose a particular moment for the world to begin: "Beyond His sheer power, the Eternal has another attribute dedicated to distinguishing like things. So for someone to ask, 'How did the will specify one thing as opposed to something else that was the same?' is just like asking 'Why does understanding have to comprehend a thing's being as it's understood to be?' The answer: 'Understanding means having an attribute that does that; and willing, in the same way, means having an attribute that does that—one whose essence is to discriminate between things that are alike.'⁵⁰

We can see some daylight here between Ghazālī and earlier Ash'arism. But, like al-Ash'arī, Ghazālī skirts extreme occasionalism, citing the qualifications about divine custom and human expectations that square Ash'arism with the familiar course of the world. The Ash'arite approach, he shows, is neither incoherent nor at odds with ordinary experience. But Ghazālī does not let the matter rest. Rather he takes up al-Ash'arī's hint that the miracles he's motivated to preserve do not demand that God leave the natures of things unchanged when altering the familiar course of natural events. That means there's no logical absurdity in such miracles. The Philosophers' objections to that effect are "sheer name calling."⁵¹ As Ghazālī puts it, "the way to escape these charges of absurdity"⁵² is to admit that things do have natures but to stipulate that such natures are not fixed as if by the demands of logic:

⁴⁷ *Maqālāt al-Islāmiyyin*, 309–311.

⁴⁸ *Kitāb al-Luma'* § 130.

⁴⁹ *Kitāb al-Luma'* § 127.

⁵⁰ *TF* 61.41 = *Marmura* 21.41.

⁵¹ *TF* 200.14 = *Marmura* 175.17.

⁵² *TF* 200.15 = *Marmura* 175.18.

We grant that flame is created with such a nature (*khalqa*) that if two identical pieces of cotton were touched by it, it would ignite both and not distinguish them—provided they were alike in every way. Still we hold it possible for a prophet to be cast into the fire and not burn, either because of a change in the character of the fire or because of a change in the character of the prophet. God or the angels might give the fire some new property that would keep its heat within its own body and prevent it from going further. It would still be hot and still have the form and essence of fire, but its heat and the effects of that heat would not go further. Or some property might arise in the person's body that did not keep him from being flesh and blood but did protect him from the effects of the flame.⁵³

Again the talk of angels here is pretty innocent. It allows Ghazālī to say that what blocks a causal sequence from reaching its expected outcome may well be “principles” beyond the ones we had in view. He speaks of angels now, not forms, refusing to concede the automatism of the Philosophers. But he *uses* their ontology of essences and natures, abandoning *kalām* nominalism about substance and accidents. Al-Ash'arī had already allowed some accidents to depend on others. He frowns on the idea of an active, conscious corpse. Ghazālī, in the same spirit, quietly drops the atomistic pop-it beads of the occasionalists in favor of substantial forms and accepts the principle that a given cause will have its effect: Flame will burn cotton; it won't discriminate between two like cotton patches without some prior change in the cotton or the flame. Ghazālī sees no need to deny that any difference in the effect will involve a difference in the cause.

Averroes will insist that Ghazālī's critique of causal necessity destroys all scientific inquiry and indeed all intelligible discourse.⁵⁴ But Ghazālī has agreed that things are created with a definite nature (*khalqa*). He avoids the Philosophers' term (*tabī'a*), since Aristotelian natures are uncreated and immutable, and neoplatonic essences are eternal expressions of the logic of the Forms. But he does say that things with a given *khalqa*, things created in a certain way, don't behave arbitrarily. If they diverge from the familiar patterns, there will be a cause of their doing so. Ghazālī here is rejecting occasionalism and its dismissal of all horizontal causality.

The conceptual kernel of *kalām* occasionalism is atomism, the vision of a universe of dimensionless, indivisible particles, each indeterminate in itself. Every atom, as it were, is a Parmenidean 'IT IS'—but nothing more. These atoms cannot be extended in space, lest they be both here and there. They cannot be extended in time or endure for more than an instant, lest the initial 'IT IS' entail the

⁵³ *TF* 200.15 = Marmura 175.18.

⁵⁴ *TT* 520. Ghazālī does not abandon his assertion that a stick can be transformed into a serpent or (more importantly) that the dead can be revived. But he insists that such transformations would involve processes that the Philosophers would have to find quite intelligible, since matter can receive any form. See *TF* 200–202.17–23 = Marmura 176.19–178.25.

existence of another beyond the given. They cannot have essential attributes, lest the bare existence of an atom entail something more. Each atom is created by God *ad libitum*, set into a spatio-temporal array of other atoms entirely of God's choosing, and given its "accidents," nonessential properties, at the moment of its creation. The collocation and instant-by-instant succession of atoms matches our notion of persistent, extended bodies. But that notion too is just an accident attaching to our atoms. On the Ash'arite view, it is in keeping with God's customary treatment of atoms that He imparts to us appropriate habits of expectation and thus a sense of the continuity of experience and of our own powers of coping with life's exigencies. Not only the stuff of nature but also time and space are atomistic. Atoms do not really move. They are re-created successively, as and if God pleases. For nothing can endure by its own powers, as if without God's present choice. Atomizing time and space in this way clearly excludes horizontal causal relations.

In Aristotle, by contrast, space is coextensive with matter, and time is coextensive with change; both are continuous, and their continua are the media in which efficient causes act. Past, present and future are thus indissolubly, physically linked: Every natural event has both a cause and an effect, a 'whence' and a 'whither.' So when Hume sets out to dissolve the extra-mental causal nexus, he quietly presumes an atomistic notion of time and complements it with a logical atomism strikingly like Ghazālī's opening proviso: "this is this, and that is that."

But Ghazālī seems to have rejected atomistic time, space, and matter. The *Maqāsid al-Falāsifa*, in which he sums up the Avicennan philosophy that is his chief target in the *Incoherence of the Philosophers*, impressively recaps the geometrical and mechanical paradoxes in which Aristotelian philosophers had seen the untenability of atomism.⁵⁵ Ghazālī does not make a premise of atomism in his own arguments, nor does he attempt to refute the Philosophers' rejection of it. The Aristotelian time-space continuum is not among the twenty theses of the Philosophers that Ghazālī singles out for refutation in the *Tahāfut al-Falāsifa*. In fact he makes a point of his agreement with many of their theses that he does not single out for refutation; and in the *Munqidh min al-Dalāl* he argues that they are innocuous *vis à vis* Islam.⁵⁶

⁵⁵ See Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifa*, ed. S. Dunya (Cairo: Dar al-Maārif, n.d.) 147–157.

⁵⁶ *Munqidh*, tr. Watt, 32–43. Of natural science he writes: "This is the investigation of the sphere of the heavens together with the heavenly bodies, and of what is beneath the heavens, both simple bodies like water, air, earth, fire, and composite bodies like animals, plants, and minerals, and also the causes of their changes, transformations and combinations [N.B.].... Just as it is not a condition of religion to reject medical science, so likewise the rejection of natural science is not one of its conditions, except with regard to particular points which I enumerate in my book, *The Incoherence of the Philosophers*. Any other points on which a different view has to be taken from the philosophers are shown by reflection to be implied in those mentioned.... Sun, moon, stars and elements, are in subjection to His command. There is none of them whose activity is produced or proceeds from it on its own" (tr. after Watt, p. 36). One should not infer

Even in his critique of the Philosophers' reliance on matter to buttress their theories of possibility and necessity Ghazālī does not target the Aristotelian view that matter is continuous. Nor does he attempt to refute the Philosopher's notion that time is a continuum, but only to expose Aristotle's fallacious inference that the continuity of time implies its perpetuity. He agrees that time is as old as motion and the world, and vice versa⁵⁷—a view based on the Aristotelian conception of time as the measure of motion and inconsistent with the occasionalist denial of motion and change. He argues, as Philo had done, that time, being the measure of motion, began when the world came to birth. Emblematic of his rejection of the atomistic time of the occasionalist *kalām* is his use of the Philosophers' cosmology when he argues that if the world were eternal the revolutions of the planets would be equal in number (even though some complete their courses more rapidly than others). For an occasionalist, that argument would fall flat, since occasionalists do not assume the physical continuity of ordinary bodies, let alone the celestial spheres.⁵⁸

Why does Ghazālī drop the atomism of the occasionalists? Clearly the geometrical paradoxes resident in the idea of dimensionless atoms tell part of the story. But beyond that is his own interest in natural causality, grounded in the idea of God as the ultimate cause. Ghazālī takes the Philosophers to task for not cleaving more strictly to their own conception, of divine causality operative through their emanating “principles”—a neoplatonic view which he shares, as his *Mishkāt al-Anwār* makes crystal clear. Emanation commits him to the causal operations of lesser agencies—that is, the principles or angels. But Ghazālī goes further when he allows that proximate causes *in nature* must have their effects, unless other causes interfere—as, for example, when a man insulates his seat with talc before sitting on an oven.⁵⁹

What he does insist on is that the “necessity” of proximate causes is not absolute. It belongs to the created natures of things. Like the Philosophers, he is chary of the notion of a capricious or, as Ibn Rushd expresses it, tyrannical God.⁶⁰

from Ghazālī's disclaimer here that he is a liberal. He finds the Philosophers guilty of Unbelief, a capital crime, regarding three of the twenty theses addressed in the *TF*, and of heresy in the other 17 (and any corollaries dependent on them). He finds the Philosophers' views on, say, God's attributes close to those of the Mu'tazilites, whom he deems heretical Muslims. He scores those who shun the mathematics, astronomy, or logic of the Philosophers, for throwing out the baby with the bathwater, but cautions against allowing tyros to read the writings of the school, lest, in their innocence they be swept up by the broader claims of *Falsafa*.

⁵⁷ *TF* 12 = Marmura 15.

⁵⁸ See *TF* 53–54 = Marmura 18–19. Ghazālī's arguments that the philosopher's presumption of infinite past revolutions of the heavenly spheres would make unequal numbers equal and make some number both odd and even presume continuous motion. They parallel Avicenna's argument that a dimensionless atom would be bisected (contrary to the axioms of *kalām* atomism) by a ray passing through it from a distant object such as the sun.

⁵⁹ *TF* 200.16 = Marmura 175.18.

⁶⁰ *TT* 531.

Agency delegated to lesser beings preserves divine transcendence. But it also allows reality and efficacy to God's creations, rather than deny agency to what God made and the "principles"—or angels, through which He governs. Ghazālī did stun generations of fellow Ash'arites by holding that the world God made in grace and wisdom was the best that was possible.⁶¹ His affirmation of God's goodness here was very much of a piece with the Philosophers' affirmation of the steady reliability of causal relations. What he discarded was their doctrine of necessity, where their logicism and intellectualism seemed to tie God's hands.

III

In the third phase of his discussion Ghazālī shows his hand, making clear the true aim and scope of his critique of the Philosophers' idea of causality. He states at the outset that his sole motive in raising this question is the defense of miracles:

To contest this first view [the Philosophers' causal theory] is necessary only insofar as the affirmation of miracles that disrupt the customary can be built on it—God's turning a staff into a serpent, reviving the dead, or splitting the moon. Those who make the familiar course of things a matter of necessary entailment hold all such events impossible. They interpret what the Qur'ān says about the resurrection of the dead allegorically, saying that it means ending the "death" of ignorance, in a new life of understanding. They gloss the staff that devoured the serpents produced by Pharaoh's sorcerers as Moses' decisive refutation of the specious arguments of those who denied God.⁶² As for the splitting of the moon,⁶³ many of them actually deny that it will happen and treat the notion as inauthentic.

The Philosophers, Ghazālī says, make room only for the bare minimum of three sorts of divine interventions into nature, those affecting the imagination, the practical and the intellectual capabilities of prophets and their ilk.⁶⁴ His own argument is meant to defend miracles. But his focus here is on miracles associated with creation and judgment, and more specifically, with the origins and limits of life, consciousness, and activity. So the examples he cites from scripture are not chosen casually. The splitting of the moon is an apocalyptic event. The rod changed to a serpent is a divine intervention in support of the mission of

⁶¹ See Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī's "Best of all Possible Worlds"* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

⁶² *TF* 192.6 = Marmura 166.23. Van Den Bergh's rendering "it is necessary to contest it for on its negation depends..." blunts Ghazālī's emphasis by eliding his qualifiers: *innamā*, *yalzimu*, and *min haythu*. Marmura too leaves *innamā* untranslated. The story of Moses' staff and the serpents conjured up by Pharaoh's sorcerers is frequently echoed in the Qur'ān, e.g., at 7:56–76.

⁶³ Sc. on the Day of Judgment, Qur'ān 54:1.

⁶⁴ *TF* 192.7–12 = Marmura 24–29.

Moses. But it is also a paradigm case of God's giving life to an inanimate object. The resurrection of the dead is the apocalyptic event par excellence. In the Qur'ān God Himself sets out the parallel between imparting life to lifeless matter, "a droplet" (Qur'ān 40:67; cf. Mishnah Avot 3.1) and reviving the dead. Another Qur'anic parallel is God's kindling of green wood (36:80). When Muhammad's hearers balk at his revelatory promises and warnings of resurrection and judgment, God inspires his prophet to reply that He who raised up mankind at the start can surely raise them again (36:79).

Ghazālī's further illustrations point in the same direction: The father is not the cause of life and spirit or awareness in a child. The neoplatonic Aristotelians agree that ultimately it is God who brings all this about.⁶⁵ The real issue is whether the divine has so surrendered control as to make no alternative to the familiar course of nature even conceivable. Focusing on life, consciousness, and agency, Ghazālī does not speak of defending miracles that violate the laws of nature but of miracles that disrupt the usual, the customary, the familiar—*al-'ādah*. He has set out his own idea of nature (*khalqa*), not the essences posited by the neoplatonists that emanate from the divine with the necessity of logic, but the divinely created character of things. It is here, not in God's sheer pleasure or custom or any human habit of mind, that causality is rooted. God, Ghazālī proposes, can change the character of things. So one need not treat any departure from the familiar as a breach of logic, tantamount to saying that things are not what they are. Natures can change. Maimonides will follow in Ghazālī's footsteps here, understanding causal regularities as part of what God ordains in the act of creation.

If life were an essential property of living things, Ghazālī reasons, it would belong to them perpetually and inalienably. Aristotle himself had argued that life, motion, and understanding must be externally primed. Ghazālī complements this reasoning with his own Qur'anically inspired vision: life and consciousness can be imparted to non-living matter. Nature is no closed system of inanimate bodies mechanically pursuing the logic of their natures.

If the Philosophers can demonstrate that, say, a stick cannot be made a snake, Ghazālī argues, they have only succeeded in proving that life is impossible. The argument recasts the dialectic of the Qur'ān: if creation is possible, so is resurrection. But where Ash'arī would presume the truth of creation, as vouched for by revelation, Ghazālī draws on the Aristotelian claim that motion, life and consciousness cannot be intrinsic in material things. What emanation imparts logic cannot exclude.

Rather than turn to back to occasionalism and reject the very idea of divinely imparted natures, Ghazālī makes a key premise of the Philosophers' thesis that matter can receive any form. He entrusts the governance of nature to the flow of

⁶⁵ *TF* 196.5 = Marmura 171.5.

emanation, once that outflow of Forms is suitably qualified by voluntarism, as a counterweight to the logicism of the neoplatonists. Life and consciousness, creation and revelation, depend on God's will. For things need not have been as they are. Avicenna himself saw this, in essence accepting the core insight of the *kalām* as to the world's contingency. But to preserve that contingency, inspired ultimately by Genesis, Ghazālī need not posit God's constant interference in nature. Emanation affords the constancy that *kalām* thinkers might assign to divine habit or custom. The regular course of events is now laid down by God, through "principles" in accordance with God's eternal command—for, as Ghazālī argued in defending creation, no change is implied in a timeless plan by the possibility that things might go one way at one time and another at another.⁶⁶

Certain causal connections, the Philosophers insist, do involve logical entailments.⁶⁷ Ghazālī, however, concedes the point.⁶⁸ Parting company with the occasionalists, he acknowledges that one property may presuppose or preclude another. But he holds fast to his denial that the causal connections among events are matters of logic. He voices the Philosophers' challenge to his view in these terms:

We support your view that everything possible is in God's power, and you support ours that anything impossible is not. But some things are known to be impossible or possible, whereas with some the mind comes to a halt, unable to determine if they are possible or not. Now, what is your definition of 'impossible'? If it boils down to affirming and denying the same fact, then go ahead and say, 'With two discrete things, the existence of one does not imply that of the other.' Say 'God can create will without knowledge of what is willed, and knowledge without life, and can move the hand of a corpse and make him sit up and write volumes with that hand, and work with industry, with open eye and and steady gaze on his work, without his seeing or having life in him or any capacity for what he is about, all these methodical actions being created by God as He moves that hand.' But allowing this destroys the distinction between voluntary motion and a mere tremor. Skillful work would be no evidence of consciousness or capability in the doer. And it would follow that God could shift the genera of things, turn substances into accidents, knowledge into power, make black white, and turn sounds into scents, just as He can bring what is dead to life or change a stone to gold. And countless other absurdities would follow.⁶⁹

Ghazālī sees the intended *reductio ad absurdum* as a smokescreen:

Our answer is that the impossible cannot be done by God. What is impossible is what is contradictory to affirm—including positing the specific while negating

⁶⁶ *TF* 50.6–13 = Marmura 14.9–17.22.

⁶⁷ *TT* 520.10–521.3, 11–13.

⁶⁸ *TF* 203.27–204.29 = Marmura 179.28–180.36.

⁶⁹ *TF* 203.24–26 = Marmura 178.26–180.27.

its general type, or affirming two things while denying one of them. What does not amount to this is not absurd and thus is within God's power.⁷⁰

Ghazālī here accepts the Aristotelian scheme of predication and categorical logic, which had remained foreign to the *kalām*, perhaps because it embedded a commitment to naturalism and essentialism. Ghazālī seems to see no need for that ostrich style defense. He brushes away the charge that miracles commit him to the contradictions latent in affirming the specific while denying the more general. Ibn Rushd's riposte confirms Ghazālī's reading of the Philosophers' charge that Ghazālī's defense of miracles will inevitably put him at odds with logic. But Ghazālī is quite serious in allowing the general logically to govern the specific:

To conjoin 'black' and 'white' is impossible. For in the affirmation of the form of 'black' in a substrate we understand a denial that whiteness appears there and imply that blackness will. Since the denial of white is understood to be implied in the affirmation of black, it is absurd to affirm white while denying it.⁷¹

A black-white substance, then, is impossible. Our words have implications, without which, as the Philosophers rightly hold, language becomes unintelligible and discourse incoherent. Similarly, Ghazālī writes, still drawing on the meanings of our words:

A person cannot be in two places at once, simply because we understand by his being at home his not being elsewhere... In the same way we understand by 'willing' the pursuit of something known. If pursuit without knowing is posited, there is no willing. For what we understood by willing has been denied.⁷²

So volition is not possible without cognition. That too is a matter of logic.

What is lifeless cannot have knowledge created in it. For by 'lifeless' we understand 'not conscious.' It is absurd to speak of the creation of awareness in what is lifeless in that sense. So it's absurd to call it knowing if it's not even conscious.⁷³

Ghazālī is equally emphatic about shifts of genus:

As for the transformation of genera, some *mutakallimūn* thought this within God's power, but we say it makes no sense. For if black is changed to power, does the black remain or not? If not, it has not been changed but gone out of existence and been replaced by something else. And if it still exists, it has not been transformed but something else has been added to it.⁷⁴

The denial of change implicit in the atomism of the radical occasionalist *kalām* seems to harbor the old Megarian fear of a contradiction latent in the very

⁷⁰ *TF* 203.27 = Marmura 180.28–29.

⁷¹ *TF* 204.28 = Marmura 179.30.

⁷² *TF* 204.29 = Marmura 179.31–32.

⁷³ *TF* 204.29 = Marmura 179.33.

⁷⁴ *TF* 204.29 = Marmura 179–180.34.

idea of change. In place of the more intuitive Aristotelian accounts of locomotion and transformation, occasionalist theologians propose that one atom simply succeeds another, with a new set of accidents, created for the nonce. But if one is to speak of change at all, whether natural or supernatural, Ghazālī is arguing, one must accept the Aristotelian model of forms exchanged in an enduring substrate. That will wreak havoc with all talk of shifting genera, just as logic exposes the contradiction implicit in affirming some specific character while denying the more general characteristic on which it depends.

In adopting matter and form in place of the atoms and accidents of the occasionalists, Ghazālī has anchored his account of change in the logic of Aristotelian predication. Without a common substrate, he has acknowledged, the very notion of change becomes absurd. If the avoidance of contradiction means parting company with occasionalism, Ghazālī has no hesitation in taking that step:

If we say blood has changed to semen, we mean that the same matter put off one form and donned another. It amounts to this: One form is gone, another has taken its place, and the matter remains in which the forms are exchanged.⁷⁵

But even as Ghazālī adopts this model of change from the Philosophers he reminds them of their thesis that even elements may be transformed into one another. So any unaccustomed changes in this world, like those that we find more familiar, result from the alterations of matter and the succession of diverse forms—alterations that logic does not restrict.

For God to move the hand of a corpse and set him up to look as though he were alive, sitting and writing, so that by the motion of his hand an orderly book is produced, is not impossible in itself, so long as we ascribe the outcome to the will of a voluntary being. It seems implausible only because it's unusual.⁷⁶

Ghazālī's striking image gains purchase in the light of Book 35 of his spiritual compendium, *Reviving the Religious Sciences*, the *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. There, in Sufi tones, he identifies the highest phase of monotheism (*tawhīd*) as finding its practical expression in an attitude of total trust (*tawakkul*). The devotee rests in God's hands like "the corpse in the hands of the washer." This pietist motif pursues a way of life grounded in constant recognition of God's infinite power and care.

In a recent study Frank Griffel calls attention to Julius Obermann's now nearly century old account of Ghazālī's views about modality.⁷⁷ Ghazālī, as Ober-

⁷⁵ TF 204.29 = Marmura 180.35.

⁷⁶ TF 205.30 = Marmura 180.37.

⁷⁷ Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009) 160–173; Julian Obermann, "Das Problem der Kausalität bei den Arabern," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 29 (1915) 323–350, 30 (1918) 37–90; and his *Der Philosophische und religiöse Subjectivismus Ghazālīs: Ein Beitrag zum Problem der Religion* (Vienna and Leipzig: Braunmüller, 1921).

mann saw, rejects what today would be called a *de re* as opposed to a *de dictu* account. Griffel supplies Ghazālī's Arabic counterparts: *dhātī* and *wasfī*. Rejected in Ghazālī's approach is the view that possibility and necessity exist in themselves rather than in human judgments and the affirmations and denials that express them. Labeling Ghazālī's approach a kind of "philosophical subjectivism," Obermann connected the view with Kant. The term 'subjectivism' may too easily mislead, but Ghazālī's intent, seems clear: Our notions of possibility and necessity are framed within the context of human judgment and experience.

One can readily see the link with Kant: For Kant the necessities most familiar to us, those of causality, object permanence, and temporal unidirectionality and uniformity, derive their stability from their status as conditions of human judgment and experience—as categories of the understanding or pure forms of sensibility. It would be an abuse of pure reason to project such necessities onto the universe, as if to say that God too lives temporally. Where that point touches Ghazālī's critique of the intellectualist account of causal necessity is not in somehow qualifying his free admission that God will not violate the laws of logic but in situating the familiar laws of causal (and object) continuity within the ordained conditions of the created order rather than jack them up into categorical features of all possible worlds—as though every causal regularity were a necessity of logic. Causal necessity is part of the order of the order of nature, itself ordained by God.

Reviewing Ghazālī's Sufi claims in the *Mishkāt al-Anwār*, The Niche for Lights, his neoplatonizing commentary on the celebrated Light Verse of the Qur'ān (24:35), A. J. Wensinck tells how the aware (*al-'arīfūn*) are raised to a place where they see God as the sole reality. All multiplicity vanishes, self-awareness disappears. Only God remains, the sole agent and existent. Reflecting on the Islamic recension of the Delphic maxim, "He who knows himself knows his Lord,"⁷⁸ Ghazālī explains that those who reach this lofty plane realize that all beings are nothing in themselves. Only God is real, and any reality in lesser beings stems from Him.⁷⁹ One can hardly call that thought alien to Islam, Wensinck writes, citing the Qur'anic verse, *All things perish but His face* (28:88) and the oft quoted words of Muhammad's contemporary the poet Labīd denying all substantiality apart from that of God. But neither, Wensinck writes, can one dismiss the neoplatonic denial of all ultimate reality to all things but the One and assigning only a secondary, derivative existence to the sensory world.

⁷⁸ See Alexander Altmann, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism," in Altmann, ed., *Biblical and other Studies* (Cambridge: Harvard University Press, 1963) 196–232, reprinted in *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1969).

⁷⁹ Wensinck, *La Pensée de Ghazzālī* (Paris: Maisonneuve, 1940) 4–5.

A clear corollary of the monism that Ghazālī treats as an epiphany is the realization that whatever agency any creature has is itself a gift of God’s grace. So, despite the severity of his critique of the Philosophers’ treatment of causality in the *Tahāfut*, Wensinck notes, Ghazālī does not hesitate in the *Ihyā’* to call God “the Cause of causes.”⁸⁰ God stands atop the causal chain, like the One in neoplatonism. Ghazālī’s God creates, governs, and judges. But part of what makes creation real is the efficacy of the causes God creates. Thus Ghazālī’s endorsement of recourse to medical treatments. They do not contravene the utter trust in God (*tawakkul*) that stems from one’s highest awareness: It is God we must trust to cure us. But medicine can be the vehicle of that cure. It’s not the paper or the pen but the hand that writes, Ghazālī says. And the hand in turn is guided by a will that must admit it is “a lamp lit by another.” For it is reason that informs the will, and the heart that directs them all, itself led by those spiritual principles that God imparts to the created world from his celestial realm, the *malākūt*, Ghazālī’s counterpart of the Platonic realm of Forms and the neoplatonists’ Intellectual world.⁸¹

Ghazālī is not a fatalist. Morally and intellectually his stance is hardly passive; nor is passivity what he counsels. Following the Qur’ān, he holds that God acts through man and nature, not around or despite them. As it says, of a battle, “When you shot it was not you but God who shot” (Qur’ān (8:17)). That’s a natural way for radical monotheists to think of action. The metaphysics that underwrites such thinking paints all creatures and all proximate causes as agencies through which God may act. It is in that sense that Ghazālī conceives of causality. He does not reject but recognizes natural causes, including human agency, as means through which God acts in the world. The moral weight of that idea falls as heavily today as it did in Ghazālī’s times: Monotheism calls on every human actor to frame acts and choices worthy of the divine Source that affords their ultimate energy and efficacy and yet stands beyond them, as their goal, their standard, and their judge.

IV

It’s natural to compare Ghazālī’s critique of causality with that of Hume. Both men find wanting the kind of rationalism that tries to promote the causal nexus to a plane of logical inevitability. And, in both accounts, habit, custom, or familiarity play a prominent role. But for Ghazālī the locus of custom is in God. God’s governance of nature operates, typically, on the basis of a settled policy. Human expectations are attuned to the familiar sequences of natural events, and prophets are made privy to God’s intention of altering the usual course of things.

⁸⁰ Wensinck, *La Pensée de Ghazzālī*, 6–7.

⁸¹ Wensinck, *La Pensée de Ghazzālī*, 7–8.

Ghazālī introduces that account, drawn from the quiver of Ash‘arite dialectic, so as to show, as any good follower of al-Ash‘arī would insist, in the face of philosophical objections, that the Ash‘arite conception of divine governance does not leave the course of events unpredictable or God’s governance arbitrary. But Ghazālī caps that defensive response with an argument of his own, conceding that God does not do the impossible, that things do have essences, and that there are, in fact, relations of logical implication and exclusion among natural things and within natural events.

Leaving behind *kalām* atomism and occasionalism, Ghazālī moves in a more naturalistic direction: The natures and dispositions of things, the general characters that govern the behavior and relations of natural kinds are imparted in the act of creation and in the outflow of forms or principles through which divine governance is implemented—by angels, in the symbolic language of the tradition. We see here the idea of an *ordained* natural order as the proposed basis of our day-to-day and even scientific understanding and practical engagement in the world, for example, in medical practice.

Ghazālī’s critique of the rationalist/intellectualist claim that causal relations are matters of logical necessity, that is, of necessary implication is motivated, as he announces plainly, by an urgent sense of the need to protect divine miracles. But the acceptance of such an order is not costly for Ghazālī, since his introduction of voluntarism into the cosmology of emanation leaves plenty of room for God to alter the natures of things. It is not necessary for him to insist that God violates his own natural order. Nor must he deny that God imposed or imparted such an order.

For Hume, custom and familiarity play quite a different role than they do for al-Ghazālī. The habits to which Hume appeals are human, not divine. The key recognition remains: there is no logical necessity in the connection between two discrete events. So does the resort to a kind of logical atomism, meant to ensure that the events are thought of *as* discrete—lest their natures intermingle and confound the appeal to the recognition that neither entails the other. The sense of necessity that we associate with causal relations, Hume insists, is rooted not in the nature of things but in human expectations: Our constant experience of like outcomes from like precedents yields an expectation that familiar patterns will recur. And seeing that expectation confirmed produces in us an I-told-you-so feeling. It’s that projection of our expectations that yields the idea of causal necessity and nothing we observe in the events themselves or any logical connection between them.

Hume is a Tory, and he likes to celebrate the powers of habit, custom, and familiarity. His politics, like his epistemology, is fired by the energy to be derived from exploding unwarranted or ill grounded rationalistic pretensions. So, where the Philosophers targeted by Ghazālī’s critique expect reason to put them in touch with divine wisdom and thus intellectual necessity in nature, compara-

ble pretensions are rather secularized and backgrounded among the rationalists targeted by Hume. The notion of an ordained natural order, whether conceived in intellectualist or in voluntarist terms is now more tacit than explicit, and psychology rather than cosmology or theology lays out the grounds on which empiricism and contingency will face off with rationalism and intellectualism. Hence the shift of custom, so critical in the Ash'arite response to naturalism: The focus now is on habits of the human mind rather than God's plan.

Miracles remain in question, and Hume's dismissal of *de re* necessity will hardly aid his dismissal of miracles that violate the familiar course of natural events. He falls back on the rather feeble claim that miracles seem to him terribly unlikely, since they're terribly unfamiliar. Like Ghazālī, and the Ash'arites for that matter, Hume still, notoriously relies on causality. For Ash'arites, that reliance was unproblematic, since they shift causation from the horizontal to the vertical plane. For Hume such an appeal is permissible for a rather different reason: Like Ghazālī, he too never proposed to dispense with causality and stop making causal judgments. He too claimed only that rationalists were wrong to think of the causal nexus as a matter of logical necessity. For Ghazālī, we make causal judgments by the grace of God and are perfectly within our rights in doing so (as long as we don't get carried away and start thinking of natural causes as sole and sufficient causes).

For Hume, similarly, our penchant for forming causal expectations is perfectly natural and perfectly acceptable, so long as we don't suppose that reason has somehow put us in touch with the way things have to be. But Ghazālī's continued reliance on causal thinking, both horizontally and vertically, seems in a way more sensible: He doesn't try to relocate causal necessities exclusively to the vertical plane (as Hume, like the occasionalists before him, tries to psychologize them). Ghazālī allows for ordained necessities as part of God's creative act. By accepting the presence of necessities in nature, not just as features of our expectations but as part of God's endowment, he advances beyond the Ash'arite account and steals a march on Hume (by the favor he accords to realism and naturalism), regardless of what one may think of the two men's conflicting views on miracles.

Sayyed Khalil Toussi

(The Islamic College, London, UK)

**MULLĀ MUḤSIN FAYḌ KĀSHĀNĪ:
A PHILOSOPHER OR AN AKHBĀRĪ?**

FayḌ Kāshānī is known as a Shi‘a scholar who had comprehensive knowledge and made great contribution to various Islamic sciences. He was probably the only philosopher, mystic and exegete from the school of transcendent philosophy who was a first class expert in the science of *ḥadīth* and jurisprudence. FayḌ’s Akhbārī affinity and his challenge with the Uṣūlī jurists and some groups of philosophers and mystics and also his method of interpretation of the Qur’an and his approach to *ḥadīths*, makes him a very controversial character. The hidden true aspects of his methodology and thought has misled those unfamiliar with this prolific scholar and they have considered him as an *Akhhbārī* who regretted spending certain period of his life on philosophy and mysticism. In order to eradicate this historical misunderstanding about this important Shi‘a mystic-philosopher who remained loyal to the philosophical and mystical principles, the article will articulate his method of thinking and his true approach to Akhbārīyyīn, philosophers, mystics and jurists. The article will also compare FayḌ’s method with those of his famous teacher Mullā Ṣadrā and his favourite Sunni scholar, Imam Muḥammad Ghazālī.

Muḥammad ibn Shāh Murtaḏā ibn Shāh Maḥmūd, known as Mullā Muḥsin FayḌ Kāshānī (1007/1598–1091/1680), was born in Kāshān. After Mullā Ṣadrā, FayḌ Kāshānī is the most important mystic-philosopher from the School of Iṣfahān. FayḌ was an extremely prolific author and wrote about two hundred books and treatises. Hence, he has been highly venerated by his biographers for his comprehensive knowledge in various fields of Islamic sciences and his vast contribution to diverse fields.

FayḌ’s student, Ni‘mat Allāh Jazā’irī confirms that FayḌ left behind two hundred books and treatises.¹ One year before his death, FayḌ wrote a treatise about his works along with brief information about the subjects, the length, and

¹ See Muḥammad Bāqir al-Kh^wānsārī, *Rawḏat al-jannat fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa al-sādāt*, ed. A. Ismā‘īliyān, Qum 1390–1392/1970–1972, vol. VI, p. 93 and Muḥammad ‘Alī Kashmīrī, *Nujūm al-samā’ fī tarājīm al-‘ulamā’*, Qum: Maṭba‘at al-Baṣīratī, n.d., pp. 35, 120.

the date of which he had finished each work. This treatise is published in the margin of *'Amal al-Āmil*.²

Fayḍ's Methodology

Fayḍ Kāshānī is probably the only Shi'a mystic and philosopher who was a specialist in the science of *ḥadīth* (*muḥaddith*) and a great compiler of *ḥadīth*. His *al-Wāfi* is considered, along with Majlisī's *Biḥār al-Anwār*, as one of the four greatest modern³ *ḥadīth* collections. Through Fayḍ's commentary on traditions, it is possible to find out his method of narrating *ḥadīth* and his interpretation of the contents of *ḥadīths*. Fayḍ also wrote his Qur'anic exegesis, mainly based on *ḥadīth*. In using the *ḥadīths* when he interprets the verses, he mainly follows the Akhbārī method.⁴ In general one can say that in jurisprudence when he deals with *ḥadīths* on *sharī'ah*, he uses a moderate Akhbārī method, but in his approach to *ḥadīths* about non-juristic subjects such as theology, mysticism and philosophy, he uses his own rational method.

In his introduction to *al-Wāfi*, Fayḍ supports the methodology of the Akhbārīs⁵ and criticises the Uṣūlī method of reasoning in religious law. Having suggested a division for religious knowledge, he maintains a few arguments against the authority of consensus (*ijmā'*) and reason in *sharī'ah* laws. He presented *ḥadīths* as the sole source in understanding Islamic law and morality. He also rejected the method which jurists commonly used to categorize various

² 'Abd Allāh Afandī al-Iṣbahānī, *Riyāḍ al-'ulamā' wa ḥiyāḍ al-fuḍalā'*, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī, 1403 A.H., vol. V, p. 82; in the 11th century in Muḥammad Muḥsin Āqā Buzurg al-Ṭihrānī, *Ṭabaqāt a'lām al-shī'a*, Qum: Mu'assasat Ismā'īliyyān, n.d., p. 491.

³ The other two are *Wasā'il al-shī'a* by Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-Āmilī (d. 1692 CE/1104 AH) and *Jawāmi' al-Kalim* by Muḥammad b. al-Sayyid Sharīf al-Dīn, known as al-Sayyid Mirzā al-Jazā'irī (a teacher of both Majlisī and Ḥurr al-Āmilī).

⁴ Akhbārīs are those who rely primarily on the *ḥadīths* as the main source of religious knowledge, asserting that we have enough traditions for all details of any single law, in contrast to Uṣūlīs who recognise that speculative reason plays a large role in developing religious law (*ijtihād*).

⁵ As long as the Imams were present and were able to wield authority, their utterances transmitted orally or in writing by their disciples formed the basis for Imāmī doctrine and law. With the occultation of the twelfth Imam (873 CE/260 AH), the rationalist current within Twelver Shi'ism gradually asserted itself vis-à-vis the traditionalist school. The leading Imāmī scholars such as Shaykh Muḥid (d. 1022 CE/413 AH), Murtaḍā (d. 1044 CE/436 AH) and Abū Ja'far Ṭūsī (d. 1067 CE/460 AH) introduced a methodology of jurisprudence and rational theology. The readiness to allow a measure of speculative reasoning in religious law earned them the title of 'Uṣūlī.' There are some reports about the emergence of opposition against rationalism as early as the sixth century, but doubtless, the first exponent of the full-fledged Akhbārī position was Muḥammad Amīn Astarābādī (d. 1624 CE/1033 AH), whose teachings were adopted by Muḥammad Taqī Majlisī (d. 1660 CE/1070 AH) and mostly endorsed by Fayḍ who concurrently inclined to both Sufism and philosophy. See E. Kohlberg, 'Akhbāriyya,' *Encyclopaedia Iranica*, vol. I, pp. 716–718. See also W. Madelung, 'Akhbāriyya,' *Encyclopaedia Islamica*, 2nd ed., vol. XII, pp. 56–57.

kinds of *ḥadīth*, such as authentic (*ṣaḥīḥ*), good (*ḥasan*), reliable (*muwaththaq*) and weak (*daʿīf*). Fayḍ believed that the four main Shiʿa *ḥadīth* collections were sufficient for establishing all Islamic rules and that there was no need for any further sources. According to Fayḍ, there was no need for any investigation in order to prove the validity of *ḥadīths* in the four collections, because the authors of those collections were erudite and reliable Shiʿa scholars, so their narrations are also valid; however whenever the contents of two *ḥadīths* are in conflict, rational criteria must be used in order to choose the valid one.⁶

Obviously Fayḍ's view in interpreting traditions with theological and philosophical content also differs from that of the more extreme Akhhārīs. Since, as a central assertion, they reject the ability of human reason, these extreme Akhhārīs reject any rational thinking and philosophical endeavour which may lead us to an understanding different from the apparent and literal meaning of *ḥadīths*. Based on such an epistemological view, they believe that understanding the Qurʾan and its interpretation lay exclusively in the hands of the Prophet and Ahl al-Bayt, and that our duty consists of only consulting their *ḥadīths*. According to them, the *ḥadīth* is the only authoritative source, and since there is no right to use interpretive reasoning in understanding the inner meaning of the *ḥadīths* (*ijtihād fī al-ḥadīth*), one must refer to the texts of the traditions directly. In the case of two contradictory *ḥadīths* about a single topic, they only review and verify the chain of *ḥadīths*, without the rational analysis of their contents. Fayḍ's Akhhārī affinity misled those unfamiliar with his thought. Hence, some have alleged that Fayḍ criticized philosophy and mysticism and regretted spending certain period of his life on philosophy and mysticism. The truth is that although in his method of interpretation of the Qurʾān and his approach to *ḥadīth*, Fayḍ may come across as an anti-rationalist scholar, there is no doubt that until the end of his life, he was loyal to the philosophical and mystical principles of his teacher, Mullā Ṣadrā. Nevertheless, Fayḍ's method of interpretation of the Qurʾānic verses and *ḥadīths* makes him a very controversial character. In order to shed light on this matter, we need to understand his style in reconciling reason and revelation more clearly.

Like Mullā Ṣadrā, in different places, Fayḍ emphasises the unity of revelation (Qurʾān and *ḥadīth*), reason, and intuition. In his introduction to *ʿAyn al-Yaqīn*, in explaining the purpose of compiling the book, he says:

I spent some parts of my life finding the secrets and mysterious inner meanings of the religion. What I have discussed in this book has been effused to me from the divine realm and the divine treasure. Therefore, I am certain of and have trust in what I have discussed in this book. In reality, what I have examined here are my religious beliefs, so I had great honour to describe them.⁷

⁶ See Mullā Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī, *al-Wāfi*, 3 vols., Iṣfahān: Maṭbaʿat Amīr al-Muʾmi-nīn, 1406 AH, vol. I, the first and the second sections in the introduction.

⁷ Mullā Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī, *ʿAyn al-yaqīn*, Tehran, 1303/1924, vol. I, pp. 20, 21.

He believes that one who appropriately uses mystical and philosophical knowledge and can combine them with an accurate understanding of the Qur'ān and *ḥadīth* will see no conflict between rational reasoning and revelation as two sources of Islamic knowledge. He says: 'I have not found any true mystical or philosophical issue which I did not see as in harmony with the Qur'ān and *ḥadīth*.'⁸

Fayḍ maintains that any subject discussed by mystics and philosophers can be found in a more perfect and accurate manner in the teachings of Imams, whether in an explicit or in a metaphorical language. Therefore, he believes that the knowledge we receive through revelation is superior to rational knowledge for the following reasons:⁹

1. The views of the prophets and imams are more accurate and widespread.
2. The knowledge we gain through revelation is more detailed. For instance, any information necessary in the field of law, including personal or social law, is discussed in the various chapters of Islamic law.
3. The prophets and imams were more successful in communicating with ordinary people; therefore, they had a wider audience compared to mystics and philosophers. The reason for their success is that they very well applied illustrated unseen, abstract, and metaphysical realities to concrete subjects.

In different places, Fayḍ explains how human reason has a limited ability to understand various subjects such as metaphysical realities and the criteria of moral virtues and law.¹⁰ Nonetheless, Fayḍ is of the opinion that reason is the foundation in the construction of revelation without which revelation cannot survive. This marks the starting point of his departure from extreme Akhbārīs. According to Fayḍ, human beings can solely justify and attest the authenticity of revelation by means of human reason.¹¹ Reason is also the only tool for understanding the inner meanings of the divine religion, including the sacred book and traditions. Through revelation, as transmitted knowledge (*'ulūm al-naqliyyah*), we receive numerous propositions with different layers of meanings which can be grasped only by intuition and rational efforts. In his *Bashārāt al-shī'a* and *Ḍiyā' al-qalb*, Fayḍ adopts a mystical approach in explaining the two inward and outward aspects of religion and in explaining that human reason, as the inner aspect of the human being, can discover the inward meaning of the revelation. In supporting mysticism and philosophy, Fayḍ maintains that the intuitional and rational methods of thinking are systematised in the sciences of mysticism and philosophy.

⁸ Fayḍ, *'Ayn al-yaqīn*, vol. I, p. 26.

⁹ Fayḍ, *'Ayn al-yaqīn*, vol. I, p. 22.

¹⁰ Fayḍ, *'Ayn al-yaqīn*, vol. I, p. 44.

¹¹ Fayḍ, *'Ayn al-yaqīn*, vol. I, p. 43.

Fayḍ and Theologians

In his introduction to *‘Ilm al-Yaqīn*, Fayḍ offers several pieces of advice to seekers of knowledge and truth. One piece of advice he offers is that in studying religious knowledge, one should never use the dialectical method (*jadāl*) of theologians because their method leads to wrong conjectures. After strongly rejecting theologians, he then explains how they use fallacious arguments instead of a scholarly exploration of the content of the Qur’ān and *ḥadīth*. He refers to theologians as polemicists who have no success (*tawfiq*) in defending their creed or convincing the human consciousness. Fayḍ contends that theologians also talk about worthless issues which are not agreeable with the innate human nature. They mostly misuse their time by challenging each other with illogical arguments.¹²

Fayḍ and Philosophers

Fayḍ is known as a famous philosopher, and he left many outstanding philosophical works—such as *‘Ayn al-yaqīn*, *Uṣūl al-ma‘ārif*,¹³ and various treatises on philosophical topics. He never accepted traditional methods commonly used in the Islamic theology, therefore his theological books such as *‘Ilm al-yaqīn* are also written in a philosophical vein. Fayḍ believed, nevertheless, that major subjects discussed in ancient philosophies exist in revelation, so naturally if one has a correct understanding of revelation, one can extensively benefit of philosophy and rational arguments relating to metaphysics.¹⁴

Fayḍ criticises some of his contemporary philosophers because of their deviation from true methods of philosophical thinking. He divides philosophers into two groups. The first consists of the earlier Muslim philosophers who were spiritually inclined ascetics and did not rely merely on rational demonstrations. The main source of their philosophical knowledge was the teachings of the divine prophets. Fayḍ approves of this group and expresses no objection against them. He identifies the second group as later Muslim philosophers who mixed up their philosophy with some wrong philosophical principles that came from the misinterpretation of Greek philosophy. He believes that many misrepresentations in the process of translations have taken place, to such an extent that the original philosophical principles were not adequately transmitted to Muslim philosophers. The translators also added their own views and mixed philosophy with their false conceptions about metaphysical issues. The second group rely on this kind of texts whilst in their philosophical attempts they ignore the revelation as

¹² Mullā Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī, *‘Ilm al-yaqīn*, Qum, 1358/1979, p. 3.

¹³ He wrote *Uṣūl al-ma‘ārif* on rational philosophy in 1679 CE/1089 AH; an edition was published, edited by S. J. Ashtiyānī, Mashhad, 1975 CE/1354 AH). He also wrote *al-Ma‘ārif* on mystical philosophy in 1679 CE/1090 AH.

¹⁴ Fayḍ, *‘Ayn al-yaqīn*, p. 10.

the most authentic source for metaphysics, morality and theology. This is one of the reasons why their philosophical principles may not be compatible with revelation. Fayḍ clearly shows his opposition to this group and warns others not to spend their time studying their philosophy.¹⁵ With this opinion about these two groups of philosophers, Fayḍ generally hesitated to completely devote himself to philosophy; compared to Mullā Ṣadrā, he tended to rely less on this philosophy. He uses religious terms instead of philosophical or theological terms even in his philosophical works; for instance, when he discusses the issue of causality, he uses the Qur'ānic term *sabab* instead of 'illah.

Fayḍ and Mystics

Fayḍ never showed any tendency toward a Sufī affiliation, and he did not establish any Sufī group, but without any doubt, he was very interested in mysticism. He wrote outstanding works on this subject, such as *Al-Kalimāt al-maknūnah* and *Qurrat al-'ayn*. Therefore the assertion by Ma'ṣūm 'Alī Shāh Shīrāzī (d. 1926 CE/1344 AH) that Fayḍ, together with Bahā' al-Dīn 'Āmilī, was a disciple of Nūrbakhshī shaykh Muḥammad Mu'min Sabzavārī¹⁶ should be discounted, given the lack of confirmation in any source from the Safavid period. Indeed, Sayyid Ni'mat Allāh Jazā'irī, Fayḍ's principal student, explicitly denied that his master was affiliated with any Sufī order.¹⁷ It is not as an adherent of organised Sufism that Fayḍ should be regarded, but as an independent figure concerned with transmitting the Sufi legacy of the Sunni past, in an appropriately modified form, to Shi'ite Persia.¹⁸

Despite Fayḍ's harsh criticism of the mystics who claimed miraculous powers and engaged in practices against the sharī'ah, such as dancing and reciting love poetry in a state of ecstasy; and in spite of the fact that he wrote a number of works to explain his own views and to condemn certain popular Sufi behaviour as excessive, a certain Sufī circle in Isfahan attempted to portray him as one of their number, so he could not fully escape the hostility of the jurists. His main opponent was Muḥammad Sharīf Qummī who condemned him in his *Tuḥfat al-'ushshāq*.¹⁹

Like Mullā Ṣadrā, Fayḍ interweaves philosophical and mystical terminology in his mystical books and treatises. For instance, in his *Al-Kalimāt maknūnah*, he

¹⁵ Mullā Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī, *Rasā'il-i Fayḍ, Risālat Bashārat al-shī'a*, p. 141.

¹⁶ Ma'ṣūm 'Alī Shāh Shīrāzī, *Tarā'iq al-ḥaqā'iq*, ed. Muḥammad Ja'far Maḥjūb, 3 vols., Tehran, 1345 AH (solar), vol. II, p. 322; vol. III, p. 215.

¹⁷ Muḥammad Mudarris Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab dar tarājim-i aḥwāl*, Tabriz, n.d., p. 379.

¹⁸ For more proofs see H. Algar, 'Fayz-e Kāshānī, Molla Moḥsen Moḥammad' in *Encyclopaedia Iranica*, vol. VII, pp. 452–454.

¹⁹ R. Ja'farian, *Ruyāruyi faqīhān wa ṣūfiyān dar dawra-i ṣafavī*, Tehran: *Kayhān-i andīsha*, issue 33, p. 111.

describes the twelve Imams as equivalent to ‘the universal intellect’ (*al-‘aql al-kull*). However, in his most important mystical book *‘Ilm al-yaqīn*, written in 1042/1632, Fayḍ warns that this book should be kept away from those who are not capable of understanding delicate mystical subjects. In this book, he also criticises those mystics who have not used the spiritual sources of the teachings of the Imams. In his *Bashārat al-shī‘a*, Fayḍ says that the mystic at any level of knowledge is misled if he is not in the path of the imams. Having quoted a sentence from Ibn ‘Arabī in which he says ‘I did not ask Allah to make me to know the imams; otherwise He would have done that,’ Fayḍ criticises Ibn ‘Arabī and says this assertion is explicitly against a *ḥadīth* from the Prophet saying ‘whoever dies and has not [yet] known the Imam of his time, has died in the era of ignorance (*al-jāhiliyyah*).²⁰

In spite of Fayḍ’s criticism of Ibn ‘Arabī, the longest parts of his mystical works are selections of texts from Ibn ‘Arabī’s *al-Futūḥāt al-makīyyah*. Fayḍ also praises him in some of his books, especially in *‘Ayn al-yaqīn*. In *Uṣūl alma‘ārif*, written in the final years of his life, he mentions Ibn ‘Arabī’s name with respect, thus proving that he maintained his sympathy for the mystical path until the end of his life. He believed that the sacred texts and sayings of the prophets and Imams had inner meanings which could be grasped through mystical wayfaring and spiritual intuition.

In his introduction to *al-Ṣāfi*, Fayḍ says:

If someone claims that the Qur’ān has only an exterior meaning, he speaks strictly from the self and errs grievously ... the traditions and *ḥadīths* [are] the second of the two weighty things (*thaqalayn*) adhered to by the Prophet to interpret the Qur’ān (the first weighty thing) and its inner meanings.²¹

On the other hand, he believes that the entire knowledge of the Qur’ān is with Ahl al-Bayt and that they are exclusively the people who know the inward and esoteric aspects of the Qur’ān. To understand their interpretations and understandings, one has no choice but to purify one’s soul, which can be done through practicing mystical and spiritual principles discussed in the path of mysticism.

Fayḍ and Mullā Ṣadrā

Fayḍ was undoubtedly influenced by Mullā Ṣadrā more than by anyone else. In many of his works, he reverentially mentions Mullā Ṣadrā as ‘my teacher’ (*ustādunā*) whilst praying for his health.²² Fayḍ is known as a philosopher of transcendent philosophy (*al-ḥikma al-muta‘āliyyah*). Nevertheless, there are differences between the disciple and the teacher, especially in the methodology and

²⁰ Fayḍ, *Bashārat al-shī‘a*, p. 150.

²¹ Mullā Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī, *Al-Ṣāfi fī tafsīr kalām Allāh al-wāfi*, ed. Ḥusayn al-A‘lami, Beirut, 1399/1979.

²² For example, see *‘Ayn al-yaqīn*, pp. 65, 78, 85, 130, 137, 138, 140, 142, 149.

the issue of the relationship between revelation and human reason, although in several places both philosophers maintain that they try to reconcile the reason with revelation. They also maintain that there would be no conflict between reason and revelation if reason were properly used.²³

Mullā Ṣadrā asserts that he is the first philosopher who has had success in explaining the revelation with philosophical and logical language. To do this task, whenever he presents his arguments on each philosophical topic, he quotes relevant Qur'ānic verses and *ḥadīths* with his own interpretation and philosophical explanations. His commentary on the Shi'a *ḥadīth* collection *Uṣūl al-kāfi* and his Qur'ānic exegesis exhibit his stunning attempt. However, we can clearly see that Mullā Ṣadrā relies on reason more than Fayḍ. The hallmark in Ṣadrā's philosophical arguments is that he takes human reason as an independent source whilst he uses the revelation as premise in his philosophical arguments. In the process of philosophical demonstration and argument, he is mindful not to reach a conclusion that goes against the Qur'ān and *ḥadīth*. Having said this, we can assert that Mullā Ṣadrā is bolder than Fayḍ in using human reason and his hermeneutics of the inner meanings of the sacred texts. Mullā Ṣadrā's reasoning for adopting such a position is that there exist many controversial issues, regarding which we have two or more contradictory *ḥadīths*, or a Qur'ānic verse in conflict with *ḥadīth*. To prefer one group of those contradicted *ḥadīths* over other groups, or in order to choose one interpretation from a few possible apparent meanings of a Qur'ānic verse or a *ḥadīth*, one definitely needs to engage in rational analysis and philosophical speculation. In order to resolve such dilemmas via a complex procedure using both rational reasoning and intuition, Mullā Ṣadrā wrote an esoteric commentary to expose a meaning not understood from the surface meaning of a Qur'ānic verse or *ḥadīth*. Giving an illustration, he says that revelation is like a sun and human reason is like eyes. Without the light of the sun, the eyes would be unable to see, and light without eyes is useless. Like the sun, revelation is useful if the human being uses his reason. Those who do not use the light of the reason and live in the darkness of the ignorance would consequently have a very shallow understanding of the Qur'ān and transmitted sayings. They will stay at the surface of the literal meaning and will never go to the wisdom of the message of religion.

In another example, he says that revelation is like the body, and reason is like the spirit. The body without the spirit has no movement or life, and similarly the spirit without the body has no tools or facilities to act with.²⁴ From these examples, one can understand the key position of reason in Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy and also the importance of revelation in providing the material

²³ Mullā Ṣadrā, *al-Mashā'ir*, ed. and tr. H. Corbin, Tehran: IFRI, 1964, p. 5.

²⁴ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ al-uṣūl al-kāfi*, ed. M. Khājavī, 4 vols., Tehran: Mu'assisa-i muṭāli'āt wa taḥqīqāt-i farhangī, 1988, vol. I, p. 438.

for the subject of philosophy without which the philosophy would not have such rich ground.

Like his teacher, Fayḍ believes that the three main principles of religion must be proven by reason not *sharī'ah* because the latter is found to be authentic after these principles are proven by reason.²⁵ In his treatise *Ḍiyā' al-qulūb* (The Light of Hearts) translated by himself into Persian as *Ā'ina-yi shāhī* (The Mirror of King)²⁶ Fayḍ asserts that revelation is the sole source of all knowledge of humanity but if there had been no human reasoning (*ta'qqul*), man would not have become aware of such a rich source.²⁷ Confirming this assertion, few pages later in the same treatise, he says that in order to grasp the metaphysical realities accurately, man needs to have perfect intellect (*al-'aql al-kāmil*), and perfect intellect only belongs to the prophets and Imams.²⁸ Obviously, Mullā Ṣadrā could not agree with Fayḍ on this point. Mullā Ṣadrā did not deem revelation as the sole source for metaphysical realities. He also believed that ordinary people could reach the intellectual stage at which they can connect to the spiritual realm and witness metaphysical realities. So while Mullā Ṣadrā sees reason as an independent source which can discover metaphysical realities, Fayḍ considers human reason only as a tool that serves to find the inner meanings of the content of revelation. He explicitly maintains that his motivation in studying philosophy and mysticism is to understand the language of Qur'ān and *ḥadīth* in the best possible way.²⁹ It must be noted that Mullā Ṣadrā, like Fayḍ, believed that there are some areas which human reason cannot approach—e.g., many issues concerning the details of the Hereafter, the Day of Resurrection and also numerous facts about the realm of immateriality (*'ālam al-tajarrud*).³⁰

In mysticism, we also see some disagreements between the disciple and the teacher. Fayḍ, compared to Mullā Ṣadrā, spent more time among people and had more social activities. Since Fayḍ held the position of Shaykh al-Islam for some time and was the leader of Friday prayers in Isfahan, which required him to interact with the ordinary people, he, more than his teacher, used the language of mysticism in such his works, as *Al-Kalimāt al-maknūnah*, *Qurrat al-'ayn*, *Zād al-musāfir*, *Mithwāq* and even in such philosophical books as *Uṣūl al-ma'ārif*. In his works, Fayḍ respectfully mentions the names of famous mystics, including Ibn 'Arabī, but more frequently than his teacher, he openly criticises him.³¹ In his

²⁵ Fayḍ, *al-Wāfi*, vol. I, p. 14.

²⁶ This treatise has been translated by William C. Chittick. See Said Amir Arjomand (ed.), 'Two Seventeenth-Century Persian Tracts on Kingship and Rulers,' in idem, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, NY: State University of New York Press, 1988, p. 269.

²⁷ Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī, *Dah risālah*, p. 165.

²⁸ Fayḍ, *Dah risālah*, p. 169.

²⁹ Fayḍ, *'Ayn al-yaqīn*, p. 5.

³⁰ Mullā Ṣadrā, *al-Hikma al-'arshīyya*, ed. G. Āhanī, Isfahān: Kitābforūshī-yi Shahriyār, 1341 AH (solar), pp. 267–268.

³¹ Fayḍ, *Rasā'il-i Fayḍ*, p. 149.

Asfār, Mullā Ṣadrā praises Ibn ‘Arabī as ‘the leader of intuitive people,’ while Fayḍ usually refers to him simply as ‘one of the mystics’ (*yakī az ‘urafā’*).³²

Having compared both philosophers, one can conclude that Fayḍ has taken the same position as his teacher on most philosophical, mystical, and theological issues, but he usually differs from him in that he believes that rational thinking has a primary role. More than Mullā Ṣadrā, he relies on *ḥadīth* and the apparent meaning of the Qur’ān. Fayḍ’s reliance on *ḥadīth* reached such an extent that he became known as an Akhbārī among many Shi‘a ‘*ulamā’*. In spite of this, Fayḍ is undoubtedly one of the most important figures who promoted Mullā Ṣadrā’s thought. More than any other philosopher after Mullā Ṣadrā, until the end of his life Fayḍ followed the method of his teacher in reconciling philosophy, mysticism, and revelation.

Fayḍ and Ghazālī

Fayḍ showed the greatest interest in the works of the Sunni Sufī, Abū Ḥāmid Ghazālī (450–505/1058–1111). Although Fayḍ was mainly inspired by Mullā Ṣadrā’s philosophy, he was also inspired by Ghazālī’s ethical thought. This can be easily witnessed in Fayḍ’s works, especially his *Mahajjat al-bayḍā’ fī tahdhīb al-ihyā’*, which is considered a Shi‘a response to Ghazālī’s magnum opus *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*. In the introduction to *Mahajjat al-bayḍā’*, Fayḍ explains the reasons why he decided to write his book. After praising Ghazālī’s efforts in integrating reason and religion and admitting the significance of the *Ihyā’*, Fayḍ says that Ghazālī did not pay sufficient attention to the most fundamental source of knowledge in Islam, i.e. the *ḥadīth* of the infallible Imams; so as Fayḍ saw it, Ghazālī had failed to present a comprehensive system of Islamic morality. After criticising Ghazālī for this shortcoming, he says that in the *Mahajjat al-bayḍā’* he has attempted to detect and remove the inauthentic *ḥadīth* of the *Ihyā’* and to modify and enrich its content by using the Shi‘a Imams’ traditions on the relevant topics.³³ In addition to these major changes, in the second volume of *Mahajjat al-bayḍā’*, he added a chapter with the title *Akhlāq al-imāma wa ādāb al-shī‘a* (‘The Ethics of the Imamate and the Customs of the Shi‘a’). He also entirely removed the chapter dealing with *samā’* (a musical Sufī ceremony).

Mahajjat al-bayḍā’ is not the only work in which we can see traces of Ghazālī. *Al-Inṣāf fī bayān al-ḥaqq wa ‘l-i’tisāf*, a semi-autobiographical work, was also modelled on Ghazālī’s *al-Munqidh min al-ḍalāl*. Examining in turn the views of philosophers, the Sufīs, the theologians, and the jurists, Fayḍ stresses

³² Mullā Ṣadrā, *al-Hikma al-muta‘āliyya fī ‘l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘a*, 9 vols., eds. R. Lutfī, I. Amīnī, and F. Ummīd, 3rd edition, Beirut: Dār ihyā al-turāth al-‘arabī, 1981, vol. IX, p. 45.

³³ Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī, *Al-Mahajjat al-bayḍā’ fī tahdhīb al-ihyā’*, ed. ‘A.A. Ghaffārī, 8 vols., Tehran, 1339/1960, vol. I, pp. 1, 2.

the necessity of rejecting the opinion of each group whenever it fails to be compatible with the Qur’ān and the traditions of the Ahl al-Bayt.³⁴

In his *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, *Ma’ārij al-quḍs* and *Kimiyā-i sa’ādat*, Ghazālī talks about intuitional and rational knowledge and says that we can use intuitional knowledge only after we purify our heart—without which we would not be inspired by the inward meanings of revelation.³⁵ In the *Ihyā’*, Ghazālī explains the differences between the prophetic and philosophic knowledge; the former is effused from the divine realm to the human heart, while the latter comes via bodily senses of objects in this material world. In contrast to Fayḍ, Ghazālī rejected the validity of philosophy and authenticity of philosophers. For him, the clear and overwhelming knowledge came only from revelation.³⁶ Ghazālī believed in compatibility among revelation, human reason, and intuition, but he emphasised the inadequacy of human reason in finding religious and metaphysical realities. He believed if we used reason beyond its capacity, we would be misled and lose the Right Path. The function of human reason is merely to demonstrate the existence of God—not any other details of His essence and attributes—and also the necessity of prophecy and authenticity of their narrations and messages; however, the remaining metaphysical discussions, including understanding the inner meaning of the sacred texts, should rely on revelation.³⁷

Fayḍ also disagrees with Ghazālī regarding the knowledge received from the Shi’a traditions. He considers this source to be a very rich legacy for Muslims because the knowledge of twelve infallible Imams is a God-given knowledge (*al-‘ilm al-ladunī*) which is effused to their soul through the active intellect (*al-‘aql al-fa’‘āl*).³⁸ Fayḍ confirms that any knowledge received from philosophical demonstration, mystical intuition, theological arguments, or juristic legal reasoning must aim to discover the meanings of the sayings of the Imams. This entails that any knowledge gained through these sciences can be accepted as long as they are not against the apparent meanings of the Qur’ān and Sunnah.³⁹ Hence we can conclude that Fayḍ accepted philosophy and made use of the rational sciences in order to reach a deeper level of understanding of the sacred text, whilst Ghazālī openly rejected philosophical efforts and considered philosophy as a heresy in Islam.

³⁴ S. H. Nasr, ‘The School of Isfahan,’ in M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966, pp. 926–928.

³⁵ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, 4 vols., Cairo, 1377/1957, vol. III, pp. 40, 43.

³⁶ Ghazālī, *Ihyā’*, vol. III, p. 23.

³⁷ Ghazālī, *al-Munqidh min al-dalāl*, ed. J. Šalība and K. ‘Ayyād, 9th ed., Damascus, 1980, p. 72. Cf. Mullā Šadrā’s view on this issue in the *Shawāhid al-rubūbiyyah* (Mullā Šadrā, *Al-Shawāhid al-rubūbiyya fī manāḥij al-sulūkiyya*, ed. S. J. Āshtiyānī, 2nd edition, Qum: Būstān-i Kitāb, 1382 AH [solar], p. 413) and *Maḥāṭih al-ghayb* (Mullā Šadrā, *Maḥāṭih al-ghayb*, ed. M. Khājavi, Beirut: Mu’assasat al-ta’rīkh al-‘arabī, 1999, vol. I, p. 149).

³⁸ Fayḍ, *Ayn al-yaqīn*, vol. I, p. 4.

³⁹ See Fayḍ, *Ayn al-yaqīn*, vol. I, pp. 14, 21, 22; idem, *Qurrat al-‘ayn fī ‘l-ma’ārif wa ‘l-ḥikam*, Tehran, 1378/1958, pp. 425, 426 and idem, *Dah risālah*, p. 188.

Both Fayḍ and Ghazālī wrote voluminous books and treatises on Islamic ethics and spirituality. For instance, Fayḍ wrote *Zād al-sālik*, *Minhāj al-najāt* and *Ḍiyā' al-qulūb*, and Ghazālī authored *Kīmīyā-i sa'ādat*, *Mizān al-'amal*, *Minhāj al-'ābidīn*, and *al-Arba'īn*. All of these titles are known as encyclopaedic works on Islamic morality and a reference for ethical and mystical doctrines for either Shi'a or Sunni scholars. In spite of their similar approach to main ethical issues that appeared in above mentioned works, they had serious disagreements in some key points which are mainly rooted in their perspective on philosophy and rational thinking. These points can be highlighted in the issues of intelligible good and evil (*ḥusn wa qubh al-aqlī*), ontological good and evil and the method of the justification of evil in the world, where they predicate the imperfect creatures to God and also in their interpretation of the theological principle of 'the best order of the world' (*al-niẓām al-aḥsan*). In epistemology and in ethics, Fayḍ, in contrast to Ghazālī, does not deny the ability of human reason to discover major principles of criteria in ethical good and bad, although he agrees with Ghazālī regarding the criteria in detailed cases in which we need revelation. The two thinkers are also worlds apart when they discuss the imamate and the Imams' *ḥadīths* as a source of knowledge, as well as the authenticity of the sayings of the companions of the Prophet. Fayḍ strongly criticizes Ghazālī for the criteria that he uses to present all companions as just and reliable sources. According to Fayḍ, not all companions of the Prophet possessed the same level of integrity and honesty in reporting their traditions. Their reported sayings must stand the same rigorous systematic process of evaluation established in '*ilm al-ḥadīth*' by the Shi'a '*ulamā'*'.

Hamidreza Ayatollahy
(*Institute for Humanities, Iran*)

**DIVINE JUSTICE ACCORDING
TO ALLAMA MUTAHHARI
AND SAID NURSI**

Murtada Mutahhari was born in Farahan, in the province of Khurasan (Iran) in 1919. His father Shaykh Muhammad Husayn was a religious scholar and a pious man. At the age of twelve, he joined the traditional Islamic school at Mashhad where he pursued his studies for five years. Then he went to Qum, the famous theological center of Shia Muslims where for fifteen years he pursued his religious education under the supervision of Ayatullah Burujerdi in jurisprudence and its principles (the latter had comprehensive knowledge of Islamic sciences and remarkable insight into socio-political issues), of Imam Khomayni in Islamic mysticism and principles of jurisprudence, of Allameh Tabatabai'i in Islamic philosophy, and of Mirza Ali Agha Shirazi, among many other distinguished scholars.

In 1952 he settled in Tehran, where he taught traditional Islamic philosophical texts at Madrasah-i Marvi and modern Islamic philosophy at the Faculty of Theology, Tehran University. More importantly, he devoted his scholarly research to contemporary challenges to the Islamic faith, creating a rich and profound legacy of original exposition of the Islamic world-view, which he presented through lectures, articles, and books to Islamic associations of students, doctors, engineers, traders and in mosques and which covered issues ranging from Islamic philosophy, responses to communist arguments against religion, doctrinal matters like Divine unity and justice, predestination, Resurrection, commentary of the Quran and *Nahj al-balāgha*, to social issues like *hijāb*, women's rights, economic issues like an Islamic economic system and banking without usury, and political topics like global Islamic movements and revolution in Iran.

Politically, he engaged in covert struggle against the Shah's tyranny and in 1963 was arrested along with Imam Khomayni. After the latter's exile to Turkey and later to Najaf, he maintained close contact with his mentor for fifteen years and guided the Islamic resistance movement, culminating in the victory of the revolution. His activities were intolerable for the followers of materialistic

schools whose deviation he actively opposed and exposed, who therefore decided to eliminate him. Eventually they assassinated this eminent scholar on May 1, 1979.

A Comparison between Nursi and Mutahhari on Four Perspectives of Divine Justice

There can be distinguished four perspectives of Divine justice in Said Nursi's works:

- 1) Divine justice as creation of the world in the best balance,
- 2) Divine justice related to the resurrection,
- 3) Divine punishment by disasters like earthquakes as His justice,
- 4) Theodicy in spite of the fact of evil.

We will now compare them with Mutahhari's ideas:

1) Divine justice as creation of the world in the best balance

Nursi in his "Flashes," in the thirtieth flash, discusses the six Divine names bearing the Greatest Name. In the second position he mentions the Name of All-Just, which in his terminology refers to the balance and equilibrium of the universe and all beings, which is one manifestation of the Name of All-Just.

At the beginning he quotes a verse of Quran:

And there is not a thing but its [sources and] treasures [inexhaustible] are with Us; but We only send down thereof in due and ascertainable measures.¹

He says: "One point concerning this verse and one manifestation of the Name of All-Just, which is the Greatest Name or one of the six lights comprising the Greatest Name, like the First Point, appeared to me while in Eskisehir Prison."²

Then he describes the balance and equilibrium of the universe by likening it to a palace in which, in spite of some destruction and reconstruction, we can observe balance: "But such astonishing balance, equilibrium and equilibration prevail in the palace ... that it self-evidently proves that the transformation, incomings and outgoings apparent in these innumerable beings are being measured and weighed every moment on the scales of the Single Being Who sees and supervises the whole universe."³

He continues with the fact that, if it had not been measured on the scale of that Single Being without His supervision, "that equilibrium of beings and balance of the universe would have been so utterly destroyed that within a year,

¹ Quran, 15:21.

² *The Flashes*, p. 400.

³ *Ibid.*

indeed within a day, there would have been chaos.” He rejects every kind of materialistic interpretation of the balance by an anarchic blind force and purposeless change.

For the illustration of the matter, he provides some examples of equilibrium in the universe which human science and philosophy confirm everywhere. “So, come and consider the balance and equilibrium of the sun and its twelve planets. Does this balance not point as clearly as the sun to the All-Glorious One Who is All-Just and All-Powerful?”⁴

He considers these evident instances of balance in the universe the signs of resurrection.

His statement in this point is a descriptive one rather than an argumentative one. He points to the signs (*āyāt*) so that the heart awakens from its neglect. He is not in the position to set forth some theoretical arguments for those atheists who do not believe in Great Intelligence of the world.

Mutahhari also refers to this balance in his book *Divine Justice*. He distinguishes four definitions of justice. He explains that only one of these definitions is related to the truly divine justice which is problematic for those who cannot accept it because of the evident presence of evil in the world. His position is aphiloosophical and his method is argumentative. Concerning justice in this sense, he writes: “If we take into consideration a system or collectivity that is composed of various parts and that is made for a specific purpose, certain conditions—such as the amount of component parts and the way in which they are put together—must be met before the desired effect is reached and the system subsists and continues to play the role that it was meant to.”⁵ He brings some examples for illustration of this definition and then brings some evidence of these instances of balance in the world, in a manner similar to that of Nursi. Then he concludes: “The world is balanced and in equilibrium. If it weren’t, then it would not subsist; there would be no particular order and measurement. The Quran says:

*He raised the sky and set up the balance*⁶

... In a tradition from our Prophet (*pbuh*), it is said:

*“The heavens and the earth are maintained through justice.”*⁷

Concerning the problem of injustice in the world, he continues: “The opposite of justice (*‘adl*) in this meaning of the word (i.e., balance) is imbalance or inexpediency, not injustice (*zulm*)... Many of those who wanted to address the criticisms of the Divine justice doctrine related to the problem of evil, discrimination and disasters, did so by recourse to the balance/imbalance paradigm of

⁴ Ibid.

⁵ *Divine Justice*, p. 50.

⁶ Quran 57:10

⁷ *Divine Justice*, p. 51.

justice. They did this by contenting themselves with the explanation that these evils, differences, and disasters are necessary for the general and overall order of the world...⁸

He defines justice in three other ways, namely as: (1) equality and rejection of every kind of discrimination; (2) giving to every thing its due; (3) emanation or bestowal of being on merits and not abstaining from this in respect of that which can possibly exist or be further perfected. He examines these four meanings of Divine Justice and concludes with a necessary explanation that it is the fourth one that refers to truly Divine Justice.

2) Divine justice related to the resurrection

Said Nursi, after his explanation of “the Divine Name of All-Just” as the one who created the world in balance, draws his reader’s attention to the fact of resurrection in the following words: “If someone who does not believe or deems it unlikely that the deed of jinn and men will be weighed on the supreme scales of justice at the Last Judgment, notes carefully this vast balance which he can see in this world with his own eyes, he will surely no longer consider it unlikely.”⁹

He admonishes the reader: “Is it at all possible that although hundreds of comprehensive truths like these three vast lights, such as mercy, grace, and preservation, require and necessitate the resurrection of the dead and Hereafter, powerful and all-encompassing truths like mercy, favour, justice, wisdom, frugality, and cleanliness, which govern in the universe and all beings, should be transformed into unkindness, tyranny, lack of wisdom, wastefulness, uncleanliness, and futility, through there being no Hereafter and the resurrection not occurring?”

Said Nursi in his book *The Words* makes the same statement on the sign of resurrection based on the comprehensive and overall balance and equilibrium of the universe which is the act of the Divine Name All-Just. But his main claim is to argue for Resurrection due to Divine Justice that necessitates the day in which every man sees the true result of his acts:

“Now is it at all possible that the justice and wisdom that hasten to relieve the pettiest need of the smallest of creation should fail to provide immortality, the greatest need of man, the greatest of creatures? That it should fail to respond to his greatest plea and cry for assistance? Or that it should not preserve the dignity of God’s dominicality by preserving the rights of his servants? Man, whose life is so brief, cannot experience the true essence of justice in this transient world; it is for this reason that matters are postponed for a supreme tribunal. For true justice requires that man, this apparently petty creature, should be rewarded and punished, not in accordance with his pettiness, but in accordance with the magni-

⁸ Ibid.

⁹ *The Flashes*, p. 402.

tude of his crime, the importance of his nature and the greatness of his function. Since this passing and transient world is far from manifesting such wisdom and justice for man who is created for eternity, of necessity there will be an eternal Hell and everlasting Paradise of that Just and Awesome Possessor of Beauty, that Wise and Beauteous possessor of Awe.”¹⁰

Mutahhari also sets forth Divine justice as an argument for resurrection in the book *Divine Justice* in the following manner:

“One of the issues that ought to be touched upon in any discussion on Divine justice is the issue of the compensation for deeds in the hereafter. Resurrection and the judgment of good and evil deeds—rewarding good-doers and punishing evil-doers—are in themselves manifestation of Divine justice. One of the standard proofs presented for the validity of resurrection is that, since God is all-wise and all-just, He does not abandon human deeds without reckoning and reward or punishment.”¹¹

But he continues that the above argument is not sufficient for Divine justice and there is an objection and argument raised against Divine justice as regards the manner of punishment and retribution in the hereafter. It is claimed that the punishment in the hereafter, as it has been described to us, is contrary to Divine justice! It is said that in the retribution of the hereafter, there is no correspondence between the crime and its punishments, and hence the retribution is meted out unjustly.

Then he explains the four differences between the two worlds as regards rewards and punishments and gives some more explanation on the correlation between these two worlds. He overcomes objections by distinguishing between three types of retribution and providing an illustration on the type of punishments in the hereafter by referring to some verses of the Quran.

3) Divine justice in this world by punishing the guilty men in earthquakes and so on

When Said Nursi was asked about the reason of some disasters like earthquakes and so on, he answered: “It has been said that the drunken, licentious songs, ... in every corner of this blessed center of Islam resulted in the torment of this fear.”¹²

He continued replying to another question that the recompense of the greater part of the unbelievers’ crimes is postponed until the Last Judgment, while the punishment for the believers’ faults is in part given in this world.

¹⁰ *The Words*, p. 78.

¹¹ *Divine Justice*, p. 201.

¹² *The Words*, p. 185.

When he was asked: “Since this disaster of an earthquake results from wrongdoing and is atonement for sins, why are the innocent and those not at fault struck by it? How does Divine justice permit this?”, he answered: “Since this matter concerns the mystery of Divine Determination, we refer you to the *Risāla-i Nūr* and here will only say this much:

“*And fear tumult or oppression, which affects not in particular [only] those of you who do wrong.*”¹³

That is, beware of calamity or disaster which, when it occurs, is not restricted to wrongdoers but strikes the innocents as well.

Further he says, “for them, there is a manifestation of mercy within the wrath and anger in the disaster. For, just as the transient property of the innocent becomes like alms and gains permanence, the relatively little and temporary difficulty and torment is a form of martyrdom for them which also gains for their transient lives a permanent life. The earthquake earns for them a huge, perpetual profit, so for them this is an instance of Divine mercy within the wrath.”

Although there are some disasters or punishment for evil-doers, Mutahhari says that it is not the fact that all disasters, like earthquakes, are due to the result of evil-doers. “Of course we should never think that whenever an affliction befalls a person or a people, it is necessarily the consequence of their deeds; since in the afflictions of this world a certain degree of natural consequences also prevail.”¹⁴ Mutahhari believes in the worldly consequences of our deeds and allocates one part of his book to this matter. But it is not restricted to huge disasters like earthquakes: there are a lot of particular punishments and awards for each person individually.

4) Theodicy in spite of the fact of evil

The problem of evil is a crucial problem for every kind of theology which believes in an omnipotent, omniscient and benevolent God. In Islamic theology it is more important in relation to Divine Justice and theodicy. Said Nursi, like other theologians, has his own treatment of the problem. Because his answers need a long discussion and it has been done well in some other essays, I’ll briefly summarize his views, then compare them with Mutahhari’s treatment of the issue.

Nursi follows Ash’ari school in this relation. However, his central points of view on the matter are as follows:¹⁵

(a) The lesser evil is acceptable for the greater good,

¹³ Quran, 8:25.

¹⁴ *Divine Justice*, p. 219.

¹⁵ *The Letters*, pp. 62–64.

(b) The creation and bringing into existence of evil ... is not evil and bad, for they are created for the many important results they yield. The free choice of good when one may choose evil things exalts man higher than angels.

(c) Evil and instances of bad things that arise from abuses and individual causes, known as inclinations or choices, pertain to man's 'acquisition' and choice, not to Divine creation.

(d) The evilness of a thing must be judged universally, in its relation to other parts of the world.

Elsewhere, he chooses a more mystical solution for the problem:

"All the scholars who have examined the reality have agreed that existence is pure good and light, while non-existence is pure evil and darkness. The chiefs of the people of reason and the people of the heart have agreed that in the final analysis all instances of good, beauty, and pleasure arise from existence, and that all evils and bad, calamities, suffering, and even sins are attributable to nonexistence."¹⁶

Like Leibniz, Nursi also has an optimistic view of the world and believes that our world is the best possible world that can be created. He points to some evidence in support of this claim. However, as a matter of argumentation, the veracity of the best world claim cannot be demonstrated by indicating some evidence. The evidence can show that we benefit from what we suppose to be evil; but it is far from being an argument for the best world claim. A sound proof of the best world claim must not be based on the evidence found in this world; it must be built by pointing to the attributes of God and His actions that proceed from the All-Wise Being.

From another point of view, he points to our inability to understand the answer totally. Mehmet Aydin uses the term *hermeneutic obstacle* to highlight this matter, which is a matter of understanding and interpreting the solution to the problem. He has established that Nursi believes there are five obstacles in this matter.¹⁷ For example, we find it difficult to see the inner and outer dimensions of things as a whole. Another obstacle is that "we know that certain things are neither completely clear nor totally obscure."

Mutahhari has analyzed the problem in detail and evaluated the answers. He has an introductory chapter about the historical background of the answers found in Islamic theological thought and the problems that its every branch had encountered while searching for those answers.

He has divided the problems against Divine Justice into two groups—discrimination and evil.

¹⁶ *The Rays*, pp. 89–90.

¹⁷ The Problem of Theodicy in the *Risāla-i Nūr*, p. 219.

In the chapter on discrimination he points to some views about the world of creatures with the necessary arguments. He argues that the order in the universe is inherent. He shows that what we call discrimination is in fact differentiation. Then he explains the secret of differences by pointing out the vertical and horizontal order of the existing beings and their situation in this overall order which is derived from Quranic vision. This view needs more detailed explanation than can be given here.

His treatment of the special problem of evil has three aspects:¹⁸

A. What is the essence of evils? Are evils real, existential things, or are they non-existential and relative?

B. Whether evils be existential or non-existential, are good things and evils separable or inseparable? In the second case—if they are inseparable—is the entirety of the universe, with all its good things and evils, good or bad? That is, do good things prevail over evils, or do the evils of the world prevail over its good things? Or does neither prevail over the other, them being equal?

C. Whether evils be existential or non-existential, and whether they be separable from good things or not, is that which is evil actually evil, without there being a preliminary condition or basis for one or several good things? Or is there one or more good things hidden in every evil, every evil producing one or more good things?

He argues that his argumentative answers to the above questions have different direction and address different problems. In the first part, an answer is given to dualists, who maintain two types or sources of existence. With the addition of the second part, an answer is given to the objections of materialists, who consider evils to be an objection to Divine wisdom, and also to the objection of those who, by mentioning the problem of evil, find fault with Divine justice. The third part of the discussion reveals the beautiful and unique order of the world of existence, and it can be considered an independent—albeit insufficient—answer or a useful complement to the first answer.

Although we can find illustrative similarities between Mutahhari's thought and Nursi's one, Mutahhari adds more analysis of the solutions and evaluation of the strength and direction of the solutions. The divergences derive from the respective viewpoints from which each of the two scholars approaches the matter. While Mutahhari's position is more philosophical (and more argumentative), Nursi's standpoint is more theological (and more descriptive). Mutahhari tries to study the problem by a systematic analysis, while Nursi's view is scattered across all his works as he has stated describing his teachings.

¹⁸ *Divine Justice*, pp. 127–128.

Gholamhossein Khadri

(Institute for Humanities, Iran)

Mastaneh Kakai

(University of Shahid Beheshti, Iran)

**A COMPARATIVE STUDY
OF THE ONTOLOGICAL
AND EPISTEMOLOGICAL POSITION
OF THE ACTIVE INTELLECT IN AVICENNA
AND THOMAS AQUINAS**

The active intellect of Aristotle has different position in later philosophers' thoughts. Each of them would determine the position of the active intellect according to their need and the requirements of their philosophy.

Plato considered "universals" to be self-subsistent, immaterial and permanent affairs which were not in the sensible world. He had not felt that there would be a need for active intellect; but Aristotle, contrary to his master, placed "universals" among sensible things, and to be able to explain the concept of universals, this required intellect. Since Aristotle discoursed vaguely on the intellect and compared it with the senses, after him, exponents and commentators extracted the active intellect from his philosophy like Alexander of Aphrodisias, who considered it a transcendent and supernatural being, or put it beyond the human soul like Muslim philosophers al-Farabi and Avicenna to resolve the issue of the relationship between plurality and unity as well as Knowledge.

In contrast to them, some philosophers of the medieval age, like Thomas Aquinas, despite the influence of these Muslim thinkers, took a different position regarding the active intellect and offered another interpretation of Aristotle, positing Intellect as part of the "soul." Avicenna's active intellect has the same position as Plotinus' intellect. In the ontological realm, the link between the ten separable intellects and sensible things is the offspring of emanation of the plurality of the material world. And in the epistemological realm, diffusion of the universal forms and "intelligible" or "rational soul" and transformation from potentiality to actuality is one of its functions.

The active intellect, for Thomas, has a merely epistemological position. It is for him an abstractive agent; it abstracts the intellectual forms from sensible things and actualizes them. In the ontological realm, the active intellect is located in the human soul and has no ontological and causal functions.

Introduction

The subject of the “active intellect” is given a range of different meanings more than any other subject in thought and thinking even among the followers of Aristotle. In this regard, Avicenna is a follower of al-Farabi. Both distinguish the intellect from the soul and view it as something specific to humans. It is using this approach that the role of ontological and epistemological distinction for the active intellect was considered.

Thomas Aquinas, who has been influenced by Avicenna in many of his theories, is not in agreement with Avicenna regarding the “active intellect.” He considers the intellect one of the faculties of the soul, the highest faculty, and ascribes an epistemic role to it.

Explaining the epistemological and ontological positions of the active intellect of Avicenna and Thomas Aquinas is complicated, especially if we compare them in accordance with the ideas of Aristotle. This article is intended to express each outlook on that and provide a brief account of their disagreements.

The history of discussion of the active intellect

According to written history, literature on the philosophical discussion of the intellect goes back to the time of Socrates. As opposed to the apparent plurality, each of the philosophers considered a principle of unity. Anaxagoras called that principle the intellect. He conceived of the intellect as simple and pure and distinguished it from things corporeal; he also considered it as the prime mover.¹ His perspective can be regarded as prefatory to Plato’s theology. The concept of abstraction in Anaxagoras is not the same as in Plato. The closest term to the active intellect meaning “separable” in Plato’s works is “Ideas.” Characteristics of universals are self-subsistence, immateriality and permanence, in which sensible objects also participate (Republic, 509 B 6–10). Aristotle, however, rejected Plato’s theory in his works and criticised it.² He, unlike Plato, set the universals in particulars in a potential form (Metaphysics,³ 1086 B 2–7). Aristotle never addressed the concept of the active intellect; in fact, the distinction between the

¹ Aquinas, *Commentary on Aristotle’s De Anima*, translated by Kenelm Foster and Silvestre Humphries, introduction by Ralph Mcinerny. Notre Dame, IN: Dumb Ox Books, 1994, p. 207.

² Aristotle, *Metaphysics*, 990 B 8–11, 991 A 8–10, 997 B 12–15, 1077 B.

³ Aristotle, *Metaphysics*.

active and passive intellect belongs to Aristotle's commentators (Davidson, 1992: 3). Aristotle explains the intellect, comparing it with sense, and says: there exists a factor in nature that is a matter for each genus and there exists other factor that includes cause, subject and the "causer" of everything in it. In the same way there exist two factors in the soul: "On the one hand we distinguish an intellect which becomes the 'intelligible' (*ma'qūl*); it is similar to matter. On the other hand, the intellect which 'is similar to the subject'; because it makes all of them, this is a positive state, like light; because the light turns potential colours into actual colours; the intellect in this sense is separable, impassible, unmixed, since it is in its essential natural activity" (On Soul, the third book, 10-15-20). The characteristics which Aristotle ascribes to the intellect, such as being separable, has caused many conflicts throughout history. The interpretations of the active intellect can be classified as follows:

1. Active intellect is separate from the soul, which is divided into three categories:
 - A) Active intellect is a Transcendental being (this is the opinion of Alexander of Aphrodisias);
 - B) Active intellect is the final link in the series of immaterial intellects (this is the opinion of al-Farabi and Avicenna);
 - C) Active intellect is the same as Logos or intellect of God (this is the opinion of St. Augustine).
2. Active intellect is the faculty of human soul (this is the opinion of Thomas Aquinas).

The first thinker who implied the active intellect as a transcendental being was Alexander of Aphrodisias.

He connected the active intellect implied in the Aristotle's *De Anima*, book 3, with the first, incorporeal, ever-thinking cause of the world established in Aristotle's *Metaphysics*, Book 12. He assumed that the two entities are identical, that the active intellect, the cause of human intellects' passage from potentiality to actuality, is nothing other than the First Cause of the world, the deity.

Plotinus also interpreted the active intellect as transcendent entity. In Plotinus' cosmology the First cause of the universe called the "One," eternally emanates, from itself a cosmic intellect.

Among Muslim philosophers, Kindi is the first who considered the term "first intellect" for the intellect that is the second hypostasis in the Neoplatonic hierarchy.

But before al-Farabi no philosopher assumed the active intellect as the final link of a series of intellects. Al-Farabi viewed the active intellect as separable substance which is above the Sublunar World and diffuses forms to the material world that actualize the potential human intellects and make the actualized knowledge possible for human intellects. The particular theory of active intellect

and its quality of emanation with regard to the principle that “from the One, in so far as it is one, only one can proceed” attempts to solve the problem of unity and plurality. This intellect that is the closest spiritual entity in the hierarchy of existence, beyond human being and human cosmos, is always ‘actual’. This intellect has been called Giver of Forms; because it diffuses the matters’ forms to them and the knowledge of these forms to the potential human intellect. Avicenna also supposes the active intellect to be exterior of the human soul and of immaterial beings. Therefore he considers the active intellect as immaterial, exterior of human being, the last intellect of ten separate intellects, and the master of sublunar World. Avicenna in his theories of the active intellect and the “Giver of Forms” is indebted to al-Farabi.

The third instance of the first viewpoint is the theory of the active intellect as the Logos of God. In the Middle Ages, the Augustinians accepted the theory of the active intellect on the whole, yet, most of them, because the system of ten intellects had no place in their cosmology, placed the function of active intellect in God and identified it with the Logos or God’s intellect. The second perspective on the active intellect is the view that supposes the intellect as a faculty of human soul. Thomas Aquinas is its representative. Intellect for him is a thinker’s personal faculty. Thought is an activity which has no bodily organ, because the activity doesn’t involve the body. Therefore this faculty should belong to the soul. In his *Summa contra gentiles*, to reject atheists, he says: “Aristotle’s active intellect is considered part of the human soul.” Thomas consequently accepts the issue of potentiality and actuality in the intellect and also divides the intellect into passive and active.

Proofs of the existence of the active intellect in Avicenna and Thomas

The main arguments to prove the intellect are as follows:

1. Avicenna considers that we have a universal perception that is immaterial itself from the substance and material interests; i.e., it is not a type of substance and corporeal objects; perception of a universal form does not happen through corporeal organ. Therefore, the faculty of intellection is an intellect that acts, and forms exist in him. Thomas also considers the universal perception the proof of the active intellect. How then do we explain the mind’s capacity to have universal thoughts about individual?

Thomas responded that the universal thinking and what is actually thinkable is the creation of the active intellect. “It was necessary to postulate a faculty belonging to the intellect, to create actually thinkable objects by abstracting ideas (species) from their material conditions. That is why we need to postulate an active intellect.”⁴

⁴ Kenny, A., *Aquinas On Mind*, London: Routledge, 1993, pp. 45–46.

2. The human soul is potentially rational and to become actualized it needs a factor. This factor has to comprise the activity in nature and has to be compatible with the object. This factor compared to the potential intellect, that is actualized, is called the active intellect. Thomas, in order to explain the actuality of the human intellection, resorted to the theory of abstraction; and a faculty that involves such feature was called by him faculty the active intellect.

3. Sometimes the soul, having perceived a form, would forget it and then remember it again. Where is preserved this rational form which has been neglected by the soul?

A. it is not in the soul; firstly because intelligible form in the soul means we perceived and the soul no longer can be unaware of it; second, from the assumption that the soul is its location, it follows that all reasonable forms are actual in the soul, but the quality of acquisitions for the soul is potential not actual;

B. it is not in the body, because locating an intelligible form in the body is incompatible with its abstraction;

C. Intelligible forms cannot exist independently; therefore their maintainer for the rational soul is active intellect.

4. Rational Soul in childhood is empty of any intelligible form; however, after a while pristine rationales and axioms come into existence in it without training. The factor of these rationales is not sense, experience, thinking and reasoning; rather it is another offspring which is active intellect.

5. Another reason is based on the assumption of hierarchy of intellects; among them is material intellect which is a sheer ability to accept rational forms; it has a potential stance and has to be actualized. No object transforms from potential to actual but through object which is potential in nature. This factor compared to the potential intellect which is actualized is called the active intellect.

Thomas also considers the human intellect as the lowest rank of the intellect (intelligences). Because of the great distance from divine intellect concerning intelligible forms that it can perceive its potential. He described it as possible intellect. To stimulate this intellect and to actualize it, he considers the active intellect to be necessary. On this ground, he postulated the active intellect to become actualized.

6. Thomas, in his *Commentary on Aristotle's De Anima*, discussing Aristotle's reasons for default of the active intellect, considers them as a denial of Plato's theory and believes the essences of sensible object to exist apart from substance and the actual state of existence, there is no need to prove the active intellect.

Avicenna and Thomas' characteristics of the active intellect

Avicenna presumes attributes for the active intellect that would make his perspective closer to Plato and Plotinus' thought:

1. Active intellect is outside of the human soul; namely, it is one of separable intellects. "The first reason is that active intellect is other than material intellect and other than human intellect. It is something outside and beyond what human nature and individual humans are".⁵

2. It is not corporeal and sensible, we understand through the universal knowledge of the immaterial that intellect is not mixed with any of the corporeal issue.

3. All the intelligible forms are based on it. All forms are given to him so that intelligible forms which are constantly available to him actualize the potential intellect. In other words, the reservoir of thoughts at all stages is human intellect.

4. It is immortal; Avicenna and al-Farabi ascribed to the active intellect additional functions with a religious colouring. They explained that human prophecy results from an emanation of the active intellect, they recognized a role for the active intellect in human immortality.

5. Intellect is actual because if it were a potential intellect, another actual factor would be needed to actualize it and the series would continue to infinity.

6. It is in the hierarchy of existence and contains all the universal and existential forms of the substances and in creation of all creatures of substantial world from the lowest to the highest has a direct role.

7. To further develop the theory of grace and Plotinus' emanation theory, the active intellect is the medium of the creation; it is the reservoir of the intelligible forms. In other words, it is the Giver of Forms.

8. It is One.

9. It has two general aspects; namely there is no One intellect which is the same intellect in all human intellects. but whenever the rational soul wants to connect to the active intellect, it can only be done by stopping the soul's engagement with the body, and through this, the understanding of this connection takes place; but the full connection is not possible in this life.

⁵ Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*, Qum: Nashr Balāghat, 1375 S.H., vol. 2, p. 364.

Therefore Avicenna's theory about the characteristics of the active intellect as being separable, one and the Giver of Forms resembles that of Plotinus.

In turn, according to Thomas, the active intellect has the following characteristics:

1. It is a faculty of the soul, which abstracts intelligible forms from the mental images; to him, the active intellect is neither a distinct substance of the human soul nor shared between humans, rather it is various with the number of bodies.

For Thomas, active intellect has epistemological, not existential, function; on the other hand, the active intellect is an abstractive intellect; Thomas, influenced by Avicenna, believes that passive intellects should be actualized through an actual intellect. The reason for the existence of such an intellect in his opinion is the existence of intelligibles. The existence of intelligibles suggests that there also exist an actual factor other than passive intellect. Intellect is a proof of rational forms and these rational forms in the outside universe are united with substances and are not rational on their own.

To perceive rational things, the intellect gradually abstracts general concepts from sensible external particulars; functionally the abstraction of the intellect is not passive, but active.

2. It is separated from matter; namely non-composite and non-corporal; Thomas in the *Commentary of De Anima* as well as in *Summa contra gentiles* says, Aristotle's intention of separable, is being non-corporal; namely it does not have any bodily organ. Therefore he does not believe in any substantive separated intellect.

3. The intellectual part of the soul is immortal and eternal. Thomas in the *Commentary of De Anima* considers the soul as a faculty of the body and based on its intellectual activity, introduces the intellectual part as immortal.

4. The hierarchies for the theoretical intellect in Avicenna are not suggested in Thomas; Thomas considers just two faculties in the soul: the intellectual part of the soul changes from potential to actual and has two origins: The origin in which all the reasonable notions are actualized, potential intellect or possible intellect, and the origin that actualizes the notions, active intellect.

5. The active intellect is inherently actual; just because of its actuality it is an active origin.

6. Thomas considers the active intellect a natural gift for everyone, natural light of intellect is the source of the competency of intellect to shape the

imaginal sensory objects; as a result imagery is used to formulate the Images regarding the reality that are used in the abstract intellect.⁶

7. When he speaks of Illumination, his intention is the same active intellect's function in the process of knowledge for the human; namely the active intellect with its natural force and without any help and grace of God, and without being entitled to any concept and imagery that is innate, aspects of partial and reasonable set of forms and abstracts the general quiddity. The exact meaning of abstraction for Thomas, is illumination of the sensible kind. But in theology, the active intellect is illuminating coloured; because the natural faculty of the created intellect is not capable of understanding the divine essence and necessarily should be enhanced with the divine grace, and this addition to the intellectual faculties is divine illumination that is called light or "illumination." Visibility of the essence of God does not belong to the created natural intellect, rather it is based on the glory of divine that makes the intellect illuminated. Created intellect cannot understand God that is infinite, and the human even with the illuminated light is still incomplete and the created light of glory received into any created intellect cannot be infinite, it is impossible for any created intellect to know God in an infinite degree.

Ontological position of the active intellect (according to Avicenna and Thomas)

Explanation of the role of the active intellect in Avicenna is based on the theory of grace. Al-Farabi in many of his writings, particularly in chapters seven and ten of the "Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City," explains the way in which the polarities emanate—which, in fact, is similar to the theory of "grace."

The active intellect is involved in the formation of all substances and the polarities of this world. Thomas in his fundamental classification divides the created beings into corporeal and incorporeal. But this division is not sufficient because they have a uniquely problematic status among creature in virtue of the peculiar character of the human soul. The nature of soul for Thomas is "the first principle of life in things."⁷ Intellect is one of the three faculties of the soul. This faculty is the highest faculty among three faculties.

The human intellect has two different functions which Thomas, following Aristotle, calls the active and passive intellect. The only intellect which is purely actual is the divine intellect. Beings' intellects based on their existential rank and position have potentiality and actuality, although they have aspects of passivity as well. These intellects because of the limited existence do not have pure actuality. Among these intellects, separable intellects, like angels, in terms of existen-

⁶ Schumacher, L., *Divine Illumination*, Wiley: Blackwe, 2011, p. 8.

⁷ Kretzmann, N.; Stump, E., *The Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 128–129.

tial ranking are close to the pure intellect, have perfectly intellectual souls. Forms in the angelic intellects are similar to the those in the divine intellect but they are not the cause of objects' existence. Thomas, in the *Tractatus de angelis*, says that angels are immaterial; because they are not composed of matter and form. He believes the angels are "pure intellects."

Thomas considered angels as mediators between the human intellect and divine intellect and the human being [in his eyes] is a union of body and soul.

In his book *On Being and Essence*, Thomas considers God as the highest and the most complete existent and claims that all beings benefit from his existence. In this book, he considers a hierarchical order for beings based on their natural differences not on their existential ranks. In order to emphasize the distinction between angels' intellects and human intellect, in *Summa contra gentiles* Thomas says: "The potentiality and actuality can be conceived in two ways: one is, the faculty always reaches to its actuality, another is the faculty sometimes be deprived of perfection and actuality, first in the case of celestial bodies and second concerns natural objects. But angels can always be actualized with regard to what they can understand. This is due to their closeness to the first intellect, the human intellect is potential... but over time it is actualized."⁸

Based on the hierarchy of existence in the philosophy of Thomas, it can be concluded that active intellect is in the human soul. The issue of the active intellect is discussed by Avicenna to solve the problem of unity and polarity; the separated intellects are treated by him as mediators between God and sensible things. one reason for assuming the existence of separated intellects, is to find an existential cause of the partial intellects in human beings; because the first intellect cannot emanate the multiplicity of intellects. For Thomas, the active intellect is in the lowest order in the course of intellects, because of having potentiality and actuality, it is in the human soul and has no place in the objective world.

Epistemological position of the active intellect (Avicenna and Thomas)

In Avicenna's works, there are attempts to establish that the active intellect is a direct source of human thought. In the *Treatise on the Soul*, he says: "Experience cannot be the source of the first principles of thought and the universal judgments cannot be grounded in empirical evidence. they must be acquired from outside the physical realm, "from a divine emanation that conjoin with the rational soul and with which the rational soul is conjoined."⁹ In the birth time, the immaterial human soul has no thought and is just a pure faculty for thinking. Avicenna distinguishes several stages of intellect. These include:

⁸ Aquinas, *Summa Theologiae*, transl. Alfred J. Freddos, V. 11 (Q. 75–84), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009, Q. 79, A. 2.

⁹ Davidson, H., *Alfarabi, Avicenna, Averroes, On Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 88.

1. Material intellect.
2. The intellect *in habitu* ('*aql bi l-malaka*).
3. The Acquired intellect ('*aql mostafād*).

In the works of al-Farabi and Avicenna the active intellect came to be likened to the sun, because of its being a substantive and substantial source of the light and illuminative grace. As the sun is visible itself, it is actual and potentially visible is visualized through it; the intellect is intelligible itself, and through him other reasonables become intelligibles.

Avicenna believed that the active intellect is an immaterial substance which makes the potential material intellect actual. During the continuous attention of the soul to the active intellect, diffusion of the universals to the soul occurs.

This means that the intelligible forms are in the fixed reservoir and the reservoir is not in the soul; because the soul cannot neglect the form which is formed in it.

Therefore Avicenna considers the active intellect as a separable substance which is a tank of the abstract concepts and first principles. The soul has an inborn material faculty; capable of the pure and void of any reasonable thought, and to get an actual thought it is connected to the active intellect and receives the grace from the active intellect. The first thing that comes to the material intellect from the active intellect is 'intellect *in habitu*' ('*aql bi 'l-malaka*).

When a man progresses to the level where he has learned the first principles of thought but is not actually thinking at the moment, he attains the stage of intellect *in habitu*. When he has a full repertoire of concepts and derivative scientific prepositions, again without thinking them at the moment, he has attained actual intellect.

Intellect *in habitu* prepares and provides the rational soul to become an actual intellect. Actual intellect compared to its substance is called actual and compared to its subject which is active intellect is called acquired intellect.

All the stages of human intellect are received from the active intellect's emanation. The active intellect is thus the source of the thought constituting all the stages of human intellect. The active intellect in perceiving the practical intellect, and the outward and inward sense perception, has an indirect impact and role. The practical intellect in understanding particularities requires the diffused rational on the theoretical intellect by the active intellect.

The role of active intellect in imagination is also significant. The active intellect with the general intelligible forms diffused to the soul causes—obtaining the forms by the imagination—vision or revelation is formed. Sometimes these forms overwhelm the imaginary faculty and cause seizing the prophet in the nature and forms a miracle.

Active intellect to Avicenna and al-Farabi is a substance outside the human soul and the last in order of separated intellects, and the Giver of Forms (*wāhib al-ṣuvar*) under the sublunar world and human intellect. The human intellect

does not abstract forms through relying on a sense and imagination of their substances, rather these faculties create an ability in it to establish a connection with the active intellect and from this source these forms emanates to the intellect. It would be appropriate to describe the active intellect as light, as it is described in the Aristotle's book. Avicenna slightly modifies this description and likens it to the sun which is the substantive and substantial source of light, grace and illumination.

Thomas Aquinas takes for granted the existence of an active intellect, because he believes that substantive objects are not appropriate for rational understanding, as in *Summa contra gentiles* he says:

“For Plato supposed that the forms of natural things subsisted apart from matter, and consequently that they are intelligible: since a thing is actually intelligible from the very fact that is immaterial. And he called such forms ‘species or ideas,’ from a participation in which, he said corporeal matter was formed, in order that individuals might be naturally established in their proper genera and species: and that our intellect was formed by such participation in order to have knowledge of the genera and species of things. But since Aristotle did not believe that forms of natural things exist apart from matter, and as forms existing in matter are not actually intelligible, it follows that the natures of forms of the sensible things which we understand are not actually intelligible. Now nothing is brought from potentiality to act except by something in act, as the senses are made actual by what is actually sensible. We must therefore assign on the part of the intellect some power to make things actually intelligible, by abstraction of the species form material conditions. And such is the necessity for an active intellect.”¹⁰

Discussing the necessity of the active intellect in the understanding, perception and thinking, Thomas makes comparisons between sense and intellect: sight perceives the colours, but colours are potential in the darkness and not perceivable actually. The sight functions and individual can see the colours just when there is a light which could make them perceivable actual.

The subject of human intellect is the nature of creatures, i.e. the essence of an existent in a particular corporeal substance. The human being seeks to understand what the nature of existents is. The function of intellect is not to discover, rather it is abstraction. Abstraction forms the general concepts of the creatures and thinking about them. It can understand the inherent similarities and abstracts the universals from them. Inherent similarities between the individuals are a universal basis outside the mind.

What Thomas states about the abstraction of forms from the sensory experience by the active intellect is unclear, but his idea that human being has a special immaterial power, is undoubtedly correct.¹¹

¹⁰ Aquinas, *Summa*, Q. 79, A. 3.

¹¹ Kenny, *Aquinas On Mind*, p. 75.

Thomas in *Summa contra gentiles* (Q. 79, A. VII), says: the active intellect and passive intellect are different faculties, because regarding the same belonging, they act differently. One is the causal faculty and makes it an actual belonging and the other is passive and receives forms. The man or soul... has a force that is called the active intellect, the force that abstracts the individual circumstances from objects and makes them de facto immaterial and there is another force in it which receives this kind of concepts and forms which has been called passive intellect.¹²

Thomas, a staunch defender of the unity of the intellect and reincarnation in the soul, is against the separation of the active intellect from passive intellect. He says: accepting two distinct and different intellects causes a unique and comprehensive action of knowledge specified by Aristotle to be destroyed. If two different substances appear to the intellect, then it is not clear how it can be compatible with the humanity form that is just unique.

It must be said that the passive intellect and active intellect are two aspects of a substance in terms of existence, have unity and accept difference in terms of the action. One of the reasons for their unity of two intellects can be the plausibility in the intellect. Thus, in Aristotle, every potential intelligible that comes in contact with the active intellect becomes actual and, on the other hand, the passive intellect because of its qualities, is a pure potency. If the active intellect is separate from the passive intellect, the passive intellect is affected by the active intellect and should become actual from potential. Aristotle, however, has a different idea because he believes the material (passive) intellect indirectly becomes intelligible; i.e. since it becomes actualized and then unites with the active intellect.

The second reason for the substantial unity between the active and passive intellects is based on the necessity of opposing the philosophy of Plato. The latter separates the essences of the sensible things from their substances that are indirectly actual intelligibles and do not need the active intellect; but Aristotle considers the essences of the sensible things in the substance to be actually intelligible. As a result, he has to assume that there is something which abstracts them from substance and makes them actually intelligible, and this is what is called as the active intellect (Aquinas, 1994: 220).

How can a philosopher who does not believe in separated intellects, admit the existence the active intellect? How can he consider this intellect to be separated and even independent of human existence? In *Summa contra gentiles*, Thomas says: "If the active intellect is the substance of the separable and our knowledge relies on it, there would be no difference between the theory of Aristotle's denial and the theory of separated active intellect".¹³ Therefore we require considering the active and passive intellects as one substance, albeit taking into account the differences of two aspects.

¹² Aquinas, *Summa*, Q. 79, A. 4.

¹³ Aquinas, *Summa contra gentiles*, transl. A. C. Degis, Notre Dame. IN: University of Notre Dame Press, 1978, V. 2, ch. 76. A. 5.

Mohammad Bidhendi and Mohsen Shiravand

(Isfahan University, Iran)

THE ROLE OF THE RELIGIOUS TEACHINGS IN SOLVING NATURAL DISASTERS

In the name of God!

God has created being in an unparalleled and astonishing unitary order. Two small parts of this great order are nature and the human race. Nature includes all creatures and is also in connection with man. In accordance with the (theistic) Abrahamic religious teachings, the whole being is the glorification of its creator. This qualification indicates the live intelligent creature that can reason and possesses certain rights and duties. All God's gifts, that is nature, are at man's disposal through Almighty in order to be consumed and used in a manner through which the final perfection is achieved, that is the nearness to God. This is an interactive relationship between two live beings, not an interaction in which one party (man) exploits the other (nature). The binding tie between man and nature concerns the fundamental objectives of the ultimate creation of human beings. In this article, the answer will be provided to the following question: what is man's contribution to corruption and evil in relation to nature and metaphysics? Among the results of this study is an evaluation of natural disasters in accordance with a new outlook where religious-oriented views are involved in finding solutions to great misfortunes threatening mankind because of its disrespect for the natural environment.

Introduction

God has created being in such a manner that, for all its numerous unexplainable and astonishing wonders, it enjoys an extraordinary unicity. Religious texts recognize the beauty of the creation as a manifestation of the one and only God's theophany that introduces being with its internal and external order. Two small parts of being are nature and man. In all religions, man is introduced as the beneficiary of nature, as the agent of God working to accomplish His divine objectives.

Based on the religious doctrines, the man–nature relationship should be one between two parts of being that contribute to each other's well-being and development. But this equilibrium is lost when human beings manipulate and ruin the

natural environment using their God-given capabilities. As S. H. Nasr would say, "The environmental crises are the result of the oblivion of life's glorification." Most religious doctrines have similar views regarding the relationship between religions and nature. The Holy books of theistic religions say much about God, nature and man. In this study, an attempt is made to apply religious themes in a descriptive manner to explain the phenomenon of "being" through critical analysis of correlation between man and nature and of them both with God, of correlation between human deeds and natural disasters and the destruction of the order of creation.

Abstinence and cooperation between nature and man

God controls the universe and has created nature and man for the purpose He deems right. In order to sustain life, man must enjoy all that God has provided for him. If we extend the scope of our vision, we can observe that, in addition to our dependence on the natural environment, the order of creation is such that the final objective of man's creation implies in reality nothing but nearness to God, while the pursuit of earthly pleasures is by no means the reason of use of natural resources.

God, Who has created the sky, the earth and human beings, has ordered the cosmic order to obey man, that is, man is the follower of God's path, the righteous bondsman of God; but if man breaches God's trust, the cosmic order will not only disobey humans but will also become more valuable than they are.

Therefore, if man deviates from his path, the same cosmic order will become hostile to him and will take him to death.

Here we interpret the pattern of relationship between these two based on "a mutually perfect interaction." Anyone who has a trace of tenderness in his/her soul will enjoy and be proud of the extraordinary elegance and harmony in nature, and be driven towards the spiritual state of Nearness, the ultimate objective of creation. On the other hand, man ought to use the gifts of nature elements rationally and not only avoid their misuse but seek their development and prosperity.

If inter-sectional and inter-organizational relations lose their rational form, then equilibrium will be destroyed through subjugation; for this is one of God's laws: if someone revolts against another, not only a part but the whole system will suffer which will ultimately lead to the death of the entire body. Therefore, in general, we see a cohesive unit as made of non-homogenous and diverse elements, though in reality they are all bound by a specific tie prevailing among them. In a sense, each element here seeks to fulfill a single objective.

*If you remove a particle of dust from a place,
the whole universe will crack from head to toe.¹*

¹ Shabistārī Maḥmūd, *Gulshan-i rāz*, ed. S. Muwaḥḥid, Tehran: Mawlā, 2004, p. 73.

Discussion and analysis

Through this approach in which the man–nature correlation is interactive and not antipathetic, it could be deduced that any disturbance here could lead to real misfortunes for man. A healthy environment feeds both the body and the soul, therefore any damage inflicted on the environment would harm human beings. The bigger the damage, the deeper the wound inflicted on humans. When the nourishment of the body becomes disturbed, whether through using improper tools or by the international greed of evil-minded people, human society would encounter malnutrition that leads to diseases like AIDS, tuberculosis, etc. that may affect the future generations' health status and even lead to physical disabilities. Since physical disability is considered one of natural evils, its undesirable unconscious impact leaves a negative mark on the human soul. Evil affects the human soul and may allow evil-mindedness to become realized in society through natural and metaphysical means; the “proponents” of evil would then try to benefit more from nature and the environment. Hence, it becomes obvious that the greatest harm is inflicted on nature by greedy people. According to prophet Ali, “if you give the whole world to these people again, their thirst for greed will not be quenched and they will still seek for more.”² Committing sinful acts, being involved in misdeeds and carrying guilt is the result of greed and avidity in human beings. Thus, there exists a very close relation between the destruction of the environment and the committing of crimes and promotion of corruption in human society. Accordingly, the main factors that contribute to the mental decadence of man, which lead to psychological problems like depression, confusion, mental disorders, etc., are rooted in the neglect of the main objective of creation, that is harmony among created beings.

The man–nature correlation with regard to God

Man, nature and all creatures belong to, depend on and are in possession of the essence of the Most Holy and this is proved by many intellectual demonstrations. Hence, according to concordant rational and philosophical arguments, the creators of possible world, in no circumstances or instance of instances can “be,” survive or continue their existence without the divine emanation. They are not independent but absolutely affiliated to God. This affiliation and belonging leads to the full ownership of them by God; since He is the only one controlling fate and destiny and the essence of the term “ownership” pertains to Him.³

The Holy Quran (10:31) indicates that “man has no role but being trustworthy even with the members of his own body.” The same is true of the Christian

² *Nahj al-balāgha*, transl. M. Dashti, Qum: Mu’assisa-i farhangī Amīr al-Mu’minīn, 1383 S.H., p. 533.

³ Āshtiyānī, S. J., *Sharḥ-i muqaddima-i Qaysarī*, Qum: Daftar-i tablīghāt-i islāmī, 1380 S.H., pp. 159–170.

conception of the universe. Here, as well, the sole and exclusive ownership is His. In fact, man has a conditional priority over nature: he is entitled and has the competence to oversee and manage nature with wisdom and respectful interaction. In this connection, Kenneth Cohen refers us to two verses from the Holy Bible (Genesis): after creating human beings, God gave them His blessing and told them to fill up the earth and subdue it, and have dominion over the fish of the sea and over the birds of the air and over every living thing on earth. God put man in Eden and told him to cultivate the land and protect it. The conclusion here is that God has urged human beings to use nature and benefit from its resources for good purposes.

In Christian worldview, the divine authority engulfs both man and nature. Independent of humans, nature has its own rights and it is man's religious obligation to observe, protect and support these rights.⁴

The worldview of Christianity has pushed the issue to a point that it has introduced the fact of resurrection as a consequence of having intuitive knowledge about nature and its elements. The answer to the questions, "How do the dead become alive again? What kind of body will they have?" is as follows: "Find the answer in your backyard. When you plant a seed, it decays first and dies and then germinates and grows." Since nature is part of the primordial covenant between God and the creature, any misuse of the environment is a sin because it is an action against the pact with God. The Hebrew ethics formally recognizes the authority of man or nature and indicates that all God's creatures have an intrinsic value of their own. Moses Maimonides, the renowned philosopher of the Middle Ages, in his epistle entitled "A Guidance for the Bewildered," says, "In the Torah it is written that at the end of every day of God's creation He looks at all creatures and finds everything well with them. This pertains to all creation, not to human beings alone." Descriptions of natural phenomena, on the one hand, and confirmation of God's true possession of them, on the other hand, are found throughout the Old Testament. For example, in the Torah we have, "like any quadruped on this earth, like any bird that is in the sky, like any type of insect, like any fish in water."

Therefore, although in the theistic religions man is introduced as God's deputy on earth, this does not give him the right to feel superior to other creatures, and this advantage is not for misuse, aggression or destruction of God's blessings.

Man's attitude to natural disasters

Man with all his properties is a link in the chain of being and cannot be separated from other links because he is the effect of many causes and the cause of many effects, hence one of man's properties is his action. Action produces good

⁴ Nasr S.H. *Religion and the Order of Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 276–277.

and bad events in the world, in the sense that man both causes these events and is affected by them. This double effect is not specific to the realm of human body but is evident in man's beliefs, ethics, behavior, speech and action. Now, the fact that a certain good deed caused rain or other heavenly blessing to fall, or that a certain sin caused a disaster or similar seems completely rational. The postulates of all theistic religions verify a direct relation between human acts and nature and try to prove it.

The dual function of man and natural disasters: an intellectual appraisal

The universe is based on the cause and effect order, referred to in religious texts as God's Laws. No event is based on chance or accident. Avicenna, in his "Healing," says, "let it be known that what the majority make confession to and take shelter in is the reality, but those who claim to be philosophers are victims of their ignorance of the above-mentioned fact."

Mulla Sadra describes the situation of the human soul with respect to current events affecting nature and the environment as follows: "We have heard many times and have witnessed that due to the prayer of a man of prayer rain has fallen or due to his curse disaster has occurred."

Ibn Khaldun in his famous book, *The Introduction*, discusses human conduct and its impact on the environment. Here, the damaging "act of cruelty" committed by human being is labeled as an absolute fact. To him, all social evil is a response to the act of cruelty and aggression against nature, and this reaction is inevitable.⁵ There is a direct relation between these actions. This fact is touched upon in the holy books, here and there. The advances made by man in technology have not been without their negative effect on nature. According to Islamic teaching and designation of the Holy Quran, faith and many aspects of life depend on human conduct that includes good or bad deeds. In the Holy Quran, we have, "God would not change any tribe's faith unless they do so themselves" (13:11). Allamah Tabatabai, in his interpretation of this verse, says "God's rule is not based on changing any tribe's condition unless they change their emotional state..."⁶ The decree of God indicates that changing and altering the attributes into vengeance is alien to man's emotional state to a point that man is endowed by Godly attributes, but when man changes his state God would do the same accordingly through nature.

Two other verses warn us that "due to the fact that what people made with their hands has led to corruption on land and sea" and "any disaster and calamity inflicted on man is his own fault." This is interpreted as the direct correlation

⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, transl. by F. Rosenthal, New York, 1958, vol. 1, p. 555.

⁶ Ṭabāṭabā'ī, M. H., *Tafsīr al-Mizān*, Qum: Daftar-i intishārāt-i islāmī, 1363 S.H., vol. 22, pp. 197–198.

between improper behavior in man and destruction in nature, hence corruption in society.

The Torah is full of expressions that, on the one hand, praise nature and encourage man to use its benefits in a proper manner and, on the other hand, by imposing divine regulations, warn man that the permanence of these divine attributes is in direct relation with his observance of God's sacred territory. It is mentioned in the Torah as well that "I order you to observe the rules and decrees of God that I remind you of today in order for you and your children after you to enjoy what is given to you on God's earth together with a long life." Though in the above statement the rules and decrees are not clearly expressed, in other parts its ethical-legal connotations are spelled out. For example, in a rich and beautiful statement, God has mentioned the observance of the ethical realm of the permanence of his attributes, "Your God has ordered you to live a sin-free and long life on earth given to you, so do not kill, do not commit fornication and do not steal."

In Christianity, the man–environment interaction is discussed on the basis of the intellectual principle treating man as one of the links that form the chain of being and should not be considered a separate entity. Accordingly, Christian texts could be viewed as illustrations of the transparent principle: "natural disasters are the effect of individuals' mental just and unjust functions." Prayer is one of the axiomatic factors in considering natural disasters in Christianity. In the New Testament, prayer is a mediator between God and man and has its own specific role when it comes to the prevention of natural disasters. In a sense, committing sins—e.g., not speaking the truth, unjust accusations, fornication, etc.—are factors contributing to the occurrence of natural disasters, while righteous deeds could prevent diseases natural dangers.

In the Holy Bible, when the purpose is to show the role of faith and righteous deeds for the environment, the following claim is made: "now you see that having faith without practicing good deeds is not enough for you to show that you are a believer"; and when the purpose is to point out the fundamental contribution of prayer and its effect on what is going on in nature, the Bible refers to the issue conclusively: "A heartfelt prayer of an innocent person has a lot of extraordinary energy and strength." Elijah was a regular person like you and me; but when he prayed because of not having rain for three and a half years, there was no rain, and when he prayed for rain there was rain, "so that all plants flourished and the orchards became full of fruit."

Religious teachings discussed the man-nature interaction in an accurate and comprehensive manner. Nowadays, different branches of biologic sciences indicate the same through sensitive instruments and devices. A fact many people find amazing: major religious doctrines have been proven right regarding complicated natural issues even before modern science was developed. In this regard, we can refer to the renowned researcher Masaru Emoto's study on water and its crystals.

According to his findings, water molecules react to human influence. This theory is verified by many biological and physical institutions in this postmodernist sphere. Based on the results of this study, the energy emitted by human thoughts, ideas, sounds and prayers affect the molecular structure of water.

The physical shape of water depends on its environment; the latter also affects both physical and molecular change in it. The vibrations emitted by energy in the environment change the molecular structure of water. In this context, water is capable of reflecting its surroundings visually while reacting to the same on its molecular level.⁷

Conclusion

God has put man and nature next to each other as two parts of being connected by interaction. One is active with authority, the other is passive and owned. The relation between these two is a dual relation based on need, which of course could be transformed into an “oppressive” relationship. If man is aware of the reason of his being, he will not only enjoy the fruits of nature but also satisfy the needs of nature generously. Such type of man is considered the “soul of nature”. He will never harm nature.

Now, if this power in man is misused and nature is harmed and spoiled in order to satisfy selfish needs, the balance of the established realm will be tipped and negative reaction of nature to man will prevail. Under such circumstances, this part of being (nature) is no longer exploitable by man, but is ready to fight back. As was mentioned before, God is the absolute benevolent Being, therefore nature as God’s creation is generous as well. But, since man can choose his path, he can show generosity or the opposite towards nature. It is best for this interaction to be in harmony and balance—otherwise nature has its own way to make man repent of his actions against nature. Nature and man are the inseparable components of existence and constitute a single system; any harmful act of man against nature would ruin the whole system, which includes the subject and the object. The biggest human mistake is disobedience to God’s orders and disrespect to religious teachings. The theistic religions, especially Islam, recognize nature as a system that glorifies God. Therefore, the environment is a live dynamic entity, which should be respected and not regarded as a merely material substance or object. Consequently, environmental ethics and the manner to interact with it has its roots in religious teachings, and this true conception would direct us towards protecting the sacred environment without which man will not survive and stopping its destruction. Man has to follow religious teachings as far as his behavior towards nature is concerned in order to find a way of avoiding natural disasters. Man has to recognize nature as a living and sacred being. Man should learn how to have a holistic and systematic view (which was discussed in this article) on this issue. Nature is the second half of man. He ought not exploit or enslave nature for his purposes; otherwise nature knows how to respond.

⁷ Emoto, M., *Water and Its Crystals*, Tokyo: Tokyo University Press, 2007, pp. 56–76.

IV

ИСЛАМСКИЙ МИСТИЦИЗМ И СУФИЗМ

*

ISLAMIC MYSTICISM AND SUFISM

С.М. Прозоров

(Институт восточных рукописей РАН)

ПРОРОК МУХАММАД В СУФИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ КАК СОВЕРШЕННОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ МИСТИЧЕСКОЙ ЛЮБВИ К БОГУ

В основу предлагаемой статьи положены материалы уникальной арабской рукописи (объем 207 л.) сочинения под названием *Лавāми' анвār ал-кулūб фī джам' асрār ал-мухйибб ва-л-махбūб* («Блестки света сердец в собрании тайн любящего и Любимого»)¹. Его автор — *ал-Қадī ал-Имām Абū-л-Ма'ālī 'Азйй б. 'Абд ал-Мāлик б. Мансūr ал-Джилй (ал-Гилāни)* по прозвищу Шайзала (ум. в 494/1100 г.), суфий-аскет (*зāхид*), *фақйх-шафи'ит* (последователь школы Абу Исхака аш-Ширази, ум. в 476/1083 г.), проповедник (*ва'из*), *мутакаллим*, знаток и собиратель арабской поэзии и повествований (*хикāйат*), автор многочисленных сочинений (*тасāниф*, *мусаннафāt*) по наставлениям (проповедям, *ал-ва'з*), *ал-фикху*, основам веры (*усūл ад-дйн*). Родом из Гилана (отсюда его *нисба*), Шайзала поселился в Багдаде, заведовал судейством (*валийу-л-қадā'*) в квартале Баб ал-аздж, затем сменил верховного судью (*қадийу-л-қудāt*) в Багдаде Абу Бакра аш-Шамй².

¹ Рукопись переписана в селении Зирихгеран (Дагестан) в 954/1547-48 г. Ныне хранится в Отделе Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург).

² Источники единодушно выделяют две области знаний, в которых Шайзала сыграл выдающуюся роль. Первая: он был искусным, красноречивым, остроумным проповедником (*ва'из*), которого называли в ал-'Ираке «наставником проповедников» (*шайх ал-ву'āз*) и творчество которого в этой области отметили средневековые авторы. Вторая: он был собирателем и знатоком арабской поэзии. В своей любви к «стихам и повествованиям арабов» Шайзала признается на страницах данного сочинения, насыщенность которого поэтическими цитатами подтверждает авторскую увлеченность этим предметом.

Все десять глав своего сочинения Шайзала посвятил всестороннему описанию Мистической любви к Богу (*ал-махабба*) — одной из важнейших «стоянок» (*ал-мақамāt*) на суфийском Пути (*ат-таріқа*). Это — «состояния» (*ахвал*) и «привалы», или «степени» (*манāзил*) Мистической любви, этимология термина *ал-махабба*, «смыслы» (*ма'анй*), «названия» (*асамй*) и атрибуты (*сифāt*) Мистической любви, ее «сущность» (*ал-хақйқа*) и т.д. С учетом обозначенной темы интерес представляют, прежде всего, материалы, касающиеся соотношения статусов Ибрахима (библ. Авраама) и Мухаммада, фигурирующих в суфийской литературе соответственно как «друг Аллаха» (*халїл Аллāх*, или *ал-Халїл*) и «любимец Аллаха» (*хабїб Аллāх*, или *ал-Хабїб*)³. Мусульманские теоретики суфизма производят эти прозвища соответственно от *хулла* («дружба») и *махабба* («любовь»). Оба термина вошли в суфийскую лексику в форме *ал-хулла* и *ал-махабба* как названия мистических «стоянок» (*ал-мақамāt*), при сопоставлении которых суфийские авторы приводят аргументы в пользу более высокого статуса обладателя «стоянки» *ал-махабба*.

Согласно суфийской традиции, уже первая проповедница чистой, бескорыстной любви к Богу, Рабї'а ал-'Адавийа (714–801), считала «стоянку Мистической любви к Богу» (*мақам ал-махабба*) выше «стоянки дружбы» (*мақам ал-хулла*), потому что Мистическая любовь не обусловлена воздаянием (*ал-мукафа*) и человек поклоняется своему «Любимому» (*ал-махбуб*) не из-за боязни ада и не из-за сильного желания попасть рай. Он поклоняется исключительно Ему одному, не придавая Ему сотоварищей, и только Всевышний («Любимый») по своему желанию решает, кого поместить в рай, а кого отправить в ад.

Шайзала, ссылаясь на мнения ученых-лингвистов и «скрупулезных исследователей» (*ал-мудаққикун*) и исходя из того, что Аллах избрал Ибра-

При этом источники отмечают вспыльчивость (*хидда*), сквернословие (*база'ату-л-лїсан*), злоязычие Шайзалы; последнее подтверждается, в частности, его откровенно уничижительной характеристикой, которую он дал жителям квартала Бāб ал-аздж, уподобив их ослам, и которая основана, очевидно, на его судейской практике в этом квартале. В свою очередь, жители Бāб ал-азджа радовались его кончине.

Шайзала скончался в пятницу, 17 сафара 494/23.12.1100 г. в Багдаде и похоронен там же, на кладбище Бāб абраз(?), напротив могилы своего учителя аш-Шайха Абў Исхака аш-Шїрāзї. См.: *ас-Субкї*. Табақāt аш-шāфи'ийа ал-кубра. Ч. III, с. 287–288; GAL, I, 433, SBd, I, 775.

Абў Бакр аш-Шāmй (400/1010–488/1095) — благочестивый аскет, верховный судья в Багдаде, сменивший в 478/1085 г. на этом посту Абў 'Абд Аллāха ад-Дāмағāнї, один из «искусных» (*мутқин*) фақїхов шафи'итского *мазхаба*, изучавший *ал-фиқх* в Багдаде под руководством ал-Қадї Абў-т-Таййїба ат-Табарї (род. в Табаристане в 348/960 г. и прожил 102 года). См.: *ас-Субкї*. Табақāt аш-шāфи'ийа, ч. III, с. 83–84, 176.

³ В Коране прозвище *халїл* применительно к Ибрахиму упомянуто лишь один раз (К. 4:124/125), хотя еще в Ветхом Завете он назван «другом Бога», а прозвище *хабїб* вообще отсутствует в Коране.

хима своим «другом» (*ал-халил*), а Мухаммада — своим «любимцем» (*ал-хабиб*), считает статус ал-Хабиба выше и совершеннее статуса ал-Халила и рассматривает прозвище ал-Халил как производное от слова *ал-хулла*, которое, в свою очередь, является лишь одним из частных определений «Мистической любви», одной из ее составляющих, одной из ее сторон, не заменяющей полноценно более емкое понятие *ал-махабба*. Сопоставление этих двух понятий в пользу *ал-махабба* автор строит также на основе суждений пяти суфийских авторитетов⁴, каждый из которых обосновывал более высокий статус ал-Хабиба по отношению к ал-Халилу толкованием соответствующих *айатов*. Основные доказательства правоты этого тезиса сводятся к следующему.

Абу-л-Касим ал-Музакир (31 b–31 bb):

1. «Привал», или «степень» «дружбы» (*манзилату-л-хулла*), является только следствием Божественного воздаяния, и Ибрахиму был дарован статус «друга» (ал-Халил), потому что он раздал свое имущество гостям, изъяснил готовность пожертвовать своим сыном, предав его тело огню, и тогда Аллах избрал его своим «другом» («...Аллах взял Ибрахима другом», — К. 4:124/125). «Привал» же «Мистической любви» иногда не является следствием Божественного воздаяния, это — опережающая забота, милость, и слова Всевышнего «Скажи: „Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной — (тогда) будет любить вас Аллах...“» (К. 3:29/31) относятся к Мухаммаду ал-Хабибу.

2. Каждый «любимец» (*хабиб*) является «другом» (*халил*), но не всякий «друг» является «любимцем». Ал-Халил-Ибрахим не мог достичь «степеней» («привалов», *маназил*) ал-Хабиба-Мухаммада в «Высшем царстве» (*ал-малакут*) и не мог быть «свидетелем» (*шахид*) Мухаммада и его общи-

⁴ Абу-л-Касим ал-Музакир («Увещатель») — проповедник, его современниками были ал-Хасан б. ал-Хаддад и ‘Абд Аллāх б. Муназил, последний непосредственно встречался с ним. См.: *ал-Кушайрī*. Ар-Рисāла. Пер. А. Кныша. 2007, с. 227.

Мансūr б. ‘Аммār Абу-с-Сарī ал-Бūшанджī ал-Вā’из (ал-Марвазī, или ад-Данданканī, как у *ал-Кушайрī*. Ар-Рисāла, с. 42, 153–54, со ссылкой на: *ас-Суламī*. Табақāt ас-сūфи́йя) (ум. в 225/839–40 г.) — аскет и проповедник.

Абу Са’ид (Абу Са’д?) ал-Харкūшī аз-Захид ал-Устāз ал-Джалīл ал-Имām — ‘Абд ал-Мāлик б. Мухаммад б. Ибрахīm Абу Са’ид (Абу Са’д?) ал-Харкūшī (Харкūш — название дороги или улицы в Нишапуре, отсюда его вторая *нисба* ан-Найсабурī/ан-Нисāпурī) — известный аскет-мистик, проповедник, *фақīх* и благотворитель (*ас-Субкī*. Табақāt аш-шафи’ийа, III, 282–283).

Абу ‘Абд Аллāх ал-Хусайн б. Мухаммад ад-Дāмагāнī ал-Багдādī (ум. в 478/1085 г.) — ханафитский *имām*, верховный судья (*қади́у-л-қудāт*) в Багдаде, высказывания которого Шайзала цитирует в этом трактате как своего господина и учителя (*қāла саййидунā ва-шайхунā*). Во времена халифа ал-Ка’има его дом в Багдаде, как и дома прочих суннитов, был разграблен.

Абу Са’ид ал-Хасан б. ‘Али ал-Мутавав’ий ал-Устāз ал-Имām — сведений о нем обнаружить не удалось.

ны, тогда как последний превзошел «степени» ал-Халила в «Высшем царстве» и был поставлен «свидетелем» всех пророков и общин («И сказал Аллах: „И что будет, когда Мы приведем от каждой общины свидетеля и приведем тебя как свидетеля против этих?“...», К. 4:45/41).

3. «Дружба» может быть ограниченной по времени («Горе мне! О если бы я не брал такого-то другом!», К. 25:30/28), тогда как «Мистическая любовь» вечна (*мухаллада*, *му'аббада*) («[...Аллах приведет людей], которых Он любит и которые любят Его...», К. 5:59).

4. «Дружба» большей частью существует между созданиями, и одни из них враждуют с другими («Друзья в тот день — друг другу враги, кроме богобоязненных», К. 43:67), а «Мистическая любовь» большей частью существует между рабом Божиим и его Господином («[...Аллах приведет людей], которых Он любит и которые любят Его...», К. 5:59).

5. Разница между «привалами» «дружбы» и «Мистической любви» и их «ступенями» к «Высшему царству» заключается в том, что последнее было показано ал-Халилу из-за «завесы», которую ему не дозволено было преступить («И так Мы показываем Ибрахиму царство небес и земли, чтобы он был в числе убежденных», К. 6:75), а ал-Хабибу было дозволено преступить эту «завесу» и находиться в непосредственной близости к «Властителю Высшего царства» (*малик ал-малакут*) («...потом Он приблизился и спустился, и был на расстоянии двух луков или ближе, и открыл Своему рабу то, что открыл», К. 53:8–10).

Мансӯр б. 'Аммār Абӯ-с-Сарī ал-Бӯшанджī ал-Вā' из (31 bb–32 а):

1. Бог избрал Ибрахима своим «другом» по его просьбе («...Аллах взял Ибрахима другом», К. 4:124/125), а Мухаммада Он избрал своим «любимцем» без его просьбы («[...Аллах приведет людей], которых Он любит и которые любят Его...», К. 5:59).

2. Ал-Халил первым начал домогаться «довольства» («благоволения», *рида*) Господа своего («Господи наш! И прими мой зов! Господи наш! Прости мне, и моим родителям, и верующим в тот день, когда наступит расчет!», К. 14:42/40–41), а ал-Хабиб возжелал «довольства» Господа своего («Мы видим поворачивание твоего лица по небу, и Мы обратим тебя к *кибле*, которой ты будешь доволен», К. 2:139/144; «Ведь даст тебе твой Господь, и ты будешь доволен», К. 93:5).

3. Этимологически *халил* — тот, кто находится внутри «Мистической любви», не достигая ее пределов, а *хабиб* — тот, все части тела которого наполнились «Мистической любовью», и он достиг ее пределов.

4. Ал-Халил-Ибрахим, когда предстал пред ним ангел смерти, не осмелился пожелать встречи со своим «Другом», а ал-Хабиб-Мухаммад пожелал встречи со своим «Любимым», сделав выбор между «пробыванием» (*ал-макам*) и «перемещением» («перенесением», *ал-интиқāl*) в пользу последнего.

5. Ал-Халил просил Господа укрепить его веру показом оживления мертвых («[И вот сказал Ибрахим: „Господи!] покажи мне, как Ты оживляешь мертвых“», К. 2:262/260), а ал-Хабиб с самого начала был совершенен твердостью в вере («Господи наш! [Мы уверовали], запиши же нас вместе с исповедующими!», К. 5:86).

Абӯ Са'ид ал-Харкӯшӣ аз-Зāхид ал-Устāз ал-Джалӣл ал-Имām (32 а–32 б):

1. Ал-Халил радуется упоминанию своего «Друга» («...Который меня создал, и Он меня ведет верным путем...», К. 26:78), а ал-Хабиб радуется только близостью к своему «Любимому»: «...потом Он приблизился и спустился, и был на расстоянии двух луков или ближе...» (К. 53:8–9).

2. Ал-Халил служил своему «Другу» с позиции страха и сильного желания («Господь мой! Дай мне мудрость и присоедини меня к праведным», К. 26:83), а ал-Хабиб служил своему «Любимому» с позиции созерцания (*ал-мушāхада*) и собеседования (*ал-му'āнаса*) («И видел он Его при другом нисхождении у лотоса крайнего предела»⁵, К. 53:13–14).

3. Ал-Халил остановился на пути поиска «предания себя Богу» (*ислām*) («Я обратил лицо свое к Тому, Кто сотворил небеса и землю, как единобожник, предавшийся Богу...», К. 6:79), а ал-Хабиб был сотворен с самого начала единобожником-*ханифом* («Да! Кто предал свой лик Аллаху, делая добро, то ему — награда у его Господа...», К. 2:106/112).

4. Ал-Халил просил своего «Друга» не позорить его в День воскресения («И не позорь меня в день, когда они будут воскрешены», К. 26:87), ал-Хабиму было сказано: «...в тот день, как Аллах не опозорит Пророка и тех, которые уверовали вместе с ним...» (К. 66:8).

5. Ал-Халил жаждал прощения («...я жажду, чтобы в День суда Он простил мне мое прегрешение», К. 26:82), а ал-Хабиб был прощен с самого начала без его просьбы («...чтобы Аллах простил тебе то, что предшествовало из твоих грехов и что было позже, и чтобы завершил Свою милость тебе...», К. 48:2).

Абӯ 'Абд Аллāх ал-Хусайн б. Муҳаммад ад-Дамағāнӣ ал-Бағдādӣ (33 а–33 б):

1. Ал-Халил желал и просил, чтобы имя его помнили после него в поколениях («...и сделай меня языком правды среди последних (в потомках)...», К. 26:84), а ал-Хабиму изначально было сказано, что его будут величать и славить вместе с Господом на семи небесах, в Высшем царстве, на семи землях, на языках рода человеческого, джиннов, диких зверей, птиц, растений («Разве не возвысили Мы память о тебе?», К. 94:4).

⁵ «Лотос крайнего предела» — по легенде, связанной с ночным путешествием Мухаммада, на седьмом небе есть дерево (род лотоса), которое ни ангелы, ни пророки не переступают. Вероятно, здесь описана местность около Макки/Мекки.

2. «Стоянка дружбы» (*maqām al-хулла*) — это «стоянка воздержания», и ал-Халил просит: «Господи! Сделай этот град⁶ безопасным и удали меня и моих детей от того, чтобы мы поклонялись идолам» (К. 14:38/35), а «стоянка Мистической любви» — это «стоянка» после прибегания к Богу в поисках Его защиты, и ал-Хабибу без просьбы с его стороны было сказано: «Разве Мы не раскрыли тебе грудь и не сняли с тебя твою ношу?» (К. 94:1–2).

3. Ал-Халил просил показать ему некоторые знамения (*āyat*) религиозных обрядов (*ал-манāsик*) («...и покажи нам места нашего поклонения...», К. 2:122/128), а ал-Хабиб без его просьбы был обведен по углам ал-Ка‘бы и ему были показаны знамения религиозных обрядов («Хвала Тому, Кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую, вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из Наших знамений...», К. 17:1).

4. Ал-Халил смиренно просился в рай («...и сделай меня в числе наследников райской благодати», К. 26:85), а ал-Хабибу без его просьбы было сказано: «Поистине, Мы даровали тебе изобилие⁷! Помолись же Господу твоему и заколи (жертву)!» (К. 108:1–2).

5. *Ал-Хулла* обозначает состояние того, кто еще в пути и ищет своего друга и дружбы, и потому ал-Халил сказал: «...Я иду к Господу моему» (К. 37:97/99) и «Я обратил лицо свое [к Тому, Кто сотворил небеса и землю...]» (К. 6:79). *Ал-Махабба* же обозначает состояние того, кто уже пришел к своему «Любимому» и к «Мистической любви»: «[...вот Он стал прямо] на высоте небосклона, потом приблизился и спустился, [и был на расстоянии двух луков или ближе...]» (К. 53:7–8).

Абӯ Са‘ид ал-Хасан б. ‘Али ал-Мутава‘ий ал-Устаз ал-Имām (33 б–34 а):

1. Ал-Халил видел место «Высшего царства» («И так Мы показываем Ибрахиму царство небес и земли, [чтобы он был в числе убежденных]», К. 6:75), а ал-Хабиб видел в «Высшем царстве» самого Господа («Разве ты не видишь, как Господь твой заставляет тень удлиняться», К. 25:47/45).

2. Ал-Халил был послан к отдельному народу («Мы отправляли посланников только с языком их народа, [чтобы они разъясняли им]», К. 14:4), а ал-Хабиб — ко всем людям в целом («И Мы послали тебя именно ко всем людям вестником, увещателем...», К. 34:27/28).

3. В случае испытания ал-Халил говорил: мне достаточно попросить Господа, чтобы Он знал о моем положении («Довольно мне Аллаха!», — К. 9:130/129, 39:39/38), а ал-Хабиб при испытании говорил: «Достаточно нам Аллаха как защитника! Как прекрасен Покровитель!» (К. 3:167/173); «И они вернулись с милостью от Аллаха и щедростью» (К. 3:168/174).

⁶ Макка/Мекка, а сама *сура* должна быть отнесена к йасрибскому («мединскому») периоду.

⁷ Ал-Каусар («Обильный») — название райского источника.

4. Ал-Халил клялся Аллахом («И клянусь Аллахом, я перехитрю ваших идолов, [после того как вы обратитесь, удаляясь от них]», К. 21:58/57), а Аллах поклялся ал-Хабибом: «[О Мухаммад!]»⁸ Клянусь твоей жизнью! Ведь они в своем упоении скитаются слепо» (К. 15:72).

5. Просьба ал-Халила предшествовала милости Господа («Господи мой! Дай мне мудрость и присоедини меня к праведным», К. 26:83), тогда как просьбе ал-Хабиба предшествовала милость Аллаха («Клянусь утренней зарей и ночью, когда она покрывается мраком! [Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел. Ведь последнее для тебя — лучше, чем первое. Ведь даст тебе твой Господь, и ты будешь доволен. Не сиротой ли Он нашел тебя и приютил? Не заблуждающимся ли Он нашел тебя и повел верным путем?. И нашел тебя бедным и обогатил?...]», К. 93:1–8).

Шайзала приводит еще один (безымянный) перечень пяти аргументов в пользу более высокого статуса ал-Хабиба по отношению к ал-Халилу (34 б–35 а).

1. Ал-Халил был подвергнут испытанию, и когда он его выдержал («вытерпел»), Господь избрал его своим «другом» («И вот, Господь испытал Ибрахима словесами и потом завершил их...», К. 2:118/124), ал-Хабиб же сначала был избран, а затем испытан («И Господь твой творит, что желает, и избирает...», К. 28:68).

2. Ал-Халил просил Господа вести его «верным путем» (*ал-хидāйя*) («И сказал он: „Я иду к Господу моему, Он поведет меня верным путем“», К. 37:97/99), ал-Хабибу же верное руководство было даровано без просьбы с его стороны («...чтобы Аллах повел тебя прямым путем...», К. 48:2).

3. Ал-Халил просил Господа языком покорности и нужды дать ему средства пропитания («Господи наш! Я поселил часть потомства своего в долине, лишенной злаков, у Твоего дома священного. Господи наш! Пусть они выстаивают молитву, и сделай сердца людей склоняющимися к ним и одели их плодами, — может быть, они будут благодарны!», К. 14:40/37), а ал-Хабибу с самого начала были дарованы средства пропитания («...Мы пропитаем тебя, а конец — за богобоязненностью!», К. 20:132).

4. Когда ал-Халил оказался на своей высшей «стоянке» (*мақām*), он стал претендовать на «дружбу» с Богом (*ал-Хаққ*) («Ведь они — враги мне, кроме Владыки миров, [который меня создал, и Он меня ведет верным путем...]», К. 26:77–78), а ал-Хабиб еще до того, как достиг своего высокого положения («стоянки»), был призван «Мистической любовью» («Скажи: „Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, — тогда будет любить вас Аллах, [и простит вам ваши грехи]“», К. 3:29/31).

5. Когда ал-Халил предстал пред Божественной близостью, он во время тайной беседы с Господом повернулся к другому («И когда покрыла его

⁸ В Коране этого нет.

ночь, он увидел звезду и сказал: „Это — Господь мой!...“; Когда он увидел месяц восходящим, он сказал: „Это — Господь мой!...“; Когда же он увидел солнце восходящим, он сказал: „Это — Господь мой!...“», К. 6:76–78). Когда же ал-Хабиб предстал пред Божественной близостью, то Господь определил ему два «существования» (или «состояния» — *ал-каунаини*) — ближе к Нему и ниже Его («Не помутился его взор и не уклонился в сторону: он действительно видел величайшее из знамений Господа своего», К. 53:17–18).

Основные доказательства правоты своих суждений Шайзала и религиозные авторитеты, на которых он ссылается, черпали, естественно, из Корана, в котором Аллах, утверждает Шайзала, дал описание (*васф*) «любящих» Его, и каждое из этих «описаний» Он сделал одним из «условий» (*шурӯт*) «Мистической любви» (*ал-махабба*) и одним из «свойств» (*хисал*) «полноты их верования» (*камāl 'ақйдатихā*) (165b). Однако с самого начала зарождения мусульманской экзегетики и до настоящего времени соответствующий отбор и интерпретация *айатов* носили целенаправленный характер, обусловленный как объективными, так и субъективными факторами⁹. Это относится и к системе доказательств Шайзалы в пользу Мухаммада как идеала «Мистической любви» к Богу, когда в качестве обоснования декларируемого тезиса из общего контекста *айата* берется лишь его «подходящая» часть. Так, часто цитируется выражение «Аллах взял Ибрахима другом», но при этом игнорируется начальная, основная часть этого *айата*: «Кто лучше по покорности (служению, *дйн*), чем тот, кто предал свой лик Аллаху, будучи добродееющим, и последовал за религией (общиной, *милла*) Ибрахима, единобожника (*ханйфа*)?..» (К. 4:124/125). Более высокий статус ал-Хабива по отношению к ал-Халилу аргументируется, в частности, и тем, что Мухаммаду с самого начала и без его просьбы были дарованы «ведение верным путем» (*ал-хидāйа*), средства пропитания и т.д., что не согласуется с содержанием других *айатов*, например: «...Не сиротой ли Он нашел тебя и приютил? Не заблуждающимся ли Он нашел тебя и повел верным путем?..» (К. 93:6–7). Приводится начало *айата*, в котором говорится, что Господь «испытал Ибрахима» (по ал-Байдави, испытания состояли в различных религиозных предписаниях), но опущено окончание этого *айата*: «Господь сказал: „Я сделаю тебя для людей наставником (*имамом*)“» (К. 2:118/124).

Отдельную главу (165 b–170 b) Шайзала посвятил описанию «условий» (*шурӯт*), «составных частей» (*аб'ād*), «опор», или «столпов» (*аркāн*), и «внешних форм», или «видов» (*хай'āt*), «Мистической любви» к Богу,

⁹ См., например, мою статью: Методологические подходы к переводу Корана на русский язык / Шигабутдин Марджани: наследие и современность / Материалы международной научной конференции. Казань, 15–17 мая 2008 г. Казань, 2008, с. 73–76.

и каждое из этих описаний он подразделил на десять «привалов» (*манāзил*), или «степеней» «Мистической любви».

Что касается «условий» «Мистической любви», то это, прежде всего, нормативные ритуально-нравственные предписания, составляющие начальную стадию Мистического пути познания Бога:

1. «Раскаяние» (*ат-тауба*) — согласно словам Всевышнего: «...А когда они очистятся (от менструаций), то приходите к нам так, как приказал вам Аллах. Поистине, Аллах любит раскаивающихся и любит очищающихся» (К. 2:222).

2. «Ритуальное» очищение» (*ат-тажāра*) — согласно словам Всевышнего: «...В ней (мечети!) — люди, которые любят очищаться, а Аллах любит очищающихся!» (К. 9:109/108).

3. «(Нормативные) молитвы» (*аф-салавāt*) — согласно словам Всевышнего: «Поистине, те, кто уверовал и совершал добрые дела, — им Милосердный дарует любовь» (К. 19:96).

4. «Справедливость» (*ал-'адл*) — согласно словам Всевышнего: «...то примирите их по справедливости и будьте беспристрастны: ведь Аллах любит беспристрастных!» (К. 49:9).

5. «Терпение» (*аф-сабр*) — согласно словам Всевышнего: «... и они не изнемогали от того, что постигло их на пути Аллаха, и не ослабели и не смирились, — а Аллах любит терпеливых!» (К. 3:140/146).

6. «Добродетельность» (*ал-ихсāн*) — согласно словам Всевышнего: «И даровал им Аллах награду ближайшей жизни и прекрасную награду будущей. Поистине, Аллах любит добродетельных» (К. 3:141/148).

7. «Богобоязненность» (*ат-тақва*) — согласно словам Всевышнего: «...исполняйте же договор с ними в продолжение срока его: ведь Аллах любит богобоязненных!» (К. 9:4).

8. «Упование на Аллаха» (*ат-таваккул*) — согласно словам Всевышнего: «...А когда ты решился, то уповай на Аллаха, — поистине, Аллах любит уповающих» (К. 3:153/159).

9. «Борьба с врагами» (*ал-муджāhada ма'ал-а'дā'*) — согласно словам Всевышнего: «Поистине, Аллах любит тех, которые сражаются на Его пути рядами, как будто бы они — плотно сложенное здание!» (К. 61:4).

10. «Любовь к божьим угодникам» (*ал-махабба ли-л-аулийā'*) — согласно словам Всевышнего: «...то Аллах приведет людей, которых Он любит и которые любят Его, смиренных перед верующими, суровых к неверующим...» (К. 5:59/54).

Все эти десять «условий» «Мистической любви», отмечает автор, соединились в Посланике, и их соединение является частью ее «полноты» (*камāl ал-махабба*).

При перечислении десяти «составных частей» (*аб'ād*) «Мистической любви» Шайзала не ограничивается цитированием соответствующих *айатов*,

но и разъясняет ключевые слова, указывающие, по его мнению, на значение конкретного коранического термина, «уточняя» тем самым смысл Божественного откровения. Это:

1. «Вера» (*ал-имāн*) — согласно словам Всевышнего: «...чтобы воздать (по справедливости) тем, которые *уверовали* и совершали добрые дела...» (К. 10:4). Милостью Аллаха является то, что он не любит неверующих; эти Его слова указывают на то, что Он любит *верующих*.

2. «Удовлетворение» (*ал-инṣāф*) — согласно словам Всевышнего: «А те, которые уверовали и совершали добрые дела, — Он полностью воздает им их награды: ведь Аллах не любит поступающих несправедливо!» (К. 3:50/57). Его указание на то, что Он любит *поступающих по справедливости*.

3. «Смирение» (*ат-тавабду*) — согласно словам Всевышнего: «Нет сомнения, Аллах знает и то, что скрывают они, и то, что обнаруживают. Поистине, Он не любит возносящихся (гордецов)!» (К. 16:24/23–25). Его указание на то, что Он любит *смиранных*.

4. «Верность» (*ал-амāна*) — согласно словам Всевышнего: «А если ты опасешься вероломства со стороны людей, то отбрось договор с ними согласно со справедливостью: поистине, Аллах не любит вероломных!» (К. 8:60/58). Его указание на то, что Он любит *верных*.

5. «Печаль» (*ал-хузи*), — согласно словам Всевышнего: «...Не ликуй, Аллах не любит ликующих!...» (К. 28:76). — Его указание на то, что Аллах любит *опечаленных*.

6. «Праведность» (*аḥ-ṣалāḥ*) — согласно словам Всевышнего: «[Не забывай своего удела в этом мире] и благотвори, как благовторит тебе Аллах, и не стремись к порче на земле. Поистине, Аллах не любит действующих неправедно» (К. 28:77). Его указание на то, что Он любит *праведных*.

7. «Стойкость в битве» (*аḥ-ṣабāt фи-л-харб*) — согласно словам Всевышнего: «Поистине, Аллах защитит тех, которые уверовали! Поистине, Аллах не любит всякого изменника, неверующего!» (К. 22:39/38). Его указание на то, что Он любит и помогает каждому *стойкому в битве*.

8. «Покорность» (*син.* «смирение») (*ал-хуḍу*) — согласно словам Всевышнего: «...чтобы вы не печалились о том, что миновало, и не радовались тому, что к вам пришло, — ведь Аллах не любит никого из гордецов хвастливых...» (К. 57:23). Его указание на то, что Он любит (бого)*боязненных, покорных*.

9. «Сокрытие» (*аḥ-ṣатр*) — согласно словам Всевышнего: «Не любит Аллах разглашения о худом в разговоре, разве только того, кто обижен. Поистине, Аллах — слышащий, знающий!» (К. 4:147). Его указание на то, что Он любит, когда верующий *покрывает* своего брата-верующего (т.е. *скрывает* его проступки, недостатки. — С.П.).

10. «Соблюдение (статей) дозволенного и запрещенного» (*хифз ал-ху-дуд*) — согласно словам Всевышнего: «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не поступайте несправедливо, — поистине, Аллах не любит поступающих несправедливо!» (К. 2:186/190). Его указание на то, что Он любит тех, кто не поступает несправедливо и не действует враждебно.

Все эти «составные части» «Мистической любви», заключает Шайзала (167 а), соединились в Посланнике, и Аллах Всевышний «бросил ему ключи от Божественного закона (аш-Шар‘), сказав: „Кто повинуется Посланнику, тот повинуется Аллаху...“» (К. 4:82/80), т.е. «кто повинуется моему любимцу (*хабйбй*), тот повинуется мне, а кто полюбил моего любимца, тот полюбил меня» («Скажи: „Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной — тогда будет любить вас Аллах...“», К. 3:29/31).

Десять «опор», или «столпов» «Мистической любви» к Богу (*аркән ал-махабба*), автор связывает с библейскими пророками от Адама до ‘Исы/Иисуса и аргументирует эту связь ссылками на соответствующие, по его мнению, *айаты*.

1. «Чистота» (*аф-сафва*) — один из «привалов» (*манāзил*), или одна из «степеней» «Мистической любви» Адама и Нуха/Ноя, согласно словам Всевышнего: «Поистине, Аллах избрал и Адама, и Нуха, и род Ибрахима, и род ‘Имрана пред мирами [как потомство одних от других]» (К. 3:30/33).

2. «Дружба» (*ал-хулла*) — один из «привалов» Ибрахима ал-Халила, согласно словам Всевышнего: «...Аллах взял Ибрахима другом» (К. 4:124/125).

3. «Воздержание в мирской жизни и память о вечном жилище» (*аз-зухд фи-д-дунйā ва-зикр ал-āхира*) — один из «привалов» Ибрахима, Исхака/Исаака и Йа‘куба/Иакова, согласно словам Всевышнего: «И вспомни рабов наших Ибрахима, Исхака, Йа‘куба — добродетельных и проницательных. Ведь Мы очистили их чистым — напоминанием о будущем жилище, и они ведь у нас в числе избранных, праведных» (К. 38:45–47).

4. «Богобоязненность» (*ат-тақва*) — один из «привалов» Исма‘ила, ал-Йаса‘а/Елисея и Зу-л-Кифла¹⁰ — все они в числе праведных. Это — напоминание, а ведь у богобоязненных хорошее пристанище — «[сады вечного пребывания с открытыми для них вратами...]» (К. 38:48–50).

5. «Правдивость» (*аф-сидк*) — один из «привалов» Идриса/Эноха/Эздры, Исма‘ила и Йусуфа/Иосифа, согласно словам Всевышнего: «И вспомни в этом Писании Исма‘ила: поистине, он был правдив в обещанном [и был посланником]» (К. 19:55/54); «И вспомни в этом Писании Идриса: поистине, он был правдивым, пророком» (К. 19:57/56); «Йусуф! О человек правдивый! Объясни нам, (что значит) семь коров тучных, [которых поедает семь тощих...]» (К. 12:46).

¹⁰ Пророк Илия, или Осия, или Захария.

6. «Близость» (к Аллаху) (*ал-қурб*) — один из «привалов» Мусы/Моисея, согласно словам Всевышнего: «И воззвали Мы к нему с правой стороны горы (Синай) и приблизили его для тайной беседы» (К. 19:53/52).

7. «Терпение» (*аф-сабр*) — один из «привалов» Аййуба/Иова, согласно словам Всевышнего: «Мы нашли его терпеливым. Прекрасный раб! Поистине, он — раскаивающийся!» (К. 38:43/44–44).

8. «Испрашивание прощения» (*ал-истигфār*) — один из «привалов» Дауда/Давида, согласно словам Всевышнего: «И подумал Дауд, что Мы только испытывали его, и просил прощения у Господа своего, поклоняясь, пал ниц и каялся» (К. 38:23/24).

9. «Раскаяние и остережение» (*ал-ауба ва-л-мурāкаба*) — один из «привалов» Сулаймана/Соломона, согласно словам Всевышнего: «И даровали Мы Дауду Сулаймана — прекрасный раб! Поистине, он — раскаивающийся!» (К. 38:29/30).

10. «Память о милости Божьей» (*зикр ан-ни'ма*) — один из «привалов» 'Исы/Иисуса, согласно словам Всевышнего: «О 'Иса, сын Марйам! Вспомни милости Мои тебе и твоей родительнице. Когда Я подкрепил тебя Духом Святым, ты заговорил с людьми в колыбели и взрослым» (К. 5:109/110).

Этот перечень «опор» «Мистической любви» к Богу Шайзала завершает обобщающим выводом (168 а): когда все эти «привалы» (*манāзил*) соединились в Мухаммаде-«Избраннике», его «Мистическая любовь» к Богу стала «совершенной», и он был назван «любимцем», поскольку в нем единственном соединилось все то, что было разделено между всеми пророками по отдельности, и поэтому его повеления стали подобны Божественным повелениям, а повиновение ему — подобно повиновению Аллаху: «И что даровал вам Посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удерживайтесь...» (К. 59:7).

Перечень десяти «внешних форм» (*хай'ām*) «Мистической любви» автор предваряет заключением, что, когда все они в совокупности соединились в Посланнике, его «Мистическая любовь» к Богу стала «чистой» («очистилась», *халаṣат*) (168 b). Название каждой из них Шайзала соотносит с соответствующими *айатами*.

1. «Смирение» (*ат-тава'дду'*) — согласно словам Всевышнего: «А рабы Милосердного — те, что ходят по земле смиренно, и когда обращаются к ним с речью невежды, они говорят: „Мир!“» (К. 25:64/63).

2. «Кротость» (*ал-хилм*) — согласно словам Всевышнего: «...и когда обращаются к ним с речью невежды, они говорят: „Мир!“» (К. 25:64/63).

3. «Бодрствование» (*ат-тахаджжуд*) — согласно словам Всевышнего: «И те, которые проводят ночи пред Господом своим, поклоняясь и стоя» (К. 25:65/64).

4. «Покорность» (*ат-таџарру'*) — согласно словам Всевышнего: «И те, которые говорят: „Господи наш! Отврати от нас наказание геенной! Ведь наказание ею — вечное страдание“» (К. 25:66/65).

5. «Отказ от обеднения и расточительности» (*тарк ал-ифкār ва-л-исрāф*) — «И те, которые, тратя, не расточительствуют и не скупаются, а бывают между этим соразмерны» (К. 25:67).

6. «Избегание многобожия, прелюбодеяния и убийства» (*ан-назахат 'ан аш-ширк ва-з-зй̄на ва-л-қатл*) — согласно словам Всевышнего: «И те, которые не призывают вместе с Аллахом другого божества и не убивают душу (человека), запрещенную Аллахом иначе, как по праву, и не прелюбодействуют. [А кто творит это, тот встретит воздаяние]» (К. 25:68).

7. «Покаяние» (*ат-тауба*) — согласно словам Всевышнего: «И кто кается и совершает доброе дело, то, поистине, он обращается к Аллаху с искренним покаянием» (К. 25:71).

8. «Отказ ото лжи» (*тарк ал-кāзиб*) — согласно словам Всевышнего: «И те, которые не присутствуют при лжи, а когда проходят мимо пустословья, проходят с достоинством» (К. 25:72).

9. «Принятие увещаний» (*кабӯл ал-мавā'из*), — согласно словам Всевышнего: «И те, которые, когда их увещевают знамением их Господа, не повергаются ниц глухими и слепыми к ним» (К. 25:73).

10. «Смиренная просьба к Аллаху» (*хусн ал-ибтихāл илā-Ллāх*) — согласно словам Всевышнего: «И те, которые говорят: „Господи наш! Даруй нам отраду очей в супругах наших и детях наших [и сделай нас образцом для богобоязненных]“» (К. 25:74).

Благодаря соединению в Посланнике всех этих «внешних форм» «Мистической любви», он «заслужил», заключает Шайзала, «близость к Богу» (*ал-қурба*) «... на расстоянии двух луков или ближе...» (К. 53:9).

Таким образом, в сочинении Шайзалы Мухаммад предстает как совершенное воплощение «Мистической любви» к Богу.

Идеализация пророка Мухаммада началась еще в ходе сбора и последующего сложения корпуса преданий (*хадисов*) о нем¹¹. Существенную роль в этом процессе сыграли суфии — подвижники и аскеты. Вопреки кораническому образу Мухаммада как обычного человека (с его слабостями и болезнями, ошибающегося), посланного к людям с пророческой миссией, суфийская традиция наделила его способностью к «чудесам», сверхъестественными знаниями, мудростью и т.д., что логически привело к созданию образа «совершенного человека» (*ал-инсāн ал-кāмил*, см., например,

¹¹ Почитание Пророка и его могилы в ал-Мадине: знаменитый суннитский ученый-мухаддис ал-Бухари (ум. в 870 г.) при свете луны писал свои труды у его могилы, вышившие чины покупали дома ближе к его могиле, чтобы быть похороненными рядом с ним, служили в «святыне» — подметали, расстилали циновки, чистили лампы. Об идеализации образа Мухаммада в общественном сознании и на бытовом уровне см., например: А. Мец. Мусульманский ренессанс. 2-е изд. М., 1973.

учение интеллектуала Ибн ал-‘Араби, ум. в 1240 г.). Знаменитый мистик ал-Халладж (казнен в Багдаде в 922 г.), находившийся под влиянием гностиков, говорил уже о вечном, «довременном» существовании Пророка: это — светоч, от которого занялись все светочи пророков, все знания — капля из моря его знания, все премудрости — пригоршня из ручья его премудростей, все времена — лишь час из его жизни. Образ Мухаммада приобрел космический масштаб.

Этот процесс не мог не повлиять на понижение статуса Ибрахима, на искажение его коранического образа позднейасрибского периода жизни Мухаммада. Пафос проповедей Мухаммада — возвращение к первоначальному, истинному единобожию, которое связывалось с именем пророка Ибрахима-*ханифа* (библ. Авраам — тогда еще расплывчатый образ, сложившийся под влиянием иудейско-библейских преданий). Разрыв с иудеями Йасриба вынудил Мухаммада к идеологическому размежеванию с ними, поиску собственных корней ислама как изначального единобожия. Последовали переосмысление легендарной истории аравитян, переориентация направления молитвы, провозглашение древнего святилища ал-Ка‘бы храмом единобожия, возведенным Ибрахимом, обход ал-Ка‘бы, паломничество, узаконение ритуала жертвоприношения, связанного с Ибрахимом, десять заповедей Ибрахима, обращение к аравийским реалиям, хранящим следы разрушенных городов, погубленных племен и древних народов как свидетельство божественной кары за искажение истинного единобожия и религиозного культа. В *сурах* йасрибского («мединского») периода, после разрыва Мухаммада с иудеями и принятия им решительных шагов к идеологическому размежеванию с ними, Ибрахим провозглашается духовным предком Мухаммада и ислама, истинным единобожником-*ханифом*¹².

Противопоставление Мухаммада как «любимца Аллаха», в котором соединились все «привалы» (*манāзил*), в совокупности составляющие понятие «Мистическая любовь к Богу», Ибрахиму как «другу Аллаха» привело к кардинальному изменению их статусов в пользу первого. Формально метаморфоза коранических образов первого и последнего пророков-проповедников «истинного единобожия», Ибрахима ал-Халила и Мухаммада ал-Хабиба, и изменение их «статусов» в сознании мусульман представляется как отход от «коранического» единобожия. Однако фактически это было естественным или даже закономерным развитием культа Мухаммада — религиозной догмы, удовлетворявшей извечную потребность человека в поклонении и потому обладавшей невероятной силой притягательности. Харизматическая личность Мухаммада как «печати пророков» (*хātām ал-анбийā*) и «любимца Аллаха» затмевает образ Ибрахима, «друга Аллаха».

¹² «Кто лучше по покорности (служению, *дин*), чем тот, кто предал свой лик Аллаху, будучи добродеем, и последовал за религией (общиной, *милла*) Ибрахима, единобожника (*ханифа*). Аллах взял Ибрахима другом» (К. 4:124/125).

Elizabeth R. Alexandrin
(University of Manitoba, Canada)

**“MINDING THE BODY”:¹
CORPOREALITY
IN SHAMS AL-DĪN AL-DAYLAMĪ’S TREATISES**

In a curiously confessional manner, Shams al-Dīn al-Daylamī (fl. 12th CE.) speaks of mental illness, possession, and other depletions of intellect’s critical faculties.

Taking al-Daylamī’s potentially autobiographical narratives on mental illness and possession as a starting point, this article explores the parameters of corporeality in two of al-Daylamī’s unedited treatises, the *Mir’āt al-Arwāḥ*, and *Kitāb Muhimmāt al-Wāṣilīn*.² Often Sufi authors draw our attention to philosophical questions about the nature of soul, soul’s immortality as well as the specifics of its relationship with body, drawing on a treasure trove of literary imagery to do so, for example, the radiant light of a lamp (the soul) in a darkened house (the

¹ *Minding the Body*, ed. M. B. Potkay and R. M. Evitt, London: Twayne Publishers, 1997.

A version of this study was presented at the American Academy of Religion Annual Conference, San Francisco, 2011. I would like to thank Hermann Landolt (McGill University/Institute of Ismaili Studies), Haktan Tursun (İstanbul Şehir Üniversitesi), and Jamel Velji (Haverford College), whose valuable insights, comments and suggestions showed me the way forward.

² A. J. Arberry, “The Works of Shams al-Dīn al-Daylamī,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1966; pp. 49–56. Böwering has discussed the two collective manuscripts of al-Daylamī (most notably, MS. Şehit Ali Paşa 1346 and MS. Ismail Saib 4120) in his 1987 article, “The Writings of Shams al-Dīn al-Daylamī.” One additional manuscript of the *Mir’āt al-Arwāḥ* exists in Gotha, MS. Orient 70. A. J. Arberry, “The Works of Shams,” p. 49; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden: Brill, 1937–1942, vol. II, p. 207. See in addition, W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen zu Gotha*, vol. I, reprint, Veröffentlichungen des Institutes für Geschichte der Arabisch- Islamischen Wissenschaften (70, No. 6) 1987, pp. 127–128. For additional information on al-Daylamī, see G. Böwering, “Deylamī, Şams al-Dīn,” *Encyclopaedia Iranica*, vol. VII (1995), pp. 341–342; G. Böwering, “Ideas of Time in Persian Sufism,” in L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism*, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993, pp. 199–233.

The manuscripts used in this study are as follows: *Mir’āt al-Arwāḥ*, Ms. Gotha; Şehit Ali Paşa 1346; *Kitāb Muhimmāt*, Ms. Chester Beatty 4142; Şehit Ali Paşa 1346; Topkapi Ms. E1840.

body).³ This article proposes that al-Daylamī pushes the reader of his texts to consider alternative perspectives on the ramifications of corporeality.

While I am especially interested in Sufi considerations of embodiment, in particular, the devotional aspects of “minding the body,” or bodily disciplines, I have been struck by the pervasiveness of medical scripts in al-Daylamī’s Sufi treatises. In the two short treatises under discussion here, al-Daylamī’s concern is not foremost with the Sufi disciplining of the self (*nafs*). He does not reflect on the parameters of the relationship between the Lover and the Beloved in Sufi love mysticism.⁴ Rather, he aims to explicate the ephemeral and episodic quality of embodied visionary experiences. At this point in my research, I would like to suggest that medieval medical and philosophical discussions of the physiology and psychology of sleep and dreaming as well as other subjects, such as optics, buttress many of al-Daylamī’s theories on the range of individual experiences entailed in mystical states *per se*. Before turning to the question of how “minding the body” in al-Daylamī’s short treatises rests on locating the organ of the heart (*qalb*) as the center of perception and insight, as well as other questions, I will offer a theoretical excursus on corporeality and clarify some terms.

The recent work of Bashir, Elias and Kugle opens up for further investigation the presentation of corporeality in medieval Sufi texts.⁵ Implicit in the works of Nancy and others, such as Elliott and Hollywood, are analyses of the Western medical scripts that have shaped literary and mystical representations of sleep, dreaming, and visionary experiences.⁶ The majority of scholarship on medieval Western European Christianity emphasizes the role of feminine spirituality and considers representations of the body in the light of the somatic. Such conceptions are at variance with the definitions of corporeality in the Islamic tradition at large. However, some of the ideas set forth in Nancy’s work merit consideration. For Nancy, sleep is a suspension or falling. It is body negating; for what is it that happens precisely to the “I” of self in sleep?⁷ The soul does not sleep: “In sleep, the mind abandons itself to the body and disperses its location through it, dissolves its concentration into that soft, almost disjointed expanse.” Thus, “The

³ Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, “A Treatise on the Heart (*Bayān al-Farq bayn al-Ṣadr wa-al-Qalb*),” in N. Heer (trans.), *Three Early Sufi Texts*, Louisville, KY: Fons Vitae, 2003, p. 51. This treatise is only attributed to al-Ḥakīm al-Tirmidhī. J. Meri’s recent edition offers a corrective to Heer’s translation. See J. Meri, *Bayān al-Farq bayn al-Ṣadr wa al-Qalb*. Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2012.

⁴ Arberry, *ibid.*; Böwering, “Ideas of Time.”

⁵ S. Bashir, *Sufi Bodies*, New York: Columbia University Press, 2011; J.J. Elias, *Aisha’s Cushion*, Harvard: Harvard University Press, 2012; S. Kugle, *Sufis and Saints’ Bodies*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2007.

⁶ D. Elliott, *Fallen Bodies*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1999; A. Hollywood, *Sensible Ecstasy*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2002; J. Nancy, *The Fall of Sleep*, New York: Fordham University Press, 2009.

⁷ Nancy, *The Fall of Sleep*, p. 7.

person who sleeps is a mental body or bodily mind.”⁸ This article will return to Nancy’s concept of the bodily mind when considering select passages from al-Daylamī’s *Mir’āt*. The concept of the bodily mind—in tangent with the earlier mentioned phrase, “minding the body”—instills a two-fold perspective on al-Daylamī’s interpretation of Sufi corporeality. Both perspectives are key for appreciating the extent to which the body is central to al-Daylamī’s theorizing of dreams and visionary experiences.

Dols’ seminal work, *Majnun*, offers up other points of consideration of corporeality and bodily integrity. In his discussion of the psychology of sleep and dreaming as part of the medical arsenal of diagnostics for “madness,” Dols emphasizes that there are clear distinctions that can be drawn between Western and Islamic medical scripts pertaining to mental illnesses.⁹ As he notes, “...the development within Galenic medicine of the general notion of mental illness, as serious impairment of mental functioning and not temporary emotional distress, was significant.”¹⁰

Dols’ work strongly maintains that bodily afflictions and intellectual impairments are viewed differently in the Islamic context than in the Byzantine (and later Western) medical traditions.¹¹ In order to explain how some of the same medical scripts are employed in Sufi treatises, let us take note of two passages from the treatise on the heart attributed to Ḥakīm al-Tirmidhī (fl. 898 CE.):

The breast is the place of entry for evil whispering (*waswās*) and afflictions (*āfāt*), just as the white of the eye can be blemished by the affliction of pustules, inflammation of the vein, and all the other illnesses of ophthalmia (*‘ilal al-ramad*)... That which enters into the breast is seldom felt at the time.¹²

The abode of the self is in the stomach and the area of the waist. It becomes excited by the blood and by the power of impurity (*najāsah*), and the stomach thus becomes filled with the darkness of its smoke and the heat of its fire. The self thereupon enters into the breast with its evil whispering (*was-wasah*) and base desires as a test by God of His servant, so that he seeks help of his Lord in his true destitution and lasting humility, and God answers him and averts from him its evil.¹³

As this article maintains, references to medical scripts in medieval Sufi texts bear somewhat different connotations.¹⁴ Al-Tirmidhī’s treatise on the heart re-

⁸ Ibid, p. 35.

⁹ M. Dols, *Majnun: The Madman in the Medieval Islamic World*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 99.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Two contrasting studies support many of Dols’ conclusions on concepts of the body in medieval Islamic contexts. See D. N. Hasse, *Avicenna’s De Anima in the Latin West*, London: Warburg Institute, 2000, and H. Belting, *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

¹² al-Tirmidhī, “A Treatise on the Heart,” p. 12.

¹³ Ibid., p. 16.

¹⁴ Dols, *Majnun*, p. 147.

maps the centers of the human body in terms of bodily praxis, correct guidance, and the acquisition of wisdom. Throughout this treatise, he constructs a Sufi anatomy of the heart as a counterpart (or even as a foil) to the medical descriptions of the heart as a mere flesh and blood organ. Themes that govern the body as a conceptual whole are evident in the two passages quoted above, such as bodily integrity and the body’s “points of entry” for afflictions. Symptoms (or even worse, the very lack of symptoms) signify the presence of an “undetected” disease.¹⁵

Let us return to our consideration of medical scripts in medieval Islamic treatises. Later medical models for mental illnesses are in part rooted in the Avicennian tradition.¹⁶ It can be argued that just as al-Daylamī draws upon the large corpus of dialectical theology, philosophy and Sufism to construct his visionary cosmology, the medical models linked to the Avicennian tradition shaped the narration of his visionary and auditory experiences as mystical states.¹⁷ Much debated in the medical literature was whether or not the heart or the brain was the source of mental afflictions and imbalances in the light of the fact that the *rūḥ* (pneuma) is a natural spirit “that preserves the reason”—a bodily component which al-Daylamī will problematize in relation to the arguments presented by the different schools of thought in Islam. Afflictions, such as bad dreams and insomnia, are symptomatic of shifts in the patient’s temperature, for example, burning changes in the humors or the blood that render the natural spirit turbid.¹⁸ Thus, there is a good “physiology of sleep and dreaming” as opposed to insomnia and madness.¹⁹ Ibn Sīnā draws on Galen’s theory of humors in order to theorize physical and intellectual impairments in individual functioning.²⁰ However, according to Ibn Sīnā, medical madness results from a deep-seated physical ailment, a bodily disease and an ailment that may not be so easily cured once it predominates over the individual.

The medical understanding of the body, anatomy and individual psychology shaped Ibn Sīnā’s accounts of sleep’s physiology and the disordered body. Ibn Sīnā’s contrast between “mental disturbances” and “medical” madness suggests

¹⁵ Also to be noted here is the fact that many of the examples employed as the basis of medical scripts in Sufi texts concern the diseases and afflictions that most commonly receive attention in the medical literature (11th–12th centuries CE), such as eye diseases and humoral theories centered on the blood’s circulation.

¹⁶ Dols, p. 147; P. E. Pormann and E. Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2007, pp. 48–49; 56.

¹⁷ Arberry, “The Works,” pp. 52–56.

¹⁸ Later Sufi texts, such as Najm al-Dāyah’s *Manārāt al-Sā’irīn*, discuss in particular changes in the temperature of blood as something that impacts the individual’s ability to sense things accurately. Al-Dayyah references similar medical scripts in the section on visions and sleep. See, in particular, Najm al-Dāyah al-Rāzī, *Manārāt al-Sā’irīn*, ed. S. ‘Abd al-Fattāh, Kuwait, 1993, pp. 93–98; 119–130.

¹⁹ Dols, pp. 80–81.

²⁰ Dols, p. 76; R. Marcotte, *Suhrawardī (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna’s (d. 1037) Philosophical Anthropology*. Unpublished Ph.D. thesis, McGill University, 2000: 10–11; 16; 103–107.

that the appearance of a mental disorder is the end-result of imbalances in the humors. For example, melancholy stems from an abundance of too much yellow or black bile. One of its symptoms is insomnia, which has various treatments and cures. Disorders and diseases, such as the delusions, affecting the individual (and in particular, the pneuma, or soul), are rooted in the imbalances or diseases of the heart, mind or stomach. In extreme cases of madness, as in love sickness, Ibn Sīnā notes that there may not be any cure for the patient.²¹

What, however, is the broader relevance of thinking about medical scripts in Sufi texts? The reception of the Avicennian medical canon offers another way to consider how Sufi thinkers drew upon medical models in order to distinguish between "... varied body states portrayed by the body—representing maps along a range of possibilities."²² In al-Daylamī's short treatises, Ibn Sīnā's contribution is most obvious in the polemical sections on the soul. Further investigation of the importance of imagination in the works of Ibn Sīnā and Suhrawardī al-Maqtūl (d. 1191 CE) undoubtedly will contextualize more precisely the arguments al-Daylamī employs to differentiate the degrees of forms perceived during dreams and visionary experiences.²³ Two additional points merit consideration, though they lie beyond the scope of this article: retaining the image or "imprint" visually, through the imaginative faculty (*mutakhayyilah*), as presented in Ibn Sīnā's *De Anima*;²⁴ and how does the individual retain the memory of the visionary experience.²⁵

What is the visionary experience?

The *Mir'āt al-Arwāḥ* demonstrates the effort to present in written form the dream world synthesis. It constitutes a relatively early example of a Sufi treatise

²¹ Dols, pp. 93, 160–163; H. H. Biersterfeldt and D. Gutas, "The Malady of Love," *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), pp. 21–55; Ibn Sīnā, "A Treatise on Love by Ibn Sīnā," trans. Emil Fackheim, *Medieval Studies* 7 (1945), pp. 208–228. See as well, Pormann and Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine: on Ibn Sīnā and Rāzī* as "philosopher physicians," pp. 45–49; on humoral pathology, pp. 43–45.

²² A. Damasio, *Looking for Spinoza*, New York: Harcourt Books, 2003, pp. 87–88.

²³ Elias, *Aisha's Cushion*, 2012: 198–215.

²⁴ D.N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, London: Warburg Institute, 2000, p. 2. It is important to take note of the following passage in Chapter Three of Ibn Sīnā's *De Anima* (F. Rahman [trans.], *Avicenna's De Anima*, Chicago: University of Chicago Press, 1959, p. 31): "One of the animal internal faculties of perception is the faculty of fantasy, i.e., *sensus communis*, located in the forepart of the front ventricle of the brain. It receives all the forms which are imprinted on the five senses and transmitted to it from them. Next is the faculty of representation located in the rear part of the front ventricle of the brain, which preserves what the *sensus communis* has received from the individual five senses even in the absence of the sensed objects." It is interesting to see how Ibn Sīnā locates as well the "retentive and recollective faculty" "in the rear ventricle of the brain." How it works is something like this: it retains "... what the estimative faculty perceives of non-sensible intentions existing in individual sensible objects" (p. 31).

²⁵ Hasse, *ibid.*, pp. 186–187; E. Cohen, *The Modulated Scream*, Chicago: University of Chicago Press, 2010, p. 23; 37.

concerned with the veracity and hierarchy of dreams, visions and mystical experiences. Al-Daylamī conceives of a visionary world of the individual that is delineated along parallel lines as the spiritual world, in that the “twins of the inner world of man and the upper world of the unseen provide a mirror for the bipolarity of divine nature, eternal time and space, and intuitive knowledge and direct vision of the Eternal.”²⁶

It may be noted here that in the preface to his Qur’ān commentary, al-Daylamī comments on how, at one point, he believed that he had been overcome by melancholy (*al-sawdā’*), and he sought a cure from the physicians.²⁷ He explains that his Qur’ān commentary aims to show that the Sufis, in their discussions of their mystical states, are sound in terms of their doctrines, teachings and religious practices. In the introduction to his work, al-Daylamī also divulges that over time, he came to the realization that although many people denied the teachings of the Sufis, or conversely, over-exaggerated their stature, many of their treatises discussed mystical states that were similar to mystical experiences and states he had himself experienced. He claims that the experiences of the friends of God were the same as his own mystical states; as he describes it, a series of visionary experiences in which it was possible to witness the lights of the heavenly dominion (*malakūt*) and where ultimately, pre-eternity (*al-azaliyyah*) collapsed into or merged with post-eternity (*al-abadiyyah*).²⁸ The two short treatises, the *Mir’āt al-Arwāḥ*, and the *Kitāb Muhimmāt*, impart the core principles of al-Daylamī’s Sufi anatomy, especially in relation to mystical states and experiences. Considering the corpus of al-Daylamī’s work, numerous sections from the *Mir’āt* are cross-referenced and then receive further elaboration (on the basis of Qur’ānic interpretation) in his *tafsīr*.

Indeed, the introduction and the first chapter of the *Mir’āt al-Arwāḥ* represent al-Daylamī’s literary efforts to delineate the visionary cosmology presented in his mystical experiences. Throughout *Mir’āt al-Arwāḥ*, it is possible to see how al-Daylamī records autobiographically his experiences and employs them as a way of narrating and explicating the themes and concepts contained in this short treatise. In defining the body through the presence and existence of bodily afflictions, al-Daylamī maps the loci of mystical perception. In the second half of the *Mir’āt*, al-Daylamī reflects on the concept of the time of pre-eternity (*zamān al-azal*), stating, “I saw examples of this many times in visions (*al-waqā’i*), and each of those is inconceivable in the worlds of sense (*‘awālim al-ḥiss*), [but] possibly exists in the worlds of the spirits (*‘awālim al-arwāḥ*).”²⁹ This particular autobiographical passage nicely encapsulates many of al-Daylamī’s principles on the nature of visionary experience necessarily having an episodic quality in this worldly realm. In other parts of this short treatise, it is telling that he alludes to

²⁶ G. Böwering, “Ideas of Time in Persian Sufism,” p. 227.

²⁷ Daylamī, *Taşdīq al-Ma’arīf*, MS. Yeni Cami 57, folio 4b, lines 9–10.

²⁸ Daylamī, *Mir’āt al-Arwāḥ*, MS. Şehit Ali Paşa 1346, folio 3b, lines 1–21; 73a–74b.

²⁹ *Mir’āt*, 74a–74b.

the durability and endurance of the body regardless of intellectual impairments. The body's loci of mystical perception transcend any sort of impairment given the continuum of individual self, intellect and physical form. Consequently, the mystical body is "intelligized" due to the range of perceptions that take place through the locus of the heart.

One visionary experience seems to hold the deepest significance for al-Daylamī because of its connection to a set of verses from the Qur'ān (36:1–4) ("*Yā Sīn*, By the wise Qur'ān, Indeed you are from among the Messengers, On a straight path"), the Qur'ānic verses that perhaps were the original touchstone of several of his visionary experiences. As recorded in the *Mir'āt*, this passage appears in the section concerning space (*makān*): "Know that when I intended to write this section, Satan threw me into doubt." Our author then goes on to explain how he dispelled his doubt by turning to the Qur'ān and receiving guidance from the words he read as he opened it, the opening of the *sūra* of *Yā Sīn*.³⁰ In his *tafsīr*, he explains that from the three verses of *Yā Sīn*, "... the light appeared from the *Sīn* of *Yā Sīn* and another light from the *Sīn* from the Praiseworthy One (*Subhān*), who rules over the kingdom (*malakūt*) of everything and to Him they return."³¹ He states, "I saw in myself the chapter *Yā Sīn*. Then three lights ascended from the three verses."³² The visionary experience is woven together with the prophetic *ḥadīth*, "Everything has a heart and the heart of the Qur'ān is *Yā Sīn*," further clarifying with respect to this section of the *Mir'āt al-Arwāḥ*, that "... the form likewise is the lights that I wrote about here, meaning, the heart of *Yā Sīn* is these three verses."³³

The heart stands at the centre of al-Daylamī's Sufi anatomy. However, in order to explain the individual's ability to perceive the lights of the heavenly dominion, he turns to the different theological, philosophical and Sufi theories of the body-soul nexus. The *Mir'āt* provides many discussions of the divisions between the Sufis, the philosophers and the theologians. This treatise carefully presents and then refutes in turn both the methods of philosophical and dialectical argumentation in order to support al-Daylamī's visionary cosmology. For example:

But the vision of God (*ru'yah Allāh*) is possible through the eye of the secret (*'ayn al-sirr*) and the light of faith (*nūr al-īmān*) before death, in this world, because God may grant preference (*faḍl*) to whomsoever of His servants He wishes, like the Sufis. They see through the eye of the heart (*'ayn al-qalb*) according to the potential [capacity] of the light of faith, not with the

³⁰ Ibid., 69a.

³¹ MS. Veliyüddin 430, 94b, lines 5–6; MS. Köprülü 53/1, 81b; MS. Bağdatlı Vehbi 185, 119b.

³² Bağdatlı Vehbi, 119b, lines 9–12.

³³ Ibid., MS. Veliyüddin 53/1, 82; Daylamī, *Taşdīq*. MS. Tehran, 99a. Daylamī, *Mir'āt*, MS. Şehit Ali Paşa 1346, 69b–70a: the section on the degrees of distinction of light (*tafawūt al-anwār*) and the section on space.

physical eye. People deny this except the Sufis, namely, the Mu‘tazilīs, the Ash‘arīs and the Ḥanbalīs.³⁴

Returning again to Sufi anatomy and the question of embodied visionary experience, the reader will find that in the *Mir‘āt*, the role of intellect is important in so far as it clarifies how other loci of perception operate and function within the individual human being. The visionary cosmology entailed in this short treatise renders corporeal the macrocosmic and the microcosmic: the invisible world is mirrored in the components of the individual human being, such as body, soul, heart, faith, intellect, spirit and inmost being. Based on this understanding of the human being as a microcosm mirroring the macrocosm, al-Daylamī introduces the example of sleep and how intellect does not function (its abilities are suspended, so to speak) during sleep as another proof that the faculty of perception responsible for obtaining visions is likewise not located in intellect. When al-Daylamī’s hypothetical opponent in the *Mir‘āt* poses the argument that what the possessors of mystical states of the Sufis see in their sleep are false imaginings (*khayālāt al-bāḥilāh*), al-Daylamī counters by stating that it is only the case if people are sick, or if there is an illness or defect in one of their five senses.³⁵

In the *Kitāb Muḥimmāt*, the verification of visionary and mystical experiences receives further commentary and elucidation. In terms of mystical states, Satan and the *jinn* may endanger the mystic. For this reason, madness may have either an angelic or demonic point of origin.³⁶ According to al-Daylamī, only the Sufi masters can cure the madness of these individuals, rather than physicians. The ability for truthful interpretations increases as the individual’s capacity for witnessing likewise strengthens. They become additionally “truthful” for al-Daylamī, because they buttress what is recounted in the Qur’ān and sound *ḥadīth*.³⁷

Following al-Daylamī’s treatment of Satan and the *jinn*, he problematizes Sufi states (*aḥwāl*) against the grain of medical scripts.³⁸ The Sufis who seek states may come to resemble the mad (*majnūn*), as discussed earlier. Yet important distinctions remain between these potentially disordering states and madness, that is, the kind of madness doctors cure.³⁹ In this advisory section, al-Daylamī differentiates again madness from infirmities, being that the two are kinds of illnesses that doctors treat, and yet they potentially may impinge on the types of states Sufis may experience. For example, at the times of prayer (*ṣalāt*) and fasting (*ṣawm*), he points out that it is possible that a Sufi may be overcome by one

³⁴ Daylamī, *Kitāb al-Muḥimmāt al-Wāṣilīn*, MS. Şehit Ali Paşa 1346, folio 206b.

³⁵ Folio 74b. Meriting further consideration are the points raised by Arberry (ibid., 53) concerning al-Daylamī’s short treatises and the Avicennian tradition. *Kitāb al-Muḥimmāt* refers to Ibn Sīnā in terms of the imaginative faculty (*mutakhayyilāh*).

³⁶ Folio 208–208b, 209a.

³⁷ Folio 208a–208b.

³⁸ Folio 208b, lines 1–14.

³⁹ Ibid.

of those “other” kinds of states that resemble madness. For al-Daylamī, the undeniable importance of the Sufī master’s role is to supervise and distinguish the individual’s states, making sure that the individual’s mystical experiences are sound, free from corruption, falsehood, and protected from Satan. He brings his argument to a close in this section of the *Kitāb Muhimmāt* by concluding that the Sufī master’s role in guiding the traveler (*sālik*) intent on the path of God (*tarīq Allāh*) is unique to the Sufis from all other Muslims.⁴⁰

What about the heart?

Al-Daylamī provides us with a striking image of the heart: “[t]he niche of the soul holds the lamp of the spirit, called secret (*sirr*) or inmost being (*khafī*), assisted by the intellect and enshrined in the pure glass of the heart like a glittering star.”⁴¹ Al-Daylamī’s “Light verse” paradigm accounts for the heart’s unique anatomy. In the section on the heart, al-Daylamī’s argument is grounded in a discussion of passion (*hawān*) as an inclination (*mayl*) belonging to the heart; while most people consider the heart to be made up of flesh (*lahm*) and blood (*damm*), the heart of the soul is established in the heart of the body (*badan*). It is the form (*ṣūrah*) of the soul as well as a subtle body (*jism laṭīf*). Therefore, it may be helpful to consider these four facets of the heart as concentric circles of increasing subtlety. Although al-Daylamī is certainly concerned with how the majority of the philosophers and other scholars of Islam define the five types of perception that are located in the “brain” (*dimāgh*) of the heart, in actuality his main point of discussion is how the heart of the soul is the place of the hidden meanings (*ma’āna al-bāṭinah*).⁴²

In addition, a component of the soul in the heart is the subtle soul (*al-naḥs al-luṭf*), through which the perception of the hidden [facets] (*bāṭinah*) of the rational and legalistic sciences (*al-’ulūm al-’aqliyyah wa al-shar’iyyah*) takes place.⁴³ Ideally, the soul will have no inclination for *hawā* (e.g., the Satanic or the false (*bāṭil*)) in the realms of Heaven, the worlds of true reality (*’awālim al-ḥaqīqah*).⁴⁴ Employing the light metaphor again, al-Daylamī explains how the heart’s subtlety is close to the subtlety of the sun’s radiance but is greater than the soul’s. If each of these loci of perception, like the soul, the intellect, and the secret, perceive this subtlety in the realms of the world of dominion, this beam of light (*sha’ā*) is closer to the intellect’s and the secret’s beam of light.⁴⁵

⁴⁰ Folio 209a, lines 1–11.

⁴¹ G. Böwering, “The Light Verse: Qur’anic Text and Ṣūfī Interpretation,” *Oriens* (2001), vol. 36, p. 143. See in particular, *Mir’āt*, MS. Sehit Ali Pasa 1346, 63a. The loci of perception as are follows and in the following order: body–soul–heart–intellect–secret–inmost being–power (*badan–naḥs–qalb–’aql–sirr–khafī–qudrah*), whether microcosmic or macrocosmic.

⁴² *Ibid.*, folio 46b, lines 3–6.

⁴³ Folio 46b, line 8.

⁴⁴ Folio 45a.

⁴⁵ *Mir’āt*, folio 46b, lines 14–20.

Clarifying the relationship between these centers in the human body, the following section of the text discusses how the soul, known as secret, has its “root” (*aşl*) in the heart. This component changes with seeing (*bi inẓār*) and acts of reflection in the realms of the world of dominion and might. Seeing and reflecting, however, does not change in the soul or its essence because its essence is located in a place (*maḥal*) that does not require the specificities of acts of perception. In addition, the heart is a tool (*ālah*) of the soul (*nafs*) and the place of its actions.⁴⁶

Referring back to the imagery connected to the “Light Verse,” the lamp niche (*mişbāḥ*) in the heart is the secret. Al-Daylamī explains thus: “Know that this heart blackens (*yasūdu*) with many of the sins (*al-dhanūb*), according to what God the Most High stated.”⁴⁷ If the darkness of the heart is tantamount to blindness, it is also indicates the blindness of the soul. In this part of the text, al-Daylamī then discusses the perception of colours *vis à vis* the darkened glass of the heart.⁴⁸ Regarding the darkness (*ẓulmah*) of the soul, the light beam of the secret and intellect reach the soul blackened if the heart is likewise blackened, analogous to the ways in which the light from a lamp (*zajājah*) may illuminate a house.⁴⁹ An example is provided concerning how the colour (and its degree of purity) is transmitted: “if the sun rises to the lamp in the niche, the sun’s ray of light from the niche passes through the house, colouring [it] with the colour of the lamp.”⁵⁰

In the following section of the *Mir’āt*, al-Daylamī moves from concrete examples based on optics to a discussion of the spiritual light (*nūr rūḥānī*) in the heart of the believers. The pillars (*arkān*) in the heart may be summarized as follows: belief (*i’tiqād*) and the word (*kalimah*) of the Muslim testimony of faith (*shahādah*) are the two things brought together that perfect faith (*īmān*).⁵¹ *Īmān*, analogous to the oil (*zaytūn*) of the Qur’anic verse, is the station (*maqām*) of the heart, where excellence (*iḥsān*) refers to the certitude (*yaqīn*) obtained through the secret, the heart and the soul witnessing (*mushāhadah*). Consequently, the station of certitude pertains to the heart and verifies the visionary experience. Al-Daylamī states:

⁴⁶ Ibid., folio 47, lines 6–7.

⁴⁷ Ibid., folio 47a, lines 14–20.

⁴⁸ Ibid., folio 47b, lines 1–7.

⁴⁹ Ibid., folio 47b, lines 1–7.

⁵⁰ Folio 48a, lines 1–2.

⁵¹ Folio 47b, lines 7–22. In the diagram provided on the first folio of the *Mir’āt* (folio 39b), in MS. Şehit Ali Paşa 1346, the earth (*al-arḍ*), the body (*badan*), and soul (*nafs*), a circle that contains (on the right hand side, ascending) heart (*qalb*) and secret (*sirr*), and (on the left hand side) faith (*īmān*) and the place of the intellect (*maḥal al-‘aql*). Ascending upward, a narrow passage-way leads to the wall (*sadd*), “near the soul (spirit, *rūḥ*) known as inmost being (*khafī*).” Written on the sides of the diagram, and parallel to the circle, is this world (*dunyā*), then (in ascending order) the world of the rational and legalistic sciences (*‘ālam al-‘ulūm al-‘aqliyyah wa al-shar‘iyyah*), and the world of the Afterlife (*‘ālam al-ākhirah*).

Arriving at the station of secret in the interior (*bāṭin*) of the heart, and opening the eyes of the interior (*'uyūn al-bāṭin*), and raising the wall (*sadd*) that is above the secret, [so that] he sees with the inner perception (*bi baṣīrah al-bāṭinah*) the worlds of reality (*'awālim al-ḥaqīqah*).⁵²

In view of the larger theological and philosophical debate about the individual's vision of God (*ru'yah Allāh*), the *Mir'āt al-Arwāḥ* also aims to explain the different arguments concerning *nafs* and the separation of body and soul after death, pointing out that in some cases, the theologians and philosophers imply something quite different when they refer to soul by the term *nafs*. Al-Daylamī stresses the distinction between *nafs* and *rūḥ*, as well as the component of the individual human being that he terms the spiritual spirit (*al-rūḥ al-rūḥānī*).⁵³ What is at the root of this confusion is that the words *nafs* and *rūḥ* are often used interchangeably in the Qur'ān itself. Al-Daylamī is most concerned with explaining that regardless of this confusion, the soul is not the same as body with respect to possessing corporeality. When he refers to the spiritual spirit, it is actually the secret, a subtle center within the human being. In fact, this concept of the subtle body (*jism laṭīf*) forms the center of his theory of the individual soul as well as the heart as the locus of mystical perceptions.

The knowledge of the divine is therefore possible after the individual purifies his/her carnal soul. The carnal soul (*nafs*) and the spirit (*rūḥ*) use the body and its limbs as extensions, in the sense that the body serves as a "tool" for the soul in its quest for sensual and corporeal desires.⁵⁴ Yet from another perspective, the soul is the "agent" of the body in that it governs over its deeds and actions.⁵⁵ It has two aspects.⁵⁶ Therefore, the divisions within soul (commanding (*al-ammārah*), reproaching (*al-lawwāmah*), and peaceful (*al-muṭma'innah*) signify the different states and conditions of one soul. Whereas the soul is corporeal in one aspect, the other aspect is the subtle body,⁵⁷ allowing for actions to be performed through the intellect (*'aql*), the secret (*sirr*) and the heart (*qalb*). The subtle aspect of soul allows the individual to travel on the paths of realities (*al-sulūk fī ṭuruq al-ḥaqā'iq*) and the world of divine majesty, and ultimately to ascend upward in it to the Highest of the Highest [Heavens]. The following passage from the *Mir'āt*, with its references to theories of optics, lends an additional perspective on the body-soul nexus.

And as for the significance of the soul, if it had increased to the limit, then it is contained by the heaven and the earth and what is below it, and it disre-

⁵² Folio 61a, lines 7–9.

⁵³ *Mir'āt*, folio 40a, lines 8–26.

⁵⁴ *Ibid.*, 40a–ff: formation of the body; the body and soul nexus, using the terms *nafs*, *jism*, and *badan*. Folio 66b: four parts of soul (*nafs*), in the mixture (*mizāj*) of soul, bestial, animal, satanic and angelic (*sab'iyyah*, *bahīmiyyah*, *shayṭāniyyah* and *malakīyyah*).

⁵⁵ Daylamī, *Mir'āt*, 41b.

⁵⁶ Daylamī, *Jawāhir*, MS. Şehit Ali Paşa 1346, 1b.

⁵⁷ *Mir'āt*, folio 43a.

gards the world of dominion (*'ālam al-malakūt*) because it is from the world of corporeal bodies (*'ālam al-ajsām*) except when it becomes pure and at peace, just like the secret (*al-sirr*) and the inmost (*al-khafī*). It ascends to the highest of the high, for it is now spiritual (*al-rūḥānī*). Then due to that its importance in this body increases, like the perfume in a section of the mirror (*al-rā'iḥah fī qaṭ'ah min al-mindāl*). If it were to be spread out by being burned, it would fill the house.

It is not possible for the carnal soul that it over-extends the body, separating from the totality as long as the body remains alive, [as] the death of the body for the carnal soul is like being set on fire. It is the return to the [scent of the] perfume. However, if the soul were to become pure, clean, at rest, its flash of light would leave behind the body, with the assistance of the secret and the heart (*al-qalb*), like the eye's visual ray passes up from the ground to the sky without it being divided apart from the origin of the eye. Thus the purity of the carnal soul and its flash of light differ a great deal. Its loftiness is that it is its flash of light, just like the spirit that we call by the name of the secret, for at that time its flash of radiance is with the [...] of the secret to the worlds of divine might (*'āwālim al-jabarūt*). Then after this, it becomes the eye (*'ayn*) of the carnal soul and its essence is more developed in its subtlety than the secret and the inmost. Its essence is the subtlety of spiritual radiance, as now it is the secret and the most hidden of the Most High, traveling and ascending in the worlds of divine might. Likewise, it is also the prophets, the “friends” and the “great ones,” even though nevertheless, it subsists in the body, not separating from it, from condition to condition, traveling in the world of the truth and reality; for example, what you see of the sun's rays of light subsisting in the source of the sun even as it rises in the East and [sets] in the West, they are not separated from the source of the sun. So understand this!⁵⁸

The passage quoted above is rich in imagery and significance; images such as the mirror and perfume, the sun and rays of light, and the eye and heart are repeated throughout the text in service of al-Daylamī's argument about the soul and heart as loci of perception. Of most significance is the body and soul relationship in this world and the Afterlife, that is, eschatological concerns. The corporeal constraints on the soul clarify how the soul cannot extend beyond the body's limits. The carnal soul's purification and its increasing subtlety are presented as part of larger arguments to explain the visionary experiences of the “friends of God” and the prophets as well as the Afterlife experience of the subtle soul. Ultimately, this passage's descriptors of the mystical loci of perception and experience reinforce al-Daylamī's position that the body-soul nexus is maintained even in the course of mystical ascensions from this world to the world of the truth and reality.

⁵⁸ Folio 40a, lines 12–24.

Conclusions

The visionary cosmology outlined in al-Daylamī's works, as suggested in the transmission of some of his teachings on subtle time and space through al-Ushnuhī (fl. 13th CE.), is unique in terms of its multi-dimensional perspective on mystical experience.⁵⁹ Having considered al-Daylamī's use of medical scripts in order to set forth a model that explains the embodied components of mystical experiences, let us now return to one of the recurrent motifs in al-Daylamī's short treatises, the *Mir'āt* and the *Kitāb al-Muhimmāt*: the mirror.

It is necessary to know that the Most High may be seen in variable veils, differing forms, and separate shapes, like the form of the young boy, the old man, the bird, trees, clouds in the air, fish in the water, and other examples like these. This is an illusion of corporeal dimension, and it is incumbent on the traveler (*sālik*) that he knows [this] categorically. We have clarified that it is not the Most High. He is not the exact form essentially, rather the form is a spiritual light given to God the Most High. If it is asked of us, "what is it"? It is stated, "the holy spirit (*rūḥ al-quḍus*)." And if that is likewise the form of the mirror pertaining to the perceptions of God the Most High, it is His sanctified essence in that mirror. The wisdom of this section (*faṣl*) is a great principle taken from many of the obscurities mentioned in the Qur'anic text of the ambiguous verses...The characteristics of that form that you see [...] is the mirror of the holy spirit. And that is it, even though it is particularly a spiritual light. As for the reflections in the mirror of iron (*mir'āt al-ḥadīd*), they are the outward appearance, and there is no doubt for the person witnessing it that the mirror of iron leaves out [omits] your individual self, like it is in the mirror. It is not your individual self in the mirror, in reality. You yourself are not the self in the mirror in the very same way. Were you to play around with the mirror, with the left or right hand, or above and below, you see your individual self, rising above and moving downward. You maintain, to the left or to the right, this is me in my [current] place, in one state, not changing at all. Likewise, the differences refer back to seeing the mirror of the holy spirit.⁶⁰

In his discussion of the vision in the mirror in the *Kitāb al-Muhimmāt*, al-Daylamī refers again to theories of optics in order to explain how it is possible to see reflected in the mirror the varying degrees of subtlety, the light of intellect,

⁵⁹ It is most likely through the vehicle of al-Daylamī's *Jawāhir al-Asrār* that al-Daylamī's discussions of time and space were transmitted to a number of authors of the Sufi traditions in Azerbaijan and Central Asia, in particular, Maḥmūd al-Dīn al-Ushnuhī (or variant spelling Ushnuwī or Ushnuyā) (12th century) and Sayf al-Dīn al-Bākharzī (13th century). See E. Alexandrin, "Witnessing the Lights of the Heavenly Dominion," in O. Felek and A. Knysch (eds.), *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Albany, NY: State University of New York Press, 2012, p. 277, n. 5.

⁶⁰ Folio 67b–68a, lines 25–27; lines 1–21.

the secret and the heavenly lights.⁶¹ In addition, just as the materiality of the mirror serves as a tool, akin to the veil of the tree on Mount Sinai for God’s speech to Moses, God may talk to some of His servants by allusion in the inmost faculty of perception, the *khafī*.⁶² Mapping the loci of perception, al-Daylamī considers the subtle soul’s horizon to be spacious and lofty, without temporal or physical restraints. Thus the subtle soul is capable of visionary experiences freed from the constraints of corporeality.

As Bahmany has noted, the specular image of the mirror fixes temporarily a definition of self and identity by situating experience and reflection, even though it remains capable of registering the many changes that appear before it with the passing of time.⁶³ For al-Daylamī, while the mirror image serves as a template to explain the parameters of visionary experience, it alludes to the potential of other models of time and space that transcend physical embodiment and the temporality of mystical experiences. In sum, al-Daylamī’s elaboration of a visionary cosmology grounded in his individual mystical experiences marks an important contribution to the medieval Persian Sufi tradition.

⁶¹ Folio 207a–207b; 227b.

⁶² Folio 207b.

⁶³ L. Bahmany, “Bewildered Mirror,” in D. Brookshaw and N. Rahimieh (eds.), *Forugh Farrokhzad: Poet of Modern Iran*, London: I. B. Tauris, 2010, pp. 75, 80. The scholarship on Ibn al-Ḥaytham’s contribution to the science of optics is of considerable importance here. However, it is beyond the scope of this study. See Belting, *Florence and Baghdad*; Elias, *Aisha’s Cushion*, 155–160; Ibn al-Ḥaytham, *Kitāb al-Manāẓir*, ed. A. I. Sabra, Kuwait, 2002; D. C. Lindberg, *Studies in the History of Medieval Optics*, London: Variorum, 1983; G. Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, MA: MIT Press, 2007.

Mohammed Rustom
(Carleton University, Canada)

THE COSMOLOGY OF THE MUHAMMADAN REALITY

In this brief article I would like to focus on an important part of a commentary upon chapter 27 of Ibn ‘Arabi’s *Fuṣūṣ al-ḥikam* (“Ringstones of Wisdom”), dealing as it does with the Prophet Muhammad. The commentary in question is by the key member of the school of Ibn ‘Arabi, Dawud al-Qaysari (d. 751/1350).¹ It is hoped that the findings presented here will shed light on how an important *Fuṣūṣ* commentator expounds the metaphysical doctrine of the Muhammadan Reality (*al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*), particularly with reference to its cosmological function.

Ibn ‘Arabi begins chapter 27 of the *Fuṣūṣ* by saying that the Prophet possesses the wisdom of singularity since he is the most perfect being in existence. It is through the Prophet that the matter of creation began and ended. We are here reminded of the famous *ḥadīth* in which the Prophet says that he was a Prophet while Adam was still between clay and water:

His is the wisdom of singularity because he is the most perfect existent of this human species, which is why the matter begins and ends with him, for he was a Prophet while Adam was between clay and water. Then, in his elemental form, he became the Seal of Prophets.²

Qaysari’s comments before this passage are important, since he provides an explanation as to why the Prophet is the ringstone predisposed to receiving this wisdom of singularity:

It is the wisdom of singularity because of his singularity in the station of Divine All-Comprehensiveness (*al-jam‘iyya al-ilāhiyya*), above which is nothing except the level of the Essence of Exclusive Oneness (*al-dhāt al-aḥadiyya*). This is because it [the station of Divine All-Comprehensiveness]

¹ For the life and work of Qaysari, see Mehmet Bayrakdar, *La Philosophie Mystique chez Dawud de Kayseri* (Ankara, 1990).

² Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. A. ‘Affi (Beirut, 1946), p. 214.

is the locus of the Name Allah, which is the greatest, All-Comprehensive Name (*al-ism al-jāmi*) amongst all the Names and qualities.³

In the station of Divine All-Comprehensiveness, as Qaysari calls it, the Prophet is the receptacle for all the Divine Names, since he receives the Name Allah, which is the Name which brings all the other Names together. Thus, the Prophet possesses the wisdom of singularity because he is the being who best embodies the Name Allah—which is at once the All-Comprehensive Name and the solitary or singular Name (*al-ism al-mufrad*)—but also because, in the descent of Being, he stands alone at the top of the cosmic hierarchy of God’s Self-Disclosures. In order to illustrate this point further, Qaysari cites a well-known *ḥadīth* in which the Prophet is reported to have said, “The first thing God created was my light.”⁴ Qaysari employs this *ḥadīth* to explain Ibn ‘Arabi’s point about the Prophet’s being the first thing created by God:

The first thing that came about by the most holy effusion from amongst the entities (*a’yān*) was his immutable entity and the first thing that came to exist through the holy effusion in its outward aspect from amongst the existent things was his sanctified spirit, just as he said, “The first thing God created was my light.” So he came about through the Exclusive Essence, the Divine level, and his immutable entity, [which was] the first singularity.⁵

Here, Qaysari identifies the singularity which brought about the Prophet’s existence with the Prophet’s immutable entity. The Prophet’s singularity came about at the Divine level, which is where his immutable entity was brought into existence. And, since the Prophets are the loci of manifestation of a Universal Name

³ Qaysarī, *Sharḥ ‘alā fuṣūṣ al-ḥikam* (Tehran, 1984), 471:1 (p. 471, col. 1). Compare this to the comments on the same passage in the *Fuṣūṣ* by Mu’ayyid al-Din Jandi (d. ca. 700/1300): “He points to the fact that solitariness belongs to him [the Prophet], because of his being the most complete type of human perfection, for solitariness is, as we have mentioned, specific to the Perfect Man (*al-insān al-kāmil*). And there is none more perfect than Muhammad—God bless him and grant him peace. So to him belongs the aforementioned solitary reality of the unseen entity (*al-fardīyya al-ḥaqīqīyya al-ghaybiyya al-‘ayniyya*) with respect to [both] his meaning and reality. [He was the] first in the world of meanings (*‘ālam al-ma’ānī*). Then, by his spiritual makeup, he was a Prophet sent to the rest of the Prophetic spirits, and by his elemental makeup, he was the Seal of the Prophets” (*Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani [Mashhad, 1982], 671). For Kashani’s comments on this same passage, see Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, Berkeley, 1984, p. 237.

⁴ There is another famous version of this tradition in which the Prophet says, “The first thing God created was the Intellect.” At pp. 483:2–484:1 of his commentary, Qaysari cites a version of this tradition and relates it to the primal light tradition. For Ibn ‘Arabi’s use of this tradition in his monumental *al-Futūḥāt al-makkiyya*, see William Chittick’s *The Self-Disclosure of God* (Albany, 1998), p. 273.

⁵ Qaysarī, *Sharḥ*, 471:1. Cf. 483:2 and 484:1.

(*ism kullī*), all of which are subsumed under the Divine Name for which the Prophet Muhammad is the locus of manifestation, Qaysari goes on to conclude that the Prophet is the most perfect solitary being, which is why he says that it was the spirit of the Prophet which became existentiated, and then later came to exist as the Seal of Prophets in the person of the Prophet.⁶ Of course, this is none other than the Muhammadan Reality which runs across the generations of all the Prophets and saints, a point which Ibn 'Arabi is very adamant about, as is shown in his writings.⁷ The Prophet is the prototype of God's own Self-reflection in the phenomenal world with respect to His Names. It is his reality which manifests itself in every Prophet and becomes actualized in the physical person of the Prophet himself. The Muhammadan Reality therefore marks the beginning of existence and is brought to its completion and its totality in the Prophet. It is for this reason that Ibn 'Arabi states that "the matter begins and ends with him."⁸

Qaysari also states that the first singularity is "the Reality of the Muhammadan Spirit (*al-ḥaqīqa al-rūḥāniyya al-Muḥammadiyya*), referred to as the First Intellect (*al-'aql al-awwal*)."⁹ As is seen elsewhere in Islamic thought both before Ibn 'Arabi and after him, the Muhammadan Reality is directly identified with the First Intellect.¹⁰ This is indeed a significant point, because the First Intellect in Neoplatonic Islamic philosophy, as articulated by the likes of Farabi (d. 339/950) and Avicenna (d. 428/1037), is the first existentiated entity from the Godhead, allowing for the world of multiplicity to come about (albeit through a string of emanations, each producing an Intellect and heavenly body in Farabi's dyadic emanative metaphysical scheme, with the added element of a string of emanations of corresponding souls in Avicenna's triadic scheme). It is with the emanation of the tenth Intellect, the Active Intellect (*al-'aql al-fa'āl*), that the world of generation and corruption comes about. Needless to say, Qaysari does not adhere entirely to this Neoplatonic model, not for the least reason that it entails a different cosmology and anthropology.

To be sure, the identification of the First Intellect with the Muhammadan Reality allows Qaysari to maintain that creation begins and ends with the Prophet. Indeed, the Divine Essence cannot be diffuse throughout the cosmos, and, in Its manifest aspect, It requires an intermediary of some sort, who is none other than

⁶ Ibid., 471:2.

⁷ For detailed discussions on this topic, see Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, trans. Liadain Sherrard (Cambridge, 1993), ch. 3 in particular.

⁸ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 214. See also Ronald Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam* (Cambridge, 2003), p. 177.

⁹ Qaysarī, *Sharḥ*, 471:2. Cf. Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany, 1992), p. 189.

¹⁰ See *ibid.*, p. 166, where Qunawī's student and major figure in the school of Ibn 'Arabi, Sa'id al-Din Farghani (d. 695/1296), identifies the Muhammadan Light or the Muhammadan Spirit (*al-rūḥ al-Muḥammadi*) with the Pen and the Intellect. The Muhammadan Light, Spirit, and Reality are synonymous.

the Prophet. In other words, the function played by the Prophet is of the utmost significance. He manifests the Name Allah and acts as the intermediary through whom the Divine Names become diffuse throughout the cosmos.¹¹ It is with this point in mind that the famous *ḥadīth qudsī* “if it were not for you, I would not have created the cosmos,”¹² although not cited by Qaysari, can be understood.

Qaysari also introduces a discussion in which he attempts to explain how the levels of Divinity (*al-darajāt al-ilāhiyya*) bring about the cosmos.¹³ The context for these comments is the following statement made by Ibn ‘Arabi:

He observes the levels (*darajāt*) which are with the Real when He says, *Raiser of levels, Possessor of the Throne* (40:15), because of His establishing Himself upon it with the Name the All-Merciful (*al-Raḥmān*). So there is no one under the Throne whom the Divine Mercy shall not reach, which is why He says, *My Mercy encompasses all things* (7:156). The Throne encompasses everything, while the One established upon it is the All-Merciful. Through its reality does the cosmos receive the diffusion of mercy (*sarayān al-raḥma*), as we have elucidated elsewhere, both in this book and in the *Meccan Revelations*.¹⁴

According to Qaysari, from these levels of Divinity, the First Intellect is brought about and, from it, the Universal Soul is existentially. From the Universal Soul come about all of the rational souls, bodily matter, universal substance, and the starless heaven (*falak al-aṭlas*), which Qaysari identifies with the Throne (*‘arsh*).¹⁵ Then the Footstool (*kursī*) is existentially, followed by the elements from the heavens and the earth. This process therefore accounts for the intermediate world or the world of imagination (*malakūt*) as well as the phenomenal world (*mulk*).¹⁶ Particularly noteworthy here is what Qaysari has to say about the Throne itself. As Ibn ‘Arabi states, the Name the All-Merciful established itself

¹¹ Ibn ‘Arabi states that, in his earthly form, the Prophet is the best proof for his Lord because he was given all of the words which were the referents of the Names taught to Adam. Commenting on this, Qaysari states that this is so because the Prophet was given all the Names, which he refers to as “the mothers of the divine realities and the existential totalities in their particularities (*ummahāt al-ḥaqā‘iq al-ilāhiyya wa’l-kawniyya al-jām‘ia li-juz‘iyyatihā*)” (*Sharḥ*, 472:1). In other words, since the Prophet is the locus of manifestation of the Name Allah, and all the other Divine Names are subsumed under this Name, the Prophet actualizes all the Divine Names in his person, which is why Ibn ‘Arabi says that the Prophet is the greatest proof for his Lord, since his very being itself points to the name Allah, accounting for all the Divine Self-Disclosures as mediated by the Names and marking the limit of human knowledge of the manifest aspect of the Divine Essence (471:2–472:1). Then Qaysari says that the Muhammadan Spirit is a proof for itself because “there is no distinction between him and his Lord except from the standpoint of entification (*ta‘ayyun*)” (472:1).

¹² *Law lāk la-mā khalaqtu ‘l-aflāk*.

¹³ Qaysarī, *Sharḥ*, 484:1.

¹⁴ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, pp. 220–221.

¹⁵ Qaysarī, *Sharḥ*, 484:1–2.

¹⁶ *Ibid.*, 484:2.

on the Throne. God says in the Qur'an that His mercy encompasses all things, since the Throne itself encompasses all things. As the Occupant on the Throne which encompasses all things, the Name the All-Merciful is therefore responsible for diffusing mercy throughout the cosmos. Qaysari certainly agrees with Ibn 'Arabi's description of the Throne and more or less summarizes the Shaykh's comments in this way:

The Name that presides over the Throne is the "All-Merciful"; the Throne is the locus of manifestation for it, and through it, the effusion reaches whatever of the existent things are under it. For the Names, insofar as they are relations of the Essence, cannot be a source for the lights effusing from It, except with spiritual and bodily loci of manifestation.¹⁷

But Qaysari's understanding of the Throne is slightly more nuanced than this. In the following passage he says that the Throne has two realities: there is the spiritual Throne, and then there is the bodily Throne:

Since the Throne encompasses all of the existent things under it, as has already been discussed, the spiritual Throne, which is the First Intellect, encompasses all the spiritual and corporeal realities, while the bodily Throne encompasses all the bodies.¹⁸

Qaysari explicitly states that the Throne is the First Intellect in this passage, but we have also noted that he identifies the Throne with the starless heaven. The spiritual Throne is identified with the First Intellect, which Qaysari says is the Muhammadan Spirit. The bodily Throne, identified with the starless heaven, is what distributes mercy to the rest of the cosmos. Ibn 'Arabi says that the Name the All-Merciful presides over the "Throne". But how is the First Intellect or the Muhammadan Spirit related to the All-Merciful? Fortunately, this question is not left unanswered. Qaysari offers his solution in the following passage:

Through the descent to the ranks of matter, the establishment of mercy comes about. So the Muhammadan Spirit, which is the locus of manifestation of God's mercy, establishes itself upon the Throne so that His mercy may permeate the worlds, just as He said, *And we sent you not, save as a mercy to the worlds* (21:107).¹⁹

In other words, the Muhammadan Spirit or the First Intellect, insofar as it is the first entification from the Divine Level, is the locus of manifestation for all of the Names, one of which is the name the All-Merciful. As a locus for the Name the All-Merciful, the spiritual Throne or Muhammadan Reality establishes itself upon the bodily Throne so that mercy may be distributed throughout the cosmos. This point is clarified by Qaysari in one more passage:

¹⁷ Ibid., 485:1.

¹⁸ Ibid., 484:2.

¹⁹ Ibid.

If you want, you can say that, through the reality of the Throne, this permeating [of mercy] exists in the world. And it is the fixed entity through which the All-Merciful (*al-Raḥmān*) is manifest in the world, just as He is manifest through the First Intellect in the world of spirits and through the outermost sphere in the world of bodies.²⁰

With the foregoing discussion in mind it becomes clear how Dawud al-Qaysari was able to explain Ibn ‘Arabi’s opening statement in chapter 27 of the *Fuṣūṣ al-ḥikam*. It will be recalled that Ibn ‘Arabi said that the matter began and ended with the Prophet, drawing upon a well-known *ḥadīth* in which the Prophet is reported to have said that he was a Prophet when Adam was still between clay and water. By placing the Muhammadan Reality, which is the locus of manifestation for the Name the All-Merciful on the bodily Throne, Qaysari was able to explicate both how the Muhammadan Reality is the first entification from the level of Divinity and how it is also responsible for distributing God’s mercy throughout the cosmos.

²⁰ Ibid., 485:1.

Махмуд Шабистари

ЦВЕТНИК ТАЙНЫ¹

*Перевод с персидского, предисловие
и комментарии А.А. Лукашева*

Предисловие

Поэма представляет собой относительно небольшое произведение по меркам жанра *маснави*². По своей художественной ценности она уступает классическим представителям жанра, таким как «Язык птиц» Аттара или «Поэма о [скрытом] смысле» Руми. Однако философское значение поэмы, отрывок из которой предлагается в настоящем издании, невозможно переоценить. Неслучайно произведение стало классическим не только для суфийской, но и для исмаилитской традиции. Различные суфийские авторы обращались к ней вплоть до XX в., когда известный реформатор ислама Мухаммад Икбал написал ответ на нее — «Новый цветник тайны».

Объем поэмы Шабистари составляет немногим более тысячи бейтов (поэтических строф) парной рифмовки. С точки зрения тематики произведение представляет собой попытку комплексного изложения религиозно-философского учения суфизма. В конце поэмы приводится разъяснение поэтических образов, использовавшихся суфийскими поэтами для разъяснения своих взглядов.

«Цветник тайны» написан в вопросо-ответной форме. Тема каждой главы задается вопросом, ее содержание представляет собой ответ на этот вопрос.

Вводная глава поэмы начинается с восхваления Бога — традиционный зачин для персидской поэзии. Автор не ограничивается простым восхвалением и уже здесь дает важные характеристики Бога как Первоначала. Кроме того, в сжатой форме перечислены вопросы, которые затем станут темами глав поэмы, а также объясняются причины написания автором философского произведения в поэтической форме.

¹ Начало перевода поэмы см.: Лукашев А.А. Первые главы философской поэмы «Цветник тайны» (Гулшан-и раз) Махмуда Шабистари // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2011. № 2, с. 630–646. Статья доступна в сети интернет по адресу <http://iph.ras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/2/37lukash.pdf>

² *Маснави* — крупное поэтическое произведение, характерной чертой которого является парная рифма аа вв сс ... На русский обычно переводится как «поэма».

Основная часть поэмы начинается с проблематизации познания метафизической реальности. Первая глава посвящена механизму философской рефлексии. Автор подробно разбирает процесс размышления, его составляющие, а также дает методологическую критику других направлений мусульманской философии, таких как *фальсафа* и *калам*. В начале второй главы речь идет о границах и условиях истинности познания метафизической реальности. Утверждается принципиальная непознаваемость самости Первоначала и его активная роль в процессе познания. Важное место в главе отведено проблеме соотношения Единого Первоначала и множественного мира в контексте проблемы познания человеком метафизического.

Во второй половине главы, которая приводится ниже, акцент смещается с метафизической реальности на физическую и разбираются такие проблемы как соотношение субстанции и акциденции, система космологии, а также место человека в мире³.

Правило 1 (сноски)

164. Ты услышал от мира всю высказанность (لفظی)⁴,
Давай, скажи, что из мира ты видел!
165. Что ты узнал про форму (صورت) и смысл (معنی),
Что есть тот мир (آخرت) каков этот мир (دنئی)⁵?
166. Скажи, что есть Симург⁶ и гора Каф⁷?

³ Перевод выполнен по изданию:

شیخ محمود شبسترى. گلشن راز. با مقدمه، تصحیح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران: طلائیه، 1382.
Переводчик выражает благодарность Наталье Юрьевне Чалисовой за редактирование перевода.

⁴ Сарватиян (1384 تهران راز. شرح ساده گلشن راز. (دکتر بهروز ثروتیان. «Ты услышал от мира высказанность» (شمس الدین محمد لاهیجی. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن) (تو از عالم همی لفظی شنیدی) (همین) высказанность [мир]). Говоря о высказанности мира, Шабистари указывает на его (мира) явный аспект.

⁵ В данном бейте Шабистари соотносит эмпирическое бытие и сверхэмпирическое бытие как форму и смысл соответственно. Категории формы и смысла связаны по принципу «явное–скрытое» или «внешнее–внутреннее». Такая связь противопоставленных категорий весьма распространена в мусульманской философии. В метафизике эта связь чаще всего характеризует отношения Бога и мира, где мир называется явным аспектом Бога, а Бог — скрытым аспектом мира.

⁶ Происхождение образа птицы Симург прослеживается до VI в. до н.э. Он обнаруживается в том числе и на скифском оружии (*Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображение). М., 1997, с. 172). В зороастрийской литературе Симуртом называется птица, живущая на «всеисцеляющем древе со многими семенами» (*Чунакова О.М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифологических персонажей и мифологических символов. М., 2004, с. 200). Ее целебный дар служил богатырям из «Шахнаме». В суфийской литературе образ Симурга закреплен в каноне как метафора Абсолюта.

⁷ Упоминания горы Каф обнаруживаются еще в зороастрийской литературе, в частности в Бундахишне (см.: Зороастрийские тексты. М., 1997, с. 277–278). Там Каф —

- Что есть рай, ад и «преграды» (اعراف)⁸?
167. Каков тот мир, который не явлен (نیست پیدا),
Где один день равен году здешнего [мира].
168. Мир ведь не то же самое, что ты увидел,
Разве ты не слышал «... тем, чего не видите»⁹?
169. Давай, покажи, который [из городов] — Джабулька!
Как называется мир, [где] город Джабулька¹⁰?
170. Задумайся о востоках с западами¹¹,
Ведь в этом мире их не больше, чем по одному.
171. От Ибн Аббаса¹² хадис «столько же...»¹³
Услышь, затем вникни в себя!

лишь одна из многих гор, ничем особенно не примечательная. С приходом ислама мифологема разрастается, и в средневековой персидской поэзии это уже мифическая гора, окружающая мироздание, «край света». За ней находится обитель птицы Симург. К этому месту было устремлено паломничество птиц в поэме Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» (XII в.), во многом повлиявшей на творчество Шабистари. Возможно, представление о том, что гора Каф окружает мироздание, связано с тем, что «каф» — это также и название одной из букв арабского алфавита (ق), представляющей собой малую округлость, вписанную в большую окружность. Таким образом, форма данной буквы может ассоциироваться с горой, окружающей мир.

⁸ *Преграды* — то, что разделяет рай и ад. В Коране о них говорится в одноименной суре (Коран, 7:46–48).

⁹ В данном бейте содержится указание на аяты Корана: «Клянусь тем, что видите, И тем, чего не видите» (Коран 69:38–39, пер. Г.С. Саблукова, далее — С.). Шабистари говорит о том, что универсум не исчерпывается ни своим «внутренним» (интеллектуальным), ни своим «внешним» (сенсительным) измерениями.

¹⁰ *Джабулька и Джабулька* — мистические города, находящиеся на крайних точках Востока и Запада соответственно. Они также служат метонимией последних. По преданию, из одного из этих городов должен явиться двенадцатый имам Махди, что, впрочем, очевидно, означает, что Махди может появиться на пространстве от востока до запада, т.е. в любом месте мира.

¹¹ *О востоках с западами* — аллюзия на Коран: «Клянусь господом востоков и западов» (Коран 70:40, С.). Употребление множественного числа связано здесь с представлением о множественности «миров»: «Бог, который сотворил семь небес и столько же земель (Коран 65:12, С.)». В каждой из «земель» есть свой восток и свой запад. Эти миры Лахиджи характеризует как чувственно невоспринимаемые (غير محسوس).

¹² *Ибн Аббас* — родоначальник коранической экзегезы. Двоюродный брат пророка Мухаммада. Один из наиболее авторитетных передатчиков хадисов.

¹³ *Столько же* (مثلهن) — досл. «подобно им». Имеется в виду аят «Бог, который сотворил семь небес и столько же (مثلهن) земель» (Коран 65:12, С.). Этот аят цитируется в хадисе, в число передатчиков которого входил Ибн Аббас. Аль-Хаким ан-Нисабури так передает этот хадис: «Он сказал: „Бог, который сотворил семь небес и столько же земель“, Он сказал: „семь земель, а в каждой земле — такой же пророк, как у вас. Адам — как ваш Адам, Ной — как ваш Ной, Авраам — как ваш Авраам, Иисус — как ваш Иисус“» (535. ص. جلد 2, 1990. دار الكتب العلمية, بيروت: المستدرک علی الصحیحین للحاکم. بیروت: دار الكتب العلمية, 1990). Представление о делении обитаемого мира на семь частей обнаруживается уже в зороастрийских текстах (Зороастрийские тексты, с. 276–277).

172. Ты спишь, а это видение [твое] — воображение (خیال)¹⁴.
Все, что ты увидел при его посредстве, — образ (مثال).
173. В утро [Дня] сбора¹⁵, когда ты [наконец] проснешься,
Узнаешь, что все то — представление и вымысел (وهم و پندار).
174. Когда поднимется завеса¹⁶ [двойственности] с косых¹⁷ (احول) глаз,
Будут заменены (مبدل) земля и небо¹⁸.
175. Когда видимое воочию (عیان) Солнце¹⁹ покажет тебе лик,
Не останется света Венеры, Луны и Солнца²⁰.
176. Стоит одному лучу Его упасть на гранит —
Тот разорвется на куски, как разноцветная шерсть²¹.
177. Знай, сейчас — [время], когда ты можешь действовать,
Когда не сможешь — что толку тогда в том, что ты узнаешь²²?!
178. Что я толкую о мире сердца —
Ты повесил голову и [увяз] ногами в глине!
179. Мир принадлежит тебе, а ты остался неимущим.
Видел ли кто когда-нибудь кого-то обездоленной тебя?
180. Подобно узникам (محبوسان), ты сидишь в одном и том же месте.
Рукой немощи [ты] сковал свои ноги!
181. Сидя, подобно женщинам, на улице злосчастья (کوی ادبیر),
Не насытишься [никак] своим невежеством (جهل)²³.

¹⁴ Смысл данного бейта связан с двумя предыдущими: наш мир — один из многих, а эти многие миры не только тождественны нашему, но и не воспринимаются нашими органами чувств, а посему кажутся иллюзорными. Наш же мир, тождественный каждому из других миров, также иллюзорен.

¹⁵ Сбор — حشر, день сбора людей на последний суд, одно из названий Судного дня.

¹⁶ Завеса — (حجاب). В изданиях Лахиджи и Сарватияна — *воображение* (خیال).

¹⁷ Косой — имеется в виду эффект двоения в глазах. Метафора «косоглазия» нередко используется суфийскими авторами ('Аттар, Руми), чтобы подчеркнуть, что субъект видит два образа вместо одного. Шабистари этим указывает на разделение необходимого и возможного бытия (Бога и мира соответственно), в то время как Истина едина, единственна и неделима.

¹⁸ Аллюзия на Коран: «В тот день, когда земля заменится другою землею, а также и небеса другими небесами, они явятся пред Богом, единым, все покоряющим» (Коран 14:49, С.).

¹⁹ Видимое воочию (عیان) Солнце. — У Лахиджи: «Солнце мира». Солнце мира — Бог. Таким образом, речь идет о моменте явленности Бога человеку.

²⁰ Аллюзия на Коран: «Когда солнце обовьется мраком, Когда звезды померкнут... Тогда душа узнает, что заготовила она себе» (Коран 81:1–14, С.).

²¹ «Разноцветная шерсть» (پشم رنگین) — аллюзия на аят: «Это день, в который... Горы будут как шерсть расщипанная (كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ)» (Коран 101:3–4, С.).

²² В данном бейте речь идет о необходимости познания Истины до Судного дня, когда уже невозможно будет воспользоваться имеющимся знанием.

²³ Эпохой «невежества» в исламской культуре традиционно называется доисламский, языческий период арабской истории — *джахилийя*. Таким образом, автор говорит здесь в первую очередь о духовном невежестве как незнании божественного единства.

182. Храбрецы [этого] мира залиты кровью,
Ты [же], спрятавшись²⁴, [и] ноги не высунешь наружу!
183. Что ты понял про эту «веру старух»²⁵,
Коли считаешь невежество дозволенным для себя?!
184. Ведь женщины ущербны разумом и верой²⁶,
Разве мужчины выбирают их путь?!
185. Если ты — мужчина, выйди наружу и оглядись (نظر کن),
Все то, что встает перед тобой, оставь [позади себя]²⁷!
186. Не отдыхай ни днем, ни ночью²⁸ на стоянках,
Не останавливайся²⁹ из-за спутников и верблюдов!
187. Как друг [Бога], иди, взыскуй Истину,
Обрати ночь в день, а день — в ночь³⁰!

²⁴ *Спрятавшись* — букв. «спрятав голову».

²⁵ *Вера старух* — аллюзия на хадис: «Вам следует [иметь] веру старух» (عليكم بدين العجايز). Абу аль-Фадль аль-Ираки, приводя этот хадис, указывает на то, что это недостоверный, но весьма популярный в народе хадис.

(أبو الفضل العراقي. المغني عن حمل الأسفار، الرياض: مكتبة طبرية 1415 هـ - 1995 م. ص. 745)

Его смысл заключается в том, что люди писания строги (شدد) к себе, поэтому и Бог строг по отношению к ним. У мусульман же должна быть такая вера, которую могут соблюдать и немощные старухи.

²⁶ Аллюзия на хадис: «они [женщины] ущербны разумом и верой». Ущербность их разума объясняется тем, что свидетельство женщины приравнивается к половине свидетельства мужчины, а ущербность веры — тем, что во время менструации женщины не постятся и не молятся.

(الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري. كشف الأسرار عن أصول الفخر الإسلام البيروت، 1418 هـ - 1997 م. جلد 3، ص. 141)

²⁷ *Все то, что встает перед тобой* — множественные проявления, закрывающие Единое.

²⁸ *Ни днем, ни ночью.* — В изданиях Лахиджи и Сарватияна — «ни минуты» (يكزمان).

²⁹ *Не останавливайся.* — В издании Дизфульяна дан неясный вариант مشو معروف همراه («не становись известным [как] попутчик караванов»); поскольку в большинстве комментариев (Лахиджи, Сарватияна) выбран вариант مشو موقوف همراه (аналогичный выбор сделан англоязычными переводчиками поэмы — Уинфилдом и Дарром (Gulshan i raz. The mystic rose garden of Sa'd ud Din Mahmud Shabistari. The Persian text, with an English translation and notes, chiefly from the commentary of Muhammad bin Yahya Lahiji, by E.H. Whinfield. L., 1880; Garden of Mystery. The Gulshan-i rāz of Mahmud Shabistari. Transl. by Robert Abdul Hayy Darr. Cambridge, 2007), мы также предпочли последний вариант.

³⁰ *Друг* — خليل. Намек на прозвание Ибраhима الله خليل («Друг Бога»). Путь поиска истины, которым шел Ибраhим, описан в Коране: «Когда покрыла его ночь, он увидел звезду; он сказал: Это Господь мой! Но когда она закатилась, то он сказал: Не люблю закатывающихся. Потом, когда увидел он восходящую луну, сказал: Это Господь мой! А когда она закатилась, он сказал: Да, если бы Господь мой не руководил меня, то я был бы в числе людей блуждающих. Когда же он увидел восходящее солнце, сказал: Вот Господь мой; этот самый великий! Но когда и оно закатилось, он сказал: Народ мой! Я чист от тех, кого вы признаёте соучастниками Богу. Обращаю лице моё к Тому, кто сотворил небеса и землю, прибывая усердным Ему поклонником; я не из числа многобожников» (Коран 6:76–79, С.).

188. Звезды с месяцем и величайшее [по свету] солнце
Суть ощущение (حس), воображение (خيال) и разум светов (عقل انور)³¹.
189. Отврати [свое] лицо от всего этого, о путник,
Беспреданно повторяй: «Не люблю закатывающихся» (لا احب الاقطين)³²!
190. Или, подобно Моисею [сыну] Имрана, по этому пути
Иди, пока не услышишь: «Воистину Я, Я — Аллах!»³³
191. Пока перед тобой остается гора [твоего] бытия³⁴,
Ответ³⁵ на слова «дай мне посмотреть...» —
«ты Меня не увидишь...»³⁶.
192. Истина — янтарь³⁷, твоя самость — солома,
Если бы не было горы «тыйности», каким бы [легким] был путь³⁸
193. Если [божественное] проявление (تجلى) достигнет горы
[твоего] бытия,
[Твое] бытие станет в [своей] низости подобным дорожной пыли.
194. В один миг оно превратит нищего в шаха,
В один миг выдаст гору соломинке³⁹.

³¹ Лахиджи и Сарватиян трактуют звезды как метафору чувственного познания, луну — интуитивного, а солнце — рационального. Показательно, что рациональное познание занимает здесь главенствующее положение по отношению к первым двум. Однако оно подвергается критике, поскольку противоречит принципу познания-становления-Истиной, т.е. такого познания, когда суфий познает себя неиным Богу, а Бога — единственным субъектом и объектом познания одновременно. В этом случае любой другой вид познания, предполагающий разделенность субъекта и объекта, становится ложным.

³² *Не люблю закатывающихся* (لا احب الاقطين) — цитата из Корана, см. примеч. 29.

³³ Аллюзия на Коран: «Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: „Моисей! Я — Бог, Господь миров“» (Коран 28:30, С.).

³⁴ В издании Муваххида С.: «Пока перед тобой гора брэнного бытия» (تورا تا پيش كوه) (هست فانی است).

³⁵ *Ответ* — جواب, данный вариант выбран как более соответствующий контексту, в издании Дизфулияна — «голос» (صداء).

³⁶ Здесь имеются в виду слова Корана: «И когда пришел Муса к назначенному нами сроку и беседовал с ним Господь, он сказал: „Господи! Дай мне посмотреть на Тебя“. Он сказал: „Ты Меня не увидишь, но посмотри на гору; если она удержится на своем месте, то ты Меня увидишь“» (Коран 7:139 (143), пер. Крачковского И.Ю., далее — К.).

³⁷ *Янтарь* — كهربا, досл. «похититель соломы». Такое название связано с его способностью электризоваться и притягивать мелкие предметы, такие как, например, солома.

³⁸ Смысл бейты заключается в том, что человеческая самость стремится к Истине и лишь «тыйность», т.е. восприятие человеком себя как чего-то иного по отношению к Истине, является преградой для их соединения. О стремлении человеческой природы к Истине Шабистари неоднократно говорит в различных местах поэмы, см., например, бейты 162 и 496.

³⁹ *Выдаст гору соломинке* — Божественное величие явит себя человеческой самости, и та обратится в прах; намек на эпизод коранического рассказа о Мусе (см. примеч. 33), «[...] А когда открылся его Господь горе, Он обратил ее в прах» (Коран 7:139 (143), К.).

195. Иди за Господином [Мухаммадом] к «ночному путешествию»

(إسراء)⁴⁰,

Узри с восхищением (تفرج کن) все великие знамения (آيات)!

196. Выйди из дома Умм Хани⁴¹,

Произнеси целиком хадис «Кто увидел меня...»⁴²!

197. Преодолей *кяф* (كاف) сокровища обоих миров⁴³,

Поселись на *кафе* (قاف) близости в «два лука»⁴⁴.

⁴⁰ К «ночному путешествию» (به اسراء) — т.е. к вознесению, подобному вознесению Мухаммада; аллюзия на одноименную суру Корана (الاسراء), начинающуюся словами: «Хвала тому, кто перенес (أسرى) ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую, вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из Наших знамений. Поистине, Он — всеслышащий, всевидящий!» (Коран 17:1, К.).

⁴¹ Умм Хани (ام هانی) — дочь Абу Талиба. По преданию, Мухаммад совершил *мирадж* из ее дома. Таким образом, автор здесь предлагает читателю повторить *мирадж* Пророка (его вознесение, описанное в 53 суре Корана).

⁴² «Кому я привиделся, тот видит меня воистину».

(مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. بيروت: [ب.م.] ج. 4, ص. 1776).

Имеется также перевод данного хадиса, выполненный В.А. Нирша: «Передают со слов Абу Са'ида аль-Худри, да будет доволен им Аллах, что он слышал, как Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: „Увидевший меня во сне увидит истину, ибо шайтан не (может) предстать в моём образе“» (*аль-Бухари*. Сахих. Пер. В.А. Нирши. М., 2003, с. 818, № 2085 (6997)).

⁴³ Полустишие вмещает два смысла, основанные на двух значениях *кяф* (كاف) — название буквы арабского алфавита (ك) и «трещина», «расщелина» (от كافتن «рыть, копать»). Буква *кяф* как первая буква слов كون «бытие, тварный мир» и كونين «оба мира» является общепринятым поэтическим намеком на бытие, тварность (محمد معين. فرهنگ) является указанием на отделенность тварей от их Творца. *Сокровища обоих миров* — в издании Дизфульяна *кунин* گنج; тогда (при чтении *гяндж*) имеется в виду человек; представление о человеке как о сокровище отражено, например, в персидской газели, приписываемой Мансуру Халладжу: «Что такое оба мира (كونين)? Это тело, а вы — священная душа, // Мир (گنج بقا) подобен талисману, а вы — сокровище вечности (كونين)».

(منصور حلاج، ديوان اشعار // درج 3 كتابخانه الكترونيك شعر فارسی، تهران: 2007. غزل 80، بيت 5).

Чтение *гондж*, при котором выражение означает «объем обоих миров», представляется менее вероятным. В издании Уинфилда дано *кунин* گنج كونين (*кондж-и кунайн*) с соответствующим переводом (с. 20) «угол (закоулок) обоих миров» (the corner of both worlds); *кондж* — также «горбун; складка, морщина», а при чтении *кандж* — «огромный», *каф-и кандж-и кунайн* можно понять и как «*кяф* складки обоих миров» (тогда мироздание уподобляется букве ك, как бы «сложенной» по форме), а *каф-и кандж-и кунайн* — как «огромный *кяф* обоих миров». Наиболее правильным нам представляется вариант — «преодолей *кяф* угла обоих миров». Однако при любом чтении *гнж* или *кнж* игра на двух значениях *кяф* сохраняется, полустишие содержит синонимичные призывы к человеку — «оставь позади свою тварность» и «преодолей свою разделенность с Истиной».

⁴⁴ Аллюзия на аят Корана, повествующий о *мирадже* пророка Мухаммада: «Он (Бог. — А.Л.) был от него на расстоянии двух луков или еще ближе» (Коран 53:9, С.). Арабская буква *каф* (ق), с которой начинается слово قدرت — «могущество».

202. Ее первым аятом стал Всеобщий разум (عقل كل)⁵¹,
Который появился в ней [первым], как буква «б» *басмалы*⁵².
203. Второй явилась Всеобщая душа — «аят Света»⁵³,
Ибо от избытка света она стала светильником.
204. Третьим аятом в ней (книге мироздания. — А.Л.)
стал «трон» Милосердного,
Четвертым читай «аят [подножия] престола» (آيت الكرسي)⁵⁴.
205. После него — небесные тела (جرمها),
В которых — сура семи стихов (سورة سبع المثاني)⁵⁵.
206. Взгляни теперь на тела элементов,
Все как один — ясные (باهر) аяты⁵⁶!
207. Потом из элементов становятся (بود)⁵⁷ тела трех порожденных⁵⁸ —
[Их столько], что эти аяты⁵⁹ невозможно сосчитать.

⁵¹ Данный тезис находит свое подтверждение в сунне: «первое, что сотворил Бог, — разум» (اول ما خلق الله العقل). Указания на данный хадис довольно часты и встречаются, например, у Ибн Таймийи (أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. قاعدة جلية في التوسل والوسيلة. مكتبة لينة: 1412 هـ. ص. 154).

⁵² *Басмала* — بِسْمِ اللّٰهِ «Во имя Аллаха» — слова, которыми начинается первый аят первой суры Корана: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного».

⁵³ *Аят света* — так называют аят Корана: «Бог есть свет небес и земли. Свет Его подобен светильнику в стене; светильник в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд блистает как звезда. В нем горит благословенное дерево — маслина, какой нет ни на востоке, ни на западе; елей в нём загорается почти без прикосновения к нему огня. Свет к свету! Бог ведёт к своему свету, кого хочет. Бог вразумляет людей сравнениями. Бог всеведущ» (Коран 24:35, С.).

⁵⁴ «Трон» — по мнению Уинфилда, речь об аяте «Поистине, Господь Ваш — Аллах, который создал небеса и землю в шесть дней, а потом утвердился на троне (عَلَى الْعَرْشِ)». О «троне» в контексте творения мироздания упоминается в целом ряде аятов. «Аят престола» (آيت الكرسي) указывает на следующий аят Корана: «...Престол Его (كُرْسِيِّه) обширнее небес и земли» (Коран 2:256 (255), С.). Сарватян трактует *курсий* как «подножие трона», Саблуков переводит это слово как престол, Крачковский — как трон. Следуя за персидским комментатором, мы выбираем вариант «подножие престола», чтобы подчеркнуть традиционную иерархию понятий: عَرْش — это «небо небес» (فلك الافلاك), находящееся за пределами мироздания (<http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-56716d10afa24bfca04cacabdab49ebf-fa.html>. 05.05.2012), كرسى — восьмое, высшее небо, сфера неподвижных звезд. Смысл бейта: в-третьих и в-четвертых в Книгу мироздания были «вписаны» эмпирей и сфера неподвижных звезд.

⁵⁵ *Сура семи стихов* — первая сура Корана, состоящая из семи аятов. В данном бейте отражен следующий этап творения, когда, согласно мусульманской космологии, были созданы семь небес, соотнесенные с семью стихами первой суры Корана — *фатихой*.

⁵⁶ *Аяты* — досл. «знамения». В данном *мисра* обнаруживается игра слов, связанная с полисемией слова аят. Автор говорит о том, что четыре элемента — вода, воздух, огонь и земля суть знамения Истины. Поскольку же вселенная соотнесена автором с Кораном, то элементы находят свое соответствие среди аятов Божественной Книги.

⁵⁷ *Становятся* (بود) — воплощаются, обретают бытие.

⁵⁸ *Трех порожденных*. Под тремя порожденными подразумеваются царства растений, животных и минералов.

⁵⁹ *Аяты* — зд. в значении «знамения», представители упомянутых «трех порожденных», т.е. все многообразие вещей мира.

208. В конце была ниспослана их душа (نفس ايشان)⁶⁰,
Ведь с [сурой] «Люди» пришло окончание Корана.

Правило размышления о горизонтах [небес]

209. Не становись узником темницы природ (طبايع)⁶¹,
Выйди и взгляни на творения (صنایع)!
210. Размышляй о творении небес (سموات),
Чтобы стать восхваляемым Истиной в знамениях⁶².
211. Узри разом, как сам величайший трон (عرش اعظم)⁶³
Стал охватывающим (محیط)⁶⁴ оба мира.

⁶⁰ *Их душа* (نفس ايشان) — Лахиджи, Муваххид, Сарватиян: «человеческая душа» (نفس انسان). Поскольку человек в суфийской традиции осмысливается как душа мира, приведенные чтения, отсылая читателя к человеку, не противоречат друг другу. Тем не менее, учитывая то, что вариант «их душа» встречается лишь у Дизфульяна, вариант «человеческая душа» является предпочтительным, здесь человечество представлено как «душа» тварного мира. В издании Уинфилда (с. 13 перс. текста) дан вариант نفس انسان «душа человека». Мисра указывает на последнюю суру Корана («Люди», № 114). Таким образом, творение человеческой души завершает миротворение, как и сура «Люди» завершает Коран.

⁶¹ В изданиях Лахиджи и Сарватияна — «Не становись узником основ и природ». Имеются в виду материальные природы, в первую очередь — элементы.

⁶² Смысл второго полустихия в интерпретации Сарватияна: «чтобы увидеть, что Бог восхваляет тебя в знамениях (аятах)». Обыграны оба значения آيات — «знамения» и «стихи Корана»; в ряде аятов Корана говорится о том, что Бог вознаграждает «людей размышляющих» способностью узреть в мироздании и, в частности, в сотворении небес, Его знамения. «Размышляющие» как бы «похвалены» Богом в тех аятах Корана, где сказано, что именно им дарованы знамения. Сарватиян соотносит данный бейт со следующим кораническим аятом: «В самом деле, чему подобна здешняя жизнь? Она подобна воде, которую низводим Мы с неба и которой питаются земные растения, какие едят люди и скот. В то время как земля наденет на себя свои красивые уборы, нарядится в них, и обитатели ее думают, что они делают это с нею, — в течение какой-либо ночи или дня приходит к ней Наше повеление, и она делается как бы пожатою, так что будто она и не была вчера так богата. Так ясно указываем Мы знамения людям размышляющим» (Коран 10:25, С.), а также другими аятами, например: «В сотворении небес и земли, в смене ночи и дня есть знамения для обладающих рассудительностью, для тех, которые вспоминают Бога, стоя, сидя, лежа, и размышляют о сотворении небес и земли: „Господи наш! Ты сотворил это не напрасно; хвала Тебе!“» (Коран 3:187–188, С.).

⁶³ *Величайший трон* (عرش اعظم) — упоминается в Коране трижды как «великий престол» (в пер. Саблукова) (العرش العظيم): аяты 9:27, 23:86, 27:26.

⁶⁴ *Охватывающий* — محیط, также «окружающий»; «величайший трон» (عرش اعظم) — в мусульманской космологии «небо небес», девятая небесная сфера. Показательно, что единство бытия образуется здесь за счет инкорпорирующего объединения миров в Боге. В философии Ибн Араби, например, единство осуществляется благодаря третьей вещи, объединяющей миры по принципу «перешейка», *барзах*, не включающего в себя объединяемые элементы.

212. Почему назвали его «Трон Милосердного»?
Как он соотношен с человеческим сердцем⁶⁵?
213. Почему они оба находятся в движении,
Не успокаиваются ни на мгновение?
214. Может быть, сердце — центр обширного престола,
Так что оно подобно точке, а он — охватывающей [ее]
окружности (دور محیط)?
215. Приблизительно за сутки (ночь и день) обходит
Трон вокруг тебя с головы до ног, о дервиш⁶⁶!
216. Благодаря ему находятся в движении округлые
(сферические. — *А.Л.*) тела.
Почему они закружились? Вглядишься разок хорошенько!
217. От Востока к Западу, подобно водяному колесу (دولاب),
Они постоянно вращаются без пищи и сна.
218. Каждые сутки это величайшее колесо (چرخ)
Описывает полный круг вокруг мира.
219. И благодаря ему таким же образом другие небесные сферы
Вращаются внутри [этого] колеса.
220. Однако в [направлении], противоположном вращению
колеса атласа⁶⁷,
Вращаются эти восемь «дугобразных»⁶⁸ (مقوس).
221. Уравняющее⁶⁹ [разнонаправленные вращения] — Престол,
наделенный башнями [Зодиака]⁷⁰,
В нем нет ни несогласия (تفاوت), ни промежутков.
222. Овен с Тельцом, Близнецами и Раком
Подвешены на нем, как и Лев с Колосом⁷¹.

⁶⁵ Об этой соотношенности говорится, в частности, в следующих аятах Корана: «Истинно, он откровение Господа миров: Верный дух свыше низвел его На сердце твое, чтобы ты был праведником» (Коран 26:192–194, С.).

⁶⁶ Сарватиян описывает это движение (восхождение) как «обхождение вокруг», на манер того, как совершают его мусульмане вокруг Каабы. Таким образом, комментатор соотносит движение трона (высшая небесная сфера) с суточным циклом.

⁶⁷ *Колесо атласа* — Величайший Трон, небо небес, девятое небо. Атлас (اطلس) — гладкая блестящая ткань, а также гладкая серебряная монета (дирхем), на которой нет чеканки; согласно средневековым словарям, девятое небо называли *атлас* потому, что на нем нет «чеканки» звезд (см. <http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-2d8ddc3025f04e15b101223da3a49b31-fa.html>. 05.05.2012).

⁶⁸ *Восемь «дугобразных»* — восемь небесных сфер.

⁶⁹ *Уравняющее* — معدل *му'аддил*, намек на термин معدل النهار «меридиан», большой круг небесной сферы, проходящий через полюса (зенит и надир). Речь здесь идет о восьмой небесной сфере, на которой располагаются зодиакальные дома.

⁷⁰ *Башни [Зодиака]* — созвездия.

⁷¹ *Колос* — خوشه, персидское название созвездия Девы.

223. Потом — Весы, Скорпион, за [ними] — Лук (Стрелец. — *А.Л.*), Там обозначены [и] Козерог, Ведро (Водолей. — *А.Л.*) и Рыба.
224. Неподвижных звезд (ثوابت) — одна тысяча двадцать четыре, Они имеют свои стоянки на Престоле.
225. Седьмое небо (چرخ) охраняет Сатурн (كبيوان)⁷², Шестое [небо] — дом и место Юпитера (برجيس).
226. Пятое небо — место Марса (مريخ), Четвертое — украшающего мир (علام آرا) Солнца.
227. Третье — Венеры (زهرة), второе — место Меркурия (عطارد), Луна вошла в ближайшую небесную сферу (چرخ دنيا).
228. Для Сатурна — Козерог и Водолей, Юпитер же В [созвездиях] Стрельца и Рыбы устроил конец и начало⁷³.
229. Овен со Скорпионом стали местом Марса⁷⁴. Лев стал «местом успокоения» для Солнца⁷⁵.
230. Так же как Венера⁷⁶ сделала [своим] углом⁷⁷ [созвездия] Телец и Весы, Меркурий отправился [жить] в [созвездия] Близнецов и Девы⁷⁸.
231. Луна признала Рака родственным себе (همجنس)⁷⁹, Хвост [Дракона] стал подобен голове — она предпочла один [из двух] узлов⁸⁰.
232. Луна миновала двадцать восемь стоянок — Тогда она становится прогивостоящей Солнцу⁸¹.

⁷² Зд. игра слов. «Охраняющий», «охранник» — поэтический образ Сатурна. Таким образом, слова «پاسبان» и «كبيوان» — синонимы.

⁷³ Созвездия Козерог и Водолей стали зодиакальными домами Сатурна, а Стрелец и Рыба — Юпитера.

⁷⁴ Марс входит в дома Овна и Скорпиона.

⁷⁵ *Местом успокоения* — домом. Лахиджи предлагает вариант «местом и успокоением». Солнце входит в дом Льва.

⁷⁶ Венера входит в дом Тельца и Весов.

⁷⁷ *Угол* — жилище, дом.

⁷⁸ Меркурий входит в дома Близнецов и Девы.

⁷⁹ Луна избрала зодиакальное созвездие Рака своим домом.

⁸⁰ *Хвост [Дракона] стал подобен голове* — орбита Луны (лунный Дракон) пересекалась с эклиптической в двух точках и оказалась разделенной на две полусферы, северную, которая в традиционной астрономии называется головой (رأس) Дракона, и южную, именуемую хвостом (ذنب) Дракона. Точки пересечения — это «узлы» (عقد) лунного Дракона, Северный лунный узел отмечает переход Луны из южной полусферы в северную, Южный — наоборот. *Предпочла один [из двух] узлов* — когда Луна оказывается в соединении с Южным узлом, она являет себя полностью, наступает полнолуние.

⁸¹ Речь идет о наступлении полнолуния. Цикл луны составляет примерно двадцать восемь дней, в каждый из которых она перемещается на следующую «стоянку» (или в «дом»). Полнолуние наступает, когда Солнце, Земля и Луна находятся примерно на одной линии, т.е. Солнце находится в оппозиции Луне.

233. Потом она становится подобной старой ветви⁸²
По предопределению Сильного, ибо Он — Знающий⁸³.
234. Если в размышлениях (در فکر) станешь совершенным человеком,
Ты непременно скажешь⁸⁴: «Это не впустую»⁸⁵.
235. Слова Истины ясно говорят о том,
Что видение тщетности [мироздания]⁸⁶ — от маловерия (ضعف یقین)⁸⁷.
236. Бытие мошки содержит совершенную мудрость (حکمت تام)⁸⁸,
Неужели ее нет⁸⁹ в бытии Меркурия и Марса?!
237. Но ведь, если посмотришь в корень этого дела,
Увидишь небо под властью Могуущественного.

⁸² *Старая ветвь* — аллюзия на Коран: «Луне Мы разграничили становища: так что она делается напоследок как согнувшаяся старая ветвь пальмы» (Коран 36:39, С.).

⁸³ Во втором полустииши — указание на коранический аят: «Он производит утренний рассвет, установил ночь для покоя, а солнце и луну для разчисления времени. Таково предопределение Сильного, Знающего» (Коран 6:96, С.). Подобная космология приводится в пехлевийском тексте «Бундахишн»: «Как он говорит, сначала он создал (небесный) свод, а на нем укрепил звезды созвездий, а именно этих двенадцати: Овна, Тельца, Близнецов, Рака, Льва, Девы, Весов, Скорпиона, Стрельца, Козерога, Водолея и Рыб, которые при сотворении были поделены по двадцати семи (лунным) домам, названия которых: Падасавар, Пеш-Парвиз, Парвиз, Пас (Парвиз), Ахуксар, Баху, Рашнават, Тришак, Азарак, Нахв, Мийан, Апатум, Мушта, Стар, Хусрав, Срув, Вар, Дил, Драфш, Вананд, Дит, Йог, Мулук, Беш, Катаксар, Катак-Майан, Катак. И (Ормоздом) определены места для всех материальных творений» (Зороастрийские тексты, с. 268). Для нас здесь особенно интересно то, что поименованы все двадцать семь лунных домов (так же как и в доисламской иранской и индийской космологии, а у мусульманских астрономов — двадцать восемь лунных домов) и «определено» место каждого творения в миропорядке. Эта идея аналогична той, что многократно высказывается Шабистари с опорой на Коран в разных местах поэмы, например в бейтах 159, 233, 249 и др.

⁸⁴ В издании Дизфульяна — گردد «станет» и «скажет», для перевода выбран вариант گردی «станешь» и گویی «скажешь», приведенный в разночтениях.

⁸⁵ Имеются в виду слова Корана: «Мы сотворили небо, землю и то, что есть между ними, не по пустому, как думают неверные; горе неверным в адском огне!» (Коран 38:27, С.).

⁸⁶ *Тщетность* [мироздания] (باطل) — философское значение данного термина — «ложь», однако в контексте предшествовавших бейтов и коранической аллюзии из бейта 234 (Коран 38:27) очевидно, что термин употреблен в широком значении «тщетный», «напрасный», «бессмысленный».

⁸⁷ *Маловерие* — досл. «слабость непоколебимой уверенности». *Непоколебимая уверенность* (یقین) предполагает непосредственное постижение сверхэмпирического мира (Истины) «как он есть» (*Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009, с. 130). В издании Муваххида: «как думают [неверные]...» (ظن الذین), что отсылает нас к тому же кораническому аяту, что приведен в комментарии к бейту 234.

⁸⁸ *Совершенную мудрость* — У Лахиджи и Сарватияна — حکمت ای خام «знание, о незрелый». Аллюзия на Коран: «Поистине, Аллах не смущается приводить некоей притчей комара и то, что больше этого» (Коран 2:24(26), К.).

⁸⁹ *Неужели ее нет* (که نبود) — Сарватиян, Лахиджи: «[которой] не окажется» (نیاشد).

238. Поскольку звездочет обделен верой,
Он говорит, что воздействие — от чуждой формы⁹⁰.
239. Разве же он не видит — это голубое колесо⁹¹
Подчинено (مُسَخَّرٌ)⁹² приказу (امر) и власти (حكم) Истины.

Аналогия

240. Ты говоришь, что эти вращающиеся небеса
День и ночь — в движении, подобно кругу гончара.
241. При помощи его каждое мгновение Правосудный Мудрец (دانای داوَر)
Из воды и глины⁹³ творит новый сосуд.
242. Все, что [существует] в пространстве и во времени,
[Сделано] одним мастером и [вышло] из одной мастерской.
243. Если все небесные тела (كواكب) суть совершенный человек⁹⁴,
Почему каждое мгновение они — в ущербе и трудностях⁹⁵?
244. Все они по месту, [орбите] движения, цвету и форме
Почему, в конце концов, обрели различное состояние?
245. Почему они иногда в перигее (حضيض), а иногда — в апогее (اوج)?
Почему иногда в одиночку (تنها), [а] иногда — парой (زوج)?

⁹⁰ *Воздействие* (اثر) — воздействие, которое планеты, по мнению астрологов, способны самостоятельно оказывать на судьбы людей. Астролог считает устройство космоса чем-то внешним по отношению к Истине, некоей самостоятельной формой.

⁹¹ *Колесо* — небосвод.

⁹² Данное полустушие — аллюзия на коранические аяты: «и подчинил вам (Аллах — А.Л.) солнце и луну труждающимися, и подчинил вам ночь и день» (Коран 14:37(33), К.), «Уже ли вы не рассматривали того, что Бог подчинил вам все, что есть на небесах и что на земле?» (Коран 31:19, С.).

⁹³ *Вода и глина* — субстанции, из которых был создан человек. Об этом говорится в Коране: «Который все сотворил прекрасно, и потом приступил к сотворению человека из глины (Потомство же его производит из семени, из ничтожной влаги)» (Коран 32:6–7, С.). Идея о творении первого человека из глины многократно встречается в Коране. Обнаруживается и хадис о творении первого человека из воды: «Аллах Благословенный и Всевышний в начале сотворил два моря: одно — пресное, а другое — соленое. Затем сотворил прах Адама из пресного моря» (1404 - ليلان، مؤسسة الوفاء بيروت - لبنان، جلد، 110 بحار الأنوار، 255. هجرى قمرى. ج. 5. ص. 255). Таким образом, вода и глина прочно ассоциируются традицией с субстанциями, из которых был сотворен человек.

⁹⁴ Данный бейт указывает на представление о человеке как о модели космоса.

⁹⁵ *Ущерб и трудности* — نقص ووبال, также астрономические термины, نقص — убывание свечения, وبال — приход планеты в зодиакальный дом, противостоящий «родному», т.е. максимальное удаление от «дома» (например, Солнце в знаке Водолея); о небесных светилах и их нестабильности сказано в кораническом аяте: «Когда покрыла его ночь, он увидел звезду; он сказал: Это Господь мой! Но когда она закатилась, то он сказал: Не люблю закатывающихся. Потом, когда увидел он восходящую луну, сказал: Это Господь мой! А когда она закатилась, он сказал: Да, если бы Господь мой не руководил меня, то я был бы в числе людей блуждающих. Когда же он увидел восходящее солнце, сказал: Вот Господь мой; этот самый великий! Но когда и оно закатилось, он сказал: Народ мой! Я чист от тех, кого вы признаёте соучастниками Богу» (Коран 6:76–78, С.).

246. Отчего, в конце концов, сердце небосвода наполнилось огнем?
От страсти к кому он в треволнениях?
247. Все звезды кружат по нему смиренно⁹⁶,
То восходя, то закатываясь.
248. Элементы: воздух, огонь, вода, и земля
Заняли свое место под небесами (افلاك).
249. Каждая вещь постоянно находится на своем месте,
Так что не ступит ни вперед, ни назад [даже на расстояние]
одной пылинки.
250. Четыре [элемента] — противоположности по природе (طبيع)⁹⁷
и расположениям (مراكز) —
Соединились⁹⁸ — никто [такого] никогда не видел!
251. Каждый [из элементов] противоречит [остальным] по самости
и форме,
Они стали одной вещью по приказу (حكم) необходимости (ضرورت)⁹⁹.
252. Из них образовались три порождения:
Минералы, затем — растения, затем — животные,
253. Первичная материя¹⁰⁰, заложенная в них,
По-суфийски (صوفیانه) очищена (گشسته صافی) от формы¹⁰¹.
254. Все по приказу, повелению и правосудию (داد)
[Всевышнего] Судии (داور)
Стоят смиренно (به جان استلده) и покорны [Его воле].
255. Минералы от Его гнева¹⁰² пали во прах,
Растения по милости (مهر) [Его] стоят прямо¹⁰³.

⁹⁶ Смирению (پياده) — букв. «пешими».

⁹⁷ Противоположности по природе — четыре элемента, имеющие противоположную природу: огонь — жар, воздух — холод, вода — влажность и земля — сухость.

⁹⁸ Уже в фальсафе все порожденное сущее признается смесью (мизадж) четырех элементов (http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/9460/%D0%AD%D0%9B%D0%95%D0%9C%D0%95%D0%9D%D0%A2%D0%AB.05.07.2012).

⁹⁹ По приказу (حكم) необходимости (ضرورت) — поскольку Первоначало, Бог признается в традиции единственным самостою необходимым началом, в данном *мисра* речь идет о божественном повелении, приказе.

¹⁰⁰ Первичная материя — هیولی (греч. *he hyle*), термин, введенный Аристотелем. В качестве примера первичной материи Стагирит приводит огонь как возможный первоэлемент (Аристотель. *Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. Ред. Асмус В.Ф. М., 1976, с. 244*).

¹⁰¹ По-суфийски очищена от формы. — Для Шабиастари форма акцидентальна по отношению к материи, таким образом, вещества, вступая друг с другом во взаимодействия, теряют свою самость, превращаясь в нечто иное, первичная же материя стабильна и присутствует во всех вещах. Подобно этому суфий, аннигилируя множественный (явный) аспект своего бытия, сливается с Истиной, присутствующей во всем, подобно первоматерии.

¹⁰² Гнев — قهر, Сарватиян объясняет это слово через перс. چیرگی *чиреги* (победа, отвага) и соотносит с божественным величием (جلال).

¹⁰³ Прямо — букв. «на ногах».

256. У животных — преданное и искреннее стремление(نزوع)¹⁰⁴
К сохранению вида, рода и особей.
257. Все установились¹⁰⁵ по приказу Судии,
День и ночь стали просителями (طلبکار) у Него.

¹⁰⁴ Стремление (نزوع) — в издании Сарватияна: «Виды (فروع) животных преданно и искренно [стремятся]». Виды — досл. «ветви». ант. «основа» (اصل).

¹⁰⁵ Установились (اقرار) — закрепились (Диххуда. <http://www.loghatnaameh.org/dekhodaworddetail-76f8b278b66a442688b5a2f26cfef32a-fa.html>. 04.05.2012) в мире каждый на своем месте.

V

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

*

PHILOSOPHY OF ART

Г.Б. Шамилли

ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ ФАХР АД-ДИНА РАЗИ: СВОЕ И ЧУЖОЕ*

‘*Илм ал-мӯсӣқӣ* «Трактат о музыке» выдающегося иранского философа и ученого Фахр ад-Дина Рази¹ (1149–1209) известен сегодня ограниченному кругу ученых. Об этом сочинении не говорится ни в *Encyclopaedia of Islam*, ни в «Новой философской энциклопедии», где подробно перечислены созданные ученым работы в разных областях знания².

Впервые критический текст трактата о музыке Фахр ад-Дина Рази был издан в 1993 г. под редакцией Амира Хосейна Пурджавади на основе текстологического анализа трех списков, базовой из которых стала рукопись Британского музея³. На русском языке опубликована статья А.Б. Джумаева⁴, снабженная факсимиле ташкентской литографии XIX в.⁵ и переводом⁶,

* Исследование выполнено при поддержке РФНФ, проект № 13-03-00414.

¹ Полное имя ученого — Мухаммад йбн ‘Умар Абӯ ал-Су‘уд Мухаммад йбн Мухаммад Фахр ад-Дйн ар-Рāзӣ.

² См.: *Ибрагим Т. Рāзӣ Фахр ад-Дйн Абӯ ‘Абдаллāх* // Новая философская энциклопедия. <http://iph.ras.ru/elib/2507.html> /15.01.2012.

³ См.: *Faxr al-Dīn al-Rāzī. Ilm al-Mūsīqī* // Ma‘ārif. Ed. A. H. Pūrjawādī. Tehran. 1372 H.Š. [1993], p. 98–104.

⁴ См.: *Джумаев А.* «Наука о музыке» в энциклопедическом сочинении Фахр ад-Дина Рази «Джами ал-улум» («Собрание наук») // Культурные ценности. СПб., 2002, с. 125–140. Выражаю мою искреннюю признательность Александру Джумаеву за предоставленную возможность ознакомиться с этой работой и продолжить исследование в русле, обозначенном задачами, изложенными ниже.

⁵ Там же, с. 135–138. Литографированное издание энциклопедии Фахр ад-Дина Рази включает 60 наук и выполнено без указания года (*Фахр ад-Дйн Рāзӣ. Джами‘ ал-улум*. Таш., [б.г.]). По предположению А. Джумаева, оно осуществлено «в период с 1914 г. и не позже сентября 1915 г.» (см.: там же, с. 126, трактат о музыке занимает в нем с. 371–378).

⁶ Перевод выполнен на основе критического издания под ред. А. Пурджавади (см. примеч. 3).

выполненным с учетом рукописи перевода проф. А.А. Семенова (1873–1958)⁷. Английский перевод некоторых разделов трактата о музыке Фахр ад-Дина Рази, а также краткие сведения биографического характера содержит монография Мехрдада Фаллах-заде⁸. Интерес к данному трактату постепенно возрастает, а вместе с тем необходимость проблематизации как самих принципов перевода ранних персидских источников, так и основных положений музыкальной концепции Фахр ад-Дина Рази в контексте классической философии исламского мира (IX–XV вв.).

Сложилось устойчивое мнение, что «по основным вопросам музыкальной науки Рази не выдвигал самостоятельных идей, а следовал уже установленным и известным положениям, опираясь на труды своих предшественников»⁹. Впервые оно было высказано проф. В.М. Беляевым (1888–1968) в письме А.А. Семенову от 12 ноября 1936 г. В нем он выражает свое разочарование содержанием трактата, представляющим якобы «сжатое изложение аль-Фараби, настолько краткое, что не дает полного представления о предмете»¹⁰. Данное мнение и сегодня не изменилось, но вместе с тем осознается неполнота раскрытия проблемного поля теории Фахр ад-Дина Рази, о чем в заключении статьи пишет А. Джумаев, подчеркивая, что публикацией данного исследования «не исчерпывается круг проблем, связанных с музыкальной наукой у Фахр ад-Дина Рази. Сохраняются отдельные неясности, которые требуют проведения нового, более углубленного исследования в контексте развития музыкального знания на средневековом мусульманском Востоке»¹¹.

Цель настоящей работы — показать узловые позиции философии музыки Фахр ад-Дина Рази, формирующие музыкальную картину мира, которая во всей полноте раскроется позднее, в трудах представителей школы «систематиков»¹². Для этого выполнен перевод трактата о музыке на основе

⁷ Рукопись перевода А.А. Семенова остается достоянием библиотеки НИИИ Академии художеств Республики Узбекистан (шифр С-30). Другая рукопись его перевода трактата о музыке Зайн ал-Абдина Хусайни была обнародована в приложении к изданию критического текста (см.: *Зайнулобидин Маҳмуди Хусайнӣ*. Қонуни илмӣ ва амалии мусиқи. Таҳия, таҳқиқ ва факсимилеи дастнавис ва тавзеҳоти Аскаралӣ Рачабов. Душанбе, 1987, с. 73–[б.п.]).

⁸ См.: *Fallahzade M. Persian Musical Writings. The Study of Persian Musical Literature from 1000 to 1500 AD*. Uppsala. 2005, p. 78–84. Фрагменты трактата были переведены по критическому изданию под ред. А.Х. Пурджавади (см. примеч. 3).

⁹ См.: там же, примеч. 4, с. 127.

¹⁰ Речь идет о «Большой книге о музыке» Абу Насра Мухаммада аль-Фараби (870–950) (см.: *Джумаев А. Наука о музыке*, с. 131).

¹¹ См.: *Джумаев А. Наука о музыке*, с. 132.

¹² Основана Сафи ад-Дином аль-Урмави (ум. 1294), продолжена Кутб ад-Дином аш-Ширази (1236–1310/11) и достигла расцвета в теории Абд аль-Кадира Мараги (1353–1453).

словаря классической арабской философской лексики¹³, в котором отражена парадигма языка описания музыкальных феноменов, включая ранние сочинения о музыке на персидском языке в жанре *рисāла-и мӯсӣқӣ*. Проведенное исследование дает основание думать, что трактат Фахр ад-Дина Рази, небольшой по объему, но предельно емкий по содержанию, имеет очень важное значение для понимания процесса эволюции теории музыки, когда постепенно вызревало собственное, характерное для исламской культуры, понимание музыкальных реалий.

Фахр ад-Дин Рази: фрагменты биографии

Исследователи творчества Фахр ад-Дина Рази отмечают, что он остается одной из самых загадочных фигур в истории классической философии исламского мира. Как само наследие, охватывающее кораническую экзегетику, философию, право, историю, географию, медицину, грамматику, музыку и другие области знаний, так и факты его биографии все еще вызывают вопросы и находятся в стадии изучения. Дискуссии разворачиваются и относительно понимания исторического периода, в котором жил ученый, в частности вокруг положений работ Игнаца Гольдциера (1850–1921)¹⁴, согласно которому «рационализм, представленный Фахр ад-Дином Рази, мог процветать только в восточных мусульманских провинциях, а не в Ираке», где ортодоксия преследовала свободомыслие¹⁵.

Франк Гриффель, исследовавший биографию Рази на основе исторических хроник Ибн аль-Кифти¹⁶ (ум. 1248), Ибн аль-Асира¹⁷ (ум. 1233), аль-Мунзири¹⁸ (ум. 1258), пришел к выводу, что мысль И. Гольдциера о преследовании философов в период правления трех халифов — аль-Кадира (991–1031), аль-Ка’има (1031–1075) и аль-Насира (1180–1225) — верна скорее по отношению к первым двум из них. Напротив, аль-Насир, казалось бы, поддерживавший традиционный ханбализм¹⁹, хотя и отмежевался от

¹³ См.: *Смирнов А.В.* Словарь средневековой философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998, с. 379–520.

¹⁴ См.: *Goldziher I.* Aus der Theologie des Fakhr al-dīn al-Rāzī // *Der Islam.* 1912, № 3, S. 213–247; *Goldziher I.* Zur Geschichte der Analitischen Bewegungen // *ZDMG.* 1908, № 62, S. 1–28.

¹⁵ См.: *Griffel F.* On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Life and the Patronage he Received // *Journal of Islamic Studies.* 2007. № 18:3, p. 313–344.

¹⁶ См.: *Ibn al-Qiftī.* Ta’rīkh al-Ḥukamā’. 8. Hsrg. von J. Lippert, Lpz., Dietrichische Verlagsbuchhandlung, 1903, S. 291–293.

¹⁷ См.: *Ibn al-Athīr.* Al-Kāmil fī l-ta’rīkh = Chronicon quod perfectissimus inscribitur. 14 vols. Hsrg. von C.J. Tornberg. Leiden: E.J. Brill, 1851–1876, xii. 190.5 (subanno 606).

¹⁸ См.: *Al-Mundhirī.* Al-Takmila li-wafāyāt al-naqala. 4 vols. Ed. B.‘A. Ma’rīf. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1981, ii. 187.2.

¹⁹ *Ханбализм, ханбалитство* — одна из четырех правовых школ (*мазхаб*) суннитского ислама, родоначальником которой является Ахмад ибн Ханбал (780–855).

рационалистов, тем не менее вел более гибкую политику. Он «построил свою легитимность на гораздо более широкой основе, включая различные религиозные группы, среди которых были суфии и даже шииты»²⁰. В целом же изучение исторического периода жизни Рази показало, что система духовного образования (*мадраса*)²¹ не замыкалась в пределах религиозного знания и не препятствовала изучению «греческих наук», одновременно способствуя распространению ашаризма²² как на востоке, так и в самом центре халифата — в Багдаде²³.

Фахр ад-Дин Рази родился на севере Ирана, в Рее, в 1149 г. Он был младшим сыном Зийа ад-Дина ‘Умара ибн аль-Хусайна Рази (умер ок. 1163), проповедника (*хатīb*) из Рея и автора книги *Ḡāyat al-marām* («Предел стремлений») по исламскому праву, которая не дошла до наших дней²⁴. Зийа ад-Дин, будучи учеником Абу-ль-Касима аль-Ансари²⁵ (ум. 1118), до конца своих дней выполнял роль учителя своего сына. Дальнейшее образование Фахр ад-Дин продолжил в *медресе* Нишапура у Камала ад-Дина ас-Симнани (ум. 1179/80), ученика Мухаммада ибн Йахйи (ум. 1154/55) — ученика аль-Газали (1058–1111). После он учился в Мараге (Азербайджан) у Мадж ад-Дина ад-Джили в *медресе муджāхидиййа*²⁶. Под его руководством освоил *фальсафу* и комплекс «древних наук» (*‘ilm-i qadimī*), начал писать трактаты и еще некоторое время продолжал учебу в *медресе* Маранда (Азербайджан) и Хамадана.

Анализируя последующий период жизни ученого, Ф. Гриффель подвергает сомнению ряд фактов его биографии, в том числе дату смерти, показывая, что вопреки европейской историографии она приходится на март или май 1210 года. Он обращает внимание на слова Ибн Абу Усайби’и (ум. 1270) о том, что Рази «проживал во многих местах», прежде чем «направил свой путь в Хорезм, где заболел»²⁷, в которых нет упоминания о Трансок-

²⁰ См.: *Griffel F.* On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Life and the Patronage he received, p. 314.

²¹ Известно, что система духовных школ была основана по всему периметру исламского мира персидским государственным деятелем, состоявшим на службе у султанов Сельджукидов, Низамом аль-Мульком (1017–1092) и получила собирательное название *низāmиййа*.

²² *Аш‘аризм* — ведущая доктринальная школа, основанная Абу аль-Хасаном Али ибн Исмаилом аль-Ашари (873–935).

²³ См.: *Griffel F.* On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Life and the Patronage he Received, p. 340–343.

²⁴ *Ibid.*, p. 318.

²⁵ Предположительно Ансари был преемником аль-Газали в *медресе низāmиййа* в Нишапуре.

²⁶ Его же учеником, как известно, был Шихаб ад-Дин Йахйя ас-Сухраварди (ум. 1191).

²⁷ См.: *Griffel F.* On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Life and the Patronage he Received, p. 340.

сании, тогда как сам Фахр ад-Дин в автобиографическом трактате²⁸ пишет о путешествии в Хорезм и Маверранахр²⁹.

Ф. Гриффель ставит под сомнение и то распространенное мнение, что, будучи в Хорезме, Фахр ад-Дин отчаянно спорил с мутазилитами, обратившими его в бегство³⁰, объясняя это тем, что только два из шестнадцати обсуждаемых им вопросов — возможность увидеть Бога в тамошней жизни и сотворенность Корана — могли вызвать споры, но не более того. Кроме того, он подчеркивает, что «популярная тема» изгнания возникла только в поздних исторических хрониках. На мой взгляд, это важно принять во внимание с учетом общей противоречивости сведений биографического характера³¹.

Наконец, последнее сомнение Ф. Гриффеля касается покровительства, оказанного Фахр ад-Дину со стороны хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммада бин Текеша (1200–1220). Напротив, Ибн аль-Кифти сообщает, что Фахр ад-Дин направился в Хорасан, где изучил труды Ибн Сины (980–1037), а позднее возвратился в Маверранахр в поисках покровительства, но неудачи преследовали его: он страдал от нищеты, болел и жил на пожертвования бухарских купцов в ожидании лучших изменений в жизни³². Ибн аль-Кифти всячески отрицает возможность покровительства со стороны кого бы то ни было, кроме Ала ад-Дина Мухаммада ибн Текиша. Он пишет:

...он покинул Бухару и направил свой путь в Хорасан, где состоялась встреча с хорезмшахом Мухаммадом ибн Текишем. Хорезмшах убедил его остаться и быть рядом с ним. Он улучшил жизненные условия Фахр ад-Дина и дал ему стабильный доход. Фахр ад-Дин наладил дела в Герате, приобрел там собственность и родил детей. Он оставался там до самой своей смерти³³.

Между тем известно, что Ала ад-Дин Мухаммад ибн Текиш пришел к власти только в 1200 г., и это «дает основание предположить, что Фахр ад-Дину Рази пришлось ждать долгое время, прежде чем он смог воспользоваться преимуществами этого покровительства, т.е. не ранее чем за десять лет до своей смерти в 1210 г. Тот факт, что хорезмшах не имел власти

²⁸ См.: *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Al-Munāzarāt fī bilād mā warā'a l-naḥr // *Fathalla Kholeif*. A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana. Beirut: Dar El-Machreq, 1987, p. 3–64.

²⁹ См.: *Griffel F.* On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage he Received, p. 320.

³⁰ Об этом см.: *Anawati G.C.* Fakhr al-Dīn al-Rāzī // *Encyclopaedia of Islam CD-ROM edition*, v. 10. © 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands., со ссылкой на: *Goldziher I.* Aus der Theologie des Fakhr al-dīn al-Rāzī, S. 213–247.

³¹ См.: *Griffel F.* On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage he Received, p. 324.

³² См.: *Ibid.*, p. 316.

³³ См.: *Ibn al-Qiftī*. Ta'rikh al-Hukama, p. 12–15, цит. по: *Griffel F.* On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage he Received, p. 327.

над Гератом до 1206 г. — примерно за три года до смерти Фахр ад-Дина — создает трудности с пониманием сообщения Ибн аль-Кифти. Похоже, что Ибн аль-Кифти не был знаком с политическими реалиями восточных мусульманских стран периода Фахр ад-Дина Рази³⁴.

Период жизни ученого в Хорасане, когда был создан трактат о музыке, к сожалению, освещен крайне скудно. Предположительно он был написан в 1179 г., что совпало с появлением третьего, последнего списка его знаменитой энциклопедии *Ḥadā'iq al-anvār fī ḥaqā'iq al-asrār* («Сады светов об истинах тайн»), имеющей, как известно, и другое название — *Джāми' ал-'улūм* «Собрание наук»³⁵. Считается, что это вторая после Ибн Сины энциклопедия, которая написана на персидском языке и содержит трактат о музыке³⁶. И это действительно так, за исключением того факта, что персидский трактат о музыке был включен в энциклопедию Ибн Сины позднее его учеником³⁷, и на этом основании сочинение Фахр ад-Дина Рази имеет все основания быть рассмотренным как первый источник, написанный в жанре *рисāла ал-мūsīкī* на персидском языке. Отсюда проистекает вся сложность его языка описания музыки, связанная не просто с самим процессом кристаллизации персидской классической музыкальной терминологии, но и со словоупотреблением по нормам арабского языка³⁸.

Структура и проблематика трактата

Трактат о музыке Фахр ад-Дина Рази содержит девять небольших глав, называемых основами (*'асл*). В них поэтапно раскрывается мысль о том, что слышимая пропорция между тонами мелодии является результатом проявления внутренней пропорции, скрытой в микроструктуре отдельно взятого звука, в его так называемых частях. Под частями (*ақсām*) понимаются «периодические звуки»³⁹, или призвуки, которые появляются в результате колебания воздуха и образования волны, другими словами, — спектральный ряд. Исходя из сказанного, основную идею Рази можно было бы эксплицировать таким образом: мелодия выявляет связность, скрытую в гармоническом спектре звука⁴⁰.

³⁴ См.: *Griffel F. On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage he Received*, p. 316.

³⁵ См.: *Fallahzade M. Persian Musical Writings. The Study of Persian Musical Literature from 1000 to 1500 AD. Uppsala, 2005*, p. 79.

³⁶ *Ibid.*, p. 79.

³⁷ Подробнее см.: *Шамилли Г.Б. Архитектоника иранской классической музыки: грамматика музыкальной речи как картина мира // Ишрак: ежегодник исламской философии. Отв. ред. Я. Эшотс. № 2. 2011*, с. 668–669.

³⁸ Процентное соотношение арабской и персидской философской лексики отражено в словаре, помещенном в конце настоящей статьи.

³⁹ О сложном термине *āwāḫḫā-и tūz-ва-гирān* — см. примеч. 15 к тексту перевода.

⁴⁰ Эта мысль созвучна современной музыкально-теоретической мысли, рассматривающей этапы эволюции музыкального искусства как постепенное продвижение по пути

Мы хорошо знаем, что внутренняя множественность звука неисчислима, подобно бесконечности⁴¹. Услышать связность, переходящую из вневременного «скрытого» состояния в «явленное» во времени (ритм) и пространстве (высотность)⁴², может каждый, кто имеет слух. Но услышать ее в микроструктуре звука все равно, что познать колебания волн метафорического моря, другими словами, выйти за пределы норм обычного восприятия человека.

Берег метафорического моря

Что слышится на берегу моря — шум прибоя, нежно ласкающий слух или скрежет бушующих волн? А если это метафорическое море знания, берег которого отделяет «здешнее» от «тамошнего», нас — от бесконечности, за пределами которой рациональность теряет всякий смысл? Море приносит жемчужину знания⁴³, или имеющееся (*хусул*) в мире тамошнем (*'ахирā*). Приношение — выявленность (*зухūr*) знания, скрытого в жемчужной раковине. Неслучайно ее образ украшает внутреннюю часть куполов мечетей⁴⁴, обычно имеющих небольшое отверстие, сквозь которое проникает свет. Вместе с ним проявляются растекающиеся по стенам коранические изречения, орнаментальные узоры и т.д.

Красота струящегося света — это отражаемое в нем. Красота мелодии — это скрытое в звуке подобие гармонических спектров, которое де-

постижения бесконечности обертонового ряда. Еще более созвучна она классической музыке устной традиции на пространстве исламского мира: прием извлечения гармоник из микроструктуры звука является одним из самых распространенных в практике инструментального исполнения многочастных композиций.

⁴¹ В этом аспекте бесконечный ряд двух звуков логически приводит к тому, что обертоны полностью повторяют друг друга, а это невозможно в теории Рази, так как он ограничивает гармонический спектр звука описанием ряда интервалов в пределах двойной октавы.

⁴² Для передачи понятия «высотность» звука или тона Рази использует сложный термин «*хиддат-ва-сиқл*». О логико-смысловой конфигурации, отвечающей за образование подобных терминов в теоретическом мышлении арабо-мусульманской культуры, подробнее см.: *Смирнов А.В.* Логика смысла: теория и ее приложение к классической арабской философии и культуре. М., 2000.

⁴³ Ибн 'Араби в «Гемме мудрости небесной в слове Моисеевом» говорит: «Мудрость же вложения его в ковчежец и предания морю состоит вот в чем. Ковчег — это его человеческое (*на́сūt*), а море — то знание (разрядка моя. — *Г.Ш.*), которое стало доступно ему чрез тело сие, как его доставляли мыслительная теоретическая сила и силы чувств и воображения, из коих либо подобных им ничем не будет обладать душа человеческая без бытия сего элементного тела... Вот и был он пущен в море, дабы посредством этих сил стать искусным в познании...» (см.: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993, с. 198).

⁴⁴ Об образе жемчужины в культовой архитектуре исламского мира см.: *Шукур-ов Ш.М.* Искусство и Тайна. М., 1999. с. 76, 78.

ляется явленным от движения тонов, доступных нашему восприятию. Тоны складываются в благозвучную мелодию. Благозвучие — это сливаемость (*сабкийя*) тонов на основе максимально большего количества общих для них обертонов⁴⁵. Именно благозвучная мелодия становится объектом пристального внимания классической исламской философии. Элемент мелодии — звук, в отличие от тона (*назма*), рассматривался ранее не как предмет исследования (*бахс*), а как предмет описания. В теории Фахр ад-Дина Рази звук получает особый статус и обсуждается в ракурсе соотношенности скрытых в нем гармонических пропорций с тонами мелодической линии⁴⁶.



Илл. 1.

Внутренняя часть купола
Большой мечети Кордовы.
Испания

Говоря о звуке, следует помнить, что возможности звуковысотного слуха человека ограничены. Способностью слышать спектральный состав звука, его обертоновый ряд, обладают единичные люди. Феномен К.К. Сараджева (1900–1942) — звонаря и теоретика русского колокольного звона, записавшего призвуки тона уникальных колоколов, заставляет поверить, что данная способность не принадлежит к разряду мифических, или вымышленных. Эта способность была определена им как «истинный слух», о котором он говорил так:

Это способность слышать всем своим существом звук, издаваемый не только предметом колеблющимся, но вообще всякой вещью. Звук кристаллов, камней, металлов. Пифагор, по словам своих учеников, обладал истинным слухом и владел звуковым ключом к раскрытию тайны природы. Каждый драгоценный камень имеет свою индивидуальную тональность и имеет как раз такой цвет, какой соответствует данному строю... каждая вещь, каждое живое существо Земли и Космоса звучит и имеет определенный, свой собственный тон. Тон человека постигается вовсе не по тону его голоса,

⁴⁵ Б.А. Розенфельд в комментариях к трактату о музыке из «Книги знания» Ибн Сина пишет, что термин *сабкийя* — «сливаемость» — происходит от глагола *сабака* (букв. «отливать, плавить») (см.: *Абу Али Ибн Сина. Математические главы «Книги Знания» (Донишнома). Пер. С.У. Умарова и Б.А. Розенфельда. Душ., 1967, с. 171*). Ибн Сина использует этот термин один раз в том эпизоде, где говорит о диссонантных интервалах, объясняя причину тем, что между ними имеется «недостаточная сливаемость звуков» (там же, с. 125).

⁴⁶ Даже в трактате о музыке *Ихван ас-сафа* «Братьев Чистоты», X в., косвенно порицаемом Ибн Синой за их следование пифагореизму (см. примеч. 51), нет намека на эту идею.

человек может не произнести ни одного слова в присутствии человека, владеющего истинным слухом; однако им будет сразу определен тон данного человека... Для истинного слуха пределов звука нет, как нет предела в Космосе!⁴⁷.

Сказанное о Пифагоре (ок. 570 до н.э. — ок. 497 до н.э.) созвучно мысли Фахр ад-Дина Рази в последней, девятой главе трактата «О благородстве этой науки», где он называет Пифагора учеником Соломона⁴⁸. Идея о том, что истинность звука (*хакйкат-и аваз*) может быть не только услышана, т.е. установлена через чувственное восприятие, но и доказана рациональным путем, ибо тоны мелодии находятся между собой в тех же пропорциях, что и скрытые в них «части», является уникальной. Это значит, что не только избранные как Пифагор, но и простые верующие — все, кто, по словам ученого, имеет «яркую мысль (*хатер-и ваккād*), ясный ум (*зихн-и сāфй*) и правильную природу (*таби' рāст*)» души, смогут при наличии «умственной силы» и «усердия» стать непревзойденными в своем искусстве.

Каким образом данная идея связана с классической исламской философией, исследовавшей отношение между миром и Богом? Рази дает ясный ответ: это поиск (*талаб*) «тамошнего» через «здешнее», устремленность к сакральному через мирские искания (*талаб*). Другими словами, он решает этическую проблему неразрывности обоих миров в процессе познания⁴⁹, обращаясь к образу Пифагора, которого в более поздних трактатах о музыке называли совершенным человеком (*'инсāн кāmил*), имеющим чистую сущность души⁵⁰.

Ответ на поставленный выше вопрос может быть рассмотрен и на основании представления о световой природе Бога, носившего для исламской философии константный характер вне зависимости от направлений и школ.

⁴⁷ См.: Цветаева А.И., Сараджеев Н.К. Мастер волшебного звона. М., 1988, с. 74.

⁴⁸ Л.Я. Жмудь отмечает, что сведения о путешествиях Пифагора в «Египет и Вавилон недостоверны, хотя частью восходят к IV в. до н.э.» (см.: Жмудь Л.Я. Пифагор // Новая философская энциклопедия — <http://iph.ras.ru/elib/2327.html> // 27.02.2012). Напротив, Ф. Розенталь, комментируя фразу «во времена Сулеймана», которая, по его словам, «изредка упоминается» в источниках (у Шахрастани), связывает ее с тем, что Пифагор «предположительно в Египте поддерживал связи с последователями Сулеймана» (см.: Rosenthal F. Fiṭḥāghorūs // Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition. V. 10. © 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands).

⁴⁹ Об основах мусульманской этики см.: Смирнов А.В. Мусульманская этика как система // Этическая мысль. Вып. 6. Отв. ред. А.А. Гусейнов. М., 2005, с. 51–75.

⁵⁰ Ср.: «Рассказывают, все ночи нисходил Образ (*сӯрат*) [и] Пифагор, проводя их в свидетельствовании Его, бодрствовал. И эта завеса (*нард*) [устремленности] придавала упорядоченность [созерцаемому], в то время как с наступлением дня завершалось то, что получило название „[макам] Рахави“, подобно некоторым [другим] названиям из тех *макāmат*, что были услышаны Пифагором и упомянуты выше...» — Наджм ад-Дин Коукаби (XV–XVI вв.) (см.: Шамилли Г.Б. Классическая музыка Ирана. М., 2007, с. 137).

Понимание единого характера света и звука как колебательных волн, думается, обусловило пристальное внимание к *ал-музыка* со стороны арабоязычного перипатетизма и других направлений. Это должны были знать и самые резкие критики «междисциплинарного» подхода, считая его результатом непонимания того, что у каждой науки есть собственный предмет исследования, и оспаривая правомерность поиска связи между музыкой, астрономией, медициной и т.д.⁵¹ Таким образом, представления о световой природе Бога формировали конвенциональный язык персидской поэзии, передавались через сложные орнаментальные фигуры на стенах культовых сооружений. Не в меньшей степени они влияли и на способы исследования и описания звуковых явлений в музыкальной науке, что является отдельной темой.

Свое и чужое

Проблему своего и чужого в трактате о музыке Фахр ад-Дина Рази можно выразить его же собственными словами из *ал-Мабāхис ал-маирикиййа* («Озаренческие исследования»):

Наши братья по цеху относятся к двум группам: одна состоит из тех, кто подражает греческим философам, позволяя себе не обсуждать с кем-либо их мысли и гордиться тем, что в состоянии понять их высказывания, а другая включает тех, кто отвергает все их идеи без исключения. Обе эти группы [ученых] не правы. Мы глубоко погрузились в труды предшественников и подтвердили истинное, а ложное отвергли. Мы добавили некоторые принципы этой философии и выдвинули ряд новых идей⁵².

По мнению Сейеда Хусейна Насра, «Имам Рази сыграл важную роль в период этой трансформации, когда мусульманский мир поворачивается от

⁵¹ Ср.: «Мы не будем также уделять внимание уподоблениям небесных фигур и нравственных качеств души соотношениям музыкальных интервалов, ибо это в обычае лишь тех, кто не отличает одну науку от другой и не проводит грани между тем, что существенно, и тем, что акцидентально, — тех, кто придерживается ветхой философии, унаследованной [ими же] не в виде краткого изложения ее сути, и за коими последовали иные поверхностные люди из числа тех, кто усвоил философию в упорядоченной форме и постиг ее уже исследованные подробности. Возможно, что склонность следовать за другими привела их к заблуждениям, что авторитет древних [мыслителей] скрыл ошибочность [их взглядов] и тем самым способствовал их одобрению, что ходячие [предрассудки] помешали им постичь истину и что [дурная] услуга отвратила их от [самостоятельного] исследования» (см.: *Ибн Сина*. Книга исцеления. Математика. 3. Свод науки о музыке. Пер. А.В. Сагадеева // Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967, с. 278).

⁵² См.: *Fakhr al-Dīn ar-Rāzī*. Mabāhith al-Mashriqiyyah fī 'ilm al-ilahiyāt wa-'l-ṭabī'iyyāt. Vol. I. Hyderabad: Dā'irat ul Ma'ārif-al-Nizāmiyyah, 1923–1924, p. 4. Цит. по: *Nasr S.H. Fakhr al-Din Razi // A History of Muslim Philosophy*. M.M. Sharif (ed.). Vol. I. Book 3, p. 649 (<http://www.muslimphilosophy.com/hmp/XXXII-Thirty-two.pdf> / 24.03.2012).

рационализма перипатетиков к способам мышления, более близким собственному духу»⁵³. Добавлю, что в области теории музыки наблюдается та же тенденция, приобретающая тем большую важность, что предшественниками ученого в этой области были две выдающиеся фигуры — Абу Наср Мухаммад аль-Фараби (870–950) и Ибн Сина. Однако Фахр ад-Дин не пошел по стопам ни одного из них.

Схема рассуждений философа предельно ясна: он выстраивает свой дискурс по пути отделения «истинного» от «ложного» как своего от чужого. В области музыкально-теоретической мысли этот процесс связан с верификацией «своего» на основе реалий музыкальной практики. Для классической теории музыки именно практика являлась определяющим фактором достоверности логических размышлений⁵⁴. С этой точки зрения слуховой опыт Фахр ад-Дина Рази — это классическая музыкальная традиция северо-западного Ирана⁵⁵, где он родился, вырос и обучался, в то время как для аль-Фараби и Ибн Сины основополагающей, несмотря на пребывание в разных географических точках исламского мира, была музыкальная традиция Маверраанахра, сохранившаяся сегодня на территории Узбекистана, Таджикистана и части Афганистана. Обе традиции, несмотря на общность «интонационного словаря», отражают разные музыкальные картины мира, если понимать под этим правила музыкального языка и восходящие к определенной «архитектонике сознания» (понятие А.В. Смирнова⁵⁶) события его актуализации в музыкальном тексте.

Я не случайно обращаю внимание на этот фактор, ибо та или иная архитектура сознания в классической музыке исламского мира формирует определенную модель музыкальной речи. Это происходит в результате «процессуальной», либо «субстанциальной» стратегии поведения базовой структуры, которая на определенном этапе развития теории музыки получила название *мақām*.

Классическая музыка исламского мира принадлежит к устной традиции и не знает нотной записи, которая фиксировала бы целое. Ее заменяет базовая структура как система, материализованная на шейке музыкального

⁵³ Там же.

⁵⁴ Абд аль-Кадир Мараги говорил: «Следует знать, что к вопросам науки (*'илм*) этого искусства (*фан*) приступили от вопросов практики (*'амал*), ибо вначале была музыкальная практика (*'амалиййат*) этого искусства, а после нее обнаружили и упомянули о соотносительности музыкальных тонов... Поэтому все, что не совпадает и не соответствует музыкальной практике — не принимается служителями [этого] ремесла» (см.: *Abd al-Qadir Marāghī. Sharh-i-Advar. Be ehtemam-e Taki Binesh. 1370 [г.х. 1991], S. 214. Пер. с перс. Г.Б. Шамилли*).

⁵⁵ Сегодня она сохраняется в Иране, Азербайджане, Ираке и частично в других арабских странах вплоть до границ Магриба.

⁵⁶ См.: *Смирнов А.В.* Как различаются культуры? // *Философский журнал.* № 1 (2), 2009, с. 61–72.

инструмента⁵⁷. Она содержит сжатый текст, который разворачивается в эмпирически данную во времени последовательность тонов. Разворачивание текста происходит разными способами и формирует две модели музыкальной речи.

В первой из них единственная единица речи (*джумла*) актуализирует интервал как элемент базовой структуры. Ряд интервалов различной величины выполняет функцию скрытого инварианта, а сама единица речи осуществляется как вариант. В этом случае базовая структура, определяемая термином '*асл*—«основа», наращивается постепенно в процессе сцепления составляющих ее элементов и их вариантной реализации на протяжении всего звучания музыкальной композиции вплоть до окончания кульминационной фазы. Нормативная структура одной и той же музыкальной композиции актуализируется в разных масштабах и подвергается сжатию или расширению во времени благодаря «атомарному» строению базовой структуры, отчего часть реализует целое. Поэтому здесь необходимо применить понятие «процессуального целого», которое определяется как «*возможность перехода от 'асл* „основы“ к *фар* „ветви“»⁵⁸.

Во второй модели единица речи (*джумла*) актуализируется на основе тетра хорда, а базовая структура исчерпывает себя сразу, в границах музыкальной «темы», или мелодической субстанции. Мелодия здесь не является целым, а только частью большего целого. «Тема» в дальнейшем подвергается вариантному развитию, при этом ни одна из частей, в которых она звучит, не может быть редуцирована. Поэтому нормативная структура музыкальной композиции не сжимается во времени и как целое равна сумме своих частей. Данный тип музыкального мышления, актуализирующий тематизм в самом широком смысле этого слова, проявляется не только в классических музыкальных жанрах исламского мира, но и в западноевропейской классической музыке.

Из двух именно первая модель претендует на то, чтобы репрезентировать собственно исламскую классическую музыку⁵⁹, в то время как обе — в равной степени заполняют понятие «классическая музыка исламского мира». Именно эта модель выстраивается Фахр ад-Дином Рази через описание единиц музыкального языка. Ведь теория музыки никогда не акцентировала внимание на феномене музыкальной речи: только язык составлял сферу интересов.

⁵⁷ Если шейка инструмента имеет лигатуры, базовая структура проступает особенно явно, в противном случае она только осязается под пальцами исполнителя.

⁵⁸ См. раздел «Целое и часть в процессуальном понимании» в работе: *Смирнов А.В.* Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир. М., 2010, с. 103–110.

⁵⁹ В этом случае понятие «классическая музыка исламского мира» включает в себя понятие «исламская классическая музыка».

Важно, что Рази выбирает из предшествующего наследия то, что ему кажется актуальным. Но выбирая, не копирует, а формирует свой курс, помещая «чужое» в «свой» контекст. Это видно даже из сравнения содержания глав трактатов о музыке Ибн Сины (раздел *Даниш-наме* «Книги знания») и Фахр ад-Дина Рази (раздел *Джам' ал-'улум* «Собрания наук») ⁶⁰. Ниже приводится сравнительная таблица тематики, раскрываемой в каждой из глав обоих сочинений.

Таблица 1

Содержание трактатов о музыке

№ главы	Ибн Сина	Фахр ад-Дин Рази
введение	<i>мусйкй</i>	—
I	тон	звук
II	тон	звук
III	интервал	инструмент
IV	тетрахорд	<i>мусйкй</i> /тон
V	звукоряд	тон/интервал
VI	ритм	интервал
VII	мелодия	интервал
VIII	инструмент	мелодия
IX	украшение мелодии	музыкально-поэтический жанр

Результаты сравнения показывают, что ни о каком следовании теории аль-Фараби, тем более по пути ее сокращения, не может быть и речи. Даже Ибн Сина в значительной мере отошел от большей части теоретических положений «второго учителя», что же говорить о Рази, который вывел за пределы рассмотрения такие единицы языка, как *джинс*-«тетрахорд», *джам'*-«звукоряд», проигнорировал учение об украшениях (*тазййдат*) и метроритме (*'йкй'*), лишь кратко упомянув о нем в одном предложении четвертой главы. Но он сделал это не потому, что «сократил» теорию аль-Фараби. Рази искал язык описания, адекватный окружающей его классической музыкальной традиции, для которой ни тетрахорд как единица языка, ни метрическая упорядоченность звуков во времени не актуальны.

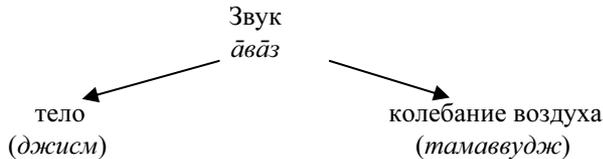
Кроме того, объектом его рассмотрения является даже не звуковая материя, понимание которой, как будет показано ниже, было иным, нежели у его предшественников. В центре его внимания — соотносительность «здешнего» и «тамошнего», или условие «благородства» *ал-мусйкй* как науки. Предмет исследования — причинно-следственная связь между частями звука и тонами мелодической линии. Она рассматривается на разных уровнях и единицах музыкального языка. Проследим за этим более подробно.

⁶⁰ См.: Абу Али Ибн Сина. Математические главы «Книги Знания».

Звук и его части

Звук *āwāz* (ар. *صامت*) в теории Рази, хотя и понимается в широком смысле (в том числе как интонация голоса), в то же время не различается как «немзыкальный» или «музыкальный» на том основании, что имеет такую же высотность (*хиддат-ва-сиқл*), как и тон (*назма*) мелодической линии. Различие между ними в том, что тон в отличие от звука потенциально обладает пространственным измерением (*бу'д*)⁶¹, он наделяется телесностью и характеристикой движения (*харакат*), которой звук не обладает⁶².

Причина возникновения звука — колебание воздуха, или колебательная волна, а не столкновение твердых тел, как считалось ранее. Если волна возникает в упругом теле, то звук принимает ту же фигуру (*шақл*) упругой волны.



Таким образом, рассуждения Рази относительно причины возникновения звука соответствуют схеме «удар–колебание (воздуха)–звук». Термины колебание–*тамаввудж* и волна–*мавдже* ко времени написания трактата о музыке являлись частью философской лексики и не носили никакого метафорического смысла.

Согласно теории Рази, колебательные волны бывают быстротечными (*тиз*), замедленными (*гирāн*)⁶³, громкими (*боланд*) и тихими (*ахасте*) в зависимости от длины, натяжения и веса источника звука. Звуки описываются им как случайный признак вещи (*чйз*), хотя не характеризуются термином «акциденция». Звук имеет части (*аксām*), но не в том смысле, в каком это понимала предшествующая греко-византийская традиция⁶⁴. Речь идет

⁶¹ Подробнее см.: наст. статья, раздел «Тон и событие».

⁶² Подробнее см.: наст. статья, раздел «Мелодия и душа».

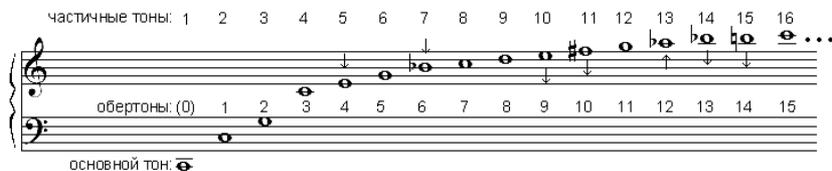
⁶³ Разъяснение термина *гирāн* см.: примеч. 13 к тексту перевода.

⁶⁴ Под частями эпикурейцы понимали атомы, на которые распадается звук; согласно «Делению канона» Псевдо-Евклида, «звуки составлены из частей, так как [их] увеличением и уменьшением достигается нужная [высотность]. Но все составленное из частей упорядочивается друг с другом в числовой пропорции, поэтому необходимо, чтобы и звуки упорядочивались между собой в числовой пропорции» (см.: Герцман Е.В. Музыкальная Бозциана. СПб., 1995, с.146–147). Похожее понимание находим в трактате «Основы музыки» Бозция (480–524), который возводит причину возникновения звука к движению, от характера которого зависит высотность звука, и «таким образом, получается, что всякий звук как бы состоит из неких частей», а если так, то между ними возникает числовое отношение (см.: Бозций А.М.С. Основы музыки. Подготовка текста, пер. и коммент. С.Н. Лебедева. М., 2012, с. 167).

о частях «натурального звукоряда», что, возможно, является причиной его обращения к образу Пифагора, который обнаружил кратность числовых отношений, возникающих между гармониками звука струны⁶⁵. Гармонический спектр показан ниже в совокупности шестнадцати частичных тонов (призвуки), хотя имеет неограниченную природу и может быть продолжен. Числовое отношение частоты колебаний струны соответствует числам верхнего ряда (см. илл. 3), если основной тон обозначить числом один. Соответственно, отношение 1:2 образует интервал октавы, 2:3 — интервал квинты, 3:4 — кварты и т.д.



Илл. 2. Пифагор⁶⁶



Илл. 3. Натуральный звукоряд

Поскольку звук содержит части, находящиеся друг с другом в пропорциональных отношениях, как единица он потенциально множественен. Если созвучность, или пропорциональность тонов мелодии, находится в зависимости от пропорций между частями звука, как утверждает Рази, то выходит, что каждый отдельный звук потенциально содержит в себе всю множественность отношений. Актуально они проявляются в соотносительности тонов уже за «пределами» микроструктуры звука, как бы разворачивая ее во времени. В этом и состоит сама возможность постановки вопроса об истинности звука, а не тона.

⁶⁵ Напротив, призвуки гонга или колокола не имеют кратных числовых отношений.

⁶⁶ Иллюстрация из трактата «Теория музыки» средневекового музыканта Франкино Гафури (ок. 1435 — 1522), испытавшего на себе в разное время влияние музыкальной теории Боэция и фламандского теоретика, композитора Иоанна Тинкториса (1435–1511). На ней отражена деятельность Пифагора, который проводит опыт на различных струнах.

Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди, соратник Фахр ад-Дина Рази, рассуждает о звуке как о «чем-то простом», не имеющем «частей» и отдает предпочтение чувственному восприятию, не поддающемуся определению. Нижеследующие строки из его трактата *Хикмат ал-ишрāк* («Мудрость озарения») показывают, сколь различны взгляды ученых на понимание истинности звука — *савт* (перс. *āwāz*):

Звук никак нельзя определить. Простейшие чувственные восприятия (*махсӯсāt*) вообще неопределимы. Ведь определения должны восходить к таким причинно-обусловленным следствиям (*ма'лӯлāt*), которые не нуждались бы в определении (иначе мы имели бы бесконечную цепь)...

Все простые чувственно воспринимаемые и видимые вещи не имеют частей, и нет ничего более явного, чем они. С их помощью определяются вещи, составленные из них...

Итак, звук есть нечто простое. Его форма в уме такова же, как форма в чувстве, ничем не отличаясь. А его истинность сводится к тому, что он — звук⁶⁷.

Однако для Рази истинность (истина) звука заключена в соответствии его внутренних (*бātтин*) пропорций внешним (*зāхир*) отношениям между тонами, которые осуществляются эмпирически и могут быть проверены числом. Другими словами, речь идет об исчислимости «скрытого» на основании «явного». Истинность звука проявляется только в единстве этих аспектов. Также надо думать, что все актуально реализующиеся на практике числовые отношения между тонами мелодии являются внутренним делением единицы-звука и объективной качественной характеристикой внеположной ему мелодической линии. Таким образом, формально основываясь на пифагореизме, Рази выстраивает музыкально-теоретическую концепцию, имплицитно применяя метод исследования вещи (явное-*зāхир*–скрытое-*бātтин*), управляющий теоретическим мышлением исламской культуры. Следовательно, «чужое» было усвоено в результате совпадения с генеральными интенциями исламской культуры, но, включаясь в свой контекст, обрело иной смысл.

Выходит так, что звук потенциально содержит все грамматические уровни единиц музыкального языка — тон, интервал и мелодию как композиционный уровень, интегрирующий предыдущие. Отсюда становится понятным усиленное внимание к звуку и логика рассуждений ученого, которая раскрывается по мере движения от внутренних пропорций звука к мелодии и музыкально-поэтическому жанру.

⁶⁷ См.: Смирнов А. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998, с. 58–59.

Инструмент и связность

Инструмент — материальный носитель «связности», скрытой в звуке. Думается, поэтому инструмент занимает вторую позицию в последовательности глав. Строй инструмента отражает специфику той или иной музыкальной традиции и фиксирует ее. Звукоряд базовой структуры музыкальной композиции осязается под пальцами музыканта еще до того, как он приступил к исполнению музыки. И певец, и члены ансамблевой группы, исполняя классическую музыку, настраиваются в соответствии с одним ведущим инструментом, функцию которого в разное время выполняли *барбат*, *'ūd*, *танбур* и *тār*⁶⁸.



Илл. 4. Изображение уда
на миниатюре рукописи *Мақамāt* аль-Харири

Рази кратко описывает строй барбата (перс., букв. «грудь утки»), перечисляя только названия его струн в порядке их расположения на корпусе инструмента. Известно, что этот инструмент еще с доисламских времен был основным в практике классической музыки устной традиции, культивировавшейся во дворцах. Строй барбата, его конструкция в процессе эволюции не раз претерпевали изменения, приспособляясь к особенностям звукового «мировидения». Из описания этого инструмента ясно, что речь идет о четырехструнном плекторном музыкальном инструменте, имеющем неравномерно темперированный строй, что влияет на характер извлекаемых интервалов.

Далее Фахр ад-Дин пишет о Пифагоре, создавшем много инструментов, и использует в этом контексте термин *сāз*, который скорее всего указывает на монохорд (букв. «одна струна»), ведь именно с его помощью были

⁶⁸ *Барбат* и *'ūd* принадлежат к семейству лютневых инструментов. Их названия в арабской и персидской литературе вплоть до конца XII в. упоминаются как синонимичные друг другу. Подробно о происхождении и различии в устройстве инструментов см.: Chabrier J.-Cl., Dietrich A., Bosworth C.E., Farmer H.G. 'Ūd // Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition. V. 10. © 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.



Илл. 5. Монохорд,
вторая половина XIX в.⁶⁹



Илл. 6. Изображение органона
в трактате о музыке *Бехджат ал-кулуб*

вычислены числовые соотношения звуков. История музыки сохранила самые разные изображения монохорда, используемого для научных целей⁷⁰.

Другая мысль Рази, о том, что Аристотель изобрел инструмент, получивший название органона является крайне туманной⁷¹. Нижеследующий фрагмент малоизвестной персидской рукописи трактата о музыке конца XVIII в. *Бехджат ал-кулуб* («Красота сердец»⁷²) подтверждает дискуссионность рассматриваемого вопроса⁷³. Анонимный автор трактата, комментируя изображения инструментов, говорит, что органон (*арганун*) «изобрел божественный Платон (*Афлātун*), а по высказыванию других [ученых] — Птолемей (*Птолемйус*), иных же — [еще кто-то] другой, однако первое изречение является самым общим»⁷⁴. Разъясняя оригинальный рисунок органона, он отмечает, что он состоит из пяти мануалов (*радиф*) различной длины, на которых играют, сидя «на высоком кресле»⁷⁵. Другими словами, он описывает европейский церковный орган XVIII в.

⁶⁹ Иллюстрация из коллекции Музея истории наук в Випле (Англия). См.: *Torben Rees*. Monochord: an Ancient Musical and Scientific Instrument'. Explore Whipple Collections. Whipple Museum of the History of Science, University of Cambridge. 2009 (<http://www.hps.cam.ac.uk/whipple/explore/acoustics/monochord>/accessed 13.01.2012).

⁷⁰ Монохорды — группа однострунных щипковых и смычковых инструментов, используемых в традиционной музыке.

⁷¹ Здесь следует исключить однострунный канон (*канун*), по причине несоответствия его арабографического написания слову *арганун*.

⁷² Другой возможный перевод — «Радость сердец», или «Ликование сердец».

⁷³ Более подробно о рукописи см.: *Shamilli G.B.* An Unknown Persian Treatise on Music «Behjat al-Qulub» // *Arts and Crafts in the Muslim World*. Istanbul, 2008, p. 447–459.

⁷⁴ См.: *Anonim XVIII*. Behjat al-qulub/Azərbaycan Milli Akademitasının Əlyazma İnstitutu. M-446. L. 31^a.

⁷⁵ Там же.

Ал-мусйк̄а о «моменте времени»

Рази последовательно избегает определений (*та'рйф*) таких фундаментальных категорий музыки, как тон, интервал и мелодия, что идет вразрез с традицией арабоязычных перипатетиков. Предлагая читателям только одно логическое определение (*хадд*) понятия *мусйк̄и*, он игнорирует дефиницию аль-Фараби, согласно которой «выговоренность *мусйк̄и* — греческая и означает „мелодия“ (*алхан*)⁷⁶; слово „мелодия“ (*лахн*) может применяться для обозначения совокупности различных тонов (*нагам*), упорядоченных определенным образом»⁷⁷. Рази заимствует определение *мусйк̄и* у Ибн Сины из его *Китāб аш-шифā'* («Книги исцеления»), и этот шаг в дальнейшем будет поддержан учеными школы «систематиков». В отличие от последних, он не развивает данную дефиницию, сокращая ее так, что термин *мусйк̄и* фигурирует только в указании на исследование (*бахс*). Во-вторых, помещает фрагмент определения в совершенно новый контекст, формируемый названием четвертой главы — «в разъяснение того, что усматривает *мусйк̄и* в моменте времени (*āн*)». Он пишет:

Знай, что познание *мусйк̄и* включает в себя два исследования (*бахс*). Первое — состояний [высотности] тонов относительно того основания, что между ними возникает сочетающееся и несочетающееся [числовое соотношение]. Второе — временных отрезков [звучания] между теми тонами. И то исследование называют наукой о ритме (*'илм-и 'йк̄а*)⁷⁸.

Дефиниция Ибн Сины в контексте названия главы принимает иной смысл, так как предметом рассмотрения становится «момент времени», а не собственно тоны. Выходит, что «момент времени» измеряется таким состоянием двух тонов, при котором возникает слаженность (*'улфа*) как событийное состояние, отражающее их сочетаемость или несочетаемость, а также охватывает отрезок времени между ними. Фактически Рази вводит термин *хāl* в значении «события» музыкального текста, происходящего между двумя тонами в момент времени. Такое понимание станет основополагающим для теории музыки XIII–XV вв., передающей онтологические интуиции теоретического суфизма⁷⁹. Но не менее важно оно и для теории

⁷⁶ Другой возможный перевод термина *алхан* — «мелос» (греч. напев, мелодия).

⁷⁷ *Abd al-Qadir Maraghi. Sharh-e Advar. Tehran, 1370 (г.х. 1991), с. 79; также см.: аль-Фараби. Большая книга музыки (перевод фрагментов) // Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. Алматы, 2002, с. 148.*

⁷⁸ См. в настоящем издании: *Фахр ад-Дин Рази. 'Илм ал-мусйк̄и. Познание музыки*, с. 596–610.

⁷⁹ Подробнее об этом см.: *Шамилли Г.Б. Архитектоника иранской классической музыки: смысл в аспекте грамматики музыкального языка // Ишрак: ежегодник исламской философии. Отв. ред. Я. Эшотс. № 1. 2010, с. 489–508.*

Рази, ибо все последующее описание числовых отношений тонов как интервалов становится не чем иным, как исследованием «момента времени» в его пространственном аспекте. Он анализирует интервал как «часть», не рассматривая саму «целостность» базовой структуры, что не вызывает вопросов, так как в его классической музыкальной традиции часть реализует механизм, отвечающий за образование целого, что подробно рассмотрено нами в другой статье.

Тон и событие

Тон, в отличие от звука, является субстанцией, наделенной качествами высоты, длительности, места и т.д. В этом существенное различие терминов звук-*āwāz* и тон-*naḡma*. Тон мыслится как результат логической соотнесенности (*nisbat*) двух звуков: открытой и прижатой струны. Эта логическая соотнесенность, по словам Рази, происходит «вместе»⁸⁰: при получении тона звук открытой струны всегда остается в «скрытом» аспекте относительно «явного» звука прижатой струны. Внутреннее измерение тона в процессе интонирования порождает интервал как музыкальное «событие». Другими словами, тон наделяется смыслом, когда реализуется как система отношений двух звуков⁸¹.

Постигаемый смысл это причина эстетического наслаждения. Эстетическое наслаждение является результатом смены душевных состояний, возникающих от смены музыкальных событий. Рази использует термин *ḫāl* (мн.ч. *aḫwal*) в значении событийного состояния, происходящего между двумя тонами в момент времени, и терминологически отделяет его от «состояний души» (*ḫālatḫāyī*) живых существ. Сочетания различных тонов доставляют душе наслаждение, поскольку не являются постоянным (*da'im*) состоянием.

Еще одно наблюдение, вытекающее из анализа языка описания музыки: понятие «тон» связывается исключительно с базовым интервалом, а не эмпирически интонируемым слоем мелодии.

Интервал как процесс

Следующая единица музыкального языка — интервал продуцирует на практике событие музыкальной речи. Интервал следует рассматривать в аспекте модели «точка–окружность», чтобы прояснились отношения между его двумя тонами как отношения парадигматического уровня («здешнее»–«тамошнее»). Например, Рази говорит, что от повтора одного и того же то-

⁸⁰ См.: в настоящем издании: *Фахр ад-Дин Рази. 'Илм ал-мӯсӣқӣ. Познание музыки. «Основа вторая», с. 598–600.*

⁸¹ Подробнее см.: *Шамилли Г.Б. Архитектоника иранской классической музыки: смысл в аспекте грамматики музыкального языка, с. 497–500.*

на не возникает никакое событийное состояние (*хāl*). Это значит, что событие как расстояние между центральной точкой (Бог) и окружностью (мир) просто не реализуется и, соответственно, оно не может быть выражено никаким числовым соотношением. Напротив, оно совершается, когда процесс переходит предел центральной точки. Это расстояние по ряду причин не имеет временной характеристики и качества движения, расцениваясь как «момент времени»⁸². Вот почему в данной звуковысотной грамматике интервал — это процесс, лишенный темпоральной семантики, а не происходящее во времени действие.

Схема рассуждений в системе философской лексики Фахр ад-Дина Рази выстраивается по пути раскрытия понятия «событие» как отношения двух тонов и уточнения того, что есть интервал как пространственное измерение этого отношения в числовых характеристиках:

Состояние (*хāl*) — это два различных (*мухталиф*) тона, или интервал (*бу'д*) как их соотнесенность.

a. **Соотнесенность** (*нисбатī*) — это превосходство (*зā'id*) числа одного тона над числом другого, порождающая два отношения:



b. **Согласованность** (*мутаваḫфиқат*) — это расхождение величин отношения.

c. **Расхождение** (*тафāвут*) — это различающееся подобие (*мисл-и мутаḫавут*) в двух состояниях:



Перевод этой схемы на язык музыкальной теории может начаться с термина «подобие» — *мисл*. *Мисл-и мутаḫавит* — это различающееся подобие в колеблющейся величине расхождения между двумя членами числового отношения. Подобие различается актуально, если равно самому себе или единице, и потенциально.

Сверхчастичные отношения между тонами — 2:3, 3:4 и 4:5, порождающие интервал квинты, кварты и большой терции, сходятся в том, что остав-

⁸² См. в настоящем издании Фахр ад-Дин Рази. 'Илм ал-мўсиқӣ. Познание музыки, коммент. 33, с. 600; коммент. 36, с. 601.

ляют в остатке единицу. Кратные же отношения 1:2, 1:3, 1:4, порождающие интервал октавы, дуодецимы и двойной октавы, приводят к тому, что единица скрыта в двойном, тройном и четверном числовом отношении. Другими словами, подобие является «различающимся» на том основании, что его величина все время колеблется, т.е. не фиксируется одним измерением. Так измеряется расхождение между центральной точкой, равной бесконечности, и точкой на окружности. При этом надо думать о многомерной окружности, так как окружностей ровно столько, сколько соотношенностей тонов.

Важно, что точка на окружности является внешним проявлением внутренней дробности центральной точки, ее множественности, которая проецируется на окружность⁸³.

В результате анализа числовых отношений становится ясно, что Рази называет не все интервалы, а только шесть из них, тогда как на другие интервалы указывает либо словесное определение числового отношения, либо цифровое, как, например, в случае с интервалом ундецимы, когда ее описание не завершается определением, а только передается числовым соотношением 8:3. Таким образом, количество интервалов, как благозвучных, так и неблагозвучных, достигает десяти.

⁸³ Можно вспомнить, что в философии Ибн 'Араби (1165–1240) вещь-в-мире и вещь-в-Боге не являются двумя подобиями, а понимаются как «единая истинность», или «различающееся» как собственное подобие: «Итак, Бог доволен своими рабами: они — снискавшие довольство; и они Им довольны: и Он — снискавший довольство. Так два сих уготовления оказались друг с другом в отношении подобий, подобия же суть противоположности, ибо вместе не сходятся, так как не различаются. А есть лишь различающееся, значит, нет в бытии противоположности: бытие — единая истинность, и вещь сама себе не противоречит» (см.: *Ибн 'Араби. Геммы мудрости. Пер. с араб. А.В. Смирнова // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 181–182).*

Таблица 2

Типы числовых отношений

I. Сверхчастичные отношения (ал-мисл ва ал-джуз‘)		
1	подобие и половина	<i>мисл ва нисф</i> (2:3)
2	подобие и одна треть	<i>мисл ва сулс</i> (3:4)
3	подобие и одна четверть	<i>мисл ва руб‘</i> [4:5]*
II. Кратные отношения (ал-аз‘аф)		
1	двойное	<i>зи‘ф</i> (1:2)
2	трехкратное	<i>сулсе-и аз‘аф</i> (1:3)
3	четырёхкратное	<i>арба‘-и аз‘аф</i> (1:4)
4	пятикратное	<i>хамсе-и аз‘аф</i> [1:5]
III. [Кратные сверхчастные]		
1.	[—]	— (8:3)

* Здесь и далее числа в квадратных скобках проставлены автором наст. статьи.

Таблица 3

Типы соотносительностей

Большие соотносительности (нисбатхā-и бозорг)		
1	двойная	<i>зи‘ф</i> (1:2)
2	тройная	<i>се зи‘ф</i> (1:3)
3	четверная	<i>чахāр зи‘ф</i> (1:4)
Средние соотносительности (нисбатхā-и овсат)		
1	подобие и половина	<i>мисл ва нисф</i> (2:3)
2	подобие и одна треть	<i>мисл ва сулс</i> (3:4)
Малые соотносительности (нисбатхā-и кўчек)		
1	подобие и одна четверть	<i>мисл ва руб‘</i> (5:4)
2	[—]	[—] [8:9]
3	[—]	[—] [24:25]
4	«ущербная» соотносительность	[—] [52:53]

Таблица 4

**Согласованные и взаимоисключающие
числовые соотношения**

Благозвучные интервалы				
Согласованное соотношение -нисбат-и муттафик			Интервалы -бу'д	
1	подобие и [его] половина	<i>мисл ва нисф</i> (2:3)	квинта	<i>ал-зй б-ал-хамс</i>
2	подобие и одна треть	<i>мисл ва сулс</i> (3:4)	кварта	<i>ал-зй б-ал-арба'а</i>
3	двойное	<i>зи'ф</i> (1:2)	октава	<i>ал-зй б-ал-кулл</i>
4	трехкратное	<i>сулсе-и аз'аф</i> (1:3)	[дуодецима]	[—]
5	четырёхкратное	<i>арба'-и аз'аф</i> (1:4)	двойная октава	<i>ал-зй б-ал-кулл марратайн</i>
6	[—]	[—] (8:3)	[ундецима]	[—]
7	[—]	[—] [8:9]	большой целый тон	<i>танинй</i>
Несогласованное соотношение			Неблагозвучные интервалы	
8	подобие и одна четверть	<i>мисл ва руб'</i> [4:5]	[большая терция]	[—]
9	[—]	[—] [24:25]	малый полутон	<i>ба'кийа</i>
10	[—]	[—] [52:53]	[—]	[комма]

Объектом внимания Рази в первую очередь становятся согласованные числовые соотношения, тогда как другие упоминаются при необходимости. Среди благозвучных интервалов значатся не только двойная октава, дуодецима, ундецима, октава, квинта и кварта, формирующие временные центры-точки мелодического движения в каждой из двух октав⁸⁴, но и интервалы, значимые для базовой структуры иранской классической музыки, например большая секунда. Думается, самым главным отличием теории интервалов является введение ундецимы в число консонантных отношений, что не делалось предшественниками Рази, но было усвоено последователями. Известно, что этот интервал не рассматривался пифагорейцами как консонантный и был введен в их число Клавдием Птолемеем (ок. 100 — 175 н.э.) на основе иного доказательства его созвучности.

⁸⁴ На сходный факт обращает внимание В.М. Беляев в комментарии к трактату о музыке Абд ар-Рахмана Джами (см.: *Абдурахман Джами. Трактат о музыке*. Пер. с перс. А.Н. Болдырева. Ред. и коммент. В.М. Беляева. Таш., 1960, с. 76).

Мелодия и душа

Упоминание мелодии (*āwāzī*)⁸⁵ появится только в названии восьмой главы. Ее соответствие чувственным состояниям души — «вершине радости/ликования» и «низине печали/рыдания» — рассматривается в акустическом аспекте, с точки зрения частоты колебания воздуха. Быстрые колебания (высокий звук) порождают первое состояние, а медленные (низкий звук) — второе. Значит ли это, что речь идет просто о высоких и низких звуках? Вовсе нет. Когда Рази говорит, что «медленные [колебания] звуков становятся быстрыми», этим самым он указывает на восходящую направленность движения. Но то, что мы понимаем как движение, не находит отклика в близкой для Рази классической музыкальной традиции, где эта категория распространяется только на отношения тонов базового интервала, а не собственно интонируемую последовательность звуков. За предельным лаконизмом Фахр ад-Дина на самом деле стоит фундаментальная система «предпочтений» тонов, формирующая их сильную или слабую позицию в музыкальной речи в зависимости от направления пролонгаций, которые обеспечиваются сцеплением орнаментальных фигур, как бы заполняющих «пространственное измерение» базового интервала, формирующих его «содержание» вне темпоральной семантики.

Язык описания музыки (вместо заключения)

Язык описания звуковой материи в трактате о музыке Фахр ад-Дина Рази обнаруживает признаки процессуальной архитектоники сознания⁸⁶ как на уровне метода, так и парадигмы музыкального языка. На практике она отражается в той модели музыкальной речи, которая сохранилась сегодня в иранской классической музыке и в ряде других музыкальных традиций исламского мира. Относительно метода исследования следует обратить внимание на такие позиции его теории, как:

1. онтологический факт тождественности Бога и мира, выраженный в недихотомической соотнесенности «здесьнего» и «тамошнего»⁸⁷;
2. установление истинности на основе снятия дихотомического противоположения между «явным» и «скрытым»;

⁸⁵ В классической теории музыки различали термины *āwāzī*-мелодия и *āwāz*-звук (интонация речи).

⁸⁶ Небезынтересно, что к концу жизни Фахр ад-Дин Рази «отказался от калама и перешел в суфизм (сохранился текст послания к нему Ибн ‘Араби, в котором рассматривается это событие)» (см.: ар-Рāzī // Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991 с. 197.

⁸⁷ Привнесение в притчу о Пифагоре суфийской метафоры *darīā*-моря как знания и *kanār*-берега как границы рационального познания: через нее осуществляется переход «сакральное-и-мирское», отсутствующее в других известных версиях этой притчи.

3. установление причинно-следственной связи как внутреннего деления единицы;
4. отсутствие в философском дискурсе определения (*та'риф*) как способа описания вещи;
5. отсутствие категорий род-*джинс* и вид-*нав'*, как и стоящих за ними феноменов музыкального языка — тетраорда и его транспозиций.

Относительно описания парадигмы музыкального языка можно отметить такие важные положения, как:

1. соотносённость пропорций между призвуками и тонами мелодии;
2. логическое выведение ряда единиц звуковысотной грамматики из внутренней организации звука: звук (частичные тоны) — тон, интервал, мелодия;
3. описание интервала как части (*кисм*) при отсутствии термина, обозначающего саму целостность⁸⁸;
4. описание интервала как событийного «состояния»;
5. описание интервала ундецимы в качестве согласованного числового соотношения;
6. формирование значения персидских терминов на основе логико-смысловой конфигурации, объединяющей противоположности через союз «и» таким образом, что формирующийся смысл не совпадает ни с одним из составляющих его пространство элементов⁸⁹, например:
 - a. «музыка» — *'илм-ва-'амал* (букв. «наука-и-практика»);
 - b. «протяжённость» — *дерāзй-ва-кūtāхй* (букв. «длина-и-короткость»);
 - c. «высотность» — *хиддат-ва-сиқл* (букв. «острота-и-тяжесть»);
 - d. «призвуки» — *āwāзхā-и-тūз-ва-гирāн* (букв. «звуки быстрые-и-медленные»);
 - e. «периодический» — *тūз-ва-гирāн* (букв. «быстрый-и-медленный»);
 - f. «скорость» (колебательной волны) — *тūзй-ва-гирāнй* (букв. «быстрота-и-медлительность»);
 - g. «упругость» — *сахт-ва-нарм* (букв. «твёрдый-и-мягкий»);
 - h. «натяжение» — *сахтй-ва-состй* (букв. «твёрдость-и-расслабленность»).

⁸⁸ На базовую структуру как целостность в теории аль-Фараби указывает термин *ал-джамā'а тухйт би-л-куввā*, а в теории школы «систематиков» — *мақām*, хотя первоначально Сафи ад-Дин аль-Урмави использовал термин *шадд* применительно к двенадцати базовым структурам, которые имеют собственные названия и генетически связаны друг с другом.

⁸⁹ Подробнее об этом см.: Смирнов А.В. Логика смысла: теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.

Сказанное выше дает основание думать, что фигура Фахр ад-Дина Рази играла важную роль в формировании философии музыки исламского мира. Его теоретическая концепция заложила фундамент, на котором в дальнейшем школа «систематиков» обосновала собственное видение науки и в конце XV в. блестяще завершила процесс эволюции музыкально-теоретической мысли классического периода.

Словарь музыкально-философской лексики Фахр ад-Дина Рази⁹⁰

‘А (ع)

‘илм*	علم	наука, знание, познание
‘илмй	علمی	научный
‘илм ва-‘амал	علم و عمل	музыка («наука-и-практика»)
‘илм-и ’иқā’	علم ايقاع	наука о ритме
‘илм-и мўсйқй	علم موسیقی	познание «музыки»

’А (ا, آ)

абришйм	ابرشيم	шелковый
āwāz	آواز	звук, интонация
āwāzй	آوازی	мелодия
āwāzха-и тйз ва-гирāн	آوازاها تيز و گران	призвуки
аз’āф	اضعاف	кратное, удвоенное
’аламй	المی	страдания, боль, мука
амсāl	امثال	подобия
āн	آن	момент времени
’арганўн	ارغنون	органон
асās	اساس	принцип, основание
’асл*	اصل	основа
āхаста	اهسته	тихий (звук)
’āхира	اخرة	тамошний мир

И (ي)

’иншā’	انشا	сочинение
’иншā’ кардан	انشا کردن	сочинять
ихтилāф*	اختلاف	различие
ибтидā’и*	ابتدای	начальный

⁹⁰ Словарь музыкально-философской лексики Фахр ад-Дина Рази составлен впервые. Знаком * отмечены термины, которые вошли в текст вместе со своими значениями, отраженными в издании: *Смирнов А.В.* Словарь средневековой арабской философской лексики, с. 379–520. Дополнительные к ним значения добавлены мной и заключены в квадратные скобки.

Б (ب)

бадал	بدل	эквивалент
байāн	بيان	разъяснение
баāқи	باقى	остаток
бам	بم	басовая (струна)
бар ваджхй	بر وجهى	в аспекте
барғарāр	برقرار	устойчивый
баҳс*	بحث	исследование
боланд	بلند	громкий
боландй	بلندى	вершина (радости)
бу‘д*	بعد	1) измерение; 2) удаленность, дальность, [интервал]
бу‘д аллазй б-ал-арба‘а	بعد الذى با لاربعه	кварта
бу‘д аллазй б-ал-кулл	بعد الذى به الكل	октава
бу‘д аллазй б-ал-кулл	بعد الذى به الكل	двойная октава
марратайн	مرتین	
бу‘д аллазй б-ал-хамса	بعد الذى با لخمسه	квинта
ба дубāра	به دباره	повторно
бий-мақсūd*	بى مقصود	без искомого
би-қувва*	بقوت	потенциально
би-фи‘л*	بفعل	актуально

В (و)

вāджиб*	واجب	необходимое
ваджх*	وجه	аспект
ваққād	قَاد	яркий
ватар	وتر	струна

Г (غ)

ғазабй	غضبى	гневный
ғайр*	غير	иной
ғалйз	غليظ	плотная (струна)
ғамй	غمى	печальный
ғамм	غم	печаль

Г (گ)

гирāн	گران	медленный/тяжелый
гирāнй	گرانى	замедленность/ тяжеловесность
гирāнтар	گرانتر	крайне медленный/тяжелый

Д (د)

дә'им*	دائم	постоянный
дақйқа	دقیقه	подробность
дарәзй-ва-кӯтаҳй	درازی	протяженность
дарйā	دریا	море, [знания]
джам'й	جمعى	коллективный
джисм*	جسم	тело
джихат*	جهت	модус (высказывания), [основание, причина]
джуз'*	جزء	частица, часть (делимого)
дубāра	دباره	дважды
дунйā	دنیا	здешний мир

З (ز)

зā'ид*	زاید	избыточное, нечто превышающее
замāн*	زمان	время, [временной отрезок]
зййāда	زیادت	увеличение
зййāдат-и зā'ид	زیادت زاید	превышающее увеличение
зйр	زیر	тонкий

З (ذ)

зйхн	ذهن	ум
------	-----	----

З (ظ)

зāхир*	ظاهر	явный, явленный
зи'ф	ضعف	двойной

Й (ي)

йекй	یکی	единичность
------	-----	-------------

Қ (ق)

қā'им*	قائم	гнездящийся (в субстанции), наличествующий
қā'им мақām	قائم مقام	гнездящийся на месте
қасд*	قصد	наклонность, [намерение, цель]
қасйда	قصیده	касыда
қийāс*	قیاس	соизмерение, образец для соизмерения
қисм*	قسم	часть (звука, струны, числовых отношений)
қувва*	قوت	потенция, сила, [октавный эквивалент тона]

К (ك)

кӯтāхтар	کوتاهتر	короче
кӯчек	کوچک	малый
кӯчектарин	کوچکترین	наименьший

Л (ل)

лаззат (лузза*)	لذت	наслаждение, услада
лазйз*	لذیذ	сладостный
лāйеқ	لايق	подходящий

М (م)

мавдж*	موج	волна
маджмӯ‘*	مجموع	совокупность
мақсӯд*	مقصود	подразумеваемое, искомое
ма‘лӯм*	معلوم	познанное
ма‘на, ма‘ни*	معنى	смысл
манфаз	منفذ	отверстие
марāтиб	مراتب	последовательность
ма‘рифат (ма‘рифа*)	معارف	познание
миқдār*	مقدار	величина
мисл*	مثل	подобие
момāрисат	ممارست	усердие
моузе	موضع	место
мувāфиқ	موافق	соответствующая
мувāфиқат	موافقت	соответствие
мунāсиб	مناسب	соответствующий
мунāсибат (мунāсаба*)	مناسبت	соотнесенность
мунāсибатй	مناسبتی	сочетающийся
мунāфирāтй	منافراتی	несочетающийся
мураккаб кардан	مركب کردن	складывать (звуки)
мусāвй	مساوی	равный
мусаллас	مثلث	утроенная
мусанна	مثنی	удвоенная
мусйқй	موسیقی	«музыка», [наука-и-практика]
мутавāфиқ	متوافق	согласованный
мутавāфиқат	متوافقت	согласованность
мутанāсиб	متناسب	пропорциональный
мутанāфир	متنافر	взаимоисключающий, [диссонантный, несогласованный]
мутафāвит*	متفاوت	различающийся

муттафиқ	مُتَّفِق	согласованный, консонантный
мухталиф*	مختلف	отличающийся
Н (ن)		
нағма	نغمت	тон
наздыкй	نزديكى	близость
нақис*	ناقص	ущербный
намутанāсиб	نم تناسب	непропорциональный
нарм	نرم	нежный, мягкий
нармй	نرمى	рыхлость [тела]
нармтар	نرمتر	более мягкий
нафс*	نفس	душа
нйм	نيم	половина
нисбат*	نسبت	соотнесенность, [отношение, соотношение]
нисбат аз'āф	نسبت اضعاف	кратное отношение
нисбат ал-мисл	نسبت المثل و	сверхчастичное отношение
ва ал-джуз'	الجزء	
нисбат-и арба'-и аз'āф	نسبت اربعة	четырёхкратное отношение
	اضعاف	
нисбат-и зи'ф	نسبت ضعف	двойное отношение
нисбат-и мисл ва-нисф	نسبت مثل و نصف	соотнесенность подобия и половины
нисбат-и мисл ва-роб'	نسبت مثل و ربع	соотнесенность подобия и одной четверти
нисбат-и мисл ва-сулс	نسبت مثل و ثلث	соотнесенность подобия и одной трети
нисбат-и се зи'ф	نسبت سه ضعف	тройное отношение
нисбат-и сулсе-и аз'āф	نسبت ثلثه اضعاف	трехкратное отношение
нисбат-и хамсе-и аз'āф	نسبت خمسة	пятикратное отношение
	اضعاف	
нисбат-и чахār зи'ф	نسبت چهار ضعف	четверное отношение
нисбатй	نسبتى	соотнесение
нисбатхā-и бузург	نسبتها بزرگ	большие соотнесенности
нисбатхā-и кўчек	نسبتها کوچک	малые соотнесенности
нисбатхā-и овсаг	نسبتها اوسط	средние соотнесенности
ноухе	نوحه	рыдание
нуқсāн*	نقصان	ущербность

П (پ)	пйчидагй	پیچدگی	изогнутость
Р (ر)	рāст	راست	правильный
	рāхгозар	راهگزر	проход (воздуха)
С (س)	сабаб*	سبب	причина
	сабок	سبک	легкий
	сāз	ساز	инструмент; струнный щипковый инструмент
	сахт	سخت	твердое
	сахтй	سختی	твердость
	сахт ва-нарм	سخت و نرم	упругость
	сахтй ва-состй	سختی و سستی	натяжение
	сорур	سرور	веселье
С (ث)	сақйл	ثقیل	тяжелый
	сиқл	ثقل	тяжесть
	сиқл-о-ҳиддат	ثقل و حدت	высотность
С (ص)	сабр	صبر	терпение
	саваб*	صواب	правильность
	сафй	صافی	чистый
	синā'ат	صناعت	ремесло
Т (ت)	тавҳйд*	توحید	утверждение единственности
	такаррор	تکرر	повторяемость
	та'лиф*	تالیف	составление [сочетание]
	тамавводж	تموج	колебание
	танāсоб	تناسب	пропорция, соответствие,
	тангй	تنگی	узость
	таркйб*	ترکب	составление
	тафāвут*	تفاوت	расхождение
	таҳаррок*	تحرك	движение
	тйз	تیز	быстрый, быстротечный
	тйзй	تیزی	быстрота (звуковой волны)
	тйзй ва-гирāнй	تیزی و گرانی	скорость (звуковой волны)
	тйзтар	تیزتر	крайне быстрый

Т (ط)

таб‘*	طبع	природа
таби‘ий*	طبیعی	природный
талаб	طلب	искание, поиск
танйинй	طنینی	большой тон
тараб	طرب	ликование
тарйқ*	طریق	путь, способ
тул*	طول	длина

Ф (ف)

фалāсифа*	فلاسفه	философы
фанн	فن	искусство
фарахū	فرحی	радостный
фикрū	فکری	умственный

Х (ه)

хавā	هواء	воздух
------	------	--------

Х (خ)

хāтир	خاطر	мысль
холқ	خلق	настроение

Х (ح)

хайвāн*	حيوان	животное
хайвāнāt	حيوانات	живые существа, твари Божьи
хақйқат*	حقیقت	истинность
хāл*	حال	состояние, [событие]
хāлат	حالت	состояние, положение
халқ	حلق	горло; пение; вокальная (мелодия)
ҳаракат*	حرکت	движение, [действие]
хāсел (ҳасил*)	حاصل	имеющееся
ҳиддат	حدت	1) высокий (звук); 2) горячность, острота, резкость
ҳиддат ва-сиқл	حدت و ثقل	высотность
хоуз	حوض	углубление
худūс*	حدوث	возникновение
ҳукамā	حکما	мудрецы
ҳусн	حسن	красота, пригожесть, благо

Ч (چ)

чйз	چیز	обстоятельство
чйзй	چیزی	вещность, явление

Ш (ش)

шāдй	شادی	веселье
шакл*	شکل	фигура
шараф*	شرف	благородство
шахавāt (шахва*)	شهوات	страсть
шйб	شيب	низина (печали)
шиддат (шидда*)	شدت	сила, интенсивность, [частотность, амплитуда]

Фахр ад-Дин Рази

**‘ИЛМ АЛ-МУСЌҚЙ.
ПОЗНАНИЕ МУЗЫКИ*¹**

*Перевод с персидского
и комментария Г.Б. Шамили*

[Введение]²

{371} Упомянем с помощью Бога и благодати [Его] содействия девять основ из [числа всех] основ этой науки³.

* Перевод осуществлен при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00414.

Выражаю глубокую благодарность Лейле Гасемовне Лахути за ценные замечания, высказанные в процессе рецензирования работы.

¹ Перевод ‘илм ал-мўсїќй в значении «наука о музыке» приводит к тавтологии, так как термин «ал-мўсїќй» одновременно указывает и на науку (‘илм) и на практику (алхїн-«мелос»). В данном конкретном случае «познание» является более предпочтительным переводом слова ‘илм. Автор трактата сохранил связь с античной традицией описания *тоубіќй* как части математического знания, но только на уровне формального подхода к решению корпуса проблем акустики и музыкального языка, вместе с тем обнаруживая принципиально иное понимание сущности музыкальных явлений, рассмотренное в предваряющей статье.

² Перевод выполнен по ташкентской литографии (см.: Шамили Г.Б. *Философия музыки Фахр ад-Дина Рази: свое и чужое в наст. изд., примеч. 5*), представляющей один из ранних списков трактата о музыке Фахр ад-Дина Рази. В фигурных скобках даны страницы литографического издания. Лакуны заполнены по списку тегеранской Национальной библиотеки (Іг-КМТ № 813785, л. 337–344) в угловых скобках, а существенные расхождения списков прокомментированы. В процессе работы не использовался ни один из переводов критических изданий трактата, в том числе по причине понимания терминов на основе тезаурусных связей, частично разъясненных в последнем разделе предваряющей статьи.

³ Считается, что основанием для построения девяти глав в каждом из разделов энциклопедии Рази является ее пропедевтическая функция и принцип следования от простого к сложному. В большинстве разделов энциклопедии девять глав условно делятся на три части — «явные основы», «трудные основы» и «экзамены» в форме вопросов и ответов (см.: Джумаев А. «Наука о музыке» в энциклопедическом сочинении Фахр ад-Дина Рази «Джами ал-улум» («Собрание наук») // *Культурные ценности*. СПб., 2002, с. 126).

Основа первая — об истинности звука (*хақйқат-и аввз*)⁴ и <его> частях⁵.

Знай, что причиной возникновения звука является колебание воздуха⁶. Оно образуется от удара твердого тела о твердое тело или от исторжения⁷ {372} оног⁸ из другого тела. Когда возникает момент колебания⁹, воздух непременно принимает [фигуру] волны¹⁰, и та волна достигает уха¹¹.

⁴ Истинность, или истина звука (*аввз*, мн.ч. *аввзха*), в теории Рази устанавливается соответствием его внутренней микроструктуры внешнему отношению между тонами (*назмаха*) мелодии, согласно нормативным представлениям об истине (*хақйқат*) в арабомусульманской философии, где она «понимается в наиболее общем плане как, во-первых, правильность соотношения между „явным“ (*зāхир*) и „скрытым“ (*бāтин*), когда эти две стороны соответствуют друг другу, а во-вторых, как связанная с этим „утвержденность“ (*сабат*) и „необходимость“ (*вуджуб*) вещи» (см.: *Смирнов А. Истина / Новая философская энциклопедия*. <http://iph.ras.ru/elib/1305.html>. 27.06.2012). Об истинности звука см.: раздел статьи «Звук и его части».

⁵ Термин *ақсам* (мн.ч. от *қисм*) указывает на «части» натурального звукоряда, или гармонического спектра, сохраняя данное значение в контексте других фрагментов за тем исключением, когда обозначает «типы» числовых соотношений. Следует обратить внимание на то, что Рази, в отличие от Ибн Сины, не использует термины «род»-*джинс* и «вид»-*нав*, а это не может быть простой случайностью, учитывая точность и лаконизм языка этого теоретика, со всей очевидностью избегающего применения аристотелевской родовидовой классификации при описании музыкальных реалий.

⁶ В греко-византийской традиции было принято различать причину возникновения и причину слышания звука. До Рази считалось, что причиной возникновения звука является «перемещение воздуха» (Аристотель), «биение» воздуха как результат движения (Бозций) и «удар» двух тел (аль-Фараби). Фахр ад-Дин же говорит о колебании (*тамаввудж*) воздуха и колебательной волне (*мавдж*), что далее развивается Сафи ад-Дином аль-Урмави, уточнившим, что звук происходит от сгущения воздуха между двумя телами, см.: *Рисāна шарафиййа*. Бе хатт Сафи ад-Дйн ’Урмави: мўсйқйдан-и қорн-и хафтом хиджрй камарй. Техрāн, 1383 х.г. [2005], с. 14–15. Кутб ад-Дин аш-Ширази различает обе вышеназванные причины и вслед за Бозцием, полагавшим, что слышание звука — от «круговой волны воздуха», пишет: «Причиной возникновения звуков является удар и раскалывание, связанные с отталкиванием. Причиной того, что мы слышим звуки, является колебание текучих или жидких тел, вроде воды и воздуха. Те частицы вещества находятся в колебании, никогда не перемещаются [вместе с волной]. Между совершаемыми один за другим ударами частиц воздуха имеют место остановки» (см.: Музыкальная эстетика Востока. М., 1963, с. 292).

⁷ Глагол *баркандан* — букв. «вырывать, выдергивать, извлекать». Рассуждения Рази отражают схему «удар–колебание–звук» и «раскалывание–колебание–звук» относительно причины возникновения звука.

⁸ Твердого тела.

⁹ В оригинале *ан-и тамаввудж*. Далее по этой фразе очевидно, что колебание воздуха и слышание звука укладываются в один момент времени, и Рази, в отличие от предшественников, не придает им темпорального смысла.

¹⁰ См. примеч. 19.

¹¹ Сафи ад-Дин уточнил, что сгущение воздуха распространяется благодаря движению частиц, которые сталкиваются друг с другом, как бы «продвигая» звук в пространстве, и ударяются по барабанной перепонке, см.: примеч. 19.

Знай, что звуковые [волны]¹² бывают то громкие, то тихие, то быстротечные, то замедленные¹³. А причину различия тонов (*нагмахā*) составляет высотность (*хиддат-ва-сикл*)¹⁴, ибо когда призвуки¹⁵ пропорциональны¹⁶ [друг другу], то и тоны пропорциональны. Если же они не пропорциональны, то и тоны не бывают таковыми.

Основа вторая — о причинах скорости (*тīзī ва-гирāнī*) звука.

Знай, что в некоторых случаях <причиной> быстроты (*тīзī*) [волны] звука является твердость того тела, где его производит воздух¹⁷. А его рыхлость¹⁸ при иных обстоятельствах оборачивается короткостью прохода

¹² Здесь и далее речь идет о звуковой волне.

¹³ В этом фрагменте и далее персидские лексемы *tīz* (букв. «острый») и *gīrān* (букв. «тяжелый, тяжеловесный, увесистый») не принимают терминологическое значение «высокий» и «низкий», которое в греческой традиции носят термины οἷεῖα (букв. «острый») и βαρέος (букв. «тяжелый»). Эти значения закрепляются за лексемами *tīz-gīrān* позднее, начиная с XIV века, в результате стабилизации процесса образования музыкальных терминов на новоперсидском языке в жанре «трактата о музыке», чего здесь пока еще не наблюдается. Поскольку речь идет о колебании тела и звуковой волне, я вынуждена отдать предпочтение другим значениям этих лексем, переводя *tīz* как «быстротечный», а *gīrān* как «замедленный». Обращаю внимание читателя на то, что слово *gīrān* передает переносное значение «медленный, замедленный» подобно другим персидским словам с данным корнем, например: *gīrāndjān* — медлительный/инертный (букв. «тяжелая душа»), *gīrāndast* — медлительный/неповоротливый (букв. «тяжелая рука») и т.д.

¹⁴ Правильность выбранных выше значений *tīz* и *gīrān* подтверждается появлением сложного арабского термина *хиддат-ва-сикл* (букв. «острота-и-тяжесть»), стабильно указывающего на «высотность» как звука-*āwāz*, так и тона-*naḡma* (все случаи его употребления даны в тексте перевода в круглых скобках). Следовательно, для Рази было важно разграничить данные пары при закреплении значений «быстрый» и «медленный» за персидскими лексемами, а значения «высотность [звука/тона]» за сложным арабским термином.

¹⁵ Составный термин *āwāzkhā-i tīz-va-gīrān* означает «призвуки», или «частичные тоны» натурального звукоряда. Смысл термина формируется через сопряжение лексем звуки-*āwāz* и периодические-*tīz-va-gīrān* (букв. «быстрые-и-медленные»). «Периодические звуки» (призвуки), имеющие кратные отношения, формируют чистоту звучания тона и соответственно тому пропорциональные отношения между тонами. Связка *tīz-va-gīrān* фигурирует в тексте трактата только один раз и только как часть данного составного термина: далее автор использует лексемы *tīz* («быстрый/быстротечный») и *gīrān* («медленный/замедленный») раздельно в функции предикатов колебания воздуха. Что же касается связки *tīzī-va-gīrānī* («быстрота-и-медлительность») в названии следующей (второй) главы, то она формирует значение скорости колебательной волны.

¹⁶ *Мутанāсиб* — пропорциональный, симметричный, соразмерный (см.: Персидско-русский словарь под ред. Ю.А. Рубинчика. Т. 2. М., 1983, с. 463). Речь идет о кратности отношений, формирующих натуральный звукоряд.

¹⁷ Сказанное релевантно для духовых музыкальных инструментов, в том числе для горла человека, считавшегося самым совершенным музыкальным инструментом.

¹⁸ Лексема *нармī* — в словарном значении «мягкость, рыхлость, неплотность» — не выполняет терминологическую функцию. Ср. со словами Бозция (480–524): «Птолемей,

[воздуха] и его изогнутостью, а при других — узостью прохода. Если же он близок к месту отверстия [для губ], то при суммировании всех тех причин, [волна] звука бывает крайне быстротечной. Ибо когда движение воздуха сильное, а проход упругий (*сахт-ва-наrm*), оно, очевидно, в той же фигуре достигает уха¹⁹. А причины тяжести (*сикл*) [движения] противоположны причинам, упомянутым [выше].

Знай, что интуитивное познание (*ма’рифат*) высотности (*хиддат-ва-сикл*) в звуках²⁰ не лучше того способа, когда ее можно узнать по протяженности (*дерāзй-ва-кўтāхй*) и натяжению (*сахтй-ва-состй*) струны²¹, потому что, когда струна очень длинная и мягкая, [волна] звука бывает крайне замедленной, а когда очень короткая и твердая — сверхбыстрой. Следовательно, числовое отношение резкости [движения] второй [укороченной] струны, когда длина и частота²² момента [колебания] струны осуществляются вместе с длиной и амплитудой той [открытой] струны²³, несмотря на длину и частоту [колебания] второй струны²⁴, на самом деле

кажется, ближе к пифагорейцам, поскольку считает, что высота звука заключается не в качестве, а в количестве; более плотные и тонкие тела, как он считает, издают высокий звук, а более рыхлые и массивные — низкий, хотя прямо тут не говорится о том, какова мера натяжения и расслабления. Впрочем, и так ясно: когда какое-то тело расслабляется, оно становится как бы более рыхлым и толстым; когда же натягивается, оно уплотняется и истончается» (см.: *Бозйй А.М.С. Основы музыки / Подготовка текста, перевод и комментарий С.Н. Лебедева. М., 2012, с. 247).*

¹⁹ Колебательная волна, формирующаяся в теле, при выходе из него не меняет своей фигуры. Если упругие звуковые волны распространяются в твердых телах, то они различаются как продольные, поперечные и поверхностные. В данном случае говорится о продольных волнах, которые совершаются вдоль направления их распространения, что характерно для духовых инструментов.

²⁰ Фраза «познание высотности в звуках» (*ма’рифат-и хиддат-ва-сикл дар āvāz*) не равна по значению как будто бы похожей фраза «познание высотности звуков» (*ма’рифат-и хиддат-ва-сикл-и āvāz*) из списка № 813785 Īr-KMT, л. 338, где предлог «в» отсутствует. Высотность в звуках (или высотное положение частичных тонов) и высотность звуков вовсе не одно и то же, что нужно принимать во внимание при переводе и комментировании текста. Мысль о том, что предлог «в» вставлен с целью устранения последовательности двух лексем в родительном падеже, не выдерживает критики: изафетная цепь в персидском языке предполагает включение трех (и более) слов в родительном падеже как синтаксическую норму речи.

²¹ Речь идет о познании внутренней структуры звука по внешним отношениям тонов, высотность которых определяется способом деления струны на части и соотношения их величин.

²² *Шиддат* — частота, амплитуда, интенсивность колебания струны.

²³ Речь идет об одной и той же струне, звуковосотное отношение которой возникает в единстве («вместе») ее исходного и результирующего состояний и реализуется как отношение звука открытой струны (исходное состояние) и более высокого звука прижатой пальцем укороченной струны (результирующее состояние). Первое состояние является скрытым, или внутренним, тогда как второе — внешним, или явным.

²⁴ В этом случае звуковосотное отношение возникает между одновременно извлекаемыми звуками двух струн различной длины и натяжения.

будет этим же легким способом <познания> последовательности²⁵ звуков²⁶.

Бог лучше знает о правильности!

{373} Основа третья — о названиях принципов [расположения] струн барбата²⁷.

Знай, что у него четыре струны. Первую — она плотнее остальных — называют *бам*²⁸. Вторую, рядом с ней, называют *мусаллас*²⁹, согласно предмету [описания], а третью, подле нее, — *мусанна*³⁰, в соответствии со смыслом [ее устройства]³¹. Четвертая [струна] *зйр*³² — самая тонкая из всех [струн].

Основа четвертая — в разъяснение того, что усматривает музыка [как наука] в моменте времени (*ан*)³³.

Знай, что познание музыки включает в себя два исследования. Первое — состояний³⁴ [высотности] тонов относительно того основания, что между

²⁵ *Марāтиб* — лексема передает словарное значение «последовательности»; как термин — обозначает ступени звукоряда, однако рассмотрение этой категории не входит в проблематику данного трактата.

²⁶ Ср.: в списке №813785 Īr-КМТ, л. 338: «Следовательно, отношение резкости (*хиддат*) [движения] второй [укороченной], когда длина и частота [колебания] той струны осуществляются вместе с длиной и частотой [колебания] второй струны, на самом деле будет интуитивным познанием последовательности звуков по этому указанному пути».

²⁷ О барбате см.: раздел «Инструмент и связность» в наст. изд., с. 578.

²⁸ Термин *бам* обозначает «низкий тон», «басовая струна».

²⁹ *Мусаллас* — в словарном значении «утроенный».

³⁰ *Мусанна* — в словарном значении «двойная, удвоенная».

³¹ Вторая и третья струны были трехжильными и двухжильными; особенность их устройства отразилась на принципе расположения струн от самой плотной до самой тонкой.

³² Термин *зйр* обозначает «высокий тон», «высокая струна».

³³ Понятие *ан* — «момент времени» не указывает на наименьшую долю метра, определяемую собственным термином *накра*. Здесь и в контексте всего трактата оно раскрывается как во временном («временной отрезок» звучания), так и в пространственном (состояние двух тонов различной высотности) аспектах. Известно, что термин *ан* одинаково применялся в континуалистской (арабоязычный перипатетизм, исмаилизм, ишракизм) и атомистической (суфизм) концепциях времени; в последней указывает на череду атомарных моментов, лишенных длительности и конституированных двумя событиями (уничтожения-*фанā*⁷ и возникновения-*худо*^с акциденции или тела), обозначаемыми как состоянием-*хāl*, переживаемое данным телом (или акциденцией). Подробнее см.: *Смирнов А.В.* Момент времени // Новая философская энциклопедия. <http://iph.ras.ru/elib/0669.html>. В иранской классической музыке «момент времени», как показывает анализ, формирует временной «отрезок» звучания, равный единице музыкальной речи — синтагме (*джумла*), лишенной по ряду причин темпоральной семантики.

³⁴ *Хāl* (мн.ч. *ахвāl*) — это состояние звуковысотного и ритмического отношения двух тонов. Данный термин указывает и на «событие» музыкальной речи. Подробнее см.: раздел «Тон и событие» в наст. изд., с. 581.

ними возникает сочетающееся и несочетающееся [числовое отношение]³⁵. А второе — временных отрезков³⁶ [звучания] между теми тонами, и то исследование называют «наукой о ритме»³⁷.

Составление тонов, доставляющих удовольствие, рассматривается относительно двух аспектов. Во-первых, с точки зрения соразмерности сочетания³⁸ его [тонов]³⁹, а во-вторых, на том основании, что оно по своей природе родственно живым существам⁴⁰. Ведь когда оно (живое существо. — *Г.Ш.*) в печали, или страдании, либо в радости, то от его [состояний] непременно появляются отличающиеся [друг от друга] звуки⁴¹. Следовательно, когда складывают⁴² звуки [ясной] высотности (*хиддат* <-ва-

³⁵ Замена терминов *munāsibatī* — «сочетающийся» и *munāfirātī* — «несочетающийся» на понятия консонантный и диссонантный указывала бы прежде всего на вертикально организованные отношения звуков, а это не является системообразующим признаком восточной монодии — как одноголосной, так и многоголосной. Тем не менее для данного эпизода такой перевод был бы возможным в том случае, если бы речь шла о тонах, а не их числовых соотношениях.

³⁶ В практике иранской классической музыки временные отрезки (*zamānā* — мн.ч. от *zamān*) между двумя тонами интервала заполняются орнаментальными мелодическими фигурами, формирующими в отношении с теми тонами фундирующую (не-комплементарную) связь, которая не носит темпоральной семантики. Вот почему понятия «временной отрезок» (*zamān*) и «момент времени» (*ān*) в дискурсе Рази оказываются синонимичными друг другу.

³⁷ Понятие ‘*илм-и ‘икā’* — «наука о ритме» охватывает значения метр и ритм, но не ограничивается и не соответствует ни одному из них в отдельности. ‘*Икā’* — это длительность звучания той или иной ритмической формулы, состоящей из чередования сильных и слабых долей.

³⁸ Термин *tanāsob* также имеет значения «пропорция/пропорциональность» и «соответствие».

³⁹ *Ta’līf* — благозвучное, соразмерное сочетание тонов, в то время как термин *tarķīb* предполагает любое их сочетание.

⁴⁰ В составлении тонов мелодии усматривается универсальная способность живых существ (*хайвānāt*) к складыванию различных звуков, что объясняется автором трактата ниже.

⁴¹ Лексема *āwāz* также имеет значение интонации голоса без точно выраженной высотности, передающей то или иное душевное состояние живого существа. Здесь душевное состояние становится причиной возникновения различных звуков/интонаций.

⁴² В списке № 813785 Īr-KMT вместо глагола «складывать» (*мураккаб кардан*) стоит глагол «двигаться» (*харакат кардан*), что не одно и то же, так как складывать звуки можно не только в последовательном, но и в одновременном звучании; напротив, движение относительно высотной шкалы в данной традиции подразумевает горизонтально-линейную связь. Категория «звук» здесь наделяется качеством движения, и это поддерживается другими фрагментами текста списка № 813785 Īr-KMT, выстраивает иное соотношение терминов в тезаурусной сетке, практически сводя на нет напряжение между категориями «звук–тон», возникающее в переводимом нами списке трактата. Нет сомнения в том, что первоначальное слово *مرکب* сменилось при переписке на *حرکت* не просто по причине графического сходства лексем, а вкуче с другими изменениями, носящими вполне системный характер в тексте списка № 813785 Īr-KMT, описание чего является темой отдельной работы.

>цикл)⁴³, естественная слаженная соразмерность момента времени⁴⁴ возрастает⁴⁵ и выходит, что различие тех звуков является причиной различия душевных состояний⁴⁶. Та же [последняя] причина доставляет наслаждение⁴⁷. Ведь каждое постоянное состояние [души] не бывает сладостным, а когда возобновляется [после исчезновения], то непременно бывает таковым⁴⁸.

Основа пятая — о [числовых] соотношениях⁴⁹ тонов.

Знай, что если повторился один тон, то от него не возникло никакое состояние⁵⁰. Когда же отличили из совокупности каждые два [тона], то образовался интервал⁵¹.

⁴³ Звук ясной высотности — это тон.

⁴⁴ Поскольку момент времени является событийным состоянием и реализуется в переходе от одного тона к другому, то слаженность (*ульфа) двух звуков возрастает в зависимости от фиксированной высотности и образует консонантное сочетание.

⁴⁵ Звуки музыкальной речи, обладающие фиксированной высотностью, в отличие от обычной речевой интонации, во много раз усиливают различающую силу чувства и соответствуют определенному состоянию души.

⁴⁶ Музыкант-исполнитель, «складывающий звуки» в мелодию, тем самым обладает большей силой воздействия на душу слушателя, как бы проявляя ее различные скрытые состояния.

⁴⁷ Здесь причинно-следственная связь выстраивается в порядке, обратном вышеприведенному (см. примеч. 41). Процесс составления различных по высоте звуков в музыке как практическом искусстве воздействует на душу слушателя и приводит к чувству эстетического наслаждения.

⁴⁸ Ср.: «Почему перемена в песне трагична? Может быть, из-за непостоянства? Ведь непостоянное полно страсти и величия в судьбе и страдании. А в ровном меньше рыданий (разрядка моя. — Г.Ш.)», см.: Аристотелевский корпус. Музыкальные проблемы / Предисл., пер. с древнегреч. и примеч. А.И. Щетникова // ΣΧΟΛΗ 6.1 (2012) с. 87–97.

⁴⁹ *Нисбат* — это логическая соотнесенность тонов, или их числовое соотношение, а также отношение двух величин.

⁵⁰ *Хāl* — это событийное состояние (см. примеч. 33), отражающее переход от одного тона к другому, поэтому повторение какого-либо одного тона не соответствует такому состоянию, ибо его нельзя выразить в числовом соотношении двух разных величин. Ср. со списком № 813785 Īr-KMT, л. 339: «Знай, что если повторился [какой-либо] тон, то от него не образовалось никакое [числовое] соотношение (*munāṣabat*)».

⁵¹ Термин «совокупность» — *маджмӯ'* указывает на парадигматическую связь двух тонов в пределах кварты или квинты, когда интервал (*бу'д*) как отношение между неизменным тоном открытой (точка) и изменяющимся прижатой пальцем струны (окружность) по мере «удаления от центра» не содержит ладовый объем. С середины XIII в. тексты трактатов о музыке снабжались рисунками, отражавшими понимание интервала как отношения «точка–окружность» (см.: *Шамилли Г.Б.* Архитектоника иранской классической музыки: смысл в аспекте грамматики музыкального языка. М., 2010. № 1, с. 491–501).

Так как {374} [число] одного тона [в этом случае] превышает [число] второго, то между ними возникает соотношение не только взаимоисключающее, но и согласованное. Согласованность возникает потому, что [величина] расхождения [чисел] становится различающимся подобием⁵² (*мисл-и мутафъвит*) либо потенциально, либо актуально.

Смысл потенции⁵³ [различающегося подобия] возник из-за повторяемости его [числа] один раз или более, так что оно потенциально является подобием той [величины расхождения]. Например, если оба различающихся [числа] актуально бывают двумя тонами таким образом, что один в два раза превышает второй, подобно 8:4, то расхождение в четверке, а та эквивалентна различающемуся меньшему [числу]⁵⁴.

Тем не менее то, что [величина] расхождения <не> бывает <различающимся> подобием расхождения актуально, существует в двух типах [числовых соотношений]⁵⁵. В первом — расхождение становится потенциально различающимся подобием. Во втором — подобия того нет⁵⁶. Если же в первом типе один [из] двух тонов — подобие второго и подобие его частицы⁵⁷ и расхождение возникает в частице тона меньшего [числа], а частица тона меньшего [числа] бывает его подобием потенциально, то этот тип [числовых] соотношений называют сверхчастичным⁵⁸.

⁵² В античной теории музыки «подобными» (*омота*) называли единицы, отнимаемые от каждого из двух членов числового соотношения, а остатки (как «неподобные») совмещали и получали «суммарные неподобия» для каждого созвучия с целью выявить наиболее консонантные из них (например, 1 для октавы как наиболее консонантного интервала, 5 для кварты и т.д.). Другими словами, чем меньше суммарное неподобие, тем созвучнее интервал (см.: *Щетников А.И.* Развитие учения о музыкальной гармонии от Пифагора до Архита // Пифагорейская гармония: исследования и тексты. Новосибирск, 2005, с. 25–65).

Понятие «различающееся подобие» в теории Рази — совершенно иное. Оно не указывает на постоянную величину, а будучи расхождением (или разницей) двух чисел, колеблется в зависимости от величины расхождения и собственного актуального или потенциального состояния.

⁵³ *Кувва* — «сила, потенция, усиление». Речь идет об «усилении» единицы как различающегося подобия.

⁵⁴ Восьмерка является «потенцией» — *кувва* четверки, а в звуковысотном выражении — октавным эквивалентом тона меньшего числа. Речь идет о соотносительности четвертого и восьмого частичных тонов натурального звукоряда, формирующих интервал октавы на высоте c^1-c^2 , в отличие от числового соотношения 2:1, как C^1-c .

⁵⁵ Лакуна и погрешность текста восстановлены по списку № 813785 Ёг-КМТ, л. 339.

⁵⁶ Речь идет о двух типах числовых соотношений — сверхчастичных и кратных. Оба будут рассмотрены ниже.

⁵⁷ *Джуз'* (букв. «частица») — неделимая частица, равная единице.

⁵⁸ *Нисбат ал-мисл ва ал-джуз'* — букв. «соотношение подобия и частицы». Речь идет о так называемых «сверхчастичных» отношениях (3:2, 4:3 и т.д.), которые выстраиваются по формуле $(n+1):n$. Ар-Рази приводит их в обратной последовательности (2:3, 3:4 и т.д.), как отношения меньшего неравенства, что относительно принципа деления струны не влияет на саму величину интервала.

Самым благородным из всех этих типов является отношение подобия и половины как 2:3, потому что расхождение между ними — это половина тона меньшего [числа]⁵⁹. Его же половина достигает его [величины] одним движением⁶⁰.

Далее имеется отношение подобия и одной трети, как 3:4⁶¹, ибо расхождение между ними в единице, а единица — это [одна] треть относительно трех. Она удвоилась и породила тройку. Несомненно, то соотношение является последним относительно подобия и половины⁶². После этого следует [другое] <сверхчастичное⁶³> соотношение⁶⁴.

{375} Основа шестая — о соотносительности [чисел] этого типа, когда различающееся [меньшее число] бывает подобием [величины] расхождения потенциально⁶⁵.

Это возникает в том случае, когда [число] одного тона кратно (*аз'аф*) [числу] второго. При таком же [соотношении] расхождение — это подобия (*амс'ал*) тона меньшего [числа], а тон меньшего числа становится подобием величины расхождения потенциально. Этот тип соотношения называют кратным⁶⁶.

Первым его соотношением является трехкратное⁶⁷, потому что расхождение между их [числами] образуется, когда различающееся [меньшее число] повторяется дважды, как, например, тон числа 2 и другой тон числа 6⁶⁸. Расхождение между ними — в четверке, а двойка является различающимся [подобием] и половиной ее [величины].

⁵⁹ Так формируется интервал квинты, соответствующий второму и третьему частичным тонам натурального звукоряда (с–g).

⁶⁰ Данный перевод актуален в аспекте рассмотрения деления струны. Другим переводом термина *харакат* может стать «действие», так как половина двойки как тона меньшего числа — это единица, а усиление единицы посредством одного математического действия порождает двойку.

⁶¹ Так формируется интервал кварты, соответствующий третьему и четвертому частичным тонам натурального звукоряда (g–с¹).

⁶² Соотношение 3:4 рассматривается как последнее согласованное после отношения 2:3.

⁶³ Лакуна восстановлена по списку № 813785 Ёг-КМТ, л. 340.

⁶⁴ Имеется в виду сверхчастичное отношение 4:5, объясняемое Рази в шестой главе (см. примеч. 79).

⁶⁵ Ср. со списком № 813785 Ёг-КМТ, л. 340: «О соотношении этого типа, где различающееся [большее число] потенциально бывает различающимся подобием».

⁶⁶ *Нисбат ал-аз'аф* — букв. «соотношение удвоенного».

⁶⁷ В оригинале *нисбат-и сулса-и аз'аф*.

⁶⁸ Это удвоенное выражение числового соотношения 1:3, формирующего интервал дуодецимы между первым и третьим частичными тонами натурального звукоряда (С–g). Числовое соотношение 2:6 соответствует второму и шестому частичным тонам (с–g¹).

Следующим отношением является четырехкратное⁶⁹, когда это 8:2⁷⁰, и пятикратное⁷¹, поскольку [также] кратно двум. По данному образцу соизмерения появляются другие соотношения⁷².

Знай, что эти согласованные части [числовых соотношений] бывают двух типов⁷³. Первый — это большие соотношенности, [в числе которых] то двойное отношение, называемое октавой⁷⁴, тройное отношение⁷⁵, и четверное отношение, называемое двойной октавой⁷⁶.

Второй тип — это средние соотношенности, [в числе которых] то соотношение подобия и половины, называемое квинтой⁷⁷, и соотношение подобия и одной трети, называемое квартой.

Существует тип [несогласованных] малых соотношенностей. Если они из сверхчастичного отношения, то начальным соотношением является подобие и одна четверть⁷⁸ вплоть до двух больших [величин]⁷⁹.

{376} Наиболее употребительной среди больших соотношенностей является двойная октава. А в [ряду] малых соотношенностей — то, которое называют большим целым тоном⁸⁰, если в дополнение к [его] ущербной половине-половины-половины-половины⁸¹ прибавятся два несовершенных наименьших интервала⁸².

⁶⁹ В оригинале *нисбат-и арба 'а-и аз 'аф*.

⁷⁰ Это удвоенное выражение числового соотношения 4:1, формирующего интервал двойной октавы, или квинтдецимы, между первым и четвертым частичными тонами натурального звукоряда (С–с'). Данное числовое соотношение соответствует второму и восьмому частичным тонам (С–с²).

⁷¹ Пятикратное отношение (*нисбат-и хамса-и аз 'аф*) 2:10 соответствует второму и десятому частичным тонам натурального звукоряда (с–с²). Оно является удвоенным выражением 1:5 и приводит к интервалу (С–e¹), превышающему двойную октаву на интервал терции.

⁷² Возможно, речь идет о теоретически возможном продолжении ряда кратных соотношений.

⁷³ Далее перечисляются благозвучные интервалы, обоснованные еще в перипатетической традиции: октава, дуодецима, двойная октава, квинта и кварта. Все эти интервалы делятся на два типа, различаясь по величине как «большие» и «средние».

⁷⁴ Числовое соотношение 1:2.

⁷⁵ Числовое соотношение 1:3, или 12:36, называемое дуодецимой.

⁷⁶ Числовое соотношение 1:4, или 9:36.

⁷⁷ Числовое соотношение 2:3.

⁷⁸ *Нисбат-и мисл ва руб'* — сверхчастичное отношение 4:5, образующее интервал натуральной терции — пятый частичный тон (e¹) натурального звукоряда.

⁷⁹ Имеются в виду сверхчастичные отношения 2:3 (квинта) и 3:4 (кварта).

⁸⁰ *Танйй* — большой целый тон, измеряемый сверхчастичным отношением 8:9 и 204 (203,9) центами (когда цент — условная единица, равная 1/100 темперированного полутона). Соответствует восьмому и девятому (b–c2) частичным тонам натурального звукоряда.

⁸¹ Этим выражением определяется часть большого целого тона, которая измеряется в 24 цента, являясь пифагоровой *коммой* с числовым соотношением 52:53.

⁸² Очевидно, речь идет о малом полутоне (*бакиййа*), или так называемой пифагорейской леймме в 90 ц. Малый полутон рассматривался как наименьший интервал. В таком случае сумма двух леймм (180 ц) и одной коммы (24 ц) дадут величину большого целого тона (204 ц).

Основа седьмая — [об иных числовых соотношениях]⁸³.

Знай, что некоторые интервалы исключают эти [числовые] соотношения. Тем не менее не все они диссонантные. Существует предельная степень их соответствия⁸⁴ по той причине, что в новом двойном отношении имеется пропорция⁸⁵, не обнаруживаемая другими частями отношения⁸⁶. А их соответствие в том, что одна [часть] гнездится на месте⁸⁷ второй как при пении, так и на инструменте. Когда соотношение тонов согласовано, оно не обнаруживает никакого изъяна, если обсуждается⁸⁸ при рассмотрении удвоенного [числа] как «заменителя» его той же самой [части]⁸⁹. Ведь его удвоенное [число] гнездится на месте тона его [большого числа]. Так что [пропорция] содержит познанное [ранее] отношение 4:3, а это кварта. Если же вместо четверки будет восьмерка, то отношение оставляет остаток, ибо восьмерка — это удвоенная четверка⁹⁰. Если же удерживают четверку, то тройку заменяет шестерка, являясь устойчивым отношением⁹¹.

Эта подробность высказана, так как мы установили, что в тех частях [пропорции] нет соответствия частице⁹². А вспомнили эту часть, ибо она обнаружилась в явном (*zāhir*) [аспекте] относительно той [скрытой]⁹³. На этом основании порицание [данного интервала] не обязательно⁹⁴.

⁸³ Во всех известных списках данного трактата седьмая глава не имеет названия. Возможно, это не случайно, ибо она посвящена доказательству благозвучности интервала ундецимы, который не считался таковым предшественниками Рази. С. Даукеева отмечает, что «математическое обоснование диссонантности ундецимы у пифагорейцев служит для Фараби дополнительным аргументом в пользу неблагозвучия интервала, который в его эпоху ассоциировался с диапазоном „языческой“ шкалы уда» (см.: *Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби*. Алматы, 2002, с. 263). Рази, не приводя название данного интервала, доказывает согласованность числового соотношения ундецимы, что впоследствии становится нормой для теории школы «систематиков», начиная с Сафи ад-Дина аль-Урмави.

⁸⁴ Речь идет о кратнo-сверхчастном отношении 8:3, формирующем интервал ундецимы.

⁸⁵ Данная пропорция состоит из трех членов 8:4:3, из которых 8:4 формирует кратное отношение, а 4:3 сверхчастичное.

⁸⁶ Из последующего рассуждения станет ясно, что в соотношении 8:3 как ундециме ($g-c^2$) имеется кварта 4:3 ($g-c^1$), так как число восьмого частичного тона «гнездится» на месте четвертого и образует скрытое кратное отношение (8:4).

⁸⁷ Арабский термин *kā'im maqām* (букв. «гнездящийся на месте», «занимающий место»). В персидском языке слово *kā'im* означает «скрытый, спрятанный».

⁸⁸ Слово «если» указывает на то, что ни пифагорейцы, ни предшественники Рази не обсуждали его как согласованное (см.: *Щетников А.И.* Развитие учения о музыкальной гармонии от Пифагора до Архита).

⁸⁹ Имеется в виду число 8, заменяющее 4 в отношении 4:3.

⁹⁰ Числовое соотношение 8:3, формирующее интервал ундецимы, при переходе к 4:3 оставляет остаток в виде превышения на $\frac{1}{4}$.

⁹¹ Соотношение 6:4 равно 3:2, или интервалу чистой квинты.

⁹² Соотношения 8:3 и 2:1 (8:4) не являются сверхчастичными.

⁹³ Имеется в виду соотношение 8:3 как явное относительно скрытого в нем отношения 4:3.

⁹⁴ Вопреки традиции, автор указывает на объективность описания ундецимы как согласованного числового соотношения.

{377} Основа восьмая — в разъяснении того, что каждая мелодия (āwāzī) соответствует особым состояниям [души].

Мелодия, соответствующая [состоянию] веселья и ликования, такова, что медленные [колебания] звуков становятся быстрыми⁹⁵, пока душа от низины печали не достигнет вершины ликования и веселья⁹⁶. А печали и грусти соответствует, если быстрое [колебание] звука станет медленным, пока душа от вершины радости не достигнет низины скорби⁹⁷.

[Вот почему] всему, что подходит умственной и гневной⁹⁸ силе, необходима тяжесть, а всему, что подходит движению силы страсти, необходима легкость.

Основа девятая — о благородстве этой науки.

Первым из мудрецов-философов, кто углубился в это знание, был Пифагор (*Фийāғұрс*), и говорили, что он был учеником Соломона (*Сулеймāн*) — да благословит его Бог!⁹⁹ Итак, увидел он *ночью* во сне, как некто сказал ему¹⁰⁰: «Поднимись!¹⁰¹ Иди на берег такого-то моря¹⁰² и там получи знание!» На следующий день Пифагор поднялся и пришел на берег моря,

⁹⁵ То есть низкие звуки (медленное колебание) сменяются высокими (быстрое колебание), а движение направляется вверх.

⁹⁶ Здесь описывается причина, а не само восходящее мелодическое движение и даже не тоны как носители движения и определенной высотности. Причина — это вес колеблющегося тела: чем тяжелее тело, тем медленнее колебания в единицу времени и тем ниже звук. И наоборот, чем легче тело, тем быстрее оно колеблется и тем выше издаваемый им звук.

⁹⁷ Ср.: Аристид Квинтилиан «О мусическом искусстве»: «Из всех звукорядов более низкие по своим природным свойствам и по нравственному смыслу лучше всего подходят для воспитания мужественности. Высокие, напротив, соответствуют женственности....» (см.: *Русакова А.* Трактат Аристида Квинтилиана «О мусическом искусстве». Дипломная работа. М.: МГК, 2000, с. 257, 258).

⁹⁸ В списке № 813785 ЫҖ-КМТ, л. 342 вместо غضبى (гневный) стоит слово عصبى (нервный), соответственно, фрагмент читается так: «...подходит умственной и нервной...».

⁹⁹ Пифагор — духовный последователь (ученик) Соломона: ему, как и учителю, было дано знание «от того Царства», см.: *Ибн ‘Араби*. Геммы мудрости (пер. с араб.) / *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993. С. 151.

¹⁰⁰ Далее впервые в жанре «трактата о музыке» на персидском языке будет изложена легенда о Пифагоре, известная от Никомаха из Герасы (1-я пол. II в. н.э.). Автор изменил эпизоды известного сюжета, чтобы доказать истинность действий великого философа, основываясь на определенной парадигме получения знания, выработанной в исламской культуре через кораническую модель получения знания, известную как *мирадж*, или «восхождение».

¹⁰¹ Среди значений глагола *бар-хўз* (осн. наст. вр. от гл. *бар-хўстан*) — «восходить, появляться».

¹⁰² В данном случае «море» как суфийская метафора указывает на божественное знание, а «берег» — на границу рационального познания.

весьма [долго] терпел¹⁰³, но не разглядел никого, кто научил бы знанию. Во вторую ночь он увидел тот же сон и на второй день пошел к тому месту, но вернулся без искомого. В третью ночь он увидел тот же самый сон и пришел на третий день¹⁰⁴. Он понял, что тот сон не следует принимать за пустое. Следовательно, весьма озадачился, группа же кузнецов¹⁰⁵ подвернулась под руку¹⁰⁶, и они соответствующим образом¹⁰⁷ ударяли молотами по железу. Поскольку у Пифагора на то запала мысль, он обдумал те соотношения¹⁰⁸ и вернулся домой.

Целью [возвращения] было узнать [числовые] данные¹⁰⁹ отношений между звуками¹¹⁰. Когда же познал, то, поразмыслив, создал много инструментов¹¹¹, натянул на них шелковые струны и сочинил, согласно обычаю той эпохи, касыду¹¹² об утверждении единственности (*тавхид*) Бога Всевышнего, в порицание здешнего мира и восхваление тамошнего¹¹³. Ту касыду он пел по расположению духа (*бар халк*) во время пира¹¹⁴, и по той

¹⁰³ Глагол *ṣabr kardān* — «терпеть» — в контексте притчи указывает на суфийскую стоянку «терпения» — *макām-и ṣabr* — и духовный путь, который переживает Пифагор как совершенный человек.

¹⁰⁴ Смена дня и ночи не носит никакого реального характера, так же как и притча в целом.

¹⁰⁵ Во всех других вариантах этой легенды, встречающейся в трактатах о музыке как классического, так и постклассического периода, кузнецы находились на базаре, а Пифагор, проходя по нему, услышал звуки от удара молотов.

¹⁰⁶ Буквально «с той точки зрения». Второй вариант перевода всей синтагмы на основе многозначности лексем — «присутствовала на том месте» совершенно невозможен.

¹⁰⁷ В списке № 813785 Ġ-КМТ, л. 343, написано *بر وجه متناسب*, что значит «согласованным образом».

¹⁰⁸ В списке № 813785 Ġ-КМТ, л. 343: «он обдумал те пропорции (*иттасибһа*)».

¹⁰⁹ В списке № 813785 Ġ-КМТ, л. 343, на месте слова *سراج* «данные» (соотношений) стоит слово *انواع* «виды», впервые появившееся в этом списке и вовсе не фигурирующее в ташкентской литографии. Здесь также очевидно графическое сходство двух лексем.

¹¹⁰ Ср.: «Мудрец Пифагор благодаря чистоте субстанции своей души и пронизательности разума своего услышал тона, [издаваемые] движениями небесных сфер и светил, и благодаря превосходным врожденным качествам своим вывел основы музыки и тона мелодий» (см.: Братья Чистоты (X в.) / Пер. А.В. Сагадеева // Музыкальная эстетика Востока. М., 1967, с. 271).

¹¹¹ В оригинале «бисйар сәйи сахт». Согласно Никомаху, Пифагор создал монохорд, в то время как на страницах средневековых европейских трактатов о музыке Пифагор изображен создателем целого ряда струнных музыкальных инструментов.

¹¹² Касыда (*қасида*) — классический музыкально-поэтический жанр; одновременно классическая поэтическая форма.

¹¹³ В списке № 813785 Ġ-КМТ, л. 344: «...и исполнил, согласно обычаю той эпохи, касыду во единичность Бога, хвала Ему Всевышнему! — в порицание мира здешнего и восхваление тамошнего».

¹¹⁴ «Во время пира» или *дар ан-е сәз*. Другой вариант прочтения фразы на основе многозначности одних и тех же лексем: «И ту касыду пел для народа (*бар халк*) на том [естественном] инструменте (*дар ан сәз*)». Речь идет о горле человека как природном и самом совершенном инструменте, поскольку создано Богом. Но при таком прочтении

причине¹¹⁵ многие сквозь искания¹¹⁶ мирские склонились к миру сакральному¹¹⁷.

Итак, те инструменты получили признание мудрецов. Вслед за теми мудрецами размышляли другие и совершенствовали их, пока очередь не дошла до «[первого] учителя» мудрецов — Аристотеля (*Аристотәлйс*)¹¹⁸. Он поразмыслил над тем и создал органон¹¹⁹. Словом, никто в музыке (*‘илм-ва-‘амал*) не достигнет этой глубины [знаний], за исключением, когда помогает яркая идея, чистота рассудка и правильная природа [души], и если кому-то дана умственная сила вместе с усердием, он овладеет ремеслом и станет непревзойденным в своем искусстве. И Богу [лучше] знать!

первой части фразы остается не ясен смысл ее второй части (см. ниже). Если же речь идет о духовном пире, который суфий переживает во время радения в своем сердце, а эта ситуация часто описывается в классической персидской и турецкой поэзии через пару «сжатие–расширение», то единство «здешнего-и-тамошнего» становится логическим следствием мистического пира, происходящего в сердце совершенного человека.

¹¹⁵ В списке № 813785 Ёг-КМТ, л. 343, вместо слова *سبب* стоит слово *سير*; соответственно тому фраза переводится как: «И на том мистическом пути...».

¹¹⁶ Синтагма *аз талаб* может быть переведена и как «от исканий». Это меняет смысл фразы: мирское и сакральное не только различаются, но и разделяются, что принципиального для христианской, но неорганично для мусульманской традиции, где противоположение «мирское–сакральное» не имеет дихотомически организованной природы. Подробнее см.: *Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма. М., 2009.*

¹¹⁷ В этом заключении видится принципиальное отличие этой легенды от протоварианта как на содержательном, так и логико-смысловом уровне. В античной версии соответствие устанавливается между двумя разделяемыми способами познания: чувственным (звуки молота) и рациональным (числовые соотношения). Здесь же — между внутренним опытом (интуитивное знание) и внешним (актуальное знание), неразрывными в самом акте познания.

¹¹⁸ В оригинале имя Аристотеля написано как *أرسطاطاليس*.

¹¹⁹ Об органоне см.: раздел «Инструмент и связность» в наст. изд., с. 579.

РЕЗЮМЕ СТАТЕЙ НА АНГЛИЙСКОМ И ФРАНЦУЗСКОМ ЯЗЫКАХ

Фархад Дафтари

Иранская школа философского исмаилизма

Статья представляет собой обзор основных вех развития иранской школы философского исмаилизма, начиная с Мухаммада ан-Насафи (казнен 332/943) и заканчивая Хамид ад-Дином ал-Кирмани (ум. 411/1021). Автор подробно рассматривает влияние греческой философии, в частности неоплатонизма, на исмаилитских мыслителей и анализирует процесс взаимодействия исмаилитской мысли с разными философскими учениями, достигший своей вершины в метафизике ал-Кирмани.

Стержнем учения иранской школы философского исмаилизма, по мнению автора, является сотериологическая доктрина, учащая о спасении человеческой души благодаря обретению духовного знания, полученного от пророков и имамов. Другой важнейшей чертой этого учения, в том виде, в котором оно представлено в книгах ал-Кирмани, является проводимая в нем параллель между иерархиями мира природы и мира религии, позволяющая познать первый посредством второго.

Кармела Баффиони

Роль божественного приказаания (*амр*) в трактатах *Ихвāн ас-Ṣафā'* и соотносящихся с ними трудах

В статье рассматривается роль божественного приказаания (*амр*) в трактатах «Братьев чистоты» и некоторых соотносящихся с ними исмаилитских произведениях (в частности, в трудах Абу Йа'куба ас-Сиджистани и Хамид ад-Дина ал-Кирмани). По мнению автора, божественное приказание понималось всеми этими мыслителями преимущественно как *ибдā'* («создание вне времени из ничего»). Однако, они разошлись в мнениях относительно того, обладает ли это создание неким относительно самостоятельным ста-

тусом или нет. Это, в свою очередь, возвращает нас к неоплатонической дискуссии о том, возможен ли посредник между Творцом и первым разумом или нет.

Годфруа де Каллатай

**Аллегория двух островов
в *Расā'ил Ихвāн ас-Сафā'*:**

обзор философских метафор и литературных мотивов

В конце сорок четвертого трактата «Братьев чистоты» приводится известный аллегорический рассказ о двух островах. На одном из них расположен «превосходный город» (*мадīна фāдила*), он благоустроен и его обитатели добродетельны. На другом острове (*ухра джазйра*) обитают только человекоподобные обезьяны, за которыми каждый день охотится некая большая птица.

В результате кораблекрушения группа обитателей первого острова оказывается на втором. С течением времени, они постепенно забывают о своей родине, привыкают к дикой жизни и вступают в браки с обезьянами. Однако некоторые из них втайне от других строят корабли, чтобы вернуться на родной остров. Волей случая, одного из строителей, по ошибке приняв его за обезьяну, хватает хищная птица. Обнаружив свою ошибку, она приносит его на его родной остров и кладет на крышу его дома.

В статье приводится полный текст рассказа в английском переводе автора, а затем дается аллегорическая интерпретация его метафор (так, под двумя островами подразумеваются горный и дольный мир, под хищной птицей — смерть, и т.д.) и приводится ряд параллельных мотивов, бытующих в мировой литературе.

Годфруа де Каллатай

**Вдохновили ли «Братья чистоты» Ибн Туфейля
написать его трактат *Хайй ибн Йақзāн*?**

Автор подробно рассматривает доводы, свидетельствующие в пользу предположения о возможном влиянии «Братьев чистоты» на Ибн Туфейля и против него, приведенные в работах таких исследователей, как Л. Готье, М. Аркун и Р. Крук. Первый из них отрицает всякое реальное влияние; второй видит его, главным образом, в форме и композиции трактата; третья указывает на бесспорное, по ее мнению, влияние «Братьев» на Ибн Туфейля в формировании его взглядов на природу (в частности, веры в способности человека к самопорождению). Крайне важным представляется и замечание И. Маркэ об общем для «Братьев чистоты» и Ибн Туфейля мотиве земного рая, расположенного на некоем острове близ экватора.

Представляется, что, ввиду эзотерического характера «Посланий Братьев чистоты», Ибн Туфейль умышленно не называет их авторов по имени, вместе с этим неоднократно намекая на свое знакомство с их трудами и развивая некоторые их мотивы.

Фарис Джилан

Kitāb al-кашф

**Псевдо-Джа'фара б. Мансура ал-Йамана
как источник по раннему исмаилизму**

В статье рассматривается памятник раннеисмаилитской литературы *Kitāb al-кашф*, авторство которого приписывается фатимидскому *dā'ī* Джа'фару б. Мансуру ал-Йаману (ум. ок. 346/957). Это произведение представляет особую ценность как образец раннеисмаилитского эзотерического толкования Корана (*ta'wīl*). Автор доказывает, что шесть глав, из которых состоит книга, были написаны в разное время и разными лицами. Следовательно, Джа'фар б. Мансур может быть лишь составителем этой рукописи, но не ее автором. В статье дается подробный пересказ содержания и анализ стилистических особенностей каждой из шести глав.

Исмаил Пунавала

Ас-Сиджистани

и его *Kitāb al-мақāлид ал-малақūtиййа*

Работа посвящена одному из главных трудов Абу Йа'куба ас-Сиджистани (ум. после 361/972-73) — *Kitāb al-мақāлид ал-малақūtиййа* («Книге ключей [небесного] царствия»), критический текст которого был издан автором в Тунисе в 2011 году.

В первом разделе статьи Пунавала предпринимает попытку частичного восстановления биографии ас-Сиджистани на основе информации, содержащейся как в его собственных произведениях, так и в исторических летописях.

Второй раздел представляет собой анализ структуры и организации «Книги ключей», которую автор статьи называет «сборником сжатых эссе». По его наблюдению, пирамидальный строй книги воспроизводит пирамидальную структуру тварного мира.

Пунавала подробнее останавливается на первых тридцати главах книги, в которых рассматриваются наиболее важные теолого-философские вопросы (о Творце и его атрибутах, Творении и Первом Сотворенном), приводя темы остальных глав в конце статьи в виде списка.

В заключении он кратко рассматривает вопросы о философских источниках учения ас-Сиджистани (главным из которых является *Усулуджия* Псевдо-Аристотеля, представляющая собой парафраз четвертой, пятой и шестой Эннеад Плотина).

Пол Уолкер

**Исмаилитское решение
проблемы поклонения неведомому,
неоплатоническому Богу**

На определенном этапе исмаилитские вожди, в качестве теоретического обоснования непознаваемости Бога — ключевой догмы исмаилизма, взяли на вооружение ряд элементов неоплатонического учения (разработанных, в частности, Плотиним, Проклом и Псевдо-Дионисием). Это привело к разработке уникального метода познания, т.е. в данном случае не-познания Бога и уникального подхода к вопросу о поклонении этому неведомому Богу.

Основная заслуга в этом принадлежит Абу Йа'кубу ас-Сиджистани (ум. после 361/971) — возможно, самому влиятельному теологу и философу классического периода исмаилитской литературы.

Предложенный ас-Сиджистани метод заключается в сочетании отрицания и отрицании отрицания (например, «Бог не есть вещь, и, одновременно, Он не есть не-вещь»). Истинное утверждение, следовательно, есть то, что лишено определения и, одновременно, лишено лишенности определения.

Правильное «познание» (т.е. не-познание) абсолюта, осуществленное согласно предложенному ас-Сиджистани методу, представляет высший род поклонения.

Янис Эшотс

**Учение Хамид ад-Дина Кирмани
о природе и его параллели
в доктрине Муллы Садры**

В статье рассматривается учение Хамид ад-Дина Кирмани о природе как космической ипостаси и прослеживаются возможные параллели в философии Муллы Садры.

Согласно Кирмани, природа является действенным составляющим всякого телесного сущего. Вслед за Плотиним Кирмани считает природу эманацией горнего умопостигаемого мира. Она имеет два аспекта — действенный и страдательный и дает телесным сущим как душу, так и тело. Таким образом, она является жизненным началом телесной вселенной, дарующей ей жизнь и оживляющей ее. При этом вслед за Аристотелем Кирмани считает природу (точнее, ее действенный аспект) движителем телесной вселенной.

В учении Муллы Садры мы обнаруживаем похожее деление природы на действенный и страдательный аспекты. В частности, Садра утверждает, что в человеческом существе есть две природы, одна из которых является эманацией его самости и ступенью и силой последней, а другая присутствует в его телесных членах и частях. Первая подчиняется душе охотно и добровольно; вторая — неохотно и вынужденно.

Если перенести эту теорию на уровень макрокосма, обнаружится некоторое сходство с системой Кирмани. В частности, оба философа различают в природе действенный и страдательный аспекты. Однако если для Кирмани природа, в общих чертах, представляет собой аналог Вселенной Души, то для Садры она — один из низших уровней души, или душа в аспекте ее сопряжения с телом.

Даниэль де Смет

Друзские «Послания мудрости» и ранний исмаилизм: нео-карматское восстание против Фатимидов

В 408/1017 г. некоторые последователи шестого фатимидского халифа ал-Хакима би-Амр Аллаха (386/996—411/1021) провозгласили его божеством. Во главе этого предприятия стояли две исмаилитские *ḍā'ir* — Хамза б. 'Али и Наштакин ад-Дарази. Последний (скоро впавший в немилость и провозглашенный его соратником Хамзой воплощением Иблиса) стал эпонимом секты друзов.

Ключевые доктринальные трактаты друзов были написаны в 1017–1021 гг. Хамзой и его соратником ат-Тамими. Их учение зиждется на идее чередования эпох проявления и сокрытия. Высший Господь (именуемый *Мавлānā*) имеет две ипостаси — божественную, которая непостижима человеческим умом, и человеческую. Последняя в разные эпохи является человеку в разных обликах. Каждому явлению Высшего Господа в его человеческой форме сопутствует также явление Разума, Души и низших пределов. Однако, с другой стороны, этим явлениям соответствует также явление Иблиса и его сподручных в людском обличье. Когда последним удастся смутить и развратить людские умы, Господь и его спутники скрываются с их глаз и начинается эпоха сокрытия. Последовательное исчезновение ал-Хакима, Хамзы и ат-Тамими в 1021 г. следует понять именно так.

Далее автор рассматривает некоторые элементы друзского учения и их возможные истоки в карматской доктрине, ссылаясь, в частности, на такие произведения Джа'фара б. Мансура ал-Йамана (ум. ок. 346/957), как *Sarā'ir an-nuṭṭaqā'*, *Kitāb al-kaūf* и *Kitāb al-fatārāt*.

Джад Хатим

**Бог и его Бог:
дружское толкование формулы
из никейского символа веры**

В статье анализируется послание одного из создателей дружского учения ученика Хамзы б. ‘Али Баха ад-Дина ал-Муктаны (ум. после 434/1042) византийскому императору Константину VIII, написанное в 1028 г. и представляющее собой попытку представить Хамзу б. ‘Али как истинного мессию: Баха ад-Дин утверждает, что последний есть ни кто иной, как воскресший Иисус.

В дружских «Трактатах мудрости» слово *Аллах* употребляется в трех смыслах: 1) собственно Бог; 2) пророк или призывающий (*да‘и*); 3) разум. Однако, в отличие от их современника ал-Кирмани, Хамза и Баха ад-Дин не употребляют слово *Аллах* во втором смысле, но только в первом и третьем. В данном трактате сначала устанавливается соответствие между формулой никейского символа «Бога истинна от Бога истинна», описывающей Иисуса как Божьего сына, и дружским толкованием разума как одновременно Бога и творения Бога, а затем Хамза объявляется воскресшим Иисусом и отождествляется с разумом.

Элизабет Александрин

**Образ *ал-Қа’има* в творчестве ал-Му’аййада:
комментарий на *Хутбат ал-байан*?**

Согласно исмаилитской традиции, первый цикл истории пророчества открылся с Адама как первого человеческого существа. В свою очередь, последний цикл в неопределенном будущем завершится приходом «Воздвижника воскресения» (*Қа’им ал-қийама*). В статье рассматривается образ *ал-Қа’има* в творчестве ал-Му’аййада аш-Ширази (ум. ок. 1078), а также его учение о *валайа*.

В своих *ал-Маджалис ал-Му’аййадиййа*, исмаилитский *да‘и* из Ширази подробно разрабатывает учение об исмаилитском имаме как совершенном человеке и совершенном друге Божьем. При этом ал-Му’аййад допускает, что, в отсутствие непогрешимого имама, в определенные эпохи его роль могут выполнять лица, обладающие задатками имама, потенциальные имамы.

Объектом исследования настоящей статьи являются также опровержения чрезмерных утверждений о божественности имама, приведенные в комментарии ал-Му’аййада к ряду шиитских хадисов из *Хутбат ал-байан* (т. 1, *маджалис* 30–36). Особенно подробно рассматривается вопрос о способе восприятия (видения) верующими имама.

Факир Хунзай

Ключевые аспекты учения о «Воздвижнике» (*Қа'им*) согласно Насир-и Хусраву

Учение о грядущем Спасителе, который придет в конце времен, присутствует почти во всех религиях мира. В исламе этот Спаситель, называемый *Қа'им* или *Махдї*, предстает перед нами в двух разных обликах, в зависимости от того, имеем ли мы дело с его экзотерическим или эзотерическим измерением.

Насир-и Хусрав является представителем исмаилитского шиизма, одной из разновидностей исламского эзотеризма. Рассматривая ключевые черты «Воздвижника» с исмаилитской точки зрения, он отмечает, что тот непременно должен быть прямым потомком Пророка или «Воздвижником Мухаммадова рода» (*Қа'им-и ал-и Мухаммад*). Он не явится, впервые или вновь, в некоей особой географической местности. Он будет принадлежать к непрерывной цепи имамов — потомков Пророка, которая всегда сохраняется в этом мире, как свидетельствует об этом Коран. Один из этих потомков и станет «Воздвижником». Невзирая на свою неодолимую силу и мощь, он будет действовать только духовно, а не материально, поэтому его узнают только обладатели духовного знания (*ма'рифат*).

Статья, основанная по преимуществу на первичном материале на арабском и персидском, состоит из трех разделов. Первый представляет краткий очерк жизни Насира, в котором, в частности, рассматриваются причины, побудившие его принять исмаилизм. Второй описывает главные аспекты исмаилитского учения о «Воздвижнике». Третий рассматривает особенности подхода Насира к этой проблеме.

Татсуйа Кикучи

Воскрешение раннего исмаилитского мифа в Йемене XII в.

Рассматривая *Канз ал-валад* йеменского таибитского *да'ї* Ибрагима б. ал-Хусейна ал-Хамиди (ум. 557/162), автор приходит к выводу, что стержнем пост-фатимидской исмаилитской космологии являлся миф о падении и восхождении духовного Адама (*адам ар-рухāни*). Согласно классификации Ф. Дафтари, теория ал-Хамиди представляет собой четвертый заключительный этап развития исмаилитской космологии.

Автор предпринимает попытку сравнительного анализа ряда отрывков из *Рāхат ал-'ақл* ал-Кирмани и *Канз ал-валад* ал-Хамиди, с целью установить, чем отличается их трактовка «падшего сущего». Он приходит к выводу, что у ал-Хамиди роль потенциального (павшего) разума выполняет третий разум. Определить, кто выполняет роль потенциального разума в космологии ал-Кирмани, сложно. Поскольку все десять отделенных от мате-

рии разумов у него актуальны, они, по определению, не могут быть чем-то потенциальным. Ввиду этого, приходится признать, что ранний космологический миф исмаилитов практически несовместим с космологией последнего, в то время как он играет ключевую роль у ал-Хамиди.

Герман Ландольт

**Ходжа Насир ад-Дин ат-Туси (597/1201 — 672/1274),
исмаилизм и ишракическая философия**

Автор ставит перед собой задачу попытаться понять самого ат-Туси, как ученого и мыслителя, а не только описать его научные достижения. На основе анализа таких пост-аламутских философских и теологических произведений ат-Туси, как *Қавā'id al-'aқā'id*, *Талхїс ал-муҳаққал* и *Авсāф ал-ашрāф*, и его переписки с Садр ад-Дином ал-Кунави, он приходит к выводу о том, что последний, перестав открыто исповедать исмаилитские воззрения, втайне сохранил их.

Ландольт исследует также философскую автобиографию ат-Туси *Сайр ва сулўк* и его комментарий к *ал-Ишāрат ва 'т-танбїхāt* Ибн Сины, раскрывая глубину и искренность исмаилитских воззрений Насира ат-Туси.

Затем автор рассматривает отношение ат-Туси к ишракизму (в частности, анализируя предпринятую ат-Туси критику сухравердиевской теории «подлинности чтойности» (*ақāлат ал-мāхиййа*) и придя к выводу, что ат-Туси, по сути, придерживался противоположного воззрения, исповедуя подлинность бытия) и суфизму (разбирая переписку ат-Туси с ал-Кунави).

Джад Хатим

Сухранварди и дух пророчества

Автор рассматривает разработанную Шихаб ад-Дином ас-Сухранварди концепцию пророчества. Главной задачей пророка, согласно этой концепции, является исправление человеческого рода. Выполняя эту миссию, пророк получает поддержку (*та'иййид*) сверху. Подтверждением истинности его пророчества является его способность творить чудеса.

Новизна и смелость концепции ас-Сухранварди заключается в его отказе поверить в то, что врата пророчества могут оказаться запертыми с определенного момента времени. Хатим приходит к выводу, что, помимо пророчества формального, ас-Сухранварди учит о неформальном пророчестве, носителями которого являются философы и мистики. К числу таких неформальных пророков и представителей Бога, по всей видимости, он относил и самого себя.

В заключении автор разбирает вопрос о «географии души», т.е. ее аспектах и уровнях, без познания которых невозможно верное понимание природы пророчества.

Ленн Гудмэн

Ал-Газали и Юм о причинности

Непосредственным объектом известной газалиевской критики каузального мышления мусульманских неоплатонизирующих перипатетиков являлся их рационалистический интеллектуализм. Веря в чудеса, и в частности в чудо божественного творения, ал-Газали строит свою аргументацию на положении о том, что причинность не есть логическое соотношение, каким ее представляют философы. На опыте мы наблюдаем лишь последовательность логически дискретных событий. Предельной универсальной причиной является Бог.

Однако, ал-Газали отвергает и ашаритский взгляд на причинность, и более радикальный окказионализм. Вместо этого, он предпочитает говорить о Боге как о причине причин, тем самым не отрицая следственный статус Его творения, постольку поскольку мы признаем, что ни одна естественная причина не действует самостоятельно. Ал-Газали считается с мнением о том, что окказионализм делает мир непредсказуемым и, в итоге, неуправляемым. Он отступает от атомизма окказионалистического калама. Вместо этого он полагается на эманацию как орудие божественного управления, однако описывает ее в терминах теистического волюнтаризма. Такая интерпретация позволяет ему взять на вооружение натурализм философов.

Чудеса — в том числе воскрешение — следует понимать как изменение Богом природы вещей, а не как ее нарушение. Понятие обычая, критически важное для ашаритов в оправдании наших ожиданий, становится излишним для ал-Газали.

У Юма, напротив, оно сохраняется, перетолкованное как обычай ума. Для ал-Газали более приемлем натурализм, понятый как установленный Богом порядок вещей, воплощенный в жизнь посредством ангелов, понятых как внутренние формы, сообщающие миру природы его внутренний строй.

Сеййид Халил Туси

Муллā Мухсин Файд Кāшāни — философ или *ахбārī*

Файд Кāшāни (1007–1091/1598–1680) известен как шиитский ученый-энциклопедист. Он является единственным представителем школы трансцендентальной мудрости, обладавшим первоклассными познаниями в фикхе и науке о хадисах. Его принадлежность к ахбаритам и полемика с факихами-усулитами (и некоторыми философами и мистиками), а также его метод толкования Корана и хадисов делают его крайне противоречивой фигурой. Некоторые исследователи неверно представляют его как ахбарита, в молодости занимавшегося философией и мистицизмом, но в зрелые го-

ды раскаявшегося в своих юношеских увлечениях. В своей статье автор пытается показать ошибочность таких представлений, доказывая, что Файд остался верен принципам трансцендентальной философии, усвоенным им от его учителя Муллы Садры.

Хамидреза Айатолахи

**Божественная справедливость
согласно Саиду Нурси и Муртазе Мутаххари**

В статье рассматриваются мнения двух выдающихся мыслителей двадцатого века — Саида Нурси (1876–1980) и Муртаза Мутаххари (1919–1979) о божественной справедливости. Основное внимание уделено четырем вопросам: 1) баланс разных частей мира как проявление божественной справедливости; 2) божественная справедливость относительно воскресения; 3) Божья казнь (например, посредством землетрясений) как проявление Его справедливости; 4) явленность Бога в мире невзира на зло.

Гуламхусейн Хадри и Мастане Какани

**Сравнительный анализ
онтологической и эпистемологической роли
действенного разума у Авиценны и Фомы Аквинского**

Статья представляет собой обзор воззрений Ибн Сины и Фомы Аквинского относительно онтологической и эпистемологической роли действенного разума. На примере высказываний Аристотеля, Плотина, Александра Афродисийского и ал-Фараби в ней также кратко прослеживается зарождение проблемы и ее развитие.

Мухаммад Бидханди и Мухсин Шираванд

**Роль религиозных учений
в устранении природных бедствий**

Авторы статьи рассматривают роль религиозных учений в устранении природных бедствий. На примере цитат из Корана, Торы и Евангелия, следуя методике С.Х. Насра, они показывают неразрывную связь этических установок человечества и состояния окружающей среды.

Элизабет Александрин

**«Умное тело»:
телесность в трактатах Шамс ад-Дина ад-Дайлами**

На материале нескольких неизданных трактатов Шамс ад-Дина ад-Дайлами (в частности, *Мир'āt ал-арвāх* и *Мухиммāt ал-вāсилйн*) автор рассматривает его интерпретацию телесности, приходя к выводу, что, по мнению этого мыслителя, мистические переживания следует рассматривать в более широком контексте психологии сна и сновидений.

Как известно, ад-Дайлами разработал концепцию так называемого мистического тела, представляемого умом благодаря широкому спектру постижения, органом которого является сердце. Правильное понимание природы этого постижения, в свою очередь, может дать нам ключ к пониманию сути природы психических заболеваний.

В *Мир'āt ал-арвāх* ад-Дайлами предпринимает попытку анализа событий, имеющих место в мире сновидений, на основании которого затем приходит к выводу о возможности познания и свидетельствования тонкой душой мистика Бога.

Мохаммед Рустом

Космология Мухаммадовой истины

В своей краткой работе Рустом анализирует отрывок из комментария Давуда ал-Кейсари (ум. в 751/1350 г.) к двадцать седьмой главе «Гемм мудрости» Ибн Араби, в котором говорится о Мухаммадовой истине. Ал-Кейсари задается в нем вопросом, почему духовная сущность Пророка приспособлена к приятию «мудрости нечетности». Он объясняет это тем, что истинная сущность Пророка представляет собой воплощение целокупного имени Бога (*Аллāх*) — имени, которое охватывает по своему смыслу все остальные имена.

С другой стороны, духовная сущность Мухаммада тождественна Первому Разуму. Следовательно, творение мира начинается с Пророка и завершается им. Как место явления имени Милостивый, духовный Престол или Мухаммадова истина располагается на Престоле физическом, таким образом обеспечивая охватывание милостью вселенной.

SUMMARIES OF THE RUSSIAN ARTICLES

Sayyed Muhammad Khamenei

The Beginnings of Ismailism

Talking about the beginnings of Ismailism, Iranian and foreign scholars, as a rule, limit themselves to a statement that the founder of Ismailism was Ja'far b. Sadiq's eldest son Isma'il, whose descendants continued to expand and develop the military-political movement founded by their ancestor.

Most of the surviving Isma'ili documents pertain to the Fatimid or post-Fatimid era. The early period between Isma'il b. Ja'far and 'Ubayd Allah al-Mahdi still remains, by and large, *terra incognita*.

A careful examination of Ja'far al-Sadiq's secret political enterprises leads one to a conclusion that the Ismailis, unlike certain other sects, never ceased to follow the People of the Prophet's House. On the contrary, the creation of Ismaili movement was secretly supported and endorsed by Ja'far al-Sadiq. This movement continued to enjoy the support of the Imams until the death of Hasan al-'Askari and was, in fact, headed by them. Their ostensible seclusion and withdrawal from the political scene was a manoeuvre intended to avert the Abbasids' attention while the conspirational Shi'i network was spreading to the remotest provinces of the caliphate.

Ja'far al-Sadiq divided the functions of the Imam between his sons, appointing Musa al-Kazim as his formal successor and entrusting Isma'il to lead the political and military resistance to the Abbasid rule. This resistance led, among other things, to the emergence of the Qarmati movement.

To sum up, the Ismailis cannot be treated as a separate Shiite sect, different from that of the Imamis. Quite the contrary, it was an instrument created by the Imams in order to spread the resistance and, simultaneously, to secure their personal safety.

Abbas Hamdani

**The *Ikhwān al-Ṣafā'*:
Between al-Kindī and al-Fārābī**

An abridged Russian translation of the article, the original English version of which was published in O. Ali-de-Unzaga (ed.), *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, London: I. B. Tauris, 2011, pp. 189–212.

The author argues that the entire *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* were written in the period between al-Kindī (185/801–252/866) and al-Farabi (d. 339/950), not after the latter, as it was commonly believed during the twentieth century. To support his point, he examines the way in which the *Ikhwān* treat a wide range of theological, philosophical and scientific issues, demonstrating that, in all cases without exception, their approach is characteristic of the pre-Farabi era, that is, the end of the 3rd/9th (not of the 4th/10th) century. Thus, the Brethren hold that God knows things before creating them; they believe the Qur'an to have been innovated (*mubdi'*) and not created by using some intermediary. They do not use any typically Ash'arite terms. Their philosophical vocabulary is that of al-Kindī, not that of al-Farabi. As for the similarity of their political theory (the teaching about the virtuous city) with that of al-Farabi, the author explains this by the use of a common written source—most likely, Plato's *Republic* and al-Hunayn b. Ishaq's (d. 260/873) commentary on it.

He dismisses the testimony of al-Tawhīdī, who ascribed the authorship of the *Rasā'il* to a group of his contemporaries living in the tenth-century Basra, arguing that the latter's true purpose was to slander Zayd b. Rifa'a, a courtier of the Buyid vizier Abu 'Abdallah Ibn Sa'dan. The purpose of the authors of the *Rasā'il* was to prepare the ground for an anti-Abbasid revolt, Hamdani argues, and this is exactly for this reason that they did not disclose their names.

Ali Akbar Velayati

**The Types of State According
to the “Brethren of Purity”**

In a nutshell, the Brethren divide states into virtuous and vicious. The difference between them results from the difference between the character traits of their founders, which traits also account for the appearance of the particular type of state.

The state of the virtuous rests on excellence and unanimity of opinion, as well as the unity of religion and religious law. Hence, it embodies the perfect policy, which consists in the kind of governance that aims at satisfying both

physical and spiritual needs of the citizens. In this regard, the Brethren discuss the issue of social agreement, which later was to become the cornerstone of Ibn Khaldun's sociology.

The state of the evil is concerned only with satisfying the material needs of its citizens. Its governors lack wisdom but are skilful and dexterous in managing the daily transactions. Taken as such, the state is neither good nor evil. Rather, it is the reflection of the reality of human being, its character traits and predispositions.

The Brethren also investigate the evolution and transformation of different states in the course of history. They believe each state to be a living organism, which is born, undergoes different stages of development and eventually perishes.

In Islamic civilization, the good and evil states assume the form of caliphate and kingdom (*mulk*), respectively. The Brethren discuss the characteristics of each of these kinds of governance and the traits the ruler must possess in each case.

Ramazan Nazariev

A Comparative Analysis of the Teachings on Micro- and Macrocosm in the Thought of *Ikhwān al-Ṣafā'* and Nikolay Berdyayev

The article is an attempt at comparative analysis of the *Ikhwān al-Ṣafā'* and Nikolay Berdyayev's teachings on Micro- and Macrocosm. The former represents one of the schools of Islamic philosophy that flourished in the tenth century CE. The latter, Nikolay Berdyayev (1874–1948), was Russian religious and political philosopher, a representative of Russian existentialism.

In spite of their belonging to different times and cultures, both appear to have very similar views on micro- and macrocosm, and, moreover, to follow a similar methodology. For instance, Berdyayev believes that man as micro- and the cosmos as macrocosm are identical with each other. The material world, in the opinion of both, is a temporary abode for man where he perfects himself through knowledge in order to return to his source and beginning (according to the *Ikhwān*), or to God, through knowing Christ and through creative work (according to Berdyayev). The world and man are perfect in regard to other creatures, but imperfect in regard to God.

Gholamreza A'awani

Abu Hatim al-Razi and His *A'lām al-Nubuwwa*

This is an abridged version of the author's introduction to al-Razi's *A'lām al-Nubuwwa*, the critical edition of which he, together with S. al-Sawi, published in 1977, later revising it for the second edition (2002).

Aawani praises the *A'lām al-Nubuwwa* as an outstanding monument of Islamic thought of late third—early fourth century A.H. and probably the first Ismaili apology of Islam. He also discusses its impact on later Ismaili thinkers, in particular Nasir-i Khusraw and Hamid al-Din Kirmani.

The rest of the article represents a synopsis of al-Razi's work, with an emphasis on philosophical issues.

Khayolbek Dodikhudoev

The Polemic between the Two Razis

The article, which for the most part consists of translated or paraphrased passages from Abu Hatim al-Razi's (d. 934) *A'lām al-nubuwwa*, provides a detailed account of the Ismaili *dā'ī*'s polemic against his contemporary and compatriot, the famous physician and philosopher Abu Bakr Muhammad b. Zakariyya al-Razi (d. between 925 and 935 CE).

As is well known, Abu Bakr al-Razi believed that man does not need any religion whatsoever. In his discourse, Abu Hatim demonstrates why this opinion is wrong, adducing a good number of elaborate proofs.

In a similar manner, he refutes Abu Bakr's assertions that humankind has no need of prophets and imams. This leads to a more general discussion concerning man's ability to reach the truth on his own, without a guide and teacher. It appears that Abu Bakr believes in the unlimited possibilities and capacities of an individual human being, while Abu Hatim is at least sceptical about this.

The subsequent discussion of the five eternal substances (the Creator, the soul, the prime matter, motion, time and space) shows that Abu Bakr is probably more dexterous in philosophical and scientific issues, while Abu Hatim appears to be more adroit when dealing with theological problems.

Karim Mujtahidi

A Philosophical Analysis of Sijistani's *Kashf al-Mahjūb*

The article begins with a brief account of the role of Ismailism in Iranian history. In particular, the author holds that the heroic defence of Alamut changed the course of the entire history of Iran.

The original Arabic version of *Kashf al-Mahjūb*, as far as we know, has not survived. The sole manuscript of its Persian translation (or, perhaps, rather a paraphrase) of the book was discovered in the private library of Sayyed Nasrallah Taqwi. The translation, which, in all likelihood, was made about a century after Sijistani's death, was first described by Paul Kraus and later published and translated into French by Henry Corbin.

The book consists of seven chapters, discussing God's unity and the six creations (the Intellect, the Soul, Nature, the species, prophecy).

Sijistani treats God's unity as His absolute transcendence (*tanzīh*). God transcends existence but, simultaneously, He is its creator. God's command (*amr*) is identical with the First Creation, or the Intellect. Sijistani's views on the hereafter, as presented in the *Kashf al-Mahjūb*, are quite orthodox and do not provide any evidence of his belief in metempsychosis, contrary to what Nasir-i Khusraw argued.

Andrey Smirnov

The Main Features of the Philosophic Teachings of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī

The article deals with the philosophical teachings of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, in particular focusing on such issues as human perfection, God's attributes, creation (*ibdā'*), theory of knowledge and ethics.

Perfection is treated by al-Kirmānī as a harmony between worship by knowledge (*'ibāda bi l-'ilm*) and worship by action (*'ibāda bi l-'amal*). This should eventually lead to the soul's conjunction with the First Intellect.

God is neither a thing (*ays*) nor a no-thing (*lays*). If He were a thing, we would have to treat Him as a subject, possessing some predicate. But if we predicated something of God, it would lead to admitting that something precedes Him, which is absurd. Hence, no attribute can be predicated of God—not even that of existence. He can only be known in the aspect of His being a creator (*mubdi'*).

Like most Muslim thinkers, al-Kirmānī recognizes two types of knowledge—immediate and discursive—which, to him, relate to each other as universal to particular.

His ethics is based on the aspiration to pure good and absolute moral perfection.

Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī

The *Rāḥat al-‘aql*: Selected Chapters

An annotated translation by A. Smirnov of the “quarters” 1.6–7, 2.1 and 7, 3.1, 4.5 and 7, 5.2, 7.9–10 and 12–13 of al-Kirmānī’s *Rāḥat al-‘aql* (“Quietude of Intellect”), completely revised and with extended commentaries.

Muso Dinorshoev

Nāṣir-i Khusraw’s Treatise *Zād al-Musāfirīn*

The article examines Nāṣir-i Khusraw’s *Zād al-Musāfirīn* (which was translated by the author, a well-known Tajik scholar, into Russian a few years ago). The author believes Nāṣir’s theory of knowledge must be treated as the propaedeutic to his doctrines and discusses its similarities with and differences from the Peripatetic gnoseology.

He then deals with Nāṣir’s ontology, discussing the characteristics of material and spiritual existence, paying special attention to the proofs the philosopher adduces in favour of the createdness of time, place, motion and the material world in general. Turning to the spiritual existents, the author points to Nāṣir Khusraw’s belief in the atemporality of the Universal Intellect, due to its being an innovated affair (*mubda’*).

The article ends with a discussion of the status of man. The author concludes that, according to Nāṣir, the latter is congenial with the Universal Soul, because both possess a creative power of the same kind.

The author concludes that Nāṣir’s doctrine should be best described as a variety of Shī‘ī Ismaili *kalām*, possessing a number of methodological characteristics which appear to be similar to those of the teaching of al-Ghazālī.

Nāṣir-i Khusraw

**The *Rawshanā'ī-nāma*:
A Fragment**

An annotated translation by N. I. Prigarina and M. A. Shakarbekova of the introduction and first chapter of Nāṣir-i Khusraw's *Rawshanā'ī-nāma* ("The Book of Enlightenment").

Gholamhossein Ibrahimi Dinani

**Three Philosophical Problems:
From Nasir al-Din Tusi to Mulla Sadra**

The article deals with three philosophical questions, posed by Nasir al-Din Tusi to his older contemporary Shams al-Din Khusrawshahi (652/1254), a scholar, philosopher and physician (who, as far as we know, never provided answers to them). The questions are as follows:

- 1) Every motion must have a certain velocity. Hence, velocity is present in every particular motion. However, velocity can exist only through time, wherefore time is an indispensable part of every motion. If this is the case, how can motion be the cause of time? In other words, if time is the precondition of motion, how can that motion, in turn, be the precondition of time?
- 2) The philosophers hold that, unless something possesses the ability to exist or not to exist, it can neither come into existence, nor become non-existent. Hence, everything that comes to exist or ceases to exist, is preceded by that ability/possibility (*imkān*). Why then, it is asked, the philosophers make an exemption to this universal principle when they deal with the human soul, concerning which their teachings are notoriously confusing?
- 3) The philosophers believe manyness to originate in the First Emanation, due to its possession of the aspects of necessity and contingency, and its awareness of the self and its principle. Tusi discusses four approaches to the issue but dismisses all of them as confusing and asks Khusrawshahi for his opinion in this regard.

Dinani then discusses Mulla Sadra's answers to these questions, by and large approving them.

Solmaz Rzaqulizade

Some Aspects of Nasir al-Din Tusi's Life and Work

The article provides a general outline of Nasir al-Din Tusi's life and work. The author believes Tusi's interest in Ismailism was due to the influence of his paternal uncle, who was a student of Shahrastani. Probably following his advice, he went to Quhistan, where he was commissioned by the local Ismaili ruler to translate Miskawayh's *Tahdhīb al-Akhlāq* into Persian. At some point of his stay in Quhistan he formally converted to Ismailism, and later moved to Alamut, where he could use the rich Ismaili library in his studies. It is believed that Tusi wrote about a hundred works in different fields.

In his philosophical treatises Tusi, by and large, followed Ibn Sina, elaborating certain issues and developing a number of Avicennan ideas in his commentaries on the latter's works. The Peripatetic vein is particularly strong in Tusi's ontology, which the article discusses in some detail. A brief summary of Tusi's epistemology and moral philosophy is also provided.

Stanislav Prozorov

Prophet Muḥammad in the Ṣūfī Tradition as the Perfect Manifestation of the Mystical Love of God

The article examines a unique manuscript of *Lawāmi anwār al-qulūb fī jam' asrār al-muḥibb wa-'l-maḥbūb* ("The flashes of the hearts' lights in the collection of mysteries of the Lover and the Beloved)—a book written by Abū 'l-Ma'ālī 'Azīzī b. 'Abd al-Mālik b. Manṣūr al-Jīlī (al-Gīlānī), known as Shaydhala (d. 494/1100), a Ṣūfī and ascetic (*zāhid*), a Shāfī'ī *faqīh* (a follower of the school of Abū Ishāq al-Shīrāzī).

All ten chapters of his book Shaydhala devotes to a multifaceted description of mystical love of God (*maḥabba*)—one of the most important stations on the Ṣūfī Path. The book discusses such issues as spiritual states (*aḥwāl*) and waystations (*manāzil*) of mystical love, the etymology of the term *maḥabba*, meanings, names and attributes of mystical love, its reality, etc. Of primary importance is the discussion of the correlation of statuses of Ibrāhīm (Abraham) and Muḥammad, who appear in the Ṣūfī literature as "the friend of God" (*khalīl Allāh*, or *al-khalīl*) and "the beloved of God" (*ḥabīb Allāh*, or *al-ḥabīb*) respectively. Ṣūfī theoreticians traced these epithets to *khulla* ("friendship") and *maḥabba* ("love"). Both terms found their way into the technical language of the Ṣūfī tradition in their definite forms *al-khulla* and *al-maḥabba* as the names of mystical stations, the latter being more elevated than the former.

СПИСОК АВТОРОВ СТАТЕЙ ЧЕТВЕРТОГО ВЫПУСКА

- Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)
Элизабет Александрин (*Университет Манитоба, Канада*)
Хамидреза Айатоллахи (*Институт гуманитарных исследований, Иран*)
Кармела Баффioni (*Неапольский университет востоковедения, Италия*)
Мухаммад Бидханди (*Исфаганский университет, Иран*)
Али Акбар Вилайати (*Иран*)
Ленн Гудмэн (*Университет Вандербильта, США*)
Фархад Дафтари (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)
Годфруа де Каллатай (*Университет Лоувэна, Бельгия*)
Даниэль де Смет (*НЦНИ, Франция-Бельгия*)
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)
Мусо Диноршоев (*Институт философии, социологии и права АН
Республики Таджикистан*)
Хаёльбек Додихудоев (*Институт философии, социологии и права АН
Республики Таджикистан*)
Фарис Джилян (*Сорбонна, Франция*)
Мастане Какаи (*Университет Шахида Бехешти, Иран*)
Татсуйа Кикучи (*Университет Кендо, Япония*)
Герман Ландольт (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)
А.А. Лукашев (*Институт философии РАН, Россия*)
Карим Муджтахиди (*Тегеранский университет, Иран*)
Р.З. Назариев (*ТГПУ им. С.Айни, Таджикистан*)
Н.И. Пригарина (*Институт востоковедения РАН, Россия*)
С.М. Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН, Россия*)
Исмаил Пунавала (*Калифорнийский университет, США*)
Солмаз Дж. Рзакулизаде (*Институт философии и права НАНА, Азербайджан*)
Мохаммед Рустом (*Чарльстонский университет, Канада*)
А.В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)
Сеййид Халил Туси (*Исламский колледж, Великобритания*)
Пол Уолкер (*Чикагский университет, США*)
Аббас Хамдани (*Университет Висконсина, США*)
Сеййид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садры, Иран*)
Гуламхусейн Хадри (*Институт гуманитарных исследований, Иран*)
Джад Хатим (*Университет Св. Иосифа, Ливан*)
Абд ал-Хусейн Хосровпанах (*Иранский институт философии, Иран*)
Факир Мухаммад Хунзаи (*Институт исмаилитских исследований,
Великобритания*)
М.А. Шакарбекова (*Институт востоковедения РАН, Россия*)
Г.Б. Шамилли (*Государственный институт искусствознания МК России*)
Мухсин Шираванд (*Исфаганский университет, Иран*)
Янис Эшотс (*Латвийский университет, Латвия*)

THE LIST OF CONTRIBUTORS OF THE THIRD ISSUE

Gholamreza Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Elizabeth R. Alexandrin (*University of Manitoba, Canada*)
Hamidreza Ayatollahy (*Institute for Humanities, Iran*)
Carmela Baffioni (*The Oriental University of Naples, Italy*)
Farhad Daftary (*Institute of Ismaili Studies, UK*)
Godefroid de Callataÿ (*University of Louvain, Belgium*)
Daniel De Smet (*CNRS, France-Belgium*)
Gholamhossein Ibrahimy Dinani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Muso Dinorshoev (*Institute of Philosophy and Law, TAS, Tajikistan*)
Khayolbek Dodikhudoev (*Institute of Philosophy and Law, TAS, Tajikistan*)
Yanis Eshots (*University of Latvia, Latvia*)
Fâres Gillon (*EPHE, Sorbonne, France*)
Lenn E. Goodman (*Vanderbilt University, USA*)
Abbas Hamdani (*University of Wisconsin, USA*)
Jad Hatem (*Saint-Joseph University, Lebanon*)
Faquir Muhammad Hunzai (*Institute of Ismaili Studies, UK*)
Seyyed Muhammad Khamenei (*SIPRI, Iran*)
Abd al-Hosein Khosrowpanah (*Iranian Institute of Philosophy*)
Tatsuya Kikuchi (*Kendo University, Japan*)
Hermann Landolt (*IIS, UK*)
Andrey Lukashov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Karim Mujtahidi (*Tehran University, Iran*)
Ramazan Nazariyev (*Tajik Pedagogical University, Tajikistan*)
Ismail K. Poonawala (*University of California, USA*)
Natalia Prigarina (*Institute for Oriental Studies, RAS, Russia*)
Stanislav Prozorov (*Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Russia*)
Mohammed Rustom (*Carleton University, Canada*)
Solmaz Rzaqulizade (*Institute of Philosophy and Law, NAS, Azerbaijan*)
M. Shakarbekova (*Institute for Oriental Studies, RAS, Russia*)
Gultekin Shamilli (*The State Institute of Art Studies, MC, Russia*)
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Ali Akbar Velayati (*Iran*)
Sayyed Khalil Toussi (*The Islamic College, UK*)
Paul E. Walker (*University of Chicago, USA*)

ИШПРАК

Ежегодник исламской философии

№ 4

2013

Редакторы *А.А.Ковалев, Г.О.Ковтунович, Н.Н.Щигорева*
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректоры *Е.И.Крошклина, Н.Н.Щигорева*
Компьютерная верстка *Н.А.Важенкова*

Подписано к печати 10.05.13
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 39,5. Усл. кр.-отг. 40,1. Уч.-изд. л. 42,3
Тираж 600 экз. Изд. № 8516. Зак. №

Издательская фирма «Восточная литература»
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП «Типография «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-036543-8



9 785020 136543 8