

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



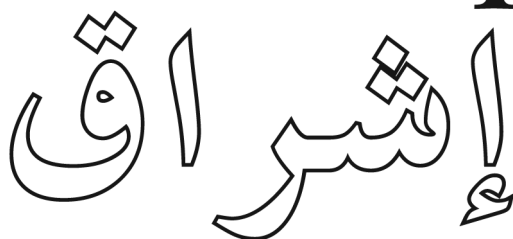
ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ  
ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION  
FONDATION POUR LA RECHERCHE  
DE LA CULTURE ISLAMIQUE  
بنیاد مطالعات اسلامی در روسیه



**Ишрак • إشراق • Озарение • Illumination**

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY  
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY  
ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION

# Ishraq



Islamic philosophy  
yearbook

№ 5

---

2014



Moscow  
Nauka – Vostochnaya Literatura  
2014

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

# Ишрак

اشراق

Ежегодник  
исламской философии

№ 5

---

2014



Москва  
Наука – Восточная литература  
2014

УДК 1(091)  
ББК 87.3(5)  
И97



Исключительные права на издание принадлежат  
ООО «Садра»

**Ишрак** : ежегодник исламской философии : 2014. № 5 =  
Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook : 2014. No. 5. — М. : Вост.  
лит., 2014. — 485 с. — ISBN 978-5-02-036569-8 (в пер.)

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

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

ISBN 978-5-02-036569-8

© ООО «Садра», 2014  
© Фонд исследований  
исламской культуры, 2014  
© Институт философии РАН, 2014  
© Иранский институт философии, 2014

## Главный редактор

Янис Эшотс (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)

## Редакционная коллегия

Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)  
Кармела Баффиони (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)

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*)

Даниэль Де Смет (*ИЦНИ, Франция*)

Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)

Тауфик Ибрагим (*Институт востоковедения РАН, Россия*)

Мехди Иманипур (*ОКИО, Иран*)

Шигеру Камада (*Токийский университет, Япония*)

Махмуд Эрол Кылыч (*Университет Мармары, Турция*)

Герман Ландольт (*Университет МакГила, Канада*)

Оливер Лимэн (*Университет Кентукки, США*)

Мухамед Мисбахи (*Университет Мухаммада V, Марокко*)

Джеймс Моррис (*Бостонский колледж, США*)

Мехди Мухаккик (*Тегеранский университет, Иран*)

Сеййид Хусейн Наср (*Университет Дж. Вашингтона, США*)

И.Р. Насыров (*Институт философии РАН, Россия*)

В.В. Наумкин (*Институт востоковедения РАН, Россия*)

Шахрам Пазуки (*Иранский институт философии, Иран*)

С.М. Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН, Россия*)

Насруллах Пурджавади (*Тегеранский университет, Иран*)

Садждад Х. Ризви (*Экзетерский университет, Великобритания*)

А.В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)

М.Т. Степанянц (*Институт философии РАН, Россия*)

Е.А. Фролова (*Институт философии РАН, Россия*)

Хамид Хадави (*Фонд исследований исламской культуры, Россия*)

Суад Хаким (*Ливанский университет, Ливан*)

Сеййид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садры, Иран*)

Хассан Ханафи (*Каирский университет, Египет*)

Абд ал-Хусейн Хосровпанах (*Иранский институт философии, Иран*)

Уильям Ч. Читтик (*Университет Стони Брук, США*)

Сабина Шмидтке (*Свободный университет Берлина, Германия*)

## **Editor**

Yanis Eshots (*The Institute of ismaili Studies, UK*)

## **Editorial Board**

Gholamreza Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Carmela Baffioni (*The Institute of ismaili Studies, UK*)  
Gerhard Bowering (*Yale University, USA*)  
William C. Chittick (*Stony Brook University, USA*)  
Farhad Daftary (*Institute of Ismaili Studies, UK*)  
Hans Daiber (*Goethe University of Frankfurt, Germany*)  
Daniel De Smet (*CNRS, France*)  
Gholamhossein Ibrahimi Dinani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Evgenia Frolova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Pilar Garrido Clemente (*University of Murcia, Spain*)  
Denis Gril (*University of Provence, France*)  
Hamid Hadavi (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Souad Hakim (*Lebanese University, Lebanon*)  
Hassan Hanafi (*Cairo University, Egypt*)  
Tawfiq Ibrahim (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)  
Mehdi Imanipour (*OCIR, Iran*)  
Shigeru Kamada (*University of Tokyo, Japan*)  
Seyyed Muhammad Khamenei (*SIPRI, Iran*)  
Abd al-Hosein Khosrowpanah (*Iranian Institute of Philosophy*)  
Mahmud Erol Kilic (*Marmara University, Turkey*)  
Hermann Landolt (*Institute of Ismaili Studies, 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 (*Tubingen University, Germany*)

## СОДЕРЖАНИЕ \* CONTENTS

От главного редактора .....	10
From the Editor .....	11

### I

#### Ширазская философская школа

\*

#### The Shiraz School of Philosophy

<i>Сеййид Мухаммад Хаменеи</i> . Ширазская школа .....	12
<i>Qasem Kakaie</i> . Shiraz—the Cradle of Wisdom .....	20
<i>Гуламхусейн Ибрахими Динани</i> . Этика Джалал ад-Дина ад-Давани .....	28
<i>Ahad Faramarz Qaramaleki</i> . The Liar Paradox in Shīrāz Philosophical School .....	41
<i>Parvin Baharzadah</i> . The Life, Works and Philosophical Views of Ṣadr al-Dīn Muḥammad Dashtakī Shīrāzī .....	53
<i>Ahab Bdaiwi</i> . Some remarks on the confessional identity of the philosophers of Shiraz: Ṣadr al-Dīn Dashtakī (d. 903/1498) and his students Mullā Shams al-Dīn Khafrī (942/1535) and Najm al-Dīn Maḥmūd Nayrīzī (948/1541) .....	61
<i>Firouzeh Saatchian</i> . Shams al-Dīn Muḥammad Khafrī—the Famous Philosopher and Astronomer of the School of Shiraz .....	86
<i>Sajjad H. Rizvi</i> . Selfhood and Subjectivity in Safavid Philosophy: Some Notes on Mīr Ġiyāṭuddīn Maṣṣūr Daštakī .....	97
<i>L.W.C. (Eric) van Lit</i> . Ghiyāth al-Dīn Dashtakī on the World of Image (' <i>ālam al-mithāl</i> ): the Place of His <i>Ishrāq Hayākil al-nūr</i> in the Commentary Tradition on Suhrawardī .....	116

### II

#### Исфаханская философская школа до Муллы Садры

\*

#### Isfahan School of Philosophy before Mulla Sadra

<i>Янис Эшотс</i> . Несколько слов о Мир Дамаде .....	137
<i>Мир Дамад</i> . Проблески ( <i>Īmāḍāt</i> ). <i>Перевод с арабского Яниса Эшотса</i> .....	142
<i>Hamed Naji Isfahani</i> . The Meta-Temporal Origination .....	190

<i>Шахрам Пазуки</i> . Смысл понятия «ремесло» в исламской философии: анализ трактата Мир Финдириски <i>Risāla-yi ṣinā'iyā</i> .....	199
<i>Jad Hatem</i> . Souffrir la patience selon Thérèse d'Avila et Mullā Sadrā .....	210

### III

#### Исламская философия в Магрибе и Андалусии в XIV–XVI веках

\*

#### Islamic Philosophy in Maghrib and Andalusia in the 14-th—16th centuries

<i>Andrey Smirnov</i> . Ibn Khaldūn and His 'New Science' .....	217
<i>Михаил Якубович</i> . Человек как идеальный круг: к антропологии Ибн ас-Сйда ал-Батальясй .....	238

### IV

#### Исламский мистицизм

\*

#### Islamic Mysticism

<i>С.М. Прозоров</i> . Мистическая любовь к Богу ( <i>ал-махабба</i> ) как доминирующая идея суфийского Пути ( <i>ат-тарйқа</i> ) .....	249
<i>Gerhard Bowering</i> . Najm al-dīn al-Kubrā on Ṣūfī Seclusion, <i>Risāla fi 'l-Khalwa</i> .....	268
<i>Абд ал-Хусейн Хосровпанах</i> . Понимание человеком задач и целей религии согласно Сеййиду Хайдару Амули .....	292
<i>Jamshid Jalali Shejani</i> . Muḥammad Nūrbakhsh's <i>Risāla-yi Mi'rājiya</i> : Critical Edition .....	306
<i>Orkhan Mir-Kasimov</i> . L'épistémologie et l'anthropologie mystique dans le <i>Jāwidān-nāma-yi kabīr</i> de Faḍlallāh Astarābādī (m. 796/1394) .....	332
<i>И.Р. Насыров</i> . Взгляды Ибн 'Ата' 'Аллāха ал-Искандарй в контексте учения Ибн 'Арабй .....	352
<i>М.М. аль-Джсаноби</i> . Совершенный человек в суфийской философии Абд аль-Керима аль-Джейли .....	383

### V

#### Философия религии

\*

#### Philosophy of Religion

<i>Arzina R. Lalani</i> . Concept of Light in Ismaili Philosophy .....	404
<i>Seyed Javad Miri</i> . Religion as a Symbolic Depiction of Being: A Jafarian Reading of the Russellian Eurocentric Project .....	427



---

**VI**  
**Исламская философия в XX–XXI вв.**  
\*  
**Islamic Philosophy in the XX–XXI Centuries**

<i>Андрей Лукашев. Философский текст на фарси: опыт перевода отрывка из работы Али Шариати «Революционное самосовершенствование» ...</i>	449
Резюме статей на английском и французском языках .....	467
Summaries of the Russian Articles .....	478
Список авторов статей пятого выпуска .....	484
The List of the Contributors of the Fifth Issue .....	485

## ОТ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Две основные темы этого выпуска — ширазская философская школа и ранняя исфаганская школа (Мир Дамад и Мир Финдириски). Работы, посвященные этим темам, составили первый и второй разделы соответственно. Мы очень рады, что, откликаясь на нашу просьбу, около десяти видных специалистов в этой относительно мало изученной области истории исламской философии любезно прислали свои работы, поэтому оба раздела получились объемными и, хочется надеяться, интересными. Наряду с исследовательскими статьями во второй раздел вошел перевод первых двух глав одного из важнейших произведений Мира Дамада — *ал-Ймādāt* («Проблески»).

В третьем разделе публикуются статьи по философии мусульманского Запада (Магриба и Андалусии), в частности творчеству Ибн Халдуна — современника ширазской школы.

Четвертый раздел составили статьи, посвященные исламскому мистицизму и теоретическому суфизму, в частности Наджм ад-Дину Кубра и таким фигурам тимуридской эпохи, как Сеййид Хайдар Амули и Фадлаллах Наими Астарабади, а также их современнику Абд ал-Кариму ал-Джейли (Джейли) и шазилиту Ибн Атааллаху ал-Искандари. В нем также публикуется ранее не издававшийся трактат Сеййида Мухаммада Нурбахша о вознесении Пророка.

В пятом разделе собраны статьи по философии религии, посвященные анализу понятия света в исмаилитской философии и религии как символическому изображению бытия.

Выпуск завершает шестой раздел, посвященный современной исламской философии.

\* \* \*

Основной темой следующего, шестого выпуска станет философия Садр ад-Дина аш-Ширази (Муллы Садры), его учеников и современников.

Материалы первых трех выпусков ежегодника ныне также доступны в электронном виде на сайте Института философии РАН (<http://iph.ras.ru/page51317057.htm>).

\* \* \*

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

## FROM THE EDITOR

The two central themes of the fifth issue, as it was announced earlier, are Shiraz philosophical school and the early (pre-Sadrian) period of the school of Isfahan. We are very happy that almost a dozen of experts on this relatively unexplored period of Islamic philosophical thought have kindly contributed articles, either dealing with some central themes of these schools (such as the Liar Paradox and the meta-temporal origination) or providing accounts on particular thinkers (both Dashtakis, Dawani, Khafri, Mir Findiriski, Muslih al-Din Lari). These articles form the first two sections. Along with the research articles, the second section includes an annotated Russian translation of the first two chapters of Mir Damad's *al-Īmāḍāt*.

The third section deals with philosophy in the Islamic West—in particular with Ibn Khaldun, who was a contemporary of some of the representatives of Shiraz philosophical school.

It is followed by the fourth section, devoted to Islamic mysticism and dealing with the founder of the Kubrawiyya order Najm al-Din Kubra, and such figures of the Timurid period as Seyyid Haydar Amuli and Fadlallah Naimi Ashtarabadi, as well as their contemporary Abd al-Karim al-Jili and the Shadhili *qutb* Ibn 'Ata Allah al-Iskandari. In addition, the section contains a publication of the previously unpublished work of Seyyid Muhammad Nurbakhsh, the *Risāla mi'rājiyya*.

The fifth section consists of articles dealing with the philosophy of religion. In particular, one of its articles deals with the concept of light in Ismaili philosophy, while another discusses religion as a symbolical depiction of being.

The final sixth section is devoted to contemporary Islamic thought.

\* \* \*

The main theme of the sixth issue will be the philosophical teachings of Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), his students and contemporaries.

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 (<http://eng.iph.ras.ru/ishraq.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.

**I**

**ШИРАЗСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА**

\*

**THE SHIRAZ SCHOOL OF PHILOSOPHY**

**Сеййид Мухаммад Хаменеи**  
*(Институт Муллы Садр, Иран)*

**ШИРАЗСКАЯ ШКОЛА<sup>1</sup>**

Во имя Бога, Милостивого, Милосердного!

Эпоха развития мусульманской философской мысли, известная под названием «ширазская школа», охватывает период между Насир ад-Дином ат-Туси (ум. 672/1274) и Миром Дамадом (ум. 1040/1630).

Насколько нам известно, ат-Туси никогда не был в Ширазе. Его ученик Кутб ад-Дин, являясь уроженцем Шираза, фактически не имел учеников в своем родном городе. Тем не менее незримое духовное присутствие этих двух мыслителей в виде их огромного вклада в философию озарения и шиитский мистицизм, определившего развитие мусульманской мысли на ближайшие три века, дает нам право считать их основателями ширазской философско-теологической школы.

Существование мощного политически-научного движения батинитов, возникшего как шиитское движение сопротивления аббасидскому халифату, в свою очередь, стало подготовительной причиной этого влияния.

Нелегитимность правления Умейядов и Аббасидов стала причиной того, что во времена имама Джафара ас-Садика шииты создали особую военно-политическую группировку, известную под названием исмаилитов. Эта группировка, или секта, стала авангардом и передним отрядом шиитов. Чтобы доказать (как на основе шариата, так и согласно разуму) необходимость имама и необходимость следования ему, равно как и незаконность

---

<sup>1</sup> Эта статья представляет собой перевод доклада проф. Хаменеи на двенадцатой конференции по Мулле Садре «Теоретические и практические аспекты ширазской философской школы» (22–24 мая 2008 г., Шираз, Иран), опубликованного в сборнике его статей «Инсāн дар гузаргāх-и хастī» (Тегеран, 1390 с.х./2011, т. 3, с. 197–204).

аббасидской власти, эта секта, создавшая в Северной Африке династию Фатимидов и руководимая в Иране Хасаном Саббахом, использовала изощренные методы пропаганды и обращалась к философии, логике, а иногда также к астрономии и медицине. Поэтому философия, в частности перипатетическая философия, служила им подспорьем (ввиду чего она впоследствии стала объектом нападков ал-Газали).

Хотя исмаилитская пропаганда внешне исповедовала принципы перипатетизма, на более продвинутых ступенях она пропагандировала философию озарения и мистицизм (как правило, обращаясь к мистическому толкованию Корана).

Вопреки распространенному мнению, что до ас-Сухраварди философия озарения не была известна ни в Иране, ни в целом в мусульманском мире, в действительности дело обстояло не так. Еще до ас-Сухраварди иранские шиитские мыслители были более или менее подробно знакомы с этим философским направлением, унаследованным ими от древнего Ирана. Ибн Сина, родившийся в исмаилитской семье, в своей книге *ал-Хикма ал-маширийя* признается, что на деле он не верит в истинность перипатетического учения и что он популяризовал его и обучал ему людей только потому, что такая потребность имела место в современном ему обществе.

В свою очередь, ас-Сухраварди считал своей задачей не опровержение учения Ибн Сины, а усовершенствование его. Некоторые исследователи называют ас-Сухраварди батинитом и указывают на его связи с исмаилитами и даже утверждают, что он являлся исмаилитским *дā'ī*<sup>2</sup>. Если это на самом деле так, то причины его мученической смерти в Алеппо, которую принято объяснять его враждой с местными факихами, скорее всего, следует искать в его связях с исмаилитами и в пропаганде им учения об имамате.

Ас-Сухраварди воспитывался на философском наследии Ибн Сины. Он изучал перипатетическую философию и логику в Мараге у Маджд ад-Дина ал-Джили и в Исфахане у Захир ад-Дина Фариси и перевел на персидский «Трактат о птице» (*Рисāла фī ат-тайр*) Ибн Сины. У вышеупомянутых учителей Шейх ал-Ишрак также тайно обучился философии озарения. По некоторым сведениям, впоследствии он провел какое-то время в крепости Аламут, где изучал исмаилитские доктрины, после чего был назначен *дā'ī* и отправился в странствие, во время которого встречался с другими исмаилитскими миссионерами и шиитскими суфиями (например, утверждается, что в городе Масйаф он встречался с Рашид ад-Дином Синаном. Кроме Масйафа ас-Сухраварди посетил Дамаск, Алеппо, Анатолию и ряд других областей и городов).

Друг ас-Сухраварди Фахр ад-Дин ал-Мардини, преподававший философию в Анатолии (современной Турции) и сам также являвшийся исмаи-

---

<sup>2</sup> *Муṣтафā Ǧālib*. ас-Сухравардī. Бейрут, 1402/1982, с. 17.

литским миссионером, якобы сказал о нем: «Этот юноша, ввиду присущего ему прямодушия, в конце концов погубит себя»<sup>3</sup>. Его пророчество исполнилось. Разумеется, ас-Сухраварди смог занять определенное положение при дворе ал-Малика аз-Захира, сына Салах ад-Дина ал-Айуби, однако его недруги донесли Салах ад-Дину, что он является сторонником Фатимидов (и возможно, пугали его, что под влиянием ас-Сухраварди ал-Малик аз-Захир может стать шиитом), в итоге добившись его казни.

Сам ас-Сухраварди предсказал свою мученическую смерть в следующих стихах:

Я вижу, что мои стопы спешат к пролитию моей крови  
И моя кровь становится презренной — узри мое раскаяние!

Представляется, что посредством философии — в частности, своего метода озарения — ас-Сухраварди пытался устранить созданную ал-Газали опасность и защитить шиизм (хотя он и не упоминает имени своего главного противника).

Причина неприятия ал-Газали, верно служившего аббасидскому халифату и Низам ал-Мулку, философии заключается не в теоретических разногласиях, а в политической борьбе, целью которой была изоляция шиитов. Даже сегодня, спустя почти тысячу лет, мы видим продолжение этой борьбы в философской жизни ряда мусульманских стран. При поддержке аббасидской власти ал-Газали не только нанес сильный удар по рационализму и философии, но до известной степени затормозил прогресс и развитие политического движения шиитов.

В свете этого становятся более понятными значение и роль Насир ад-Дина ат-Туси, совершившего то, что оказалось не под силу ас-Сухраварди и другим философам. Ат-Туси не только открыто выступил в поддержку Авиценновой философии, но и воскресил философию озарения ас-Сухраварди.

Ат-Туси сражался на разных фронтах науки и оставил труды в столь разных областях, как математика, естествознание, астрономия, фикх и хадисы. Ввиду преобладавшего в то время враждебного настроения к философии и безраздельного господства ашаритского калама он был вынужден внешне придерживаться воззрений последнего, однако при этом он не пренебрегал философией, и его философские работы общеизвестны.

Любопытно, что, несмотря на то что сам ат-Туси не являлся прямым учеником ас-Сухраварди и что философия озарения (восходящая к древнеиранским учениям) в его время имела много противников, он, судя по всему, преподавал ее в частном порядке, о чем свидетельствуют два известных его ученика, Шамс ад-Дин аш-Шахразури и Кутб ад-Дин аш-Ширази.

<sup>3</sup> *Икивари*. Махбуб ал-кулуб. Т. 2. Тегеран, 1382 с.х./2003, с. 346.

Это говорит о том, что философия озарения, бывшая близкой родственницей суфизма и, возможно, являвшаяся одним из источников последнего, имела широкое хождение среди исмаилитов и что книга ас-Сухраварди внимательно изучалась ими (при этом не только в Иране, но и в Сирии и Ливане).

Например, сообщают<sup>4</sup>, что Зейн ад-Дин ал-‘Амили (известный как *аш-Шахид ас-сәһһи*, — *Второй мученик*, 911–965/1506–1557) изучал *Хиктат ал-ширәк* ас-Сухраварди под руководством Мухаммада ал-Макки ал-‘Амили (известного как *аш-Шахид ал-аввал* — *Первый мученик*, 734–786/1333–1384). Хотя это утверждение, ввиду временного промежутка, отделяющего этих двух лиц, не может быть верным, но, возможно, оно верно применительно к каждому из них в отдельности. Иными словами, нельзя исключить, что каждый из этих двух шиитских ученых как изучал, так и преподавал вышеупомянутую книгу ас-Сухраварди. Как известно, *аш-Шахид ал-аввал* был учеником Мухаммада б. Хасана ал-Хилли (известного под прозвищем *Фахр ал-муҳаққиқин*, ум. 771/1370), сына Алламы ал-Хилли, и, согласно утверждению автора *Равдәт ал-джанән*, усвоил под руководством последнего большинство наук<sup>5</sup>. Кроме того, он изучал философию под руководством Кутб ад-Дина ар-Рази (ум. 768/1367), ученика ал-Хилли. В свою очередь, *аш-Шахид ас-сәһһи* изучал философию у таких учеников *Первого мученика*, как ал-Фадил ал-Микдад, считавших философию частью общего духовного наследия шиитов.

Так или иначе, посредством учеников и учеников учеников ат-Туси и Кутб ад-Дина аш-Ширази, чьи имена нам не всегда известны, философия озарения достигла Шираза, где ее сторонниками стали кади ‘Адуд ад-Дин ал-Иджи (ум. 756/1355, более известен как мутакаллим) и его ученик-суфий Са’ин ад-Дин Ибн Турка (ум. 836/1433)<sup>6</sup>.

Возможно также, что учение ас-Сухраварди попало в Шираз через Сеййида Хейдара ал-Амули (ум. 787/1385), ученика сына Алламы ал-Хилли. (Выше мы указали, что *Первый мученик* также изучал философию озарения у него, чтобы затем обучать ей своих учеников в Сирии и Ливане.) Сеййид ал-Амули преподавал в Исфахане; о его пребывании в Ширазе у нас нет сведений. Нельзя исключить, что его занятия некоторое время посещал ал-Иджи (хотя это маловероятно ввиду разницы в их возрасте<sup>7</sup>).

<sup>4</sup> *Х’әнсарй*. Равдәт ал-джанән. Тегеран, литогр. изд., [б.г.], с. 289, цит. по: *Мухаммад Му’ин*. Мақәләт. Т. 1. Тегеран, 1364 с.х./1985, с. 441.

<sup>5</sup> Карбалә’й Табрйзи, Хусайн, *Равдәт ал-дженан*, ред. Джа’фар Султән ал-Курра’и, Тегеран, 1970, т. 1, с. 590.

<sup>6</sup> Ибн Турка, родившийся ок. 1370 г., т.е. через 15 лет после смерти ал-Иджи, разумеется, не мог быть прямым учеником последнего — речь может идти только о его возможной учебе у одного из учеников ал-Иджи (*примеч. пер.*).

<sup>7</sup> Ал-Иджи, очевидно, был на несколько десятилетий старше Хейдара ал-Амули (*примеч. пер.*).

Вслед за ал-Иджи другой заметной фигурой на интеллектуальном небосклоне Шираза является Мир Шариф ал-Джурджани (740–816/1340–1413), судя по всему, бывший учеником Ибн Турки. Одним из известных учеников ал-Иджи является Музхар ад-Дин Мухаммад ал-Казирони, впоследствии ставший учителем Джалал ад-Дина ад-Давани. Другим выдающимся учеником ал-Иджи был Кивам ал-Дин ал-Гулбари, учитель Садр ад-Дина ад-Даштаки (ум. 909/1503).

Сын и ученик Садр ад-Дина Гийас ад-Дин ад-Даштаки (ум. 948/1541) и его ученики Фахр ад-Дин ас-Саммаки (ум. 985/1577) и Мирзаджан ал-Багнуви (ум. 994/1586) стали последними хранителями двухвековой традиции, представлявшими ширазскую школу в начале сефевидской эпохи.

\* \* \*

Как уже говорилось выше, философия являлась действенным инструментом защиты шиизма. Поэтому не случайно, что аббасидские халифы, не бывшие шиитами, пытались свести влияние философии на нет. Напомним лишь о таком общеизвестном факте, как открытие медресе Низамиййа в Багдаде (а также в Нишапуре и нескольких других больших городах халифата) во времена Низам ал-Мулка (408–485/1018–1092). Одной из основных задач этих высших учебных заведений была борьба с философией. Известный ученый-теолог ал-Газали (бывший заклятым врагом шиизма и не жалевший усилий для того, чтобы свести на нет влияние философии) был назначен руководителем этого заведения не случайно. Правительство Низам ал-Мулка, сельджукское государство и аббасидский халифат объединили усилия для того, чтобы возвеличить его, и всячески способствовали распространению его книг во всех уголках исламского мира.

Ал-Газали стали называть «доказательством ислама» (*худжджат ал-ислам*) и «имамом» (позднее этого титула был удостоен также Фахр ад-Дин ар-Рази, 543–606/1149–1209, который был всего лишь рядовым преподавателем философии). Можно предположить, что таким способом суннитские богословы и стоявший за ними государственный аппарат Аббасидов пытались принизить значение шиитских имамов, ученых и философов.

Чем объяснить такую неприязнь суннитов к философии? Дело в том, что изучение этой науки, построенной на логических доказательствах, побудило многих суннитских ученых стать шиитами и батинитами. Можно сказать, что их взгляд «поскользнулся» на ней и они попали в эту шиитскую «ловушку». Один поэт-суннит говорит:

О сердце, с точки зрения познания, «каф» *куфра* (неверия. — *Пер.*)  
 Мне нравится больше, чем «фа» философии.  
 Ведь та скользкая наука сбивает с пути  
 В основном людей сведущих.



Иными словами, философия не предназначена для простонародья. Если шиит вступит в беседу с ученым мужем, есть опасность того, что он заставит того согласиться с его доводами, похитит его полемическое оружие и подчинит его себе. Не случайно многие ученые питали склонность к шиизму и учению батинитов. Философия служила для шиита своего рода копьем, не только исправляя воззрения оппонента, но и лишая его приязни к подражанию, взамен побуждая последнего стремиться к собственному рассуждению и размышлению. Посредством софистики и неправильно построенных умозаключений можно ввести в заблуждение простолюдина. Однако эта тактика не действует, когда мы имеем дело с ученым человеком, тотчас замечающим изъяны всякого неправильно построенного доказательства и легко опровергающим его. Поэтому неудивительно, что аббасидский халифат опасался философии.

С другой стороны, везде, где присутствовала философия, присутствовала также мудрость озарения, являющаяся сердцевиной философии и побуждавшая людей к аскетизму, служению Богу и развитию мистической интуиции. Поскольку это учение зиждется на мистической интуиции, его истинность неопровержима. Таким образом, мы видим, что великие ученые и философы-батиниты были аскетами, но не пассивными аскетами, а аскетами-поборниками. При этом многие из шиитских философов были факихами, и наоборот.

Например, Аллама ал-Хилли, который учащимся шиитских медресе известен прежде всего как факих, является также философом — преподавателем философии озарения и мутакаллимом. Как говорилось выше, *Первый мученик* помимо фикха изучал с ал-Хилли-младшим также философию озарения и рациональные науки. Одним словом, роль философии в шиизме весьма важна, и было бы очень желательно исследовать эту роль подробнее.

Почему, кстати, шиит, как правило, не становится ашаритом? Став ашаритом, он не мог бы затем снова стать шиитом, ибо учение ашаритов несовместимо с имаматом, в шиитском смысле этого термина. Являясь простым подражателем, ашарит готов признать всякого распутного и аморального человека наместником Божьим. (Так, например, поступает ал-Газали, в одном из своих трактатов именуя ал-Мустазхира «наместником Божьим» (*халифат Аллāх*), притом что последний был беспробудным пьяницей, хотя мистики, как правило, называют этим именем только Пророка.)

Вслед за имамом Али, который по праву считается предводителем философов и основателем исламской философии и калама, шииты обычно прибегают к помощи разума и логики и обосновывают истинность своих воззрений (будь то единобожие, пророчество или имамат), опираясь на перипатетическую философию и мудрость озарения.

В этом смысле как перипатетическую философию, так и мудрость озарения (являющуюся внутренней сердцевиной последней) можно рассматривать как знак и примету шиитских воззрений или симпатий. Поэтому важно установить причину развития и расцвета философии под покровом калама и потаенного присутствия мудрости озарения в Ширазе и Фарсе.

Почему Фарс и Шираз на два века становятся хранителями философии и рациональных и мистических наук? Это отнюдь не было случайностью. Объяснить это можно двумя причинами — относительной безопасностью провинции и ее столицы, а также склонностью и симпатией местного населения к шиизму, скрывающемуся под разными покровами.

Большинство ученых Фарса, внешне выдавая себя за суннитов и занимаясь ашаритским каламом и при этом занимая должности судей, юристов и муфтиев, было тайными шиитами. Поэтому неудивительно, что некоторые из них открыто объявили себя шиитами вскоре после прихода к власти Сефевидов. (Разумеется, этот вопрос требует более основательного исследования.)

Джалал ад-Дин ад-Давани был одним из тех мыслителей, кто не скрывал своих ишракических воззрений — в частности, воззрения об особом способе бытия Бога и исключительно словесном характере соучастия Его и других сущих в бытии. Он написал комментарии к некоторым ишракическим трудам.

Ширазская философская школа, жаждавшая на философии озарения, просуществовала два века до Фахр ад-Дина ас-Саммаки, учителя Мир Дамада. Мир Дамад, а вслед за ним Мулла Садр подобны месту выхода на поверхность подземного оросительного канала — в их мысли проявилось и расцвело до поры до времени сокрытое философское богатство в виде наследия перипатетизма и ишракизма, «йеменской» мудрости и мудрости Корана, которое подспудно и прикровенно присутствовало уже в трудах представителей ширазской школы. Эти два мыслителя, как известно, стали центральными фигурами исфаханской школы.

Мы лишены возможности рассмотреть здесь развитие теоретического и практического мистицизма в Ширазе. Заметим лишь, что это развитие неотделимо от истории шиизма. Поэтому можно утверждать, что Шираз издавна являлся скрытым центром шиизма. Одной из заслуг этого центра являются сохранение и пропаганда философии, в особенности философии озарения.

Шираз имеет большие заслуги не только перед иранской культурой и наукой, но также и перед историей мировой науки. Если бы не было Насир ад-Дина ат-Туси, то не мог бы появиться и Мулла Садр. Как известно, гармоническое сочетание философии, мистицизма, учения Корана и хадисов породило синтетическое учение Садры. Однако основания и предпосылки для этого синтеза были созданы ширазской философской школой.

Как известно, до наступления так называемого Нового времени в Европе считалось, что философия объемлет и заключает в себе все науки. Сея мудрость и пропагандируя философию, Шираз тем самым оказал большую услугу распространению и развитию наук вообще.

Этот город, имеющий столь славное прошлое и оказавший так много услуг философии и мистицизму, и сегодня должен оставаться знаменосцем мудрости Али и превознесенной мудрости Садры. В этом городе должен громко звучать не только призыв к молитве, но и голос мудрости и философии. Город, на протяжении двух веков бывший полюсом и киблой ученых, и сегодня должен сохранять свою историческую роль и значение.

Пусть пребудет он счастливым и процветающим под сенью Исламской Республики Иран и под опекой ее заботливых вождей.

*Перевод с персидского Я. Эшотса*

**Qasem Kakaie**

(Shiraz University, Iran)

## **SHIRAZ—THE CRADLE OF WISDOM<sup>1</sup>**

If we want to understand Mullā Ṣadrā and his Transcendent Philosophy properly, it is impossible to ignore the cultural milieu of Shiraz. Shiraz is not only his natural birthplace—it is also the place of the cultural origin of his thought and the historical cradle of the Transcendent Philosophy. Examination of the state of the cultural environment of Shiraz before Ṣadrā facilitates the understanding of Mullā Ṣadrā and his philosophical school, simultaneously shedding light on the least explored period in the history of Islamic philosophy. The period at issue covers the segment between the 7<sup>th</sup> and the 9<sup>th</sup> centuries A.H. (partially including the 10<sup>th</sup> century A.H. as well). Some scholars have wrongly called this period “the period of stagnation” (*dawra-yi fitrat*). However, in fact it merits the name of the “period of the School of Shiraz.”

During this period, Shiraz acted as the “abode of knowledge” in Iran and the guardian of culture and literature, and in particular of the Islamic philosophy. The veracity of this claim is proved by the fact that the two greatest masters of Persian *ghazal*, Sa’dī and Ḥāfiẓ, lived in Shiraz in the seventh/thirteenth and eighth/fourteenth centuries, respectively. In philosophy and rational sciences too, the thinkers and scholars of Shiraz occupy the pride of place during the almost four-century long period between Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and Mīr Dāmād: to prove this claim, it is sufficient to list the names of Qādī al-Bayḍāwī (d. 681/1283), Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311), Qādī ‘Aḍud al-Dīn al-Ījī (d. 756/1355), Mīr Sayyid Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413), Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Dashtakī (d. 903/1498), Jalāl al-Dīn al-Dawānī (d. 908/1503), Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūm al-Dashtakī (d. 948/1541) and Fāḍil al-Khafrī (d. 957/1550). This explains why the most important Muslim philosophers of the seventh–eleventh (thirteenth–seventeenth) centuries, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (in the seventh/thirteenth century), Sharīf al-Jurjānī (in the eighth/fourteenth century), Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī and

---

<sup>1</sup> This is an abridged translation of the Persian article *Shīrāz—mahd-i ḥikmat wa zādghāh-i Mullā Ṣadrā*, published in *Khīradnāma-yi Ṣadrā*, 2 (1374 Sh./1995), pp. 62–69.

Jalāl al-Dīn al-Dawānī (in the ninth/fifteenth century), Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr al-Dashtakī (in the tenth/sixteenth century) and Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (in the eleventh/seventeenth century) come from Shiraz.

The existence of a large number of medreses and the presence of numerous philosophers, logicians and mystics in Shiraz and the adjacent towns and villages (such as Bayḍā', Īj, Kurbāl, Kāzīrūn, Lār, Fasā, Dawān and Khafr) had turned Shiraz into a centre of rational sciences, so that seekers of knowledge from the remotest corners of Iran came to study there, and the scholars of Shiraz, in turn, were invited to teach in different towns. For this reason, many theologians, philosophers and logicians of this period must be treated as representatives of the school of Shiraz, although they were not born and/or did not live there. Thus, Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (d. 779/1377) was a student of al-Ījī and an opponent of al-Jurjānī. Muqaddas al-Ardabīlī and Mullā 'Abdallāh al-Yazdī (d. 981/1573), who wrote the famous glosses on al-Taftāzānī's *Tahdhīb al-mantiq*, both studied rational sciences at the Maṣṣūriyya medrese in Shiraz with Jamāl al-Dīn Maḥmūd al-Shīrāzī, the student of al-Dawānī, and Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr al-Dashtakī.<sup>2</sup> Among their fellow students, coming from different places of Iran, were such scholars as Mullā Āqājān al-Shīrwānī, Shams al-Dīn Ibrāhīm al-Qaṭīfī, Mullā Ḥājī Maḥmūd al-Yazdī, Mullā Mīrzājān al-Bāghnuwī al-Shīrāzī, Sayyid Ḥusayn al-'Amīdī, Mullā 'Abdallāh al-Shūstarī, Mullā Muḥammad Sharīf al-Iṣfahānī al-Rūydashtī and 'Abd al-Wājid b. 'Alī al-Shūstarī.

Mullā Ṣadrā's acquaintance with philosophy and rational sciences began in his native Shiraz and bore its fruit there. We know for sure that Jamāl al-Dīn al-Shīrāzī continued to teach in Shiraz until at least 965/1558. Ṣadrā was born in 979/1572. It cannot be completely ruled out that he attended Jamāl al-Dīn al-Shīrāzī's classes. However, since the latter had studied with al-Dawānī (d. 908/1503), he must have been at least twenty years old by the time of his teacher's death. In this case, by the time when Ṣadrā was born, he must have been around ninety years old. Hence, this is very unlikely that Ṣadrā studied directly with Jamāl al-Dīn al-Shīrāzī—apparently, there was an intermediary between them.

It must be noted that, during that time, unlike today, jurisprudence (*fiqh*) was not considered the most important transmitted science (and, hence, Shiraz cannot be viewed as a match of Najaf). However, such transmitted sciences as literature and the principles of jurisprudence occupied an important position. For example, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī wrote a commentary on Ibn al-Ḥājib's (d. 646/1249) *Mukhtaṣar al-muntaḥā fī al-uṣūl*. Al-Bayḍāwī and al-Ījī also wrote commentaries on this work. The latter's commentary, known as *sharḥ-i 'Aḍud*, is very scholarly. After al-Ījī, the later generations of Shiraz scholars composed numerous commentaries and glosses on it, of which the commentaries of al-Jurjānī and al-Bāghnuwī deserve to be mentioned.

<sup>2</sup> Khwānsārī, *Rawḍat al-janān*, Qumm: Ismā'īlīyān, n.d., vol. 1, 82.

Muḥammad Amīn al-Astarābādī (d. 1033/1624), who later became an *ak-hbārī* and, thus, an adversary of the rational sciences (including the principles of jurisprudence), writes: “Al-Ījī’s commentary on Ibn al-Ḥājjib’s *Mukhtaṣar* is the best work of the *uṣūlīs*. In my youth, I studied it in Shiraz for four years with one of the greatest scholars of the age, Shāh Taqī al-Dīn Muḥammad al-Nassāba (d. 1019/1610).”<sup>3</sup> While in Shiraz, he also read al-Dawānī and al-Dashtakī-senior’s glosses on Mullā ‘Alī Qūshjī’s commentary on Naṣīr al-Dīn Ṭūsī’s *Tajrīd al-i’tiqād*, later composing a refutation of them, entitled *al-Kitāb fī al-radd mā aḥdathahu al-fādilān fī ḥawāshī al-sharḥ al-jadīd li ‘t-tajrīd*.<sup>4</sup>

In any case, if we regard Mullā Ṣadrā’s philosophy as a synthesis of the contemporary currents of thought—namely, Peripatetic and *Ishrāqī* philosophy, *kalām*, theoretical Sufism and the Qur’ānic exegesis, we notice that these currents flow, in terms of time and place, through Shiraz: the school of Shiraz placed them alongside each other, and, eventually, they were united in Ṣadrā’s Transcendent Wisdom. By the time of Ṣadrā, in Iran (if not in the entire Muslim world), the first three components (Peripatetic and *Ishrāqī* philosophy and *kalām*) continued to exist as a living tradition only in Shiraz. The rest of them (theoretical Sufism and Qur’ānic exegesis) also had an important position in the intellectual landscape of Shiraz of that period, although they were also preserved and developed in other centres of learning. The study of these currents in the Shiraz school of thought would be highly beneficial for the further stages of research.

Al-Bayḍāwī’s Qur’ānic commentary *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta’wīl* was studied and discussed in Iranian medreses for a long time. In the opinion of such scholars as Kātib Chelebī and Shaykh Bahā’ī, it combines in itself all the virtues that the *tafsīrs* of al-Zamakhsharī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Rāfghib al-Iṣfahānī possess separately, adding to them intellectual vigour and scholarly attitude. Many scholars have written super-commentaries and glosses on this commentary. The amount of such super-commentaries exceeds ten. Of them, the works of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505), Qāḍī Nūrallāh al-Shūstarī (d. 1019/1610) and Shaykh Bahā’ī (953–1030/1547–1621) are worth mentioning.

Sufism played an important role in Shiraz and the surrounding area since the early Islamic period. Suffice it to mention al-Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāj (d. 310/922), who was born in Bayḍā’ around 244/857. After that, great Sufis emerged in Shiraz and Fars every century—e.g., Abū ‘Abdallāh b. Khaffīf (d. 371/982), Abū Ishāq al-Kāzīrūnī (d. 426/1034) and Rūzbihān al-Baqī al-Shūrāzī (d. 606/1209).

Starting from the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century, Shiraz was often called “the fortress of the saints” (*burj al-awliyā’*). In the *Sanad al-abrār*, it is said that there are always 444 saints in Shiraz who stand behind the scales (i.e., sell weighable goods at the market.—*transl.*).<sup>5</sup> If such is the state of the market of Shiraz, there is no

<sup>3</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 122.

<sup>4</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 137.

<sup>5</sup> Quoted from: Ḥasan-i Amdād, *Shūrāz dar guzashta wa ḥāl*, Shiraz: Mūsawī, n.d.

need to describe the state of the *khānigāhs*, the sessions of intimate conversation (*majālis-i uns*), and the classes and discussions. Not only the practical Sufism flourished in Shiraz during the four centuries at issue, producing such figures as Shaykh Awḥad al-Dīn ‘Abdallāh al-Kāzirūnī (d. 683/1284), Shaykh ‘Izz al-Dīn Mawdūd al-Shīrāzī (d. 1264), Shaykh Najīb al-Dīn ‘Alī b. Buzghush al-Shīrāzī (d. 654/1256), Shaykh Ṣadr al-Dīn Abū al-Ma‘ālī Muẓaffār al-Shīrāzī (d. 688/1289), Shaykh Amīn al-Dīn al-Kāzirūnī (d. 745/1344), Shaykh Abū Muḥammad Shams al-Dīn ‘Abdallāh al-Banjīrī (?) (d. 782/1380), Kh<sup>w</sup>āja Shams al-Dīn Muḥammad Ḥāfiẓ (d. 791/1388), Shāh Dā‘ī al-Shīrāzī (d. 867/1462), Shaykh Shams al-Dīn Muḥammad al-Lāhijī al-Nūrbakhshī (d. 912/1506), Kh<sup>w</sup>āja Muḥammad Dihdār (d. 1013/1604)—the theoretical Sufism also became well developed in this city during these four centuries. This is proved by the production of such works as Bābā Rukn al-Dīn al-Bayḍāwī al-Shīrāzī’s (d. 769/1367) commentary on Ibn al-‘Arabī’s *Fuṣūṣ al-ḥikam*, entitled *Nuṣūṣ al-khuṣūṣ fī tarjumat al-fuṣūṣ* (known by the experts as *sharḥ-i Bābā Ruknā*), and Shams al-Dīn al-Lāhijī’s commentary on al-Shabistarī’s *Gulshan-i rāz*, entitled *Mafātīḥ al-ī‘jāz fī sharḥ-i gulshan-i rāz*.

Dialectic and speculative theology, or *kalām*, also became highly developed in Shiraz during this particular period. The *mutakallimūn* of Shīrāz were the students of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Abū Ḥāmid al-Ghazālī with two or more intermediaries. They produced a large number of glosses on al-Ṭūsī’s *Tajrīd*, the most important of which were those of al-Dawānī and both Dashtakīs. The most important work of the late Ash‘arī *kalām*, namely al-Ījī’s *al-Mawāqif*, as well as al-Jurjānī’s commentary on it, were also produced in Shiraz during this period.

The wisdom of Illumination was introduced to Shiraz school of thought by Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī’s masterly commentary on al-Suhrawardī’s *Ḥikmat al-ishrāq*. This book became an exceptionally important textbook in philosophy, retaining this position until now. Al-Dawānī and al-Dashtakī Junior wrote commentaries on al-Suhrawardī’s *Hayākil al-nūr*, which marked a significant step in the dissemination of the *ishrāqī* philosophy in Shiraz.

The Peripatetic philosophy was also thriving in Shiraz during this time, in particular, owing to the efforts of both Dashtakīs, who taught it and composed works on it. Thus, Ghiyāth al-Dīn produced treatises, in which he commented on passages from Ibn Sīnā’s *al-Ishārāt wa ‘l-tanbīhāt* and *al-Shifā’*, while al-Khafīrī’s student Shāh Ṭāhir wrote a commentary on the *Ilahiyāt* of *al-Shifā’*. In his father’s biography, Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī gives the following chain of his teachers in logic and philosophy, in particular, the Avicennan *al-Ishārāt*: Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr al-Dashtakī ← Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī ← Sayyid Faḍīl Muslim al-Fārisī ← father of Sayyid Faḍīl Muslim al-Fārisī ← grandfather of Sayyid Faḍīl Muslim al-Fārisī ← Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī ← Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī ← Farīd al-Dīn Dāmād al-Nīsāburī (Nīshāpurī) ← Sayyid Ṣadr

al-Dīn al-Sarakhsī ← Afḍal al-Dīn al-Ghīlānī ← Abū 'l-'Abbās al-Lawkarī ← Bahmanyār ← Ibn Sīnā.<sup>6</sup>

This chain demonstrates how Peripatetic philosophy was transmitted from Khurasan to Shiraz through Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī. At least, this is the information that we can obtain in the chronicles and memoranda.

Ghiyāth al-Dīn believes the second chain of the transmission of wisdom, which leads from Qawām al-Dīn al-Kurbālī to al-Jurjānī, and from him to al-Ṭūsī, to be of inferior importance, arguing that in this chain of transmitters pure philosophy had become polluted with irrelevant additions. For this reason, the relationship between his father Ṣadr al-Dīn and Qawām al-Dīn al-Kurbālī was the relationship of opponents, not the relationship of the master and the disciple.<sup>7</sup> Therefore, in Ghiyāth al-Dīn's opinion, his father was the heir of the philosophical aspect of al-Ṭūsī's teachings, while al-Dawānī was the inheritor of its theological (*kalāmī*) aspect.

In any case, Mullā Ṣadrā is the most famous heir of this school. In numerous places in his works, he discusses the opinions of representatives of this school, paying particular attention to both Dashtakī, al-Dawānī and al-Khafri, examining their discussions and attempting to establish the truth. Whenever he uses the expressions "some of the recent scholars" and "some of the contemporary scholars," he means one of the major figures of the school of Shiraz. For example, discussing the combination of form and matter, he says: "in fact, we agree with the insightful opinion of one of the recent scholars from our hometown, namely, that this combination should be treated as unification (*ittiḥād*)."<sup>8</sup> The scholar in question is Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī. Dealing with the common philosophical issues, beginning with the issues of the principality and systematic ambiguity of existence, the mental existence, and the first predication, and ending with the prime matter and form, the existence of the Necessary Existent and the "proof of the sincere," Ṣadrā often refers to the opinions of philosophers of Shiraz, explaining the disagreements between Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī and Jalāl al-Dīn al-Dawānī and the attempts of Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī to judge them, and suggesting his solutions.

### The Period of Stagnation and the School of Shiraz

Those researchers who treat this period as "the period of stagnation," claim that no important philosophical works were composed during it, apart from numerous commentaries on al-Ṭūsī's *Tajrīd*, and no philosophers of the stature of al-Fārābī, Ibn Sīnā and al-Suhrawardī appeared. In their opinion, in this period,

<sup>6</sup> *Risālat kashf al-ḥaqā'iq al-muḥammadiyya*.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Al-asfār al-arba'a*, ed. Muṣṭafawī, vol. 5, p. 282.



neither pure philosophy nor theoretical Sufism existed and only *kalām* continued to develop. Therefore, they argue, this segment of time should be described as the period of stagnation between Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and the emergence of the school of Isfahan, and, in particular, Mullā Ṣadrā.<sup>9</sup>

If we agree with Aristotle that philosophical inquiry has its source in perplexity and leisure,<sup>10</sup> and, on the other hand, take into account the political deterioration in Iran and the devastation of Central Asia during the period at issue, the aforementioned conclusion is logically correct. It is difficult to expect that people who experience invasion, slaughter and plunder would systematically teach and study philosophy, and engage in philosophical discussions and profound philosophical reflections. Ibn Khaldūn thus describes the state of cities of Khurasan, Transoxiana and Iraq during this period:

“When these cities were destroyed and their civilization declined, because of the domination of the mentality of the desert dwellers over the Iranian outlook, knowledge left these regions, moving to more civilized lands, for example, Egypt. The civilization was preserved, to a degree, only in Transoxiana, owing to the efforts of the local rulers.”<sup>11</sup>

‘Aṭṭamalīk al-Juwaynī, in turn, describes this period in the following way:

“Because of the alteration of fate, and the influence of the turning celestial sphere, and the unfortunate change, and the changing colours of the chameleon of the world, the medreses disappeared and the traces of knowledge were erased, and the seekers of knowledge were humiliated by the treacherous time, becoming the victims of trials and afflictions, and were put to sword and hid their faces under the veil of the earth.”<sup>12</sup>

However, due to the concurrence of circumstances, the state of Shiraz was different from the state of the aforementioned regions, owing to which, during the rule of the Atabeks, Shiraz was spared the Mongol invasion. For this reason, during the rule of Āl-i Jalāyir, Āl-i Muzaffar and Aq Qoyunlu, the centre of learning was gradually transferred from Khurasan and Transoxiana to Fars, and during Timūr and his descendants Shiraz became one of the most important military centres in southern Iran. Since this city possessed a high scholarly and cultural status, and, from the time of the Buyid rule and the era of ‘Aḍud al-Dawla al-Daylamī (338–372/949–982) on, it was considered a rival to Baghdad,

<sup>9</sup> See Muḥaqqiq Dāmād et al., “Dawra-yi fitrat ta’rīkh-i falsafā-yi islāmī,” *Kayhān-i an-dīsha*, 53 (1373 Sh./1994), pp. 3–20.

<sup>10</sup> Aristotle, *Metaphysics*, I:1.

<sup>11</sup> Quoted from Dhabīḥallāh Ṣafā, *Ta’rīkh-i adabiyāt dar Irān*, Tehran: Firdawsī, 1363 Sh./1984, vol. 4, p. 50.

<sup>12</sup> Juwaynī, *Ta’rīkh-i jahānkushā*, ed. Muḥammad Qazwīnī, 3<sup>rd</sup> ed., Tehran: Bāmdād, 1376/1997, vol. 1, p. 3.

the Tīmūrid emirs were influenced by its cultural charm and generously supported the local scholars and artists. For example, Iskandar b. ‘Umar Shaykh b. Tīmūr (r. 812–817/1409–1414) and his brother Mīr Muḥammad, as well as Sulṭān Ibrāhīm, the son of Shāhrukh (r. 817–838/1414–1435), all of whom served as the governors of Fars after the Āl-i Muẓaffar, generously supported scholars and artists of Shiraz.<sup>13</sup>

Allāma al-Ṭabāṭabā’ī believes that “the magnificent history of the intellectual movement that began during the Buyid rule, and the freedom of thought, which the followers of different religions enjoyed in Fars in their learning and discussions, made the situation different. Therefore, there is little wonder that after the Mongol invasion when many people fled from Transoxiana and Iraq, most of religious scholars chose as their destination Shiraz, instead of India and Anatolia. When Sa’dī, who left Shiraz during the mutinies in the first half of the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century, taking refuge in Syria, returned to his native city, he saw that, owing to the influx of learned refugees and the moderate policy of the Atabeks, who were in peace with the rulers in the north, while having hostile relationship with their neighbours at the Persian Gulf, Shiraz had once again become cultivated, and science and arts were thriving... This situation continued until the 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century. The short rule of Shaykh Abū Ishāq (744–754/1342–1353) had a profound impact on the development of learning, science, philosophy and art... The move of Mīr Sayyid al-Jurjānī from Shiraz to Samarqand by Tīmūr’s order testifies to the latter’s influence in Shiraz. Later, his family served as the hearth of knowledge and piety for the literati of Shiraz. Sulṭān Ya’qūb and Sulṭān Khalīl, the sons of Uzun Ḥasan, were the last patrons of scholars, artists and literati in Shiraz. At the beginning of the Ṣafawid rule, Shiraz was truly the centre of learning.”

Sa’dī in the beginning of the *Būstān* thus explains the reason of his return to Shiraz:

I travelled enough to places far and near,  
 Sharing the company of all sorts of people,  
 Enjoyed the pleasures of different kinds,  
 Partook of every sort of good and evil.  
 But never I met earthy beings  
 Like the pure people of Shiraz, may God grant them His mercy!  
 The inclination towards the people of this chaste land  
 Made me forget of Syria and Rūm.

Dawlatshāh al-Samarqandī in his *Tadhkira* describes the Atabeks in the following way: “The Atabeks of Shiraz were just and good people. Atabek Abū Bakr b. Sa’d b. Zangī was a man of good manners and pleasant character. He

<sup>13</sup> *Shīrāz, shahr-i Sa’dī wa Ḥāfiẓ*, Shīrāz: Mawlawī, 1347 Sh./1968, p. 38.

built in Shiraz the Muzaffarī academy of medicine (*dār al-shifā'*), a number of mosques, inns and pleasant mausoleums.”<sup>14</sup> The academy of medicine acted both as a hospital and an institute of medicine, in which taught the descendants of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī.

Let us conclude with the lines of Ḥāfīz, the perfect mystic, who certainly was deeply attached to his native town:

How excellent is Shiraz, whose state is beyond comparison!  
 O God! preserve it from decline!  
 Come to Shiraz and seek the emanation of the Holy Spirit  
 From its inhabitants, the possessors of perfection.

\* \* \*

Do not blame Shiraz, the stream of Ruknabad and its pleasant breeze  
 For being the beauty spot on the face of seven climes.

As for the reasons of the decline of the intellectual life in Shiraz and the peculiar characteristics of Shiraz school of thought, they must be discussed in separate articles.

*Translated from Persian by Janis Esots*

---

<sup>14</sup> Dawlatshāh Samarqandī, *Tadhkira*, Leiden: Brill, ed. E.G. Browne, 1318/1900, chapter on Sa'dī.

**Гуламхусейн Ибрахими Динани**  
(Иранский Институт философии, Иран)

## **ЭТИКА ДЖАЛАЛ АД-ДИНА АД-ДАВАНИ<sup>1</sup>**

Знатокам исламской философии известно, что этика является относительно мало развитой областью мусульманской мысли. Серьезные труды в этой области можно перечислить на пальцах одной руки.

Мы не будем здесь вдаваться в причины отсутствия внимания к этике. Укажем лишь на то, что отчасти в этом повинен Абу Хамид ал-Газали, который в своей фундаментальной работе *Ихйā' 'улūм ад-дйн* подверг сомнению ценность того, что было создано в этой области до него. Он был решительным противником Аристотеля, и труды его предшественников по этике, написанные, как правило, с позиций аристотелевской мысли, стали мишенью его резкой критики. Разумеется, будет уместно задать вопрос: удалось ли ал-Газали при помощи *Ихйā' 'улūм ад-дйн* лишить аристотелевскую этику ее прежнего места в исламской мысли или нет? Но так как этот вопрос мы ранее рассмотрели в своей книге «Логические и эпистемологические воззрения ал-Газали» (*Мантик ва ма'рифат дар назар-и Газали*), мы не станем здесь возвращаться к нему.

Другим ключевым вопросом является вопрос о связи этики и фикха. Вне их связи с фикхом этическим проблемам, как правило, уделяется немного внимания.

Среди немногих книг, написанных мусульманскими философами по этике, «Джалалова этика» (*Ахлāқ-и джалāли*) ад-Давани занимает достаточно важное место, поэтому представляется целесообразным вкратце рассмотреть ее. Сам ад-Давани назвал эту работу *Лавāми' ал-ишрāқ фй макāрим ал-ахлāқ* («Проблески озарения в благородных чертах характера»). Нет сомнений, что содержание труда полностью соответствует его названию. Подобно многим другим работам по этике, эта книга в целом не вы-

---

<sup>1</sup> Эта статья представляет собой сокращенный перевод главы «Джāйигāх-и мухāққиқ-и Давāни дар фалсафа-йи ахлāқ» из книги Гуламхусейна Динани «Джалāl ад-Дйн Давāни, файласūф-и завқ-и мута'аллих» (Тегеран, 1390 с.х./2011, с. 385–409).

ходит за пределы аристотелевского учения, однако некоторые рассмотренные в ней проблемы заслуживают пристального внимания и связаны с принципами Аристотеля лишь косвенно. Сам автор, отдавая себе отчет в этой особенности своего произведения, во Вступлении отмечает, что, хотя книга зиждется на положениях практической мудрости, в ней также используются коранические стихи, пророческие хадисы, высказывания обожествленных мудрецов и изречения людей свидетельства.

Затем ад-Давани дает следующее определение практической мудрости: «Практическая мудрость есть знание о состояниях разумной человеческой души, постольку поскольку последняя способна совершать похвальные и порицаемые поступки по своей воле, с тем чтобы благодаря этому знанию избавиться от пороков, украситься превосходными качествами и достичь искомого совершенства». Как следует из этого определения, практическая мудрость, одним из ответвлений которой является этика, зиждется на знании человека о состояниях его души. Заметим, что в определении упомянуты ограничения, с учетом которых человеческое знание можно определить как практическую мудрость. Это определение позволяет отделить практическую мудрость от теоретической и определить ее в место в жизни человека. В практической мудрости ключевую роль играют воля и возможность выбора. Не принимая их во внимание, говорить о практической мудрости нет смысла.

Иногда вместо теоретической и практической мудрости говорят о теоретическом и практическом разуме. Постигание практического разума всегда обращено на совершение действия или воздержание от него. Разумеется, в этом случае, когда постижение неотделимо от действия и когда совершение или несвершение некоего действия неразрывно связано с его постижением, воля и выбор играют ключевую роль. Следовательно, теоретический и практический разум отличаются друг от друга не по своей онтологии, а с точки зрения того, с чем они соотносены.

Особенностью практического разума является, в частности, постижение прекрасного и отвратительного. Правильная и истинно человеческая жизнь возможна только благодаря практическому разуму.

Однако дать универсальное и обобщающее определение добра трудно. Ввиду этого некоторые полагают, что добро является чем-то свидетельствуемым и познаваемым исключительно на опыте и что, следовательно, его нельзя познать посредством приобретенного знания, так как невозможно установить логический род и видовое отличие добра. Некоторые даже отрицают существование добра вовне как объективной действительности, считая его проекцией внутренних ощущений человека. Их противники, в свою очередь, считают добро чем-то объективным и действительно существующим вовне.

Так или иначе, счастье и несчастье человека и его судьба связаны с вопросом о прекрасном и отвратительном, рассмотрение которого является прерогативой практического разума.

Этот вопрос с давних времен являлся предметом разногласий двух школ калама — мутазилитов и ашаритов. Самые острые споры развернулись о том, является ли объективно существующее добро добром с точки зрения Бога или же само по себе ничто не является ни благом, ни злом и становится таковым только по приказанию Бога. Ашариты, придерживающиеся последнего воззрения, не верят в существование самостного блага и зла. В свою очередь, мутазилиты верят в существование самостного добра и зла, полагая, что всякая вещь сама по себе либо блага, либо дурна и что человеческий разум способен познать эти самостные качества вещи. По мнению мутазилитов, Бог запрещает то, что дурно само по себе, и повелевает совершать то, что благо по своей сущности.

Пока человек не познал самого себя, он не может также украсить себя похвальными качествами и совершать правильные поступки. Познание самого себя является предпосылкой совершения всякого похвального и верного поступка и условием обретения счастья и спасения. Не познавший самого себя никак не может претендовать на познание Бога — наоборот, путь к познанию Бога лежит через познание самого себя.

Хотя Джалал ад-Дин ад-Давани во многом соглашается с ашаритами, отрицая, что действия Бога могут быть обусловлены целями, он тем не менее считает, что эти действия содержат в себе мудрость и пользу. В частности, мудрость создания человека заключается в том, чтобы сделать его наместником Бога на земле. Считая человека хранителем вверенного Богом сокровища, ад-Давани, в отличие от многих других толкователей Корана, интерпретирует это сокровище как наместничество. Ведь если толковать вверенное Богом человеку сокровище как разум или возложение на него религиозных обязанностей, то придется признать, что наряду с человеком Бог вверил это сокровище также ангелам и джиннам.

Способность человека к приятию бремени наместничества на земле объясняется наличием у него противоположных и контрастных качеств, позволяющих ему стать местом проявления атрибутов красоты и величия. Иными словами, человек причастен как миру формы, так и миру смысла, являясь местом слияния двух морей и встречи двух поясов. Ангелы же имеют разум и обитают в мире смысла, но лишены присутствия в мире формы. Все другие обитатели этого мира имеют определенную стоянку, обладают определенным естеством и лишены возможности перемещаться с одной ступени на другую. Эта возможность предоставлена только человеку. Именно благодаря этой особенности он может стать наместником Бога на земле, отражая в своем бытии атрибуты величия и красоты.

Ад-Давани полагает, что человек способен достичь ступени высших ангелов, не оставаясь заключенным в тесных рамках одной определенной ступени. В этом мнении он единодушен с мистиками и людьми свидетельства и, в частности, цитирует известные строки Ибн Араби:

Мое сердце приемлет всякую форму,  
Оно — пастбище для газелей и обитель для монахов.  
Я исповедую религию любви; куда бы ее караван ни повернул,  
Я обращаю туда свою религию и веру.

Эти строки очень важны, поскольку содержат в себе указание на бесконечные изменения человека, а также бесчисленные этапы его развития и его способность к приятно всякой формы в ходе этого развития.

Двумя аспектами наместничества человека на земле являются его совершенная мудрость и превосходная мощь. Первая является теоретическим совершенством, вторая — совершенством практическим. По одному из определений мудрости, она представляет собой переход разумной души из состояния потенции в актуальность в знании и действии. Согласно этому определению, мудрость по сути тождественна наместничеству человека на земле. Вверенное Богом человеку сокровище тоже представляет собой не что иное, как достижение человеком совершенства. Такое определение не требует разделения мудрости на теоретическую и практическую.

Ад-Давани уверен, что слово «мудрость» (*хикмат*) в своем изначальном смысле означает правдивость в словах и совершение правильных поступков. Именно в этом смысле слово «мудрость» употребляется в Коране — например, в стихе «Кому дана мудрость, тому дано великое благо» (2:269). Однако правдивость в словах и совершение правильных поступков невозможны без правильных мыслей. Таким образом, согласно древнему иранскому воззрению, мудрость представляет собой сочетание правильных мыслей, правильных слов и верных поступков.

Затем ад-Давани рассматривает другое определение, согласно которому «мудрость есть уподобление Богу, насколько это возможно»<sup>2</sup>. Он уверен, что посредством одного лишь знания без действия или, наоборот, посредством только действия без знания человек не может уподобиться Богу. Таким образом, мерилom приближения к Богу является совокупность знания и действия. Эта совокупность подразумевается и в наместничестве человека на земле. На необходимость сочетания знания и действия указывается и в пророческом хадисе «Знание без поступка есть вред, а поступок без знания — заблуждение». Таким образом, совершенство человека есть совокупность знания и действия, и именно на это положение опирается ад-Давани в своем труде.

Неотъемлемой частью знания, согласно ад-Давани, является знание мистиков и людей свидетельства. Ссылаясь на экстатическое видение ас-Сухраварди, описанное в его *ат-Талвйхāt*, он причисляет к истинным философам таких известных мистиков, как Джунейд ал-Багдади, Байазид ал-Бастами и Сахл ат-Тустари. Тем самым он ставит знак равенства

<sup>2</sup> *Джалāl ад-Дин ад-Давāни*. Ахлāқ-и джалālй. Литогр. изд., [б. г., б. м.], с. 26.

между философией и мудростью (в свою очередь, сам ас-Сухраварди подразумевает под «философией» древнего Ирана мудрость, бытовавшую в нем). При этом ад-Давани отмечает, что познать совершенного наставника в мистицизме очень трудно, если не невозможно, — ведь для того, чтобы познать совершенного человека, сам познающий тоже должен обладать совершенством. Цену драгоценного камня знает только ювелир. В связи с этим поэт-мистик говорит:

Тайну повести Симурга и печали удода  
Постигает тот, кто знает язык птиц.

Другой поэт в связи с этим говорит:

[Невежды] считают ровней рубину стеклянные бусы  
И покупают черный камень по цене красного золота.

Исходя из учений Корана, ад-Давани считает наивысшим совершенством человека его наместничество на земле. Достижение этого совершенства требует как знания, так и поступка. Поэтому он придает большое значение практической мудрости, называя ее духовной медициной и чудесным эликсиром.

При этом ад-Давани отмечает, что одного очищения и исправления души еще недостаточно — духовный странник, стремящийся к совершенству, должен также освоить внешние формальные науки, иначе, не ведая о срединном пути, он рискует впасть в ту или другую крайность<sup>3</sup>.

Из всего сказанного выше можно заключить, что под «практической мудростью» ад-Давани имеет в виду не только то, что называют практическим разумом и считают противоположностью разума теоретического. Ведь практический разум (рассудок) никоим образом не содержит в себе теоретический разум, являясь противоположностью последнего.

Одной из ключевых особенностей этики является то, что она предполагает постепенное изменение и усовершенствование человека. С другой стороны, нравственные качества самостно присущи человеку, являясь неотъемлемой его составляющей. Некоторые мнят, что нравственные качества обусловлены составом и пропорцией телесной смеси, и поскольку этот состав, как правило, остается неизменным на протяжении всей жизни человека, то неизменными остаются и его нравственные качества. В качестве доказательства своей правоты сторонники этого убеждения приводят некоторые пророческие предания, например: «Люди суть рудники — например, рудники золота и серебра. Те из вас, кто были лучшими в эпоху невежества, останутся наилучшими и в эпоху ислама». Из этого хадиса как будто следует, что нравственные качества и натура человека изначально

---

<sup>3</sup> Там же, с. 31.



самостно присуши ему: те, кто были хорошими людьми и праведниками до ислама, сохранили свои прекрасные качества и после прихода ислама. По этому поводу ад-Давани приводит следующее двустишие:

Естество чаши Джамшида — из другой копи.  
Напрасно ты ожидаешь чуда от гончарной глины.

Таким образом, мы имеем здесь дело с одной из апорий моральной философии. Сади говорит об этом следующим образом:

На того, чье естество дурно, не могут повлиять добрые люди.  
Пытаться перевоспитать недостойных — все равно что бросать  
орехи о стену.

В другом месте поэт повторяет эту мысль:

Волчонок в конце концов становится волком,  
Если даже он воспитан человеком.

Подобные мысли высказывались и другими поэтами и мыслителями. Ад-Давани, признавая это сомнение небезосновательным, пытается ответить на него убедительным образом. Его ответ весьма длинный и содержит в себе цитаты из произведений ряда мыслителей и врачей. Мы не имеем возможности привести их здесь полностью. Вкратце эти мнения сводятся к следующим утверждениям.

1. Нравственные качества всех людей естественны, и их естество не изменяется.

2. Некоторые нравственные особенности человека естественны и не претерпевают изменения, тогда как другие — неестественны и с легкостью поддаются изменению.

3. Нравственные качества ни естественны, ни противоестественны. Разумная душа человека способна только к приятию (но не к действию). То, что лучше согласуется с телесной смесью, она примет легче, чем то, что согласуется с ней хуже.

4. Первозданное естество человека чисто и благо, но, следуя побуждениям похоти и низменных страстей, оно постепенно подвергается порче и заражается злом.

5. Человек создан из природной грязи и нечистот; его разумная душа есть свет, смешанный с мраком и темнотой. Следовательно, в изначальном естестве человека присутствуют грязь и нечистота, однако благодаря обучению и образованию он украшается хорошими качествами и одерживает победу над мраком своего естества.

Разобрав эти зачастую противоположные мнения, ад-Давани утверждает, что опыт свидетельствует о том, что благодаря общению с хорошими людьми человек усваивает хорошие нравственные качества, а вследствие

общения с дурными людьми сам становится дурным. Одним словом, можно утверждать, что если бы нравственные качества человека не поддавались изменению, то воспитание и наказания были бы лишены смысла. Более того, существование религий Откровения и Божественных законов тоже оказалось бы лишенным логического основания.

Ад-Давани, однако, замечает, что попытки воспитания, а также продолжительное общение с хорошими или дурными людьми не всегда приводят к ожидаемому результату. В этом споре ни одна из сторон не права полностью. В каждом конкретном случае дело может обстоять по-разному, и мы не можем признать универсальной истиной ни одно из двух противоположных утверждений. Следовательно, религии Откровения и Божественных законов сохраняют свою ценность — они лишились бы ее только в том случае, если было бы установлено, что нравственные качества человека в принципе не поддаются изменению. Однако случаи такого изменения подтверждаются опытом. Поэтому религия и Божественный закон сохраняют свою силу.

Установив возможность изменения хотя бы некоторых нравственных качеств человека, мы тем самым устанавливаем, что этика как наука не лишена смысла. Ведь никто не станет утверждать, что медицина бесполезна, потому что некоторые болезни не поддаются лечению, — для оправдания ее существования достаточно того, что она знает, как лечить хотя бы часть заболеваний.

Труднее всего, однако, устранить сомнение, содержащееся в следующем вопросе: если все нравственные качества неизменны и неотъемлемы, то как можно ожидать от человека, что он будет пытаться изменить эти качества? Ответ ад-Давани вкратце сводится к тому, что если не все, то некоторые нравственные черты поддаются изменению, поэтому люди должны стремиться изменить свои неприятные черты характера. В подтверждение своей правоты он приводит хадис Пророка «Совершайте поступки. Всякое дело предназначено для того, кто создан для него».

Завершая эту часть дискуссии, ад-Давани высказывает весьма удивительное замечание: «Отсюда следует, что мнения прежних философов на сей счет основаны на упрощении (*мусъмиха*)». Эти слова содержат в себе известное пренебрежение к прежним ученым, а также к этике как науке в том виде, в котором она существовала до него. Скорее всего, это мнение ад-Давани следует объяснить влиянием на него ашаритских учений (как говорилось выше, по ряду вопросов ад-Давани придерживается мнения, которое близко к учению ашаритов, не скрывая своего согласия с некоторыми положениями исповедуемого этой школой учения).

Затем ад-Давани рассматривает другое сомнение. Как говорилось выше, этики делят мудрость на теоретическую и практическую, а последнюю — на собственно этику, ведение хозяйства и политику. Затем они учат о че-

тырех достоинствах этики, одной из которых является мудрость. Спрашивается: как может мудрость быть частью самой себя? Ведь часть и то, что делится на части, не могут быть тождественны друг другу. На это ад-Давани отвечает, что мудрость как делимое на части есть наука о состояниях объективно сущих вещей, а мудрость как часть этики есть знание, или наука. Ясно, что знание о сущем отличается от самого сущего. Разумеется, в рефлексии и путем вторичного анализа мы можем прийти к выводу, что знание тоже в некотором смысле является бытием, или сущим. Однако, взятое как таковое, знание об объективно сущем не есть само это сущее. Ведь объективно сущее всегда есть объект знания, а знание и его объект, хотя они и едины в некотором смысле, не принадлежат к одной и той же ступени. Следовательно, единство делимого и его части не есть истинное единство, поэтому ответ ад-Давани следует признать неудовлетворительным. То же самое следует сказать относительно сомнения о справедливости: с одной стороны, та объемлет все достоинства, а с другой — сама является частным видом достоинства. В итоге приходится заключить, что ад-Давани, подобно своим предшественникам, в предложенных им решениях трудностей прибегает к упрощению.

Хорошо известно, что четыре достоинства — мудрость, храбрость, целомудрие и справедливость — являются основными составляющими хорошего нрава. В своей «Джалаловой этике» ад-Давани делит мудрость на семь частей — смышленость, быстроту понимания, чистоту ума, легкость усвоения, правильное разумение, развитую способность запоминать и способность вспоминания. Смышленость, согласно ад-Давани, следует понимать как быстрое извлечение заключения из посылок. Быстрота понимания есть способность незамедлительно переходить от сопутствующего к сопутствующему. Чистота и незамутненность ума есть свойство, благодаря которому человек может с легкостью обрести искомое. Легкость усвоения есть способность обрести искомое без рассеянности и препятствий. Правильное разумение проявляется как способность обозреть рассматриваемую область таким образом, что, с одной стороны, ничто необходимое не ускользает от рассматривающего, а с другой — ничто лишнее и постороннее не отвлекает его внимания. Способность запоминать есть способность запечатлеть в памяти умственные и чувственно постигаемые формы. Способность вспоминания есть способность в нужный момент извлечь из хранилища памяти нужную форму.

При этом ад-Давани отмечает, что на деле невозможно перечислить все части мудрости исчерпывающим образом; семь рассмотренных частей являются лишь наиболее известными из них.

В другом месте своего труда ад-Давани отмечает, что только мудрец обладает человеческими достоинствами — в частности, щедростью, храбростью и целомудрием — в полной мере. Что же касается справедливости,

то, по мнению философа, этим достоинством в известной мере может обладать и тот, кто не является мудрецом. Однако истинно справедлив тот, кто сделал справедливость свойством своих внутренних сил и совершает все свои поступки согласно суждению разума. Иными словами, ни одна из внешних и внутренних сил истинно справедливого человека не поступает вопреки суждению разума. Такой человек, разумеется, всегда поступает справедливо и согласно велению разума в своих взаимоотношениях с другими людьми. Как видим, в итоге ад-Давани сводит справедливость к мудрости, зиждущейся на ясных и недвусмысленных суждениях разума.

Далее ад-Давани утверждает, что всякое достоинство и благородная черта характера обретают совершенство только благодаря разуму и знанию.

«По единодушному мнению обладателей рационального и передаваемого знания, ни одно достоинство не становится совершенным при отсутствии знания. Поэтому Пророк, моля Бога о даровании ему знания, говорил: „Господи, увеличь мое знание!“ В другом хадисе сообщается, что Пророк говорил Али: „О Али! Если люди приближаются к своему Господу благочестием, то ты приблизишься к Нему посредством своего разума, чтобы таким образом опередить их многими ступенями!“ Еще в другом хадисе говорится, что „люди — либо знающие, либо обучающиеся знанию, либо варвары“<sup>4</sup>.

Как явствует из приведенной выше цитаты, ад-Давани видит корень всякого достоинства в знании и мудрости, полагая, что такое мнение подтверждается как разумом, так и мусульманской традицией. Философская интуиция в данном случае в известной мере помогла ему избежать ашаритских заблуждений. Вдобавок к тому в данном случае он не ограничивается рамками аристотелевского учения.

Последнее, как известно, требует соблюдения «золотой середины» и избегания крайностей. Смысл «золотой середины» применительно к храбрости, целомудрию и щедрости ясен. Однако применительно к мудрости дело обстоит не совсем так. Спрашивается: что представляет собой чрезмерность в мудрости? (Разумеется, нет сомнений, что недостаток мудрости есть глупость и тупоумие.) Иногда она толкуется как ловкость, то есть быстрота в постижении частных смыслов. На это мы заметим, что невозможно постигнуть частные смыслы, предварительно не постигнув общие.

Однако ад-Давани не возражает открыто против этого аристотелевского принципа, ограничиваясь констатацией того, что чрезмерность и недостаточность в мудрости следует понимать как неспособность постигнуть необходимое в теоретической и практической ее части. Иногда, следуя Корану и пророческому преданию, он, как отмечалось выше, выходит за пределы аристотелевской этики, недвусмысленно утверждая, что мудрость является основой всех достоинств. Если дело обстоит так, то, разумеется,

<sup>4</sup> Там же, с. 151.

утверждение о чрезмерности в мудрости лишено смысла и, следовательно, принцип «золотой середины» не обладает универсальной ценностью. Размышляя над кораническим стихом «и над всяким знающим есть всезнающий» (12:76), философ приходит к выводу, что мудрость и знание не имеют предела. В подтверждение своей правоты он ссылается на Платона. В ответ на вопрос о том, до каких пор полезны усвоение знания и запоминания, греческий мыслитель сказал: «До тех пор, пока неведение остается пороком»<sup>5</sup>. Не вдаваясь в рассмотрение вопроса о том, действительно ли это высказывание принадлежит Платону или же оно только приписывается ему, отметим, что оно, несомненно, содержит в себе возвышенный смысл.

Если невозможно говорить о чрезмерности в мудрости, то нет смысла также говорить о «золотой середине» применительно к ней. Таким образом, при помощи Корана и Платона ад-Давани подвергает сомнению универсальную ценность аристотелевского принципа «золотой середины».

Поэтому неудивительно, что ад-Давани подвергает резкой критике мнимых мудрецов и философов.

Есть группа людей, которые выучили наизусть то, что говорят науки по некоторым вопросам, и записали доказательства и наблюдения, вследствие чего люди, лишённые истинной проницательности, одобряют их знания и дивятся им. На деле же эти [мнимые ученые] лишены всякого убеждения и уверенности в истинности того, что они запомнили и выучили наизусть, и в их душе не запечатлена никакая форма знания. Они настолько же похожи на ученых, насколько животные, подражающие некоторым действиям людей (например, обезьяны и попугаи), похожи на человека.

Допустим, что спаржа примет форму змеи.

Но[, спрашивается,] где яд для врага и где бусина для друга?

Некоторые из них не способны ясно изложить ни один вопрос. При этом они пытаются показать сообразительность и эрудицию относительно того, чего они не знают, сбивая новичков с пути посредством ошибок, похожих на истину. Хотя относительно недвусмысленных вещей, к которым не имеет доступа иллюзорное воображение, они не в состоянии сказать что-либо толковое, они притязают на знание высоких истин, облачая ложь в одеяния истины и преподнося свое мнение и полагание как знание и не подвергаемую сомнению истину, называя это «установлением истины» и «подробным исследованием». Поскольку же мудрость относится к совершенствам высшего разряда, являясь достоянием лишь истинного мудреца, то большинство людей не в состоянии отличить этих лжемудрецов от мудрецов истинных<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Там же, с. 138.

<sup>6</sup> Там же, с. 66–67.

Из приведенных слов ад-Давани следует, что истинная мудрость относится к сердцу и внутренней сущности человека и ее никак нельзя свести к заучиванию наизусть слов и выражений. Истинная мудрость и философия на деле тождественны истинному мистическому знанию. Ад-Давани часто разбирает философские вопросы таким образом, как будто речь идет о проблемах мистицизма (разумеется, иногда, в свою очередь, он рассматривает тот или иной вопрос с позиций калама).

Критерием и основой всякого достоинства, согласно ад-Давани, является разум.

Критерием всякого достоинства является разум. Все остальные силы должны подчиниться и служить ему. Например, по-настоящему храбр тот, кто совершает храбрые дела согласно требованию разума<sup>7</sup>.

Отсюда следует, что страх не согласуем с суждением разума. Если человек следует последнему, то он никогда не будет испытывать страх. Зная, что подавляющее большинство людей страшатся смерти, ад-Давани предлагает следующий способ преодоления этого страха.

Во-первых, следует знать, что смерть не означает исчезновение человеческой сущности. Разумная душа человека есть очертание (*шабах*) ангельского царства и сияние светов мира могущества. Исчезновение не может угрожать ее пребыванию.

Истинная сущность смерти заключается в отсечении души от тела и в прекращении использования душой орудий тела. Затем, поскольку телесная боль имеет место благодаря жизни, а жизнь есть ответ связи тела с душой, а смерть становится причиной прекращения этой связи, то смерть становится причиной прекращения всякой боли. Далее, смерть является завершением воздействий истинной сущности человечества, поэтому древние мудрецы определяли человека как живое разумное смертное существо. Следовательно, смерть есть завершение, и усмотрение в ней недостатка на деле есть недостаток разума. Разве ты не слышал, что о всяком, кто умер, говорят, что он «завершил свою жизнь»? Разумный человек должен выйти из темницы мрака природы в широкое открытое пространство разума и предпочесть разумную жизнь телесной, стремясь к тому, в чем заключается его совершенство, на крыльях стремления взмывая на седьмое небо, тем самым обретая вечную обитель в ангельском царстве<sup>8</sup>.

Следовательно, смерть является составляющей чуждости человека, и всякий, кто представляет себя, представляет и смерть. Если же он не мыслит смерть, то на деле не мыслит и самого себя. Таким образом, нельзя

<sup>7</sup> Там же, с. 82.

<sup>8</sup> Там же, с. 173.

осознавать самого себя, не помышляя о смерти. Человек является животным, мыслящим свою смерть.

В связи с тем, что ад-Давани считает лишенными разумного основания не только страх, но и печаль и грусть, он говорит следующее:

Печаль есть душевная боль, порождаемая отсутствием предмета любви и исчезновением искомого. Ее причина — алчность и вожделение к телесным вещам и приятным ощущениям и тщетная надежда на пребывание мирских украшений. Она исцеляется размышлением о недолговечности особой мира возникновения и порчи... и о том, что постоянными являются только сущие мира разума и душевное счастье, не ограниченное местом и временем и не подверженное влиянию борьбы противоположностей и порчи. Когда кто-то полностью убеждается в этом, то он перестает питать пустые надежды и воображать невозможное и более не привязывается сердцем к мирским вещам, которые суть не что иное, как исчезающая тень и ложный призрак. Вместо этого он всецело стремится к умственному совершенству и соседству со святостью Обладателя величия. Избавившись от алчности... он достигает стоянку довольства... как указывается на это в кораническом стихе «Божьи друзья лишены страха и печали».

Джамшид унес из этого мира лишь предание о чаше,  
[Поэтому] остерегись привязаться сердцем к мирским вещам<sup>9</sup>.

Отдавая должное роли разума в преодолении страха и печали, ад-Давани тем не менее отмечает и важную роль любви в озарении духа и сообщении тонкости внутренней сердцевины человека.

Когда озаряющее мир солнце любви, по слову Бога «земля озарилась светом Господа своего», восходит над горизонтом человеческого духа, то густой мрак природы устремляется к западу заката и исчезает. Когда сжигающий мир огонь страсти загорается в открытом поле бытия, то земное естество полностью испепеляется.

Огонь любви полностью испепелил кучу хвороста мнимых вещей.  
Тело, душа, сердце, религия — все тотчас сгорело<sup>10</sup>.

Далее ад-Давани разбирает высказывания нескольких мудрецов по этому вопросу. В частности, он приводит следующие слова Рузбихана:

Тайна божественного не запятнана вселением в человеческое. Красота человеческого есть отражение красоты божественного. Поскольку, согласно известному высказыванию, «основания присутствуют в ответвлениях», тайна извечной любви присутствует в тайниках внутренних сущностей

<sup>9</sup> Там же, с. 186.

<sup>10</sup> Там же, с. 185.

возможных вещей, и сияние света извечной любви «Я захотел быть познанным» озаряет места явления пылинок возникших вещей<sup>11</sup>.

Из этой цитаты однозначно следует, что Рузбихан не являлся сторонником учения о вселении божества в человека, считая весь мир лучами света истины. В таком мире нет места для печали.

*Перевод с персидского Яниса Эшотса*

---

<sup>11</sup> Там же.



**Ahad Faramarz Qaramaleki**

*(Tehran University, Iran)*

**THE LIAR PARADOX  
IN SHĪRĀZ PHILOSOPHICAL SCHOOL<sup>1</sup>**

The Liar Paradox has been discussed by Muslim philosophers of different periods. These periods can be listed as follows:

- 1) the period of the *Mutakallimūn*, which begins with the *Mu'tazila* and ends with the *Ashā'ira*;
- 2) the period of the logicians of the seventh and eighth/thirteenth and fourteenth centuries, from Athīr al-Dīn Abharī (d. 663/1265) to Allāma Ḥillī (648–726/1250–1325);
- 3) the Shīrāz period, from Ṣadr al-Dīn Dashtakī (829–903/1426–1497) to Kamāl al-Dīn Bukhārī (885–947/1481–1541);
- 4) the Iṣfahān period, from Mīr Dāmād (d. 1041/1631) to Āqā Ḥusayn Kh<sup>w</sup>ānsārī (d. 1098/1687);
- 5) the period of the *Uṣūlīs*, which begins with Shaykh Murtaḍā Anṣārī (1214–1281/1800–1864);
- 6) the modern period, during which the Liar Paradox is treated in view of the recent developments in the philosophy of logic or using the comparative approach.

The philosophical reflections of representatives of the Shīrāz school of thought (which flourished from the second half of the ninth/the end of the fifteenth century to the end of the tenth/beginning of the seventeenth century) make the turning point in the history of philosophical inquiry in Islamic world.

---

<sup>1</sup> This is an abridged translation of Dr. Qaramaleki's introduction to his edition of the twelve treatises on the Liar Paradox (Ahad Faramarz Qaramaleki, "Muqaddima," in idem (ed.), *Dawāzdah risālah dar pāraduks-i durūghū*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 1386/2007, pp. 21–22 and 54–69).

The theological ideas, logical inquiries and philosophical reflections of the seventh/twelfth century were transferred to the school of Iṣfahān by the authors who belonged to this school. The existence of two rival camps, *Ṣadriyya* (formed by the followers of Ṣadr al-Dīn Dashtakī) and *Jalāliyya* (consisting of the followers of Jalāl al-Dīn Dawwānī), stimulated academic discussions and reciprocal criticism. It was in this situation that the attention of the scholars of Shīrāz turned to the Liar Paradox. In what follows we will briefly discuss the opinions of five representatives of the Shīrāz school on this issue.

### I. Ṣadr al-Dīn Dashtakī

The issue of the Liar Paradox in this period was first raised by Amīr Ṣadr al-Dīn Dashtakī. In his additions to Mullā ‘Alī Qūshjī’s commentary on Naṣīr al-Dīn Ṭūsī’s *Tajrīd al-i-tiqād* (known as “the new commentary”), he discussed the criteria of the truth-value of propositions and the quiddity of the fact (*naḥs al-amr*). Reflection on the Liar Paradox is of great importance in the theory of truth-value, for which reason Dashtakī examined it in his additions.

*The presentation of the paradox.* In his glosses on Qūshjī’s commentary on the *Tajrīd*, Dashtakī limits himself to presenting the paradox in the form, “whatever I say at this moment is a lie,” and the explanation that this statement implies the coexistence (*ijtimā’*) of truth and falsehood. In the notes, known as his correspondence with Dawwānī, he repeats the paradox in the same common form. We do not find a more specific form of the paradox even in Dashtakī’s treatise devoted specifically to the issue. In addition, he does not criticize the ways in which other scholars formulate it. Hence, it can be concluded that he is not concerned with giving the paradox a certain specific form.

*The criticism of solutions proposed by the predecessors.* In his glosses, Dashtakī deals with the solutions of the paradox, proposed by the following predecessors: Taftāzānī (without referring to any of his works), Kātibī (without mentioning his name and only referring to the *Sharḥ al-kashf*), Samarqandī (mentioning him as the author of the *Sharḥ al-Qustās*), Ṭūsī, Sharīf Jurjānī (without referring to his works), Ibn Kammūna (referring to his correspondence with Kātibī), Jalāl al-Dīn Dawwānī (not referring to a definite source). As it is evident, in his account, Dashtakī does not observe the chronology and the historical details. However, since he collected the opinions and examined them, his account can serve as a starting point for historical reflections.

*The criticism of Dawwānī’s opinion.* Although Ṣadr al-Dīn Dashtakī was the first representative of the Shīrāz school who discussed the Liar Paradox and Dawwānī turned to the issue later, following him, Dashtakī quotes Dawwānī’s proposed solution of the paradox in his glosses on Qūshjī’s commentary on the *Tajrīd*. Dashtakī’s source could not be Dawwānī’s glosses on the same commentary, because they were written later. As Dawwānī indicates, Dashtakī asked

him to propose the solution of the Liar Paradox during their personal meeting, which he did. Dashtakī then related this solution in his glosses, criticizing it. In his own glosses, Dawwānī, in turn, criticized Dashtakī for misunderstanding this solution.

In addition, Dashtakī dismissed Dawwānī's critical remarks about the earlier thinkers and assessed Dawwānī's own solution from different points of view. Dawwānī replied to Dashtakī's criticisms. Dashtakī then wrote yet another refutation, glosses on the new commentary of the *Tajrīd*, two short treatises (known as his letters to Dawwānī) and one detailed treatise form the corpus of four works, in which Ṣadr al-Dīn deals with the Liar Paradox. The second letter to Dawwānī is a refutation of the latter's views.

*Ṣadr al-Dīn Dashtakī's solution of the paradox.* Dashtakī's solution of the paradox can be best described as an attempt to demonstrate that the statement "whatever I say is false" cannot be qualified as either true or false. The source of controversy and argument in the paradox is the assumption that the statement is either true or false, while in fact it is neither true nor false. In principle, Ṣadr al-Dīn's solution is similar to the solutions offered by Ṭūsī, Jurjānī and Ibn Kammūna. However, it differs from them in the manner of approach and the exact way in which he attempts to demonstrate that the statement "whatever I say is false" is neither true nor false.

Like Ṭūsī and the rest, he believes that the Liar Paradox lacks the condition that would allow it to become true or false. However, the condition which he has in mind, is not the difference between the enunciative (*khavar*) and that on which the enunciation bears (*mukhbar 'anhu*)—rather, by examining the degree of truth and falsehood, he arrives at a conclusion that, in the paradox, we deal with a true or false description in the absence of the described object.

He distinguishes two levels of truth and falsehood. In the sentence "snow is white," we deal with the truth of the first level, whereas in the sentence "the enunciation of Majid is true" we deal with the truth of the second level. This distinction, in turn, is based on the distinction of two levels of the enunciative. Dashtakī's approach appears to be inspired by Samarqandī who believed that the statement "whatever I say is false" consists of two enunciatives related to each other vertically. This approach can be compared with Tarsky's division of the statement into "colloquial language" and meta-language, by means of which he solves the paradox.<sup>2</sup>

Dashtakī's argument can be summarized as follows.

1. Truth and falsehood depend on the existence of the enunciative, because they are descriptions of that enunciative.

---

<sup>2</sup> Tarsky, Alfred, "The Concept of Truth in Formalized Languages," in idem, *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938 by Alfred Tarski*, edited and translated by J. H. Woodger, Oxford, 1956, pp. 154–158.

2. The truth-value of a proposition can be examined on two levels.
3. The truth-value of the first level depends on the existence (lit. “realization” (*taḥaqquq*)) of one enunciative, while the second level truth-value depends on the existence of two enunciatives.
4. In the Liar Paradox, we are dealing with the statement which possesses the second level truth-value but has only one enunciative—that of the first level. Hence, in view of this fault, the statement “whatever I say is false” cannot be described as either true or false.

It must be mentioned, however, that Dashtakī does not provide a clear explanation concerning the enunciative of the statement “whatever I say is false.”

## II. Jalāl al-Dīn Dawwānī

*Muḥaqqiq* (“the verifier”) Dawwānī (831–908/1428–1502), the head of the *Jalāliyya* school, apparently turned to the Liar Paradox following Ṣadr al-Dīn Dashtakī. Like the latter, he critically examines the issue and attempts to solve it.

*The formulation of the paradox.* Dawwānī dealt with the Liar Paradox in the same kind of works as Dastakī Senior. First he discussed it in his glosses on Qūshjī’s commentary on Ṭūsī’s *Tajrīd*. In this work, he provides a detailed account of Dashtakī’s glosses, sometimes making his own additions to them or criticizing them. The general structure of the discourse follows that of Dashtakī: Dawwānī deals with the opinions of predecessors and sometimes argues with Ṣadr al-Dīn. Dawwānī also wrote two short treatises known as his letters to Ṣadr al-Dīn. In the first treatise, Dawwānī presents his suggested solution of the paradox, while in the second he refutes Dashtakī’s objections to this solution. Dawwānī also refers to the Liar Paradox in his glosses on Taftāzānī’s *Tahdhīb al-mantiq*.

However, Dawwānī deals with the issue most thoroughly in his *Nihāyat al-kalām*—a treatise which consists of the following three parts: 1) the introduction, in which the paradox is formulated and presented; 2) the account and critique of the solutions of the paradox proposed by the earlier scholars and Ṣadr al-Dīn Dashtakī; 3) the conclusion, in which Dawwānī offers his own solution and refutes Dashtakī’s objections to it.

Unlike Dashtakī, Dawwānī deals with two formulas of the paradox. The first one is the famous statement “whatever I say at the moment is false,” which leads to the coexistence of two contradictories. According to Dawwānī, in this case, the paradox rests on the assumption that the statement “whatever I say...” refers to the external reality. (As it is known, this was also the opinion of Ibn Kammūna.) This claim was strongly criticized by Ghiyāth al-Dīn Dashtakī.

The second formula of the paradox has the form “today and yesterday” which was used by Kātibī and Taftāzānī. However, instead of “yesterday and today,” Dawwānī uses the expression “on Thursday and on Friday.”

*The solution of the paradox.* Like many of his predecessors, Dawwānī believes that the paradox cannot be described as true or false. In his opinion, the statement “whatever I say is false” has two aspects. One of them is the formal and structural aspect, which has the form of an enunciative sentence, and, from his point of view, does not differ from the statement “whatever I say is true” because it can be either true or false in this aspect. The other is the aspect of the content or meaning. In this aspect, any other enunciative, considered from the standpoint of its meaning, testifies to its truthfulness, while the paradoxical statement testifies to its falseness. Hence, in view of the peculiarity of its subject and predicate (the meaning and the indicated), it does not have the condition of being an enunciative, and cannot be described as either true or false.

Dawwānī then investigates how a sentence can possess truth-value as such but be void of it from the point of view of its meaning and peculiarity. He avoids answering the question what kind of sentence is the paradox if it is not an enunciative—apparently, because it is difficult to distinguish grammatical structure from logical. Another fault of Dawwānī’s is his focusing solely on the first formula. As Khafī aptly remarks, Dawwānī’s answer does not solve the problem inherent in the second formula.

Many later scholars have attempted to act as arbiters between Dawwānī and Ṣadr al-Dīn Dashtakī. Among them were the latter’s son Ghiyāth al-Dīn and Shams al-Dīn Muḥammad Khafī. Later, a similar attempt was made by Āqā Ḥusayn Kh<sup>w</sup>ānsārī in his superglosses on Dawwānī’s old glosses on the new commentary on the *Tajrīd*.

### III. Ghiyāth al-Dīn Dashtakī

Like his father Ṣadr al-Dīn, Ghiyāth al-Dīn Dashtakī (866–948/1462–1542) was well versed in most sciences of his time. He attempted to resolve the disagreements between his father and Dawwānī but was not impartial in his endeavour. He authored a detailed treatise dealing with their disagreements concerning the solution of the Liar Paradox, entitling it *Tajrīd al-ghawāshī*.

Ghiyāth al-Dīn wrote another, incomplete work, dealing with the Liar Paradox—namely, his glosses on the commentary on Abū Ya‘qūb Sakkākī’s (555–626/1160–1229) *Miftāḥ al-‘ulūm*. While dealing with the definition of the enunciative as “what can be either true or false,” he discusses the Liar Paradox. After a brief introduction, he paraphrases his father’s treatise and gives an account of Dawwānī’s objections against it, refuting them.

In the *Tajrīd al-ghawāshī*, Ghiyāth al-Dīn first provides a detailed account of his father’s views and then deals with the opinions of Dawwānī and the disagreements of both scholars.

At the end of their lives, these disagreements assumed the form of agitated condemnations and rude accusations. Such accusations and expressions humili-

ating the opponent are, unfortunately, also present in the writings of Ghiyāth al-Dīn. The failure to observe academic ethics casts a shadow on his logical discourse, testifying to the agitation of his mind.

Apart from this treatise, Ghiyāth al-Dīn refers to the Liar Paradox in several other works. Thus, dealing with the truth-value of proposition in such logical treatises as *Mi'yār al-irfān* and *Ta'dīl al-mīzān*, he discusses it in passing. In the former work, he presents the paradox in the “yesterday and today” shape, without offering any solution.

#### IV. Shams al-Dīn Khafīrī

Mullā Muḥammad Shams al-Dīn b. Aḥmad Khafīrī (d. 942/1535), who was associated with both rival camps of the Shīrāz philosophical school, has a special place in the historical development of the discussion about the Liar Paradox. As the spiritual heir of both *madrasas*, he attempts to reconcile the opinions of Ṣadr al-Dīn Dashtakī with those of Jalāl al-Dīn Dawwānī. In his early years, he associated himself with *Jalālīyya*, but later switched to *Ṣadriyya*. In each period, he wrote a separate treatise on the Liar Paradox.

*The formulation of the paradox.* Like Dawwānī, Khafīrī begins his treatise with an account of different formulas of the Liar Paradox. He lists the following four formulas: “whatever I say now is false,” given that the speaker is not lying now; the formula “today-yesterday”; “part of what I say is a lie,” given that the speaker does not say any lie; “I am a liar.” The last formula occurs in the works of the *Mutakallimūn*, for example in Qādī ‘Abd al-Jabbār’s *Al-Mughnī*.

*The critique of the opinions of predecessors.* Khafīrī deals with the paradox in two treatises. The first one, which pertains to the early stages of his career, is a brief independent treatise. Dawwānī’s influence on the author is evident in it. Khafīrī alternately calls it *Dāllat al-fuḍalā’* and *Ibrat al-fuḍalā’*, referring to the secret hidden in these titles.

In this treatise, he provides a brief account of Dawwānī’s proposed solution of the Liar Paradox, criticising it. According to Khafīrī, Dawwānī believes that the statement “all that I say is false,” considered as such, does not convey any information about the external relation, and, for this reason, cannot be treated as an enunciative—rather, it must be viewed as a construction (*inshā’*).

Khafīrī’s critique boils down to the following: 1) he asserts that the aforementioned sentence can be true or false, and, hence, is a proposition and an enunciative; 2) in view of the formula of the Liar Paradox, which states “this sentence is an enunciative and not a construction,” Dawwānī’s attempt to solve it appears fruitless. However, Khafīrī does not investigate the possibility that Dawwānī might have treated the sentence “all that I say is false” as a speech act (to use J. L. Austin’s term). In other words, “I am lying,” like “I am praising you,” can be viewed as a pure action, not as a report of something. Some Mus-

lim scholars have treated the apparent enunciatives in this way. Thus, Afḍal al-Dīn Khūnajī (d. 646/1248) in his *Kashf al-asrār* states that the sentence “I swear” cannot be an enunciative, because this would lead to the creation of an infinite chain. Hence, it is nothing but a construction.<sup>3</sup>

After the critique of Dawwānī’s opinion, Khafrī proposes his own solution of the paradox, discussing three ways in which it could be solved.

Khafrī’s most detailed work on the Liar Paradox is entitled *Ḥayrat al-fuḍalā’*. He wrote this treatise as a mature scholar. Remarkably, in this treatise (unlike the *’Ibrat al-fuḍalā’*), he refers to Dawwānī as “some of the recent scholars” and, in turn, to Ṣadr al-Dīn Dashtakī as “the head of the scrupulous inquirers,” which informs us of his leaving *Jalāliyya* and turning to *Ṣadriyya*. Khafrī’s innovative approach to the issue appears in this treatise.

Structurally, the *Ḥayrat al-fuḍalā’* resembles Dawwānī’s *Nihāyat al-kalām*. It consists of an introduction, in which the paradox is presented, the first objective (a critique of the opinions of predecessors) and the second objective (a proposed solution of the paradox).

Unlike Dashtakī and Dawwānī, in the first objective Khafrī discusses the error in Taftāzānī’s solution of the paradox and provides an account of both solutions offered by Samarqandī. Khafrī’s principal innovation in this chapter consists in his paying attention to the solutions that deal with all formulas of the paradox.

Khafrī divides the examined opinions into nine groups, which, upon a more scrupulous examination, can be reduced to five views which, in turn, rest on two fundamental principles.

“The four latter solutions (those of Dashtakī, Dawwānī, Ibn Kammūna and Jur-jānī.—A. Q.) can be reduced to the statement that this statement is neither true nor false, whereas Taftāzānī’s solution and the second solution of Samarqandī boils down to the conclusion that there are two propositions, the trueness of one of which means the falseness of the other, and vice versa.”<sup>4</sup>

In the next chapter, Khafrī examines the five relevant solutions.

*The solution.* One of the peculiarities of Khafrī’s approach to the paradox is its extensiveness and the proposition of more than one solution. He examines a number of solutions, concluding that the validity of some of them might be questionable and pointing out that some of them appear to be more accurate than the others. In the *’Ibrat al-fuḍalā’*, Khafrī discusses three solutions, while in the *Ḥayrat al-fuḍalā’*, five. Since one of them is discussed in both treatises, alto-

<sup>3</sup> Afḍal al-Dīn Khūnajī, *Kashf al-asrār ‘an ghawāmiḍ al-afkār*, ed. Khaled El-Rouayheb, Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 1389/2010, p. 35.

<sup>4</sup> Shams al-Dīn Khafrī, “Ḥayrat al-fuḍalā’,” in Ahad Faramarz Qaramaleki (ed.), *Dawāz-dah risālah dar pāraduks-i durūghū*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 1386/2007, p. 291.

gether he examines seven solutions. Some of them (e.g., the fifth solution in the *Hayrat al-fuḍalā'*) deal with several formulas and different expressions.

The first solution consists in differentiating the two aspects in the statement “whatever I say is a lie”—the enunciative (*khavar*) and that on which the enunciation bears (*mukhbar 'anhu*). In view of this differentiation, it can be asserted that the aforementioned statement is false and that its falseness implies the negation of the falseness. However, since the aspects are different, the coexistence of falsehood and negation of falsehood is not the coexistence of two contradictories. Khafri admits that this solution may seem questionable and can require further explanation. However, he leaves it to the reader to reflect on its validity.

Several points can be made regarding this solution.

First. It can be asked in which way exactly this solution is different from the solutions proposed by the earlier scholars. As it is known, most of them attempted to solve the paradox in the same way—namely, by differentiating between the two aspects of the statement “whatever I say is false.”

Second. Without doubt, the examination of different aspects is helpful for the solution of possible contradictions in the Liar Paradox. Moreover, such examination is one of the most important tools of philosophical inquiry (for which reason, it is said, “if the aspects did not exist, philosophy would perish”). However, a mere claim that two different aspects exist, and even their real existence, is not sufficient for the removal of contradiction.

Third. The substance of the difference between the enunciative and that on which the enunciation bears in this paradox requires further discussion, which is missing from Khafri's work. For example, one may wonder whether the difference at issue is a linguistic difference between language and meta-language, or whether the difference between the falsehood of the enunciative and the falsehood of that which the enunciation bears on is the difference between the predicates of the first and second level, or whether the aforementioned difference between the truth and falsehood of the first level and that of the second level (to use Ṣadr al-Dīn Dashtakī's terms).

Khafri believes the second solution to be the most refined. According to it, the answer to the question whether the statement “whatever I say is false” is true or false, is that it is false, on the condition that the falseness of the proposition implies the negation of its falseness. However, the negation of its falseness in delimited by the limitation “if it is one of the instances of its subject.” This delimitation, of course, pertains to what is negated, and not to the negation itself. For this reason, the coexistence of falsehood and the negation of falsehood in the same aspect does not take place. Hence, neither the coexistence of two contradictories nor their simultaneous removal occurs.

Khafri believes his treatise deserves the title *Dāllat al-fuḍalā'* exactly because of this second solution. He is aware that the reader would be happy to



receive a more detailed answer. In his second treatise, the *Ḥayrat al-fuḍalā'*, he states: "I presented this solution in that treatise (*Ḍāllat al-fuḍalā'*.—*A. Q.*) in a somewhat confusing manner, in fact mixing together two solutions, the second and the third. This solution is faulty from three points of view." He then discusses these faults, correcting them in all but one case.

Khafri's third solution, likewise, consists in the conclusion that the proposition is false, while differentiating between two affairs: considered from the point of view of one of them, the proposition is the subject, to which falsehood is predicated; from the second point of view, falsehood is negated in regard to it, because it inheres the proposition. Since these two aspects are different, the co-existence of contradictories does not occur. Khafri also deals with this solution in the *Ḥayrat al-fuḍalā'*, where he mentions that it replaces the solution of Kātibī and describes it as a correct solution that cannot be challenged.

The fourth solution, which is presented in the *Ḥayrat al-fuḍalā'* first, replaces the answer of Taftāzānī. It boils down to the following: the paradox contains a statement which describes itself as false. If we admit that the judgment of falsehood also applies to the statement itself, then, in view of the presence of two aspects in the statement, there is no contradiction in it. These two aspects consist of a single proposition and two affairs which are the instances of the subject of that proposition. Both of them are the same sentence, "whatever I say is a lie"—in other words, we are dealing with a single affair that has two aspects.

In such a case, truth and falsehood can coexist in the sentence in two different aspects. It can be either true in one aspect and false in the other, or vice versa. These two kinds of truth and falsehood are not contradictories. Hence, the paradox can be solved by admitting that the proposition is false. Being an instance of its own subject, the proposition implies the falseness of the proposition considered as such, not as the instance of its own subject. Hence, there is no risk of contradiction.

The fifth solution develops from the inquiry concerning the adequacy of another solution. After presenting it, Khafri says: "Since I have established the correct solution to the paradox, I do not cling to this answer, albeit it excels the solutions, proposed by the earlier scholars, which were discussed in the first chapter." The substance of this solution is as follows: in the sentence at issue, the judgment of its falseness means its falsification (declaring it false), and its falseness, thus, means the negation of the falseness of its falseness, not the negation of its falseness. The negation of the falseness of falseness implies the affirmation of falseness. Hence, the falseness of the sentence does not imply the negation of its falseness or its trueness. Therefore, it can be said that the statement "whatever I say is false" is false, without the risk of causing a contradiction. (In the *Ḥayrat al-fuḍalā'* this solution appears as the second answer.)

The sixth solution is presented in the same treatise as the fourth answer. It also rests on the differentiation between two aspects: 1) the proposition, which

rules out the falseness of an instance of its subject, which is itself. Here the proposition is like the statement “Zayd is standing,” taken in its totality; 2) the proposition in the aspect of its accidentally being the subject of judgment. In this aspect, it is like “Zayd” in the statement “Zayd is standing.” In view of its possessing these two aspects, it cannot be described as either true or false.

Hence, it can be asserted that the statement “whatever I say is false” is false, and that, in the first aspect, its falseness is established. However, if one claims that its falseness implies the negation of its falseness, we will answer that it implies the negation of falseness in the privative aspect, and, definitely, “in the aspect of” precedes the negation. Hence, the coexistence of two contradictories (*naqāḍayn*) or contraries (*diddayn*) is not implied.

The seventh solution, which is the replacement of the answer given by Ṣadr al-Dīn Dashtakī, comes as the fifth answer in the *Ḥayrat al-fuḍalā’*. Khafrī believes this solution to be impeccable, therefore he deals with it in great detail. Its substance is as follows. The statement has two aspects, one that refers to itself and the other which is referred to. The falseness of the first aspect does not contradict the negation of the falseness of the second. The two aspects should be understood as follows: the statement “whatever I say is false,” from one point of view, is a proposition that refers to itself; from another point of view, it is a proposition which is referred to by itself. Jurjānī holds that a mere reference to itself necessitates the negation of its being a proposition. Khafrī disagrees with him.

All solutions proposed by Khafrī have some common features.

First. He opts for the falseness of the statement “whatever I say is false.”

Second. He holds (with the exception of the fifth solution) that the falseness of the statement implies the negation of the falseness.

Third. He seeks something that would rule out the individual unity in the coexistence of falseness and the negation of falseness.

Fourth. He looks for the duality, which is established by means of a delimitation or an aspect pertaining either to the proposition or to the falseness.

Fifth. He emphasizes that the aspect precedes the negation.

Sixth. He focuses on the differentiation between the aspects, without providing a sufficient explanation how the contradiction is avoided by means of that differentiation.

Khafrī assorts his solutions in different ranges, from weak and inadequate to strong and adequate. For that reason, each subsequent solution appears to excel its antecedent. This classification testifies to Khafrī’s attention to the level of adequacy of each solution, and the adequacy itself is systematically ambiguous and hierarchical. Khafrī believes the degree of the adequacy of each solution to depend on its ability to dispel the doubts as to the possible contradiction concerning the entirety of the formulas of the paradox.

### *Kamāl al-Dīn Bukhārī and His Son*

Kamāl al-Dīn Maḥmūd b. Ni‘mat Allāh Bukhārī (885–947/1480–1540) was a disciple of the famous logician of the tenth/sixteenth century Qārā Dāwud Kh<sup>w</sup>ājawī (880–948/1475–1541). He wrote a treatise on logical mistakes and paradoxes, consisting of an introduction and two chapters. The first chapter of the treatise deals with the common mistakes, while the second is devoted to specific mistakes pertaining to certain sciences. Bukhārī deals with the Liar Paradox in the eighth subsection of the section devoted to infractions of the rule of the impossibility of coexistence of two contradictories. This testifies that Bukhārī, in conformity with the logical tradition, views this paradox as an antinomy (objection against the principle).

Bukhārī presents the paradox in the form “whatever I say today is false,” given that the speaker makes only this single statement. His solution coincides with that proposed by Abharī. As we know, most representatives of the Shīrāz school, following Kātībī, admitted the falseness of the statement “whatever I say is false.” Bukhārī, however, attempts to solve it by admitting its trueness. Bukhārī’s treatise was used as a textbook on logic in some *madrasas*, and glosses and additions to it were compiled.

His son ‘Iṣmat Allāh wrote a commentary on his father’s treatise, in which he treats the Liar Paradox in the same way as his father did. He mentions three different names of the paradox and provides an account of the solutions proposed by Taftāzānī, Ṣadr al-Dīn Dashtakī and Dawwānī. Unfortunately, in more than one case his account lacks due precision and insight.

### *The Sources of the Logicians of the Shīrāz School*

The logicians of the Shīrāz School directly used two different kinds of sources—the works of the logicians and those of the *mutakallimūn* of the seventh/thirteenth century. The works of two scholars, Sa‘d al-Dīn Taftāzānī and Mīr Sayyid Sharīf Jurjānī, served as a link with the earlier tradition. The scholars of Shīrāz typically refer to Jurjānī as “teacher” and “verifier”; his teachings were the subject of lively discussions. Apart from his commentaries on logical works (in particular, on Quṭb al-Dīn Rāzī’s *Maṭāli‘ al-anwār* and Najm al-Dīn Kātībī’s *Shamsiyya*), he authored important treatises on logical and epistemological issues (among which, we can mention *Risāla dar taḥqīq-i naḥs al-amr* and *Risāla fī al-‘ilm bi ‘l-shay‘ min wajh wa ‘l-‘ilm bi dhalik al-wajh*). Sa‘d al-Dīn As‘ad Dawwānī, the father of Jalāl al-Dīn Dawwānī, studied with Jurjānī.

### *The Peculiarities of the Shīrāz Logicians’ Treatment of the Liar Paradox*

The approach of the Shīrāz logicians to the Liar Paradox has some specific features which make it different from the approach of the earlier scholars.

1. The Shīrāz thinkers view it as an issue of logic, not of *kalām*. They treat the statement as a semblance of a paradox, not as a paradox proper and show the way to its solution. They do not attempt to treat it as an instrumental issue.
2. Following the example of Ibn Turka Iṣfahānī, they write separate treatises on the paradox, which testifies to the importance they attribute to the issue.
3. Lengthy and heated discussions provide the possibility to investigate the hidden dimensions of the paradox, propose more acceptable formulas and stimulate the critique of the proposed solutions.
4. The amount of works dealing with the issue and in particular the wide spectrum of the proposed solutions is impressive from the historical and epistemological point of view. For example, Khafrī proposes seven solutions.
5. The reflections of the thinkers of the Shīrāz school attracted the attention of the scholars of the Iṣfahān school. In this way, the issue had an impact on the principles of *fiqh*. Consequently, the Liar Paradox became a multidisciplinary (though, unfortunately, not interdisciplinary) issue.

*Translated from Persian by Janis Esots*

**Parvin Baharzadah**  
(Tehran University, Iran)

**THE LIFE,  
WORKS AND PHILOSOPHICAL VIEWS  
OF ŞADR AL-DĪN MUḤAMMAD DASHTAKĪ SHĪRĀZĪ<sup>1</sup>**

Sayyid-i Sanad Muḥammad Dashtakī Shīrāzī belonged to the well-known Dashtakī family, which is believed to have descended from the Prophet through Zayd b. ‘Alī b. Husayn.<sup>2</sup> Possessing an extremely sharp mind since his childhood, he studied *ḥadīth* and *fiqh* with his father Ghiyāth al-Dīn Manṣūr. The chain of his teachers in *kalām* goes back to Muḥammad Ghazālī, Fakhr al-Dīn Rāzī and ‘Allāma Ḥillī, and in logic and philosophy—to Ibn Sīnā, Bahmanyār and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. He lived and worked during the rule of Ḥasan Bīg and Ya‘qūb Mīrzā. Most of his works represent commentaries or glosses on the works of earlier thinkers.

Dashtakī’s ancestors came to Shīrāz somewhere in the 5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> century, and gradually the family became well-known in the town. They are the descendants of Zayn b. ‘Alī b. Ḥusayn. Abū al-Ma‘ālī Muḥammad b. Manṣūr b. Muḥammad b. Ibrāhīm Ḥusaynī Dashtakī, nicknamed Şadr al-Dīn, Sayyid al-ḥukamā’, Şadr al-‘ulamā’ and Şadr al-ḥaqīqa, Şadr al-mudaqqiqīn and al-Sayyid al-sanad, according to the testimony of his son Ghiyāth al-Dīn Manṣūr,<sup>3</sup> was born in the Dashtak quarter of Shīrāz on the 2<sup>nd</sup> of Sha‘bān 828 (June 19, 1425) and was killed on the 12<sup>th</sup> of Ramadān 903 (May 4, 1498) by the Turkmens of the Bay-indiriyya tribe.

---

<sup>1</sup> This is an abridged translation of the Persian article “Şadr al-Dīn Muḥammad Dashtakī Shīrāzī: zindagī, āthār wa ārā-yi falsafī,” *Khīradnāma-i Şadrā*, 66 (1378 Sh./1999), pp. 139–160.

<sup>2</sup> Through Zayd b. ‘Alī b. Husayn (see Q. Kākā’ī, “Āshnā’ī bā maktab-i Shīrāz: Mīr Şadr al-Dīn Dashtakī (Sayyid-i Sanad),” *Khīradnāma-i Şadrā*, 3 (1375 Sh./1996), pp. 82–89).

<sup>3</sup> Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī, *Kashf al-ḥaqā’iq al-muḥammadiyya*, The Majlis Library, MS 26051, p. 196.

He studied *ḥadīth* with his father Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr and his paternal uncle Sayyid Nizām al-Dīn Aḥmad Dashtakī, Arab literature and *fiqh* with his nephew Sayyid Ḥabībballāh Dashtakī, and logic and philosophy with Qiwām al-Dīn Muḥammad Gulbārī (or Gurbālī). The latter was a student of Mīr Sayyid Sharīf Jurjānī.<sup>4</sup>

Some believe that Ṣadr al-Dīn Muḥammad studied philosophy and rational theology (*kalām*) also with Sayyid Fāḍil Muslim Fārsī and some other teachers, the succession of whose teachers, in turn, goes back to Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, and, through them, to Ibn Sīnā, Abū Ḥāmid Ghazālī and Fakhr al-Dīn Rāzī.<sup>5</sup>

Although Ṣadr al-Dīn experienced the influence of such earlier Muslim philosophers as Ibn Sīnā and Fārābī, he proposed a number of innovative ideas, which are not found in the works of his predecessors. He should be treated as a philosopher with his own doctrine, although some of his tenets represent a synthesis of certain approaches of *falsafa* and *kalām*.

Ghiyāth al-Dīn Dashtakī describes his father's scientific method in the following way:

“His praiseworthy habit was not to discuss in his books anything that was not the opinion of his own. He did not usually repeat the opinions of the other but if he did, he first mentioned the name of the scholar, and then gave his own opinion on the matter. For this reason, most of his works are addenda and commentaries. In this way, he avoided the repetition of other opinions. Although his works were fewer and less voluminous than those of other scholars and philosophers, the exceptionally innovative opinions which they contain are more important and more numerous than the discussions of the other, as this is confirmed by careful and just examiners.”<sup>6</sup>

### Some philosophical opinions

Sayyid Sanad explained his views about God in several treatises, in particular in the *Risāla fī ithbāt al-wājib* (The treatise which establishes the Necessary), to which his son Ghiyāth al-Dīn wrote a commentary entitled *Kashf al-ḥaqā'iq al-muḥammadiyya*.

Before Ṣadr al-Dīn, the rational theologians (*mutakallimūn*) built their proofs of the necessity of the Creator on the origination of the world. Since the world is originated, argued they, it needs an eternal originator and influencer. In turn, the natural philosophers built their proofs of the First Beginning and the Creator on their analysis of the structure of the world and on the principle that

<sup>4</sup> Kākā'ī, p. 83.

<sup>5</sup> Shūshtarī, Qāḍī Nūrallāh, *Majālis al-mu'minīn*, Tehran: Kitābforūshī-yi islāmiyya, 1356 Sh./1977, vol. 2, p. 232.

<sup>6</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, *Kashf al-ḥaqā'iq*, chapter 7.

every moving thing needs an unmovable mover. Their proof is known as the Aristotelian proof or the proof of the efficient cause. Fārābī, taking a different approach, divided the existents, in terms of their relation to the principle of existence, into necessary and contingent, stating that the latter, regardless of its being originated or eternal, require a cause and a motive of preference (*murajjih*). Since the infinite chain and vicious circle are impossible, the chain of the existents must end with the cause which is not caused by any other cause.

Şadr al-Dīn, following Fārābī, divides the existents into necessary and contingent, and admits that the latter, as such, do not require either their existence or non-existence, but need a cause and the motive of preference in order to exist or not to exist. Employing demonstration of the middle and the side, using which some philosophers prove the impossibility of an infinite chain of causes, he concludes that a chain of causes must end with the necessary existent, because the initial principle must be an absolute cause, which is not caused itself. “If the essentially necessary existent affair does not exist, then nothing exists at all, but the consequent is obviously false.”<sup>7</sup>

Şadr al-Dīn’s views on the necessary existent, in sum, boil down to the following points:

- 1) the necessary existent exists through/owing to its own essence;
- 2) it does not have any quiddity;
- 3) it cannot be divided into parts (i.e., it is one/single (*aḥad*)) and cannot be predicated of many;
- 4) the essentially necessary existent cannot increase in number;
- 5) the real attributes of the essence are identical with it.

Şadr al-Dīn defines the real attribute as an affair which is ascribed to some other thing in such a way that it is impossible to conceive of the latter without that affair. He divides the attributes of the Real into three groups: 1) the true attributes, e.g., life; 2) the relative attributes, e.g., the Creator and Lord (which pertain to the essence of the Real, if/when it is considered in relation to its creature and servant, respectively); 3) the negative attributes, e.g., the Real’s not being a substance or an accident, which pertain to the Real if/when it is considered in comparison with the substance and the accident.

Referring to the axiom postulated by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, according to which, in order to predicate one affair of another, the former does not necessarily need to exist on the outside,<sup>8</sup> Şadr al-Dīn then states:

“In accordance with the aforementioned principle, these tree kinds of attributes are considered by the mind when the Real is compared with the other, and their attribution to the Real does not entail the composition and multiplicity in its essence, because, when we deny what is other than the Real in relation to the

<sup>7</sup> Mullā Şadrā, *al-Asfār al-arba‘a*, Qumm: Muṣṭafawī, 1404/1983, vol. 1, p. 10.

<sup>8</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, *Kashf al-ḥaqā‘iq*, p. 47.

Real, none of these three attributes (true, relative and negative) is affirmed, and this negation of the attributes is nothing but the unification of the Real.”<sup>9</sup>

Explaining the relationship between the essence of the Real and its attributes, Dashtakī repeats the famous maxim of the philosophers, “The attributes of the Real express its essence,” and then asserts:

“The [term] ‘attribute’ is used, referring to an affair which in reality rests on the thing, e.g., as knowledge and motion rest on Zayd; at other times it is used, referring to something accidental, which does not depend on the thing, e.g., ‘knowing’ and ‘moving’ in relation to Zayd.”<sup>10</sup>

He then explains:

“The attribute in the first meaning is different from the thing it describes; however, in the second meaning, it does not differ from it. When the philosophers speak about the attributes, they intend the second meaning, i.e., ‘alive,’ ‘knowing’ and ‘powerful,’ not ‘life,’ ‘knowledge’ and ‘power’.”<sup>11</sup>

**God’s knowledge.** In the fifth chapter of the *Risāla fī ithbāt al-wājib*, which consists of an introduction and seven subchapters, Ṣadr al-Dīn deals with God’s knowledge.

In the introduction, the author states that, whenever the faculty of perception is hidden behind the material veils, e.g., the external senses, it is not capable of intellection. However, when it is abstracted from these veils, it becomes capable of intellection. For this reason, the philosophers believe that every immaterial existent is capable of intellecting itself.

The first subchapter deals with the Real’s knowledge of its essence. The second discusses its knowledge of other existents, which is conceived as the cause’s knowledge of its effects. The third subchapter establishes that the Real’s knowledge of the existents, which differ from its essence, is a concomitant of its knowledge of its own essence, and, hence, it does not entail the occurrence of multiplicity in the Real’s essence. The fourth subchapter investigates God’s knowledge of changing and perishing affairs, reiterating the point made in the previous subchapter—namely, the Real’s knowledge of itself entails its knowledge of the world. The fifth subchapter discusses the Necessary’s knowledge of infinite affairs. The discussion is based on the distinction between the world of Command and the world of Creation: whereas the infinite is impossible in the latter, it is possible in the former. The Real knows an infinite number of affairs by one and the same knowledge, and an infinite chain is permissible in the

<sup>9</sup> Ṣadr al-Dīn Dashtakī, “*Risāla fī ithbāt al-wājib*,” quoted from ‘Abdallāh Shakībā, *Bar-rasī-yi āthār wa afkār-i falsafī-yi Mīr Ṣadr al-Dīn Dashtakī*, Tehran: Tehran University (undated Ph.D. dissertation), p. 191.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.



knowledge. The sixth subchapter postulates that the Real's knowledge of particular affairs is universal by its nature. The seventh subchapter establishes that the Real's knowledge, in spite of the multiplicity of its objects, is single, because this knowledge is active, and not passive, by its nature.

**God's Sight and Hearing.** Ibn Sīnā held that God's sight and hearing must be interpreted as His knowledge of the visible and audible affairs, respectively. Hence, His knowledge is one, and its is called by different names solely because of the difference of the affairs to which it pertains.<sup>12</sup> Ṣadr al-Dīn believes that Abū al-Ḥasan al-Ash'arī held a similar opinion. Having discussed the opinions of other *mutakallimīn*, he concludes that God's sight and hearing should be interpreted as two attributes that are added to His knowledge:

“Certainly, sight and hearing represent two specific kinds of knowledge regarded as a general affair. Every existent which possesses these two kinds of perception is described as a seeing and hearing affair. Since it was established that the Real knows every thing in every aspect, of necessity, it is seeing and hearing, and this does not entail the multiplicity of the eternal affairs, because the Real's sight and hearing, like its knowledge, is identical with its essence.”<sup>13</sup>

Mullā Ṣadrā, in turn, remarks in this regard:

“The conclusion at which we arrive through our investigation is that the concepts of sight and hearing differ from the concept of knowledge. That said, they are two specific kinds of knowledge which are added to the knowledge as such.”<sup>14</sup>

**God's Life.** In the eighth chapter of the *Ithbāt al-wājib*, Ṣadr al-Dīn first provides the definition of animal life and explains how it differs from potency, sense and motion, and then quotes the following Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's remark:

“In [our] mind, the Real is always described by the noblest of two opposite attributes. [The theologians] attribute to it knowledge and power. However, inevitably, the possessor of knowledge and power cannot be dead, since life is nobler than death.”

However, Mullā Ṣadrā believes this proof to be extremely weak. In particular, he argues that it is not always correct to ascribe to God the noblest of two opposites. In his view, life, power and knowledge are the attributes of the existent as such, and are not related to matter and its concomitants. Whichever perfection pertains to the existent insofar as it is considered the existent, it also pertains to the Real, which is the fullness of existence.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Ṣadr al-Dīn Dashtakī, “[al-Risāla] al-'arshiyya,” quoted from Shakībā, *Barrasī*, p. 161.

<sup>13</sup> Ṣadr al-Dīn Dashtakī, “Risāla fī ithbāt al-wājib,” pp. 41–42.

<sup>14</sup> Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-arba'a*, vol. 6, p. 423.

<sup>15</sup> Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-arba'a*, vol. 6, pp. 417–419.

**God's Speech.** Ṣadr al-Dīn believes that letters are figures that appear to the voice as accidents, whereas he defines the latter as the movement and vibration of the air. Since speech consists of letters (i.e., articulations), it must rest, as on its substratum, on the air, not on the speaker. For this reason, he states:

“The speaker only entifies letters, words and their compounds in a certain particular manner. This entification can take place both through the places of the articulation in the mouth, and through writing... For this reason, in both cases, it is said ‘such and such said so and so.’ God’s pronunciation of the Qur’ān consists in its inscription in the Preserved Tablet, and we justly regard the Qur’ān as God’s speech and His word. If someone asked whether this inscription in the Preserved Tablet is originated or eternal, we would reply that it is eternal, adding that this assertion does not entail the multiplication of the eternals, because, in fact, it is reduced to God’s knowledge and the entification of the letters and words, and their composition, as it happens in the world of being.”

Finally, the twelfth chapter of the treatise deals with God’s other attributes, including wisdom, generosity, providence, subtlety, guidance, eternity, unity, goodness, Lordship, Divinity, severity, humility, fullness, and subsistence.

**Quiddity and Mental Existence.** In his earliest glosses on the commentary on the *Tajrīd* (articles 26–27), Ṣadr al-Dīn speaks of two kinds of existence that quiddity possesses:

- 1) the external existence, in the aspect of which quiddity pertains to one of the ten Aristotelian categories;
- 2) the mental existence, in the aspect of which it is a psychic quality.

Referring to Ibn Sīnā’s remark in the *Metaphysics* of the *Shifā’*, he states:

“One and the same quiddity cannot be both substance and accident if considered from the viewpoint of its external existence. However, the form of quiddity, which is substance in the external world, can be perceived in the mind as an accident and a psychic quality.”<sup>16</sup>

Finally, he remarks that

“the relevance of the definition of quality to all quiddities in the aspect of their mental existence allows us to describe the mental forms of all quiddities as qualities.”<sup>17</sup>

Criticizing this Ṣadr al-Dīn’s opinion, Mullā Hādī Sabzawārī remarks that it only solves the aporia of the apparent simultaneous substantiality and acciden-

<sup>16</sup> Ṣadr al-Dīn Dashtakī, “Risāla fī ithbāt al-wājib,” quoted from Shakībā, *Barrasī*, p. 266.

<sup>17</sup> Ṣadr al-Dīn Dashtakī, “Risāla fī ithbāt al-wājib,” quoted from Shakībā, *Barrasī*, p. 267.

tality of quiddity, without solving the aporia of its apparent simultaneous universality and particularity.<sup>18</sup>

However, Mullā Ṣadrā, who taught about the priority of existence in regard to quiddity and believed that existence itself necessitates the entification of quiddity, endorsed Ṣadr al-Dīn's opinion. He argued that quiddity, considered in the mind, is a quality, whereas its mental existence, like the external one, pertains to one of the ten categories.<sup>19</sup> In particular, Ṣadrā refuted all Dawānī's objections to Ṣadr al-Dīn's opinion.<sup>20</sup>

**The Human Soul.** Like many other philosophers, Ṣadr al-Dīn believes that the soul comes into existence together with the body. He reminds us that every composition can be either unified (*ittiḥādī*) or additional (*inḍimāmī*). In the former case, one affair unifies with the other and becomes identical to it; in the latter case, each affair preserves its separate essence, and the affair that comes into being through their composition is multiple *in actu*.

He believes that the composition of the soul and the body represents the composition of the first type. For this reason, he remarks, as long as the soul is united with the body, it does not become immaterial *in actu*. The rejection of this assumption, he claims, entails a number of difficulties.<sup>21</sup> Yet again, Ṣadrā accepts this Ṣadr al-Dīn's opinion, refuting all Dawānī's objections to it.<sup>22</sup> He endorses the treatment of the soul as a specific form of the body, refusing to admit that a corporeal species consists of two affairs, one of which is active and immaterial, whereas the other is passive and material. However, Mullā Ṣadrā believes that, in order to achieve a complete immateriality, the soul must sever all ties with the nature, but this severance does not necessarily assume the form of physical death, whereas Ṣadr al-Dīn considers death to be the mandatory condition for achieving immateriality. In his view, during man's physical life, the soul acts as his specific form, wherefore it cannot become immaterial *in actu* before his physical death.

**The Body.** Ṣadr al-Dīn believes that the body is a compound affair, composed of form and matter by a unified composition. If their composition were additional, they would essentially remain two different affairs, and, in that case, it would have been impossible to predicate the form of matter.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Murtaḍā Muṭahharī, *Sharḥ-i mabsūṭ-i manzūma*, Tehran: Ḥikmat 1366 Sh./1987, vol. 2, pp. 133–134.

<sup>19</sup> Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-arba'a*, vol. 2, pp. 189, 287.

<sup>20</sup> Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-arba'a*, vol. 1, pp. 320–323.

<sup>21</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, *Kashf al-ḥaqā'iq*, pp. 182, 185–187.

<sup>22</sup> Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-arba'a*, vol. 5, pp. 286–289; vol. 8, pp. 392–393.

<sup>23</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, *Kashf al-ḥaqā'iq*, pp. 182–183.

Again, this opinion is endorsed by Şadrā, who repeats Şadr al-Dīn's words almost *verbatim*, also quoting the supportive opinions of such earlier philosophers as Ibn Sīnā, Bahmanyār, Fakhr al-Dīn Rāzī, and Naşīr al-Dīn Ṭūsī.<sup>24</sup>

Hence, both Şadr al-Dīn Dashtakī and Mullā Şadrā believe that the composition of the soul and the body is a unifying one, and treat the soul as a specific form of the body. For this reason, a corporeal species cannot consist of two affairs, one of which is active and immaterial, whereas the other is passive and material.<sup>25</sup>

*Translated from Persian by Yanis Eshots*

---

<sup>24</sup> Mullā Şadrā, *al-Asfār al-arba'a*, vol. 5, pp. 286–290.

<sup>25</sup> For a detailed comparative account of the opinions of both philosophers, see Shakībā, *Barrasī*, pp. 270–305.

**Ahab Bdaiwi**

*(University of St Andrews, UK)*

**SOME REMARKS  
ON THE CONFSSIONAL IDENTITY  
OF THE PHILOSOPHERS OF SHIRAZ:  
ŞADR AL-DĪN DASHTAKĪ (D. 903/1498)  
AND HIS STUDENTS  
MULLĀ SHAMS AL-DĪN KHAFRĪ (942/1535)  
AND NAJM AL-DĪN MAĤMŪD NAYRĪZĪ (948/1541)**

In the late Timurid period Shiraz witnessed a philosophical revival that was to have an impact upon the later Safavid philosophical renaissance that culminates in the writings of Mullā Şadrā Şīrāzī. The philosophical activity in Shiraz in the late Timurid period has gone largely unnoticed in modern western scholarship. A major reason for this neglect is that many works of this period, the majority of which remain in manuscript form, were written in the style of commentaries, super-commentaries, glosses, super-glosses, and short summaries. As such, they are considered unoriginal compositions, unworthy of scrupulous study, and a far cry from the original contributions of renowned masters like Avicenna and Mullā Şadrā.

What we do not wish to do in what follows is to deal with the thought of the philosophers of Shiraz, since others in the volume have already done so, and since the philosophical thought of the philosophers of Shiraz was the subject of a recent doctoral study by the present author. Our chief focus here will be the confessional identity and general outlines of the thought of Şadr al-Dīn Dashtakī and two of his most famous students Mullā Shams al-Dīn Khafri and Ḥājj Maḥmūd Najm al-Dīn Nayrīzī. I have deliberately left out Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī who was one of Mīr Şadr al-Dīn's most celebrated students and who went on to become a highly influential Shi'ī philosopher and polymath in the early Safavid period. Ghiyāth al-Dīn's role in the later course of Islamic intellectual history was arguably one of the defining moments of that period and one which certainly deserves a separate study of its own.

### Şadr al-Dīn Dashtakī and Shi'ism

Şadr al-Dīn Dashtakī is arguably the most significant philosopher in the late Timurid period.<sup>1</sup> Commonly known as Mīr Şadr al-Dīn, he was later given the honorific title of Sayyid al-Mudaqiqqīn (Master of the meticulous scholars) as a testimony to his scrupulous exposition of Avicennan philosophy to which he remained committed his entire life.<sup>2</sup> The question of his confessional identity has rarely been addressed with any degree of seriousness in modern scholarship. Rula Abisaab, for example, claims that the Dashtakī family were renowned for their attachment to Sunnism during the Safavid period; but, her claim appears to have been based on a misreading of an anecdote cited by Muḥammad Bāqir Khwānsārī in his *Rawḍāt al-jannāt*.<sup>3</sup> Similarly, John Cooper, in a rather sketchy article on the intellectual and religious life in the so-far obscure period between Naşīr al-Dīn Tūsī and the rise of the “School of Isfahan,” asserts without proof that Mīr Şadr al-Dīn was a Sunni philosopher who belonged to the Shafī‘i rite.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> His full name is Sayyid Muḥammad Dashtakī Shīrāzī al-Ḥasanī al-Ḥusaynī. For a short introduction to his life, works, and thought, see Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī, “Kashf al-ḥaqā‘iq al-muḥammadiyya,” in *Muṣaṇafāt Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, ed. ‘Abd Allāh Nūrānī (2 vols, Tehran, 1385 Sh./2006), pp. 980–987; Ḥasan Beg Rumlū, *Aḥsan al-tawārīkh*, ed. ‘Abd al-Ḥusayn Nawānī (Tehran, 1357 Sh./1978), pp. 23–32; Qāḍī Nūr Allāh Shushtarī, *Majālis al-mu‘minīn* (2 vols, Tehran, 1377 Sh./1998), pp. 229–230; Muḥammad Bāqir al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa l-sādāt* (Beirut, 1411 H/1991), vol. 7, pp. 182–184; Ḥājj Mirza Ḥasan Fasāyī, *Fārs-nāma-yi Nāşīrī*, ed. Maṣṣūr Rastigār Fasāyī (2 vols, Tehran, 1367 Sh./1988), vol. 1, p. 86ff. In modern scholarship, see Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, tr. Liadain Sherrad (London and New York, 1962), vol. 2, pp. 335–336; Mirzā Muḥammad ‘Alī Mudarris, *Rayḥānat al-adab: dar tarājim-i aḥwāl-i ma‘rūfīn bi-kunyah aw-laqab yā kunan va-alqāb* (6 vols, 1346 Sh./1967), vol. 2, pp. 229–30ff; ‘Abbās al-Qummī, *al-Kunā wa l-alqāb* (3 vols, Tehran, n.d.), vol. 2, p. 411; Qāsim Kākāyī, ‘Āshnā‘ī bā maktab-i Shīrāz’, *Kherdnameh-yi Şadrā* 3 (1376 Sh./1996), pp. 82–89; idem, *Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī va falsafa-i ‘irfān*, ed. Qāsim Kākāyī (Tehran, 1387 Sh./2008), pp. 34–45; Parwīn Bahārzadeh, *Tuḥfat al-fata* (Tehran, 2005), pp. 30ff; Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origins to the Present* (Albany, 2006), pp. 195–197; “Şadr al-Dīn Dashtakī,” in O. Leaman (ed.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy* (Michigan, 2006); Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings* (Leiden, 2011), pp. 13–18.

<sup>2</sup> See Qāḍī Nūr Allāh Shushtarī, *Majālis al-mu‘minīn*, vol. 2, pp. 229–30; Mirzā Muḥammad ‘Alī Mudarris, *Rayḥānat al-adab*, vol. 2, p. 426; Ḥājj Mirza Ḥasan Fasāyī, *Fārs-nāma-yi Nāşīrī*, vol. 1, p. 86; *Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī va falsafa-i ‘irfān*, pp. 34–35; Ḥājj Mullā Hādī Sabzavārī, *Sharḥ-i manẓūma-i ḥikmat*, ed. Mahdī Moḥaghegh (Tehran, 1384 Sh./2005), p. 18.

<sup>3</sup> See Rula Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (London and New York, 2004), pp. 18, 37. The author based her claim on an anecdote from Khwānsārī’s *Rawḍāt al-jannāt* in which it is claimed that the Dashtakī family were in fact Shi‘i but for centuries acted as Sunnis in public and kept their true faith secret. Nowhere in the original source does Khwānsārī speak about an actual and convinced affiliation to Sunnism.

<sup>4</sup> See John Cooper, “From al-Tūsī to the School of Isfahan,” in S.H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York, 1996), vol. 1, pp. 592–593.

More recently, Reza Pourjavady, in his excellent study on Maḥmūd Nayrīzī (more on whom below), devotes a brief discussion on the confessional identity of Mīr Ṣadr al-Dīn. Pourjavady asserts on more than one occasion that the Dash-takīs were a prominent Sayyid family of well known Zaydi origins. However, Pourjavady does not cite any evidence to substantiate this claim.<sup>5</sup> It is true that the Dashtakī family traced their lineage back to the eponymous founder of Zay-dism, that is, Zayd b. ‘Alī, however, ancestral descent does not necessarily equate to confessional attachment, to claim otherwise does not qualify as suffi-cient proof, it is at best an inaccurate inference.

To date, only two modern scholars, to the best of my knowledge, have rec-ognized Mīr Ṣadr al-Dīn as Shi‘i. The Iranian historian of philosophy Qāsim Kākāyī claims the Dashtakī family, although Shi‘i, kept their faith secret through the practice of *taqiyya* ever since the Ilkhanid times, this was especially true for Dashtakī family members who led public lives as teachers and jurists.<sup>6</sup> Kākāyī explains that in the late Timurid period the local population of Shiraz, where Mīr Ṣadr lived all his life, was particularly hostile towards Shi‘i scholars and as such sectarian tensions caused the Dashtakīs to conceal their faith. How-ever, Kākāyī does not cite any historical sources or anecdotal examples to sup-port this claim.<sup>7</sup> If Mīr Ṣadr al-Dīn had indeed belonged to the Shi‘i tradition, his writings would surely provide us with some clues about his confessional belonging, something Kākāyī does not discuss, though credit must go to Kākāyī for initiating the study of the philosophers of Shiraz in recent times.<sup>8</sup>

Similarly, the late Henry Corbin (d. 1978), in a typically unsupported decla-ration, recognizes Mīr Ṣadr al-Dīn as “an eminent Shiite thinker of the ninth/ fifteenth century.”<sup>9</sup> But, Corbin does not bring any internal or external evidence to susbtantiate this assertion.

Indeed an examination of Mīr Ṣadr al-Dīn’s confessional identity and that of his students will provide us with new insights into the religious and intellectual context in which philosophical and theological were composed in the late

<sup>5</sup> See Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 13.

<sup>6</sup> On some of these thinkers who lived during the germane period, see ‘Abd al-Jalīl Qaz-wīnī Rāzī, *Kitāb al-naqḍ*, ed. Mīr Jalāl al-Dīn Muḥaddīth (Tehran, 1385 Sh./2006), pp. 222–227.

<sup>7</sup> See *Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī va falsafa-i ‘irfān*, p. 35ff.

<sup>8</sup> See for instance Qāsim Kākāyī, Qāsim Kākāyī, ‘Āshnā’ī bā maktab-i Shīrāz: Mīr Ṣadr al-Dīn Dashtakī (Sayyid-i Sanad)’, in *Kheradnāmeḥ-e Ṣadrā* 3 (1375 Sh./1996), pp. 82–89; idem, ‘Āshnā’ī bā maktab-i Shīrāz: Mullā Shams al-Dīn Khafī’ī’, in *Kheradnāmeḥ-e Ṣadrā* 4 (1374 Sh./1996), pp. 71–79; idem, ‘Āshnā’ī bā maktab-i Shīrāz: Maṣṣūr Dashtakī’, in *Khe-radnāmeḥ-e Ṣadrā* 5 & 6 (1375 Sh./1996), pp. 83–90. See also idem, ‘Āshnā’ī bā maktab-i Shīrāz: Maṣṣūr Dashtakī’, in *Kheradnāmeḥ-e Ṣadrā* 7 (1376 Sh./1997), pp. 59–67, 11 (1377 Sh./ 1998), pp. 23–32 (on the “School of Shiraz”).

<sup>9</sup> See Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, vol. 2, p. 336.

Timurid period. It will certainly contribute to our growing knowledge of the already mentioned obscure period and, furthermore, will shed light on the philosophical activity in western Iran during the little-known transitory era marking the decline of Timurid and the rise of the Safavid.

Mīr Ṣadr al-Dīn was born in 828/1424 in Shiraz, in the district of Dashtak,<sup>10</sup> into a family of esteemed scholars that included philosophers, exegetes, and *mujtahids*. This date is confirmed by his son Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr in his *Kashf al-ḥaqā'iq al-muḥammadiyya*.<sup>11</sup> Mīr Ṣadr al-Dīn's father, Mīr Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr, was a learned jurist who lived all his life in Shiraz. An indication that he was learned derives from Mīr Ṣadr al-Dīn's teaching permits (*ijāzāt*) where he cites his father as an authority for his own knowledge especially in transmitting *ḥadīths* of Shi'i provenance.<sup>12</sup> During his early years, Mīr Ṣadr al-Dīn made a living from farming and the irrigation of water canals (*qanawāt*). This appears to have been his main source of income until the age of fifty.<sup>13</sup> During this early period of his life, he held evening classes on *falsafa* and *kalām* in his home. It is not known exactly which texts he used for his teaching but it is highly probable that both the *Ishārāt* of Avicenna and the *Tajrīd* Naṣīr al-Dīn Ṭūsī were included, based on the fact that most of Mīr Ṣadr al-Dīn's philosophical writings, as well as those of his students, focus primarily on the *Ishārāt*, secondarily on the *Tajrīd*; this would suggest that the *Ishārāt* in particular was the preferred Avicennan text among the philosophers of Shiraz, understandably so given the *Ishārāt*'s brevity and comprehensiveness, something already noted by

<sup>10</sup> Dashtak was one of eleven districts in Shiraz at the time. The eleven districts were: 1) *Ishāq-i beg*, home of the Maḥallātū family; 2) *Bāzār-i morgh*, home of Emāmī family who moved to Shiraz from Qaṭīf; 3) *Bāla-yi kuft*, home of Mīrzā Jān Ḥabībballāh Bāghnawī (d. 995/1587); 4) *Darb-i shāhzāde*; 5) *Darb-i masjid-i naw*; 6) *Serbāgh*; 7) Dashtak, home of the Dashtakīs; 8) *Seng-i siyā*, home to the Kāzīrūn Sufī family who were contemporaries of Mīr Ṣadr al-Dīn; 9) *Leb-i āb*, home of the Kalantar family; 10) *Maydān-i shah*; and 11) *Maḥalla-ye yahūd*, home to some Jewish families who lived in Shiraz. See Ḥājj Mirza Ḥasan Fasāyī, *Fārs-nāma-yi Nāṣīrī*, vol. 2, pp. 931–1140.

<sup>11</sup> This work is a commentary by Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr on his father's *Ithbāt al-bārī*. For Mīr Ṣadr al-Dīn's year of birth, see Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī, "Kashf al-ḥaqā'iq," in *Muṣanaḥāt Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 2, p. 982.

<sup>12</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, grandson of Mīr Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, describes him as '*āliman mutasharri'an nāṣiḥan wā'izan maṣṣūran*. Moreover, later biographical sources refer to him with special honorifics that suggest he was a practising *faqīh*. See the *Ijāza* of Ṣadr al-Dīn Muḥammad, son of Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, in *Muṣanaḥāt Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 1, pp. 57–61 and Muḥammad Bāqir Majlisī, *Biḥār al-anwār* (111 vols, Beirut, 1403 H/1983), vol. 108, p. 105; there Mīr Ghiyāth al-Dīn is referred to as *Ṣadr al-sharī'a*.

<sup>13</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, "Kashf al-ḥaqā'iq," in *Muṣanaḥāt Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 2, p. 982ff. Interestingly, Ghiyāth al-Dīn describes his father as someone who was particularly skilled in labour activities and who dedicated great amounts of time helping the people of Shiraz, even claiming that his father was highly respected by the locals, though there is no evidence to suggest the Dashtakīs were wealthy, they were however of sufficient means.



celebrated historian and traveller ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (d. 629/1231), who said, ‘Avicenna digested the entirety of wisdom and stuffed in in his books’.<sup>14</sup>

At the age of fifty, Mīr Ṣadr al-Dīn’s career took an important turn. In Muḥarram 879/May 1474, the Qāra Qoyūnlū prince Yūsuf b. Jahānshāh invited him to take up the main teaching post at the Shiraz shrine of Aḥmed b. Mūsa, known as Shāh-e Chirāgh.<sup>15</sup> The details of this event are recorded in the endowment deed, the *waqfnāma*, of the Shāh-e Chirāgh, which has recently been edited and published.<sup>16</sup> Indeed the the Qāra Qoyūnlū clan were noted for the opportunities they afforded to intellectual investigations and artistic pursuits; Jahānshāh, prince Yūsuf’s father, for example, stands out for his cultural merits. He is known to have patronised large numbers of poets and scholars, and was known to hold Shi’i sympathies.<sup>17</sup>

The princely patronage clearly indicates that Mīr Ṣadr al-Dīn was recognised and respected as a philosopher by the incumbent polity, at least several years before 893/1488, the year in which, according to some modern biographers, he became widely known as an Avicennan philosopher.<sup>18</sup> The offer from prince Yūsuf to Mīr Ṣadr al-Dīn was based on the following two conditions being met.<sup>19</sup> First, Mīr Ṣadr al-Dīn was required to build irrigation canals in two villages of Shiraz, the *khosroābād* and *turkomānābād*, which were owned by the Qāra Qoyūnlū clan, and which were used primarily for farming.<sup>20</sup> Second, the *mutawallī*, that is, the caretaker of the shrine, namely Mīr Ṣadr al-Dīn, was required to dedicate four out of seven days in the week to teaching the following

<sup>14</sup> Quoted in Ibn Abī Uṣaybi‘a, ‘*Uyūn al-anbā’ fi ṭabaqāt al-aṭibbā’* (Beirut, n.d.), p. 688.

<sup>15</sup> On the history of the Shāh-e Chirāgh, see Muḥammad Zārī‘ī, *Afṭāb-i shūrāz* (Tehran, 1377 Sh./1998).

<sup>16</sup> The *waqfnāma* is printed in full in *Muṣanafāt Ghīyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 1, pp. 75–90.

<sup>17</sup> See Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭla’ al-sa’dain va majma’ al-baḥra-in*, ed. Muḥammad Shafī‘ (3 vols, Lahore, 1941–9), vol. 2, pp. 1271–1274; H. R. Romer, “The Türkmén Dynasties,” in P. Jackson and L. Lockhard (eds.), *The Cambridge History of Iran Volume 6: The Timurid and Safavid Periods* (Cambridge, 1986), pp. 147–188.

<sup>18</sup> Including for example Qāsim Kākāyī. See *Ghīyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī va falsafa-i ‘irfān*, p. 37.

<sup>19</sup> Regarding the issue of patronage in post-classical period, Sonja Brentjes observes, “Courtly patronage of ancient sciences in the post-classical period was characterised by two kind of relationships to the classical period. On the one hand, it was institutionally similar to that of the classical period; on the other, it differed in two respects profoundly from the previous period. It was institutionally similar insofar as it took place first and foremost as a relationship between individuals. Rulers supported scholars, not disciplines, even if certain forms used for installing and legalizing patronage such as *waqf* (religious donation) apply an abstract, disciplinary rhetoric.” See Sonja Brentjes, “Courtly Patronage of the Ancient Sciences in Post-Classical Islamic Societies,” in *al-Qanṭara* xxix 2 (2008), pp. 403–436.

<sup>20</sup> See “*waqfnāma*,” in *Muṣanafāt Ghīyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 1, pp. 75–90.

subjects: 1) *fiqh*; 2) *ḥadīth*; 3) *tafsīr*; 4) *‘ilm al-kalām*; and 5) Arabic grammar.<sup>21</sup> The prince requested Mīr Ṣadr al-Dīn to pay special attention to “those prophetic traditions reported by the Shi‘i Imams,” to whom prince Yūsuf refers as ‘the infallible guides of humanity’. According to epilogue of the *waqfnāma*, Mīr Ṣadr al-Dīn agreed to uphold both conditions.

In the prologue of the *waqfnāma*, we encounter the following formulaic address, from prince Yūsuf to Mīr Ṣadr al-Dīn, which seemingly suggests a Shi‘i connection on the part of Mīr Ṣadr al-Dīn, who is described as follows:

The fruit from the lofty tree of prophecy and Imamate, the fruit from the tree of nobility and generosity, the *qibla* of the learned scholars, the manifesation of the Word of God, the renwer (*mujaddid*) of the faith in the ninth/[fifteenth] century...the proof of Islam and Muslims, the master of all the philosophers and divine-thinkers, the foremost of the erudite scholars and the men of God. The seal of authors, the grand teacher of *mujtahids*, the one who laid the foundations for the science of *uṣūl*, the progenitor of the rational and transmitted sciences [in Shiraz], the eleventh intellect (*al-‘aql al-ḥādī ‘ashar*), *amīr ṣadr al-sharī‘a wa l-ḥaqīqa wa l-īfāda wa l-hidāya wa l-dunyā wa l-dīn*, Abu l-Ma‘ālī Muḥammad [Ṣadr al-Dīn Dashtakī].<sup>22</sup>

Elsewhere in the *waqfnāma*, Mīr Ṣadr al-Dīn is lavished with other honorific titles, which together with other appellations contained in the *waqfnāma*, tell us he was considered Shi‘i in the view of his patron, who describes Mīr Ṣadr al-Dīn as the *dawḥa-yi nubwat va imāmat*,<sup>23</sup> and the “defender and propagator of the teachings of the stars of guidance and tree of Sanctity” (*nujūm-i samāvati hidāyat va arshād va asmār-i ashjār-i vilāyat*).<sup>24</sup> Hence, prince Yūsuf had no doubt, it would seem, about Mīr Ṣadr al-Dīn’s confessional identity, for he thinks of the latter as a Shi‘i thinker who was at once a jurist and philosopher. It is telling that when prince Yūsuf sought someone whose commitment to the Shi‘i faith was certain, or unambiguous, to take up the post of teaching at a prestigious shrine complex, he turned to no other but Mīr Ṣadr al-Dīn; this would seem to suggest, in our view, that the Mīr Ṣadr al-Dīn was reputed for his confessional attachment to the Shi‘i tradition.

But, given the period, is it possible that Mīr Ṣadr al-Dīn was, perhaps, a Sunni thinker sympathetic to the Shi‘i cause, or, in Hodgson speak, an-‘Alid loyalist? Indeed Marshall Hodgson was the first to note the phenomenon of pro-‘Alid loyalism, especially in the context of post-Mongol Jamā‘ī-Sunnism groups

<sup>21</sup> See “*waqfnāma*,” in *Muṣanafāt Ghīyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 1, pp. 76–88.

<sup>22</sup> See “*waqfnāma*,” in *Muṣanafāt Ghīyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 1, p. 80.

<sup>23</sup> See “*waqfnāma*,” in *Muṣanafāt Ghīyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 1, p. 80.

<sup>24</sup> See “*waqfnāma*,” in *Muṣanafāt Ghīyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 1, pp. 80–82.

who expressed reverence for all Fatimid ‘Alids and the chief figures of the Ja‘farī line. That period, according to Hodgson, is best defined as one of confessional ambiguity.<sup>25</sup> Commenting on this, Judith Pfeiffer explains:

Students of the Later Middle Period of Islamic history (1258–ca. 1500) usually learn that the taxonomies, hierarchies, notions of political authority, and definitions of religious boundaries that apply to other periods of Islamic history are not applicable here, at least not without significant adjustments. This holds true especially for the areas north of the Euphrates River: In the wake of the Mongol invasions, new cards were dealt to everyone, old hierarchies shaken up, and confessional boundaries mellowed to the extent that we can speak of a period of “confessional ambiguities” during which especially the distinctions between Sunnism and Shi‘ism were largely dissolved into a form of ‘Alid loyalism that makes difficult to discern strict confessional boundaries during this period.

Nevertheless, the pro-‘Alid loyalism phenomenon should not to be universalized, or applied as an all-encompassing interpretive tool that helps historians make sense of post-Mongol religious and intellectual milieus. In fact, Pfeiffer urges students of history to exercise caution and avoid the generalization of the pro-‘Alid phenomenon, for such mode of enquiry “cannot be generalized across the whole period of 250 years, and that specific political and geographical contexts have to be taken into account in each case.”<sup>26</sup> Beyond the geographical and political contexts, one should also examine intellectual outputs of individual authors, especially the philosophical and theological. Let us take the example of Mīr Khwānd, the esteemed Timurid era historian and author of the celebrated *Rawḍat al-ṣafā’*, which was popular in Iran and widely read in India and Turkey. Mīr Khwānd took pains to distinguish between Rāfiḍism and Shi‘ism, the former being an extreme and disdainful vilification of the Sunni caliphs who are considered usurpers and heretics, while the latter denotes attachment to the Imams as final arbitrators on religious matters (and which generally avoids Rafḍ). Mīr Khwānd would often, for example, promulgate certain Shi‘i notions. He would repeatedly describe the marriage of ‘Alī t Faṭīma as “divinely ordained” and would refer to sayings attributed to ‘Alī as “holy utterings,” to cite but a few examples. Such sympathies, however, are not tantamount to Shi‘i affiliation. In the *Rawḍat*, we encounter clear instances which rule out a Shi‘i affiliation. For example, Mīr Khwānd reserves much praise for Abū Bakr and ‘Umar, and condemns those who criticize them as “Shi‘i extremists,” or *Rāfiḍī*.

<sup>25</sup> See Marshsall Hodgson, *The Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods* (Chicago and London, 1974), pp. 38–39.

<sup>26</sup> See Judith Pfeiffer, “Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and the Negotiation of Religious Boundaries in the Ilkhanate”, in Judith Pfeiffer (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Century Tabriz* (Leiden and New York, 2014), pp. 129–168, at 129.

In addition, he would often cite ‘Ā’isha as a reliable source of prophetic traditions, and ascribes to her qualities which contradict the Shi‘i narrative of the formative Islamic period.<sup>27</sup> One could argue, therefore, that the purveyors of pro-‘Alid loyalism, while sympathetic to ‘Alid Imams or even Shi‘i causes, were not, however, Shi‘i by affiliation, nor did they see the Imams as spiritual and theological guides with the same level of authority accorded to them by the Ithnā ‘Asharīs or Ismā‘īlīs.

When we come to Mīr Ṣadr al-Dīn, we find for example that in his philosophical writings, he treats the Shi‘i Imams with far more reverence than other historical figures from the formative period (in fact he never refers to the Sunni caliphs).<sup>28</sup> For instance, he often refers to ‘Alī (d. 40/661) by the caliphal title “Commander of the Faithful” (*amīr al-mu‘minīn*), while on many occasions, he repeatedly graces the names of the Imams (e.g., ‘Alī, Ḥusayn b. ‘Alī (d. 61/680), and Muḥammad al-Bāqir (d. 114/733)) with prophetic-style honorifics such as *ḥaḍrat* and *madīnat al-‘ilm*, the latter used specifically for ‘Alī. Furthermore, Mīr Ṣadr al-Dīn applies benedictions to ‘Alī and Fāṭima as well as to other members of the Ahl al-bayt (e.g., *‘alayhi l-salām* or *salām Allāh ‘alayhi*), which are ultimately of Shi‘i provenance, though some Sunnis of the pro-‘Alid type had employed similar benedictions in the Ilkhanid period.<sup>29</sup> In other instances, to which shall shortly turn, Mīr Ṣadr al-Dīn augments philosophical arguments with the sayings of ‘Alī and other Imams, even invoking Shi‘i scriptures when looking for narrative proof to substantiate rational findings. The preponderance of Shi‘i reports cited by Mīr Ṣadr al-Dīn seems to imply, or suggest, a confessional affiliation to the Shi‘i faith, and not general sympathies, as was often the case with Timurid era figures like Mīr Khwānd.

Let us now consider more direct and unambiguous evidence which might suggest Mīr Ṣadr al-Dīn had an actual affiliation to the Shi‘i tradition, where we shall examine sources that have received little if any attention in modern scholarship. The earliest intellectual biography of Mīr Ṣadr al-Dīn was written by his son Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī; it serves as an early and useful source

<sup>27</sup> See Adam Jacobs, *Sunnī and Shī‘ī perceptions, boundaries and affiliations in late Timurid and early Ṣafawid Persia: an examination and quasi-historical narratives*, Unpublished Ph.D Dissertation (SOAS, 1999), pp. 12, 31, 34, 45.

<sup>28</sup> See for example the profuse praises he reserves for Muḥammad al-Bāqir, the fifth Imam of Twelver Shī‘īs in the discussion on God’s life (*fī ḥayātihi*). After surveying the earlier opinions on the subject, including those articulated by Ash‘arī and Mu‘tazilī *mutakallimūn*, Mīr Ṣadr al-Dīn says the correct view is that which stems from *mawārid al-nubuwwa wa’l-wilāya*. See “Kashf al-Ḥaqqā’iq”, in *Muṣanafāt Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 2, pp. 922–924.

<sup>29</sup> See Marijan Mole, “Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme aux hauts et neuviesièmes siècles de l’hégire”, in *Revue de Etudes Islamiques* 29 (1961), pp. 61–142, at p. 97. See also Hamid Algar, “Some Observations on Religion in Safavid Persia”, in *Iranian Studies* 7, 1 (1974), pp. 287–293.

from which one can adduce reliable information about the former's religious beliefs. The biography is included as an appendix to the *Kashf al-ḥaqā'iq al-Muḥammadiyya*, which is a commentary by Ghiyāth al-Dīn on his father's *Risāla fī ithbāt al-bārī*.<sup>30</sup> As with any historical source that carries biographical information, these accounts must be read cautiously and critically, though, if read too critically, one would not be able to say anything of substance about any historical figure, let alone Mīr Ṣadr al-Dīn. The accuracy of most if not all of the biographical and bibliographical information cited by Ghiyāth al-Dīn can be corroborated by other historical sources.

There, Ghiyāth al-Dīn describes his father as a descendant of the "Household of Prophecy and Sanctity" (*kān min ahl bayt al-nubuwwa wa l-walāya*).<sup>31</sup> Again, we are told that Mīr Ṣadr al-Dīn's mother was a descendant of the "Household of Sanctity."<sup>32</sup> Such constant references to *walāya*, which appear in other passages of the biography, and in which Ghiyāth al-Dīn takes pride in the fact that his father was a descendant of Imams, is rather telling; it could be read, one may argue, as an indication of the family's confessional loyalties. Indeed, the concept of *walāya* in Islamic thought is a leitmotif that finds its most profound expression in the writings of Shi'i and Sufi authors;<sup>33</sup> its efflorescence took place first and foremost in Shi'i circles, however. For instance, the author of *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, the Ni'matullāhī Sufi Ma'sūm 'Alī Shāh Shīrāzī (d. 1344/1926), argues that the efflorescence of the concept of *walāya* took place first in the Shi'i circles of the companions of the Imams beginning in the time of 'Alī who instructed Kumayl b. Ziyād, among others, in the esoteric teachings of the faith.<sup>34</sup> Hence, it is more likely that Ghiyāth al-Dīn had the Shi'i notion of *walāya* in mind when he spoke enthusiastically of his father as one of the household of *walāya*, since neither he nor his father showed much interest in Sufism, and it is less likely, therefore, that his conception of *walāya* refers to the Sufi notions of the term.

Similarly, Mīr Ṣadr al-Dīn himself apparently employed the term not in reference to Sufi figures but as an honorific and spiritual appellation of the Imams. One of the defining characteristics of Mīr Ṣadr al-Dīn's philosophical writings is that, he took constant pains to refute the theological views articulated by the Sunni *mutakallimūn*, going to great lengths to demonstrate that their arguments

<sup>30</sup> The *Kashf al-ḥaqā'iq* was completed on 11 Muḥarram 947/18 May 1540.

<sup>31</sup> See Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī, "Kashf al-ḥaqā'iq", in *Muṣanafāt Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 1, p. 67.

<sup>32</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 982.

<sup>33</sup> For an excellent study on the relationship between Sufism and Shi'ism and the efflorescence of the concept of *walāya* in these two traditions, see Muṣṭafā Kamāl al-Shaybī, *al-Ṣila bayn al-tawṣawwuf wa 'l-tashayyū'* (Beirut, 1982), especially p. 409ff.

<sup>34</sup> See Ma'sūm 'Alī Shāh Shīrāzī, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, ed. M.J. Maḥjūb (Tehran, 1339 Sh./1960), vol. 2, p. 192.

were at odds with the theological positions of the Imams. For instance, in his *Risāla fī ithbāt al-bārī*, in the discussion on God's life (*ḥayāt Allāh*), he refutes the arguments put forth by the Ashā'ira, arguing instead that the correct view on the matter is that which is formulated by the Imam Muḥammad al-Bāqir who is described as, "that blessed member of the Household of Prophecy, Sanctity, and Illumination" (*wa ni'ama mā qāl wāḥidun min ahlu bayt al-nubuwwa wa l-walāya wa l-ishrāq*).<sup>35</sup>

Furthermore, we are told by Ghiyāth al-Dīn that, his father performed the obligatory *hajj* pilgrimage on more than one occasion and made several trips to visit (*ziyāra*) the tombs of the Shi'i Imams.<sup>36</sup> In and of itself, the picture Ghiyāth al-Dīn paints of his father in the biography is not sufficient evidence to suggest Mīr Ṣadr al-Dīn was Shi'i; it does nevertheless provide us with useful indicators about Mīr Ṣadr al-Dīn's confessional affinity. In the following discussion, we will consider more direct evidence, which shed further light on Mīr Ṣadr al-Dīn connection to the Shi'i faith.

Based on the the conditions set forth in the *waqfnāma*, we know that Mīr Ṣadr al-Dīn was requested to teach Shi'i *ḥadīth* literature, we do not know however which specific texts were used. Be that as it may, we find out from later sources the title of at least one Shi'i text Mīr Ṣadr al-Dīn used in his teaching, though it is not clear whether he did so at Shāh-e Chirāgh or the Madrasa Maṣūriyya, which he built for his son Ghiyāth al-Dīn.<sup>37</sup> The text in question is known as the *Fiqh al-Riḍā*, the famous Shi'i compendium of legal injunctions apparently dictated by the eighth Shi'i Imam 'Alī al-Riḍā (d. 203/818) to Aḥmed (or Muḥammad) al-Sakkīn b. 'Ammār al-Nakh'i.<sup>38</sup> It was to become a popular teaching aid in the Safavid period but its presence among Shi'i legal circles of

<sup>35</sup> The *Risāla fī ithbāt al-bārī* is quoted in full by Ghiyāth al-Dīn in his commentary. See "Kashf al-ḥaqā'iq", in *Muṣanafāt Ghiyāth al-Dīn Maṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 2, p. 923. The use of the term *ishrāq* here is quite interesting. It does not appear to be a direct reference to the illuminationist doctrines of Suhrawardī, since Mīr Ṣadr al-Dīn does not show any interest in the latter's ideas; in fact he never quotes or cites Suhrawardī in his works. Thus, the use of the term *ishrāq* in conjunction with *walāya* seems to imply that, according to Mīr Ṣadr al-Dīn, the Imams serve as guides to the faithful in spiritual and epistemological matters.

<sup>36</sup> See Ghiyāth al-Dīn Maṣūr Dashtakī, "Kashf al-ḥaqā'iq", in *Muṣanafāt Ghiyāth al-Dīn Maṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 2, p. 982.

<sup>37</sup> The sources inform us that in 883/1478, Mīr Ṣadr al-Dīn purchased a large plot of land (approximately one hectare) in the district of Dashtak on which he built his own school that he later named Madrasa Maṣūriyya after his son Ghiyāth al-Dīn Maṣūr who was seventeen-years-old at the time. See Furṣat al-Dawla Shīrāzī, Furṣat al-Dawla Shīrāzī, *Āthār al-'Ajām* (Tehran, 1362 Sh./1983), p. 498; Ḥājī Mirza Ḥasan Fasāyī, *Fārs-nāma-yi Nāshirī*, vol. 1, pp. 351–354; *Ghiyāth al-Dīn Maṣūr Dashtakī va falsafa-i 'irfān*, p. 37. On the history of Maṣūriyya Madrasa, see Muḥammad 'Alī Ranjbar, "Mutavaliyān-i madrasa-yi maṣūriyya-ye shīrāz," in *Ganjīna-yi asnād* 31 and 31 (Tehran, 1377 Sh./1998), pp. 48–61.

<sup>38</sup> On the *Fiqh al-Riḍā* and its historicity, see *al-Fiqh al-mansūb li l-imām al-riḍā* (Qom, 1406/1985).

the Timurid period seems to have gone largely unnoticed by legal historians. Why did Mīr Ṣadr al-Dīn single out this particular text? According to Muḥammad Ṣadr al-Dīn IV, son of Ghiyāth al-Dīn Manṣūr,<sup>39</sup> we learn that the Dashtakīs had taught this particular text for centuries, passing it down from one generation to another, for its compiler, al-Sakkīn, was a great ancestor of theirs.<sup>40</sup> Later Dashtakī descendants, who went on to become notable Shi‘i thinkers, such as Sayyid ‘Alī Khān Madanī, author of the *Darajāt al-rafi‘a fi ṭabaqāt al-shī‘a*, would confirm this pedagogical trend.<sup>41</sup> If the sources are to be believed, we seem to have taken another major step in pin-pointing Mīr Ṣadr al-Dīn’s sectarian identity, especially since his involvement in teaching a major Shi‘i canon is indicative of an actual affiliation to the tradition.

This was not the only instance in which Mīr Ṣadr al-Dīn demonstrates an adherence to the Shi‘i faith. Let us consider another case. For example, Mīr Ṣadr al-Dīn appears in the chain of transmission (*isnād*) of the Night Journey tradition as reported in the Shi‘i *ḥadīth* canons.<sup>42</sup> The *matn* of this particular report is

<sup>39</sup> Based on Dashtakī genealogy, which traces its origins back to Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, the first to bear the title Ṣadr al-Dīn (i.e. Ṣadr al-Dīn I) was Sayyid Muḥammad b. Iṣḥāq (d. 767/1366), one of al-‘Allāma al-Ḥillī’s students; he was also known as Ṣadr al-Dīn al-Awwāl. He was a renowned jurist who studied *fiqh* under some of the leading Shi‘i such as ‘Allāma Ḥillī. In fact, Muḥammad b. Iṣḥāq was issued with a licence (*ijāza*) to teach and transmit al-Ḥillī’s *Qawā‘id al-ahkām fi masā‘il al-ḥalāl wa’l-ḥarām*, which, according to Āqa Buzurg Ṭīhrānī, is written on the back of a copy of the *Qawā‘id* in MS704 in Tehran University Central Library. See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt ‘alām al-shī‘ā*, ed. ‘Alī Naqī Munzawī (Beirut, 1971), vol. 4, pp. 178–179; idem, *al-Dhārī‘a ilā taṣānīf al-shī‘a* (26 vols, Beirut, 1983), vol. 11, p. 17. The second Ṣadr al-Dīn in the Dashtakī clan was Sayyid Muḥammad b. Ibrāhīm (d. 828/1424), known in the genealogical literature as Ṣadr al-Dīn al-Thānī (Ṣadr al-Dīn II). See for example *Fārsnāma*, 2/1039; Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt ‘alām al-shī‘ā: ihyā’ al-dāthir min al-qarn al-‘āshir*, p. 177. The third Ṣadr al-Dīn (i.e. Ṣadr al-Dīn III) was Mīr Ṣadr al-Dīn Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn’s father. Hence, properly speaking, Ghiyāth al-Dīn’s son was Ṣadr al-Dīn IV (i.e. Ṣadr al-Dīn al-Rābi‘). That being said, some biographers and historiographers refer to Ghiyāth al-Dīn Dashtakī’s son as Ṣadr al-Dīn II. See for example, Muḥammad Bāqir al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, vol. 7, p. 170. On Muḥammad Ṣadr al-Dīn IV, see ‘Alī Aṣghar Hikmat, “Seh risāla-yi az Sayyid Ṣadr al-Dīn Thānī,” in *Dānishgā-i adabi-yāt u ‘ulūm-i insāni* 1 (Tehran, 1332 Sh./1953), pp. 9–14; for a bibliographical list of his surviving works, see Muḥammad Barakat, *Kitāb-shināsī-yi falsafī-yi Maktab-i Shīrāz* (Shīrāz, 1383 Sh./2004), pp. 237–240. Some modern authors, however, reserve the title Ṣadr al-Dīn III for Mīr Ṣadr al-Dīn Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn’s father. See Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī, *Ishrāq hayākil al-nūr li-kashf ḥulūmāt shawākil al-ghurūr*, ed. ‘Alī Awjabī (Tehran, 1382 Sh./2003), p. panjāh u seh.

<sup>40</sup> See the *ijāza* of Ṣadr al-Dīn IV (in *Muṣanafāt Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 1, pp. 57–61) to his student Sayyid ‘Alī b. Qāsim al-Ḥusaynī Yazdī in which the former claims the work of *Fiqh al-riḍā* was passed from one generation of Dashtakī to another for centuries. in Nūrānī, 1/57–61.

<sup>41</sup> See the author’s introduction in Sayyid ‘Alī Khān Madanī, *al-Darajāt al-rafi‘a fi ṭabaqāt al-shī‘a*, ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-‘Ulūm (Qom, 1379 Sh./1959).

<sup>42</sup> See Sayyid ‘Alī Khān Madanī, *Riyāḍ al-sālikīn fi sharḥ ṣaḥīfat sayyid al-sajjādīn* (Qom, 1415 H/1994), p. 30ff.

markedly Shi'i; it ascribes to 'Alī various divinely derived and luminous qualities, while at the same time referring to him as the manifestation (*mazhar*) of divine light.<sup>43</sup> The *ḥadīth* reads as follows:

The humble servant of God 'Alī Ṣadr al-Dīn b. Nizām al-Dīn al-Ḥusaynī al-Ḥasanī says: reported to me by my father, Sayyid Aḥmad Nizām al-Dīn [Dashtakī], who reported on the authority of his father, Muḥammad Ma'sūm [Dashtakī] ... on the authority of Amīr al-Mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib who said:

I heard the Messenger of God proclaim after he was asked "in which language did your Lord address you on the Night Journey (*laylat al-mi'rāj*)":

My Lord addressed me through the tongue of 'Alī. To which I said: My Lord have you addressed me or was it 'Alī? My Lord said: O Aḥmed [know that] I am something (*shay'*) unlike other things; I cannot be estimated by human measurement nor be described through analogy. I created you from my light (*khalāqtuk min nūrī*) and I created 'Alī from your light (*min nūrak*). I searched all your heart's secrets and could not find anyone more beloved to you than 'Alī. For this reason I addressed you through the tongue of 'Alī so that your heart may find tranquility.<sup>44</sup>

Let us consider another example which presents Mīr Ṣadr al-Dīn as part of a long and established line of Shi'i *muḥaddithūn*. In the closing remarks of the *ijāzā* of Ṣadr al-Dīn Dashtakī IV to his pupil Sayyid 'Alī Yazdī, Ṣadr al-Dīn IV writes:

I have permitted him [i.e., Sayyid 'Alī Yazdī] to narrate those traditions which are reported through the *turuq* of the *Ahl al-bayt*, peace be upon them, such as the book of the *Kāfī*, the two books of the *Tahdhīb* and the *Istibṣār*, the book of *Man lā yaḥḍirahu al-faqīh*, and the two books of the *Āmālī*. He [Yazdī] may report these traditions with the following prefixation: "It has been reported to me by Abū Naṣr Muḥammad b. Maṣṣūr b. Muḥammad al-Ḥasanī al-Ḥusaynī al-Dashtakī [i.e. Ṣadr al-Dīn IV]<sup>45</sup> who reported from his *mashāyikh* via the following chain of transmission.

Those *mashāyikh*, we find out in the next passage, are: Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī who received his license to transmit Shi'i *ḥadīths* from his father, Mīr Ṣadr al-Dīn Dashtakī, who received his license from his uncle, Sayyed Nizām al-Dīn Dashtakī. This pedagogical line is confirmed by Ṣadr al-Dīn IV, who writes:

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> See Sayyid 'Alī Khān Madanī, *Riyāḍ al-sālikīn fī sharḥ ṣaḥīfat sayyid al-sajjādīn*, p. 31. The author, who was a direct descendant of the Dashtakī quotes similar traditions with chains of transmission that include Ghiyāth al-Dīn. See pp. 33, 35, 37, 38. For recent studies on the place of the Night Journey in Islamic thought, see Ronald Buckley, *The Night Journey and Ascension in Islam* (London, 2012).

<sup>45</sup> See "Ijāza", in *Muṣanafāt Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī Shīrāzī*, vol. 1, p. 61.



And I narrate from my father and my grandfather [i.e. Mīr Ṣadr al-Dīn] who in turn narrates from his father, who narrates from his father, who narrates from his father, who narrates from al-Shaykh al-Mujtahid al-‘Allāma Abī Maṣṣūr al-Ḥasan b. Yūsuf b. ‘Alī Ibn. al-Muṭahhar al-Ḥillī, who narrates from his father, who narrates from Abī Faraj al-Nīlī, who narrates from al-Shaykh al-Mufīd, who narrates from al-Ghaḍā’irī, who narrates from al-Tal‘abkarī, who narrates from Humām, who narrates from Ibn Zakariyya al-Baṣrī, who narrates from Ṣuhayb b. ‘Abbād, who narrates from his father ‘Abbād, who narrates from out master (*mawlāna*) al-Imām al-Ṣādiq, peace be upon him.<sup>46</sup>

The Shi‘i connotations of this pedagogical chain are indeed interesting. The scholarly lineage, of which Mīr Ṣadr al-Dīn is part, is further proof of his Shi‘i credentials, which seem to go beyond the pietistic devotion associated with the post-Mongol pro-‘Aid-loyalism. This being in mind, we can now say with some confidence that Mīr Ṣadr al-Dīn belonged to the Shi‘i-Imāmī tradition. But was his affiliation to the Shi‘i faith taken up by his medieval biographers? First we must briefly consider the problem of historicity with reference to the medieval biographical dictionaries. These works provide us with short accounts about the lives of thinkers, their vocations, scholarly networks, transmission of texts, and pedagogical chains. More often than not, they tend to be repetitive, even contradictory, and sometimes wilfully inaccurate. They can be formulaic and even hagiographical; but, this being said, they contain invaluable and exclusive material which historians of philosophy cannot do without. One of the key works of this genre which provides us with much useful information about the philosophers of Shiraz is the Persian *Majālis al-mu‘minīn* of Sayyid Nūr Allāh al-Ḥusaynī al-Mar‘ashī Shushtarī (killed 1019/1610), popularly known as Qāḍī Nūr Allāh because he served in that capacity in Lahore as an official Mughal judge, and who was at once a philosopher, theologian, and historian of philosophy.<sup>47</sup> The *Majālis* was completed sometime between 990/1582, before Shushtarī moved to India, and 1010/1602, when he settled in Lahore. It is divided into an introduction and twelve sessions (*majālis*); its aim is to defend Shi‘ism and thus it tends to be triumphant in nature, for Shushtarī tries to claim many historical figures to the Shi‘i cause.<sup>48</sup>

Why then should we take this source seriously? Harald Motzki, the renowned historian of the formative period, observes that, “on the one hand, it is not possible to write a historical biography of the Prophet without being accused of using the sources uncritically, while on the other hand, when using the sources critically, it is simply not possible to write such a biography.”<sup>49</sup> One could *muta-*

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> On Shushtarī’s life and works, see the editor’s useful introduction in Qāḍī Nūr Allāh Shushtarī, *Maṣā’ib al-nawāṣib fi l-radd ‘alā nawāqih al-rawāfiq*, ed. Qays al-‘Aṭṭār (2 vols. Qom, 1426 H/2006), vol. 1, pp. 12–28.

<sup>48</sup> See Sajjad Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shīrāzī*, pp. 155–156.

<sup>49</sup> See Harald Motzki, *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources* (Leiden and Boston, 2009), introduction.

*tis mutandis* say the same thing about the life of philosophers. If we read all the sources critically, especially the *Majālis*, then we have to dismiss most of what we know about Mīr Ṣadr al-Dīn and the philosophers of Shiraz. And, if we accept everything at face value, then our approach can longer be characterized as sound historical method. When we read the medieval biographical dictionaries, it becomes clear that most if not all recognize Mīr Ṣadr al-Dīn as Shi‘i. The problem, however, lies elsewhere. In a rather triumphalist account, Qāḍī Nūr Allāh Shushtarī claims that the Dashtakī family kept their Shi‘i faith secret for centuries, to the extent that some family members engaged in the teaching of Sunni *kalām* and *fiqh* so as not to make the Shi‘ism affiliation apparent. The situation was reversed, however, when, according to Shushtarī, Prophet Muḥammad appeared to Mīr Ṣadr al-Dīn in one of his dreams and told him to stop teaching Sunni *ḥadīth*, since, the story continues, all reports transmitted by Sunni narrators are likely to be fabrications and lies.<sup>50</sup>

As the story continues, we learn that the Muḥammad was irked by the fact that his descendants were teaching dubious *ḥadīths*.<sup>51</sup> In order to remedy the situation, Muḥammad then instructed Mīr Ṣadr al-Dīn to focus instead on those philosophical and theological traditions articulated by Shi‘i authors, whom Muḥammad supposedly refers to as *ahl l-baṣīra*.<sup>52</sup> Regardless of the fantastical nature of this account, which is likely to be a pious fabrication or even perhaps a Shi‘i *Heilsgeschichte*, it does nevertheless make an interesting point, for it tells us, at the very least, that some of the earliest Safavid era historians were convinced Mīr Ṣadr al-Dīn, and the Dashtakī family, belonged to the Shi‘i tradition. That was certainly how the later Safavid and Qajar historians received Mīr Ṣadr al-Dīn. Shushtarī’s account was in all probability a laboured exaggeration of a more straightforward fact, that being, Mīr Ṣadr al-Dīn affiliation to the Shi‘i tradition, which may have not always been apparent, or perhaps even concealed.

In fact, we encounter earlier references to Mīr Ṣadr al-Dīn’s connection to Twelver Shi‘ism, especially in the writings of near contemporaries who were indirect students of his. For instance, writing in his commentary on the Throne Verse (*āyāt al-kursī*) Mīr Fakhr al-Dīn Sammākī Astarābādī (d. 980/1572 or 984/1576), trained in the philosophical sciences by Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī, refers to Mīr Ṣadr al-Dīn as one of the scholars of the Ithnā ‘Ashariyya and as someone who “defeated the Ash‘ari theologians.” Given that Sammākī was a near contemporary of Mīr Ṣadr al-Dīn, his claims cannot be ignored or brushed aside as posthumous appropriation.<sup>53</sup> The reference to Ithnā ‘Asharism

<sup>50</sup> See Qāḍī Nūr Allāh Shushtarī, *Majālis al-mu‘minīn* (2 vols, Tehran, 1377 Sh./ 1998), vol. 2, pp. 229–230.

<sup>51</sup> See Muḥammad Bāqir Khwānsārī, *Rawḍāt al-Jannāt*, vol. 5, p. 189.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> See Mīr Fakhr al-Dīn Sammākī, “Tafsīr āyāt al-kursī,” ed. ‘Alī Riḍā Bahārdūst, in *Āfāq-i Nūr* 9 (1388 Sh./2009), pp. 395–448, at pp. 439, 444.

is quite interesting, for according to manuscript evidence, Mīr Ṣadr al-Dīn is known to have authored a Persian work on the significance of the number twelve which contains reference to the Twelve Shi'i Imams. Two manuscripts of this work are known to be extant and are held in the University of Tehran Central Library.<sup>54</sup>

### Mīr Ṣadr al-Dīn's students

Monographic studies on intellectual and religious life in western Iran in the late Timurid and early Safavid period remain a desideratum. Indeed this period marks one of the most important epochs in the intellectual history of Islam. During this period, intellectual and political life underwent lasting changes. When the Safavids seized power and declared Shi'ism the official religion of the realm, the political landscape was forever altered. Shortly before, the intellectual milieu of western Iran witnessed the decline of Sunni intellectualism, chiefly represented then by the later Ash'ari tradition, and the subsequent rise of Shi'i intellectualism.

Two important figures played an instrumental role in this intellectual transformation: Mullā Shams al-Dīn Khafrī (d. 942/1535) and Najm al-Dīn Nayrīzī (d. after 943/1536), both of whom trained under Mīr Ṣadr al-Dīn in the philosophical sciences and who went on to become important thinkers in the Safavid period. Indeed it could be argued that, the students of Mīr Ṣadr al-Dīn were instrumental in the revival of Shi'i theology and certainly the first to initiate the process which gave rise to the philosophical synthesis between Avicennism and Shi'ism, one that culminates in the school of Isfahan, particularly in the writings of Mullā Ṣadrā Shīrāzī. Ghiyāth al-Dīn in particular paved the way for an Imāmī mystico-philosophy which blended rational enquiry grounded in the Avicennan tradition with Shi'i mysticism, one based on the spiritual teachings of the Shi'i Imams, an approach which, again, reached its most profound expression in the works of Mullā Ṣadrā. But, in keeping with the purview of the present discussion, what can we say about Khafrī and Nayrīzī?

#### *Shams al-Dīn Khafrī*

As his name suggest, Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad Khafrī hailed from Khafr, a small village on the outskirts of Shiraz. His date of birth is unknown. Most of his education seems to have taken place in Shiraz where he studied the religious sciences, such as logic, *fiqh*, philosophy and *kalām*, under the tutelage of Mīr Ṣadr al-Dīn. Although the biographical sources do not say so,

<sup>54</sup> See MS 7424, University of Tehran Central Library (86ff, nasta'liq, copied in the 12<sup>th</sup> century *Hirjī*) and MS 2145/2, University of Tehran Central Library.

he probably attended the classes of Mīr Ṣadr al-Dīn in the Madrasa Maṣūriyya where he would have studied the *Ishārāt* of Avicenna and the *Tajrīd* of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. Given Khafrī's intimate knowledge of the history of the famous logical sophistry called the Liar Paradox (*mughālaṭāt jadhr al-aṣāmm*), we can postulate that he studied this problem with Mīr Ṣadr al-Dīn, especially since he is known to have written a work on the subject which attempts to solve the paradox.<sup>55</sup>

Some modern biographers have claimed without evidence that Khafrī was in fact a student of Jalāl al-Dīn Dawānī,<sup>56</sup> the famous philosophizing Ash'ari theologian and rival to the Dashtakīs.<sup>57</sup> This seems highly improbable given that Khafrī lampooned Dawānī by describing him on more than one occasion as a "pseudo-philosopher" (*mutafalsif*). Other biographers have erroneously identi-

<sup>55</sup> The Liar Paradox is "an argument that arrives at a contradiction by reasoning about a Liar Sentence. The classical Liar Sentence is the self-referential sentence 'This sentence is false' or 'Everything I say is a lie.' Despite an ongoing debate which started 2,300 years ago, logicians, philosophers, and theologians have never agreed on a way to resolve this paradox. The earliest form of the Liar Paradox can be traced back to Epimenides of Crete (*circa* 600 BC) who is reputed to have said, 'the Cretans are always liars'; however, it is believed that the actual version of the Liar Paradox dates back to the Greek philosopher Eubulides of Miletus (fl. 4<sup>th</sup> century BC). In the Islamicate world the paradox was, too, very popular and was discussed by logicians, theologians, philosophers, and even jurists. The earliest surviving text in the tradition comes from 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (d. 428/1037) who discussed the paradox in his *Uṣūl al-dīn*; though, according to Sayf al-Dīn al-'Āmidī (d. 630/1233) the paradox was popular among Baṣran Mu'tazilites, especially the circle of Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025). In later times, the paradox was also discussed and debated by Athīr al-Dīn Abharī, Fakhr al-Dīn Rāzī, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Najm al-Dīn Kātibī (Qazvīnī), Ibn Kammūna, Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Shams al-Dīn Samarqandī, Sa'd al-Dīn Taftazānī, Mīr Sharīf al-Dīn Jurjānī, Jalāl al-Dīn Dawānī, Ṣadr al-Dīn Dashtakī, Ghīyāth al-Dīn Maṣūṣ Dashtakī, Najm al-Dīn Ḥajjī Maḥmūd al-Nayrīzī, Shams al-Dīn Khafrī, and Kamāl al-Dīn Bukhārī." See Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid-Thirteenth Centuries CE," in *Vivarium* (Leiden, 2009), pp. 97–127.

<sup>56</sup> On Dawānī's life, works, and general outlines of his thought, see Qāḍī Nūr Allāh Shush-tarī, *Majālis al-mu'minnīn*, vol. 2, pp. 221–230; Quṭb al-Dīn Muḥammad 'Alī Ishkavarī Lāhījī, *Maḥbūb al-qulūb*, ed. Hāmid al-Dībājī (2 vols, Tehran, 1382 Sh./2003), vol.2, pp. 463–467. On Dawānī's political thought, see Murtaḍā Yūsufīrād, *Andīsha-yi siyāsī Jalāl al-Dīn Dawānī* (Qom, 1378 Sh./2008). For annotated bibliography of Dawānī's writings, see Reza Pour-javady, "Kitāb-shināsī-i āthār-i Jalāl al-Dīn Dawānī," in *Ma'ārif*, 15 (1377 Sh./1998), pp. 81–138; idem, *Philosophy in Early Safavid Iran*, pp. 3–13. See also Mirzā Muḥammad 'Alī Mu-darris, *Rayḥānat al-adab: dar tarājīm-i aḥvāl-i ma'rūfīn bi-kunyah aw-laqaḥ yā kunan va-alqāb* (6 vols, Tehran 1346 Sh./1967), vol. 2, pp. 232–236; Andrew Newman, "Dawānī," in *ELr*; Sīma Nūrbakhsh, "Zandagī āthār u andeshaha-yi Jalāl al-Dīn Dawānī," in *Tahqīqāt Islāmī*, 1&2 (1378 Sh./1999), pp. 207–228.

<sup>57</sup> See 'Alī Davānī, *Mafākhir-i Islām* (Tehran, 1363 Sh./1984), vol. 4, pp. 412–413; See the editor's introduction in Jalāl al-Dīn Dawānī, *Sab' rasā'il*, ed. Aḥmed Tūysirkānī (Tehran, 2001), p. 25.

fied Khafīrī as a student of Sa‘d al-Dīn Taftāzānī (d. 792/1390),<sup>58</sup> which is highly implausible given that the latter death preceded Khafīrī’s by almost one hundred and fifty years.<sup>59</sup>

As for Khafīrī’s confessional affiliation, some biographical sources claim he was Sunni but later converted to Shi‘ism following Shah Ismā‘īl’s capture of Shiraz in 909/1504.<sup>60</sup> However, according to internal evidence, especially in Khafīrī’s philosophical writings, his allegiances to the Shi‘i faith seem clear-cut. For example, in one of his philosophical treatises on the Necessary Being and the doctrine of emanation, Khafīrī writes:

The *wājib al-wujūd*, insofar as He is living (*ḥayyan*), knowing (*‘āliman*), powerful (*qādiran*), and willful (*murīdan*), in fact He is characterized (*mutaṣṣifan*) by all existential attributes of perfection, from Him emanate that light which is living, this light is the manifestation of His knowledge and power and all other existential attributes of perfection except the quality of being *wājib al-wujūb*, this light is none other than the Light of Muḥammad and ‘Alī ... it is the First Intellect according to the philosophers.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> See Furṣat al-Dawla Shīrāzī, *Āsar-i ‘ajam*, p. 586.

<sup>59</sup> According to George Saliba, Khafīrī may have studied with Aḥmad b. Yaḥyā Taftāzānī, the grandson of Sa‘d al-Dīn Taftāzānī who was executed by Shah Ismā‘īl in 915/1510 for refusing to convert to Shi‘ism. See George Saliba, “A Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy: The Work of Shams al-Din al-Khafri,” in *Journal for the History of Astronomy* 25 (1994), p. 17.

<sup>60</sup> See Qāḍī Nūr Allāh Shushtarī, *Majālis al-mu‘minīn*, vol. 2, p. 234. This claim is repeated by modern scholars such as George Saliba (“A Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy: The Work of Shams al-Din al-Khafri”, pp. 15–17) and Reza Pourjavady (*Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 39, fnt. 231). Saliba (and following him Pourjavady) claims that Khwānsārī’s biography of Khafīrī was embellished so as to present the latter as someone who always professed Shi‘ism, though sometimes in secret. However, Khwānsārī was in fact quoting an anecdote regarding Khafīrī’s supposed conversion to Shi‘ism from Ni‘mat Allāh al-Jazā‘irī’s *al-Anwār al-nu‘māniyya* and was not stating his own opinion. Jazā‘irī reports that when Shah Ismā‘īl captured Shiraz in 909/1504, he asked Khafīrī, among others, to profess their allegiance to Shi‘ism by cursing the three Sunni caliphs; however, most of the Sunni scholars present refused, except Khafīrī who cursed the Sunni caliphs “passionately and unreservedly” (*fa-la‘anahum la‘nan shanī’an*) so much so that he was later asked by his townsfolk why he “abandoned his [Sunni] faith”, to which Khafīrī replied, in Persian: *ya ‘nī az barāyi du u sih-i ‘arab-i kūn barahna-yi mard-i fādilī ham-chūn man gushta shud?* Khwānsārī then goes on to explain that Sunni law does not sanction the act of *taqiyya*, if indeed this was such, hence there is no reason not to believe Khafīrī’s proclamations, nor do such statements suggest he was ever Sunni. See Muḥammad Bāqir Khwānsārī, *Rawḍāt al-Jamāt*, vol. 7, p. 814ff.

<sup>61</sup> Cited in the original Arabic in Firouzeh Saatchian, *Gottes Wesen-Gottes Wirken: Ontologie und Kosmologie im Denken von Šams-al-Dīn Muḥammad al-Ḥafīrī* (Berlin, 2011), p. 23. English translation is mine. In another passage, Khafīrī says “the method through which one demonstrates that God is knowing is that of the advanced by the *khawās*”; according to

Another example, which seems to demonstrate Khafīr was Shi'ī, is found in the opening remarks of his Persian treatise on the hierarchical nature of existence, entitled *Risāla-yi marātib al-wujūd*. There, Khafīr says the Shi'a are the "true believers," "God's tested-servants" (*mu'minīn-i mumtaḥan*), and the "true folk of mystical knowledge."<sup>62</sup>

When the Safavids took control of Iran, Khafīr built good relations with the Shah Ismā'īl and his royal court, particularly with Amīr Sayyid Sharīf Shīrāzī (d. 920/1514), who served as the vizier of Shah Ismā'īl for two terms, from 915/1509 to 917/1511 and again from 919/1513 to 920/1514, the year in which Shīrāzī died.<sup>63</sup> Khafīr is reported to have been in Shiraz several years after 903/1498, the year in which his teacher, Mīr Ṣadr al-Dīn, died; according to the sources, Khafīr was still residing in Shiraz around 909/1504.<sup>64</sup> However, sometime after 926/1519, he moved to Kashan where he would spend the remainder of his life teaching and writing. The exact reasons for this migration are not known; however, according to Qāsim Kākāyī, prior to the establishment of the Safavid state, the Sunni residents of Shiraz in general and the district of Khafr in particular were known to hold extreme anti-Shi'ī sentiments. It seems that, like his teacher, Khafīr probably kept his Shi'ī faith secret, and it is likely that when he finally professed his faith in public he became *persona non grata*.<sup>65</sup>

Another, more likely, explanation for Khafīr's migration from Shiraz to Kashan may have something to do with his ability in Shi'ī *fiqh*. When he arrived in Kashan, he acted as the local *mujtahid* and issued public rulings in accordance with Shi'ī jurisprudence; he remained in this position until the arrival of Shaykh 'Alī al-Karakī, who spent a short stint in Kashan soon after he migrated from Jabal-'Āmil to Iran.<sup>66</sup> Al-Karakī showed great respect to Khafīr and recognized the latter as a *mujtahid*. He praised Khafīr for his efforts to propagate Shi'ism and attempts to familiarise the people of Kashan with its legal principles.<sup>67</sup>

In philosophy, Khafīr was committed to the Avicennan tradition; like his teacher, he took pains to defend Avicenna against the charges of heresy leveled

him, the *khawāṣ* are the Imams, he names Muḥammad al-Bāqir, as one such example. See Mullā Shams al-Dīn Muḥammad Khafīr, "al-Risāla fi ithbāt wājib al-wujūd bi'l-dhāt wa-ṣifātihi", ed. Firouzeh Saatchian in *Gottes Wesen-Gottes Wirken: Ontologie und Kosmologie im Denken von Šams-al-Dīn Muḥammad al-Ḥafīr*, p. 24.

<sup>62</sup> See Shams al-Dīn Khafīr, *Marātib al-wujūd*, ed. Reza Pourjavady, in *Dard-i falsafa dars-i falsafa: Jashn-nāma-yi ustād duktur karīm-i mujtahidī*, eds. Muḥammad Ra'īszādah, Bābak 'Abbāsī, Muḥammad Manṣūr Hāshimī (Tehran, 1384 Sh./2005), p. 246.

<sup>63</sup> See Khūr Shāh b. Qubād Ḥusaynī, *Tārīkh-i ilchi nizām shāh*, ed. Muḥammad Riḍā Naṣrī and Koichi Haneda (Tehran, 1379 Sh./2000), p. 60ff.

<sup>64</sup> See Qāḍī Nūr Allāh Shushtarī, *Majālis al-mu'minnīn*, vol. 2, p. 234; Muḥammad Bāqir Khwānsārī, *Rawḍāt al-Jannāt*, vol. 7, p. 184ff.

<sup>65</sup> See *Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī va falsafa-i 'irfān*, p. 50.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> See Muḥammad Bāqir Khwānsārī, *Rawḍāt al-Jannāt*, vol. 7, p. 185.

by Abū Hāmid Ghazālī. In other areas, Khafīr demonstrates profound knowledge and understanding of ancient Greek wisdom; for example in *al-Risāla fī ithbāt wājib al-wujūd bi l-dhāt wa şifātihi*, he supports his argument with protracted references to Thales of Miletus,<sup>68</sup> Anaximenes,<sup>69</sup> Empedocles,<sup>70</sup> Pythagoras,<sup>71</sup> Plato,<sup>72</sup> and Aristotle.<sup>73</sup> However, unlike Mīr Şadr al-Dīn, Khafīr was at once a keen analytic mind and spiritually enlightened person acquainted with *theosis* (*ta'alluh*). Indeed, Khafīr was a thinker who represented a higher philosophical synthesis, one who combined the Shi'ī scriptures with ratiocinative thought. He appears to have been influenced by Ibn 'Arabī, too. His position on the doctrine of *waḥdat al-wujūd*, for example, is very sympathetic to the Akbarian paradigm of *wujūd* and its concomitants; Khafīr uses the famous analogy of the sea and waves when he discusses the hierarchical nature of existence (*marātib al-wujūd*)<sup>74</sup> in terms that anticipate, one can argue, Mullā Şadrā's theory of *tashkīk al-wujūd*.<sup>75</sup>

Interestingly, Khafīr's reliance on Ibn 'Arabī led some medieval biographers to accuse him of uncritically adopting Sufi ideas; for instance, the author of *Riyāḍ al-'ulamā* refers to Khafīr, perhaps sarcastically, as *al-ḥakīm al-şūfī al-ḥādhiq fī 'ulūm al-riyāḍa*.<sup>76</sup> Although Khafīr was not a Sufi who belonged to a *ṭarīqa*, much of his writing on philosophy and mysticism is suffused with Sufi themes. Following Suhrawardī and Ibn 'Arabī, he says the ranks of philosophers are three: first, a divine philosopher proficient in intuitive philosophy but lacking in discursive philosophy, he calls such person *ahl al-kashf*;<sup>77</sup> second, a discursive philosopher proficient in discursive philosophy but lacking in intuitive

<sup>68</sup> See Mullā Shams al-Dīn Muḥammad Khafīr, "al-Risāla fī ithbāt wājib al-wujūd bi l-dhāt wa-şifātihi", p. 36.

<sup>69</sup> Ibid., p. 38.

<sup>70</sup> Ibid., p. 41.

<sup>71</sup> Ibid., p. 44.

<sup>72</sup> Ibid., pp. 50, 51, 52, 53, 54, 55.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> See Shams al-Dīn Khafīr, *Marātib al-wujūd*, ed. Reza Pourjavady, in *Dard-i falsafa, dars-i falsafa: Jashn-nāma-yi ustād duktur Karīm-i Mujtahidī*, eds. Muḥammad Ra'īsādah, Bābak 'Abbāsī, Muḥammad Manşūr Hāshimī (Tehran, 1384 Sh./2005), pp. 239–257. Reza Pourjavady observes that the attribution of the treatise to Khafīr is questionable since it contains ubiquitous references to Ibn 'Arabī whose influence on later Iranian philosophers is known to have occurred slightly later, especially during the time of Mullā Şadrā.

<sup>75</sup> The title of *Asfār al-arba'a* appears to have been borrowed from a passage in Khafīr's treatise on *waḥdat al-wujūd* in which he says, *i'lam inna lil-'arīfīn arba'a asfār*. A copy of the MS is preserved in Tehran University Central Library, though it is erroneously attributed to Mullā Şadrā, not Khafīr. The two extant MSS of this treatise are: MS 6/1074, University of Tehran Central Library (122v–132v) and MS 3/8, Āstān-i Quds-i Raḍavī, Mashhad (3ff.).

<sup>76</sup> See 'Abd Allāh Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā* (Qom, 1401 Sh./1981), vol. 7, p. 250.

<sup>77</sup> See Mullā Shams al-Dīn Muḥammad Khafīr, "al-Risāla fī ithbāt wājib al-wujūd bi l-dhāt wa-şifātihi", p. 94.

philosophy, whom he calls *al-ḥakīm al-mahjūb*;<sup>78</sup> third, a philosopher proficient in both intuitive philosophy and discursive philosophy, which he terms *al-ḥakīm al-muta'alih*.<sup>79</sup> Accordingly, he echoes Suhrawardī who says the third rank is the noblest and one that every student of philosophy should aspire to attain.<sup>80</sup> Who then were Khafīrī's teachers in mysticism? It is not clear if any renowned masters of mysticism lived in Shiraz during Khafīrī's lifetime. Nor does Khafīrī mention the name of a teacher under whom he studied theoretical mysticism. It seems, in all probability, that in the mystical sciences he was an autodidact.

As for his oeuvre, there are thirty extant works attributed to Khafīrī.<sup>81</sup> He composed eleven works in *falsafa* and *kalām*, five of which belong to the *ithbāt al-wājib* genre, namely 1) *Risāla fī ithbāt wājib al-wujūd bi l-dhāt*;<sup>82</sup> 2) *Risāla fī l-ilāhiyāt*;<sup>83</sup> 3) *Risāla-yi dar bayān aham mas'ā'il-i kalāmī-yi dar ilāhiyāt*;<sup>84</sup> 4) *Risāla fī ithbāt wājib al-wujūd*;<sup>85</sup> and 5) *Risāla kūtaḥa-yi dar ithbāt wājib*.<sup>86</sup> The overarching theme of these works shows an attempt to prove, using rational arguments, that there exist a being whose existence is necessary and who bestows through the process of emanation existence onto other beings which are contingent upon that First Being. In the process, Khafīrī takes it upon himself to refute, sometime using harsh language, the ideas of Dawānī and his Ash'ari predecessors, including Fakhr al-Dīn Rāzī.

In *kalām*, he composed two works on Ṭūsī's *Tajrīd*, one set of glosses on Qūshchī's commentary, namely *al-Sharḥ al-ja'dīd*,<sup>87</sup> which covers all six

<sup>78</sup> Ibid., p. 93.

<sup>79</sup> Ibid., p. 86.

<sup>80</sup> For example, Suhrawardī writes, "The ranks of the philosophers are many, and they fall into these classes: a divine philosopher proficient in intuitive philosophy but lacking discursive philosophy; a discursive philosopher lacking intuitive philosophy; a divine philosopher proficient in both intuitive philosophy and discursive philosophy; a divine philosopher proficient in intuitive philosophy but of middle ability or weak in discursive philosophy; a philosopher proficient in discursive philosophy but of middle ability or weak in intuitive philosophy; a student of both intuitive philosophy and discursive philosophy; a student of only intuitive philosophy; a student of only discursive philosophy. Should it happen that in some period there be a philosopher proficient in both intuitive philosophy (*ta'alluh*) and discursive philosophy (*baḥth*), he will be the ruler by right and the vicegerent of God." See Shihāb al-Dīn Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, ed/tr. J. Walbridge and H. Ziai (Utah, 1999), pp. 1–3.

<sup>81</sup> For a detailed bibliography of his works, including locations of extant manuscripts, see Muḥammad Barakat, *Kitāb-shināsī-yi falsafī-yi maktab-i shīrāz*, pp. 172–197; Firouzeh Saatchian, *Gottes Wesen-Gottes Wirken*, pp. 25–58.

<sup>82</sup> See Muḥammad Barakat, *Kitāb-shināsī-yi falsafī-yi maktab-i shīrāz*, p. 172.

<sup>83</sup> Ibid., p. 174.

<sup>84</sup> Ibid., p. 175.

<sup>85</sup> Ibid., p. 176.

<sup>86</sup> Ibid., p. 177.

<sup>87</sup> The section in which Khafīrī discusses God's knowledge and theory of intelligible or divine forms (*al-ṣuwar al-ilāhiyya*) that inhere in the Essence is strongly criticized by Mullā Ṣadrā who refers to Khafīrī as *min al-qādiḥīn fī ithbāt al-ṣuwar al-ilāhiyya*. See Mullā Ṣadrā Shīrāzī, *al-Ḥikma al-muta'āliyya fī 'l-asfār al-'aqliyya al-arba'a* (Najaf, 2004), pp. 191–195.



*maqāshid*, and another set of glosses, also on Qushchī's commentary, which focus on the section of *al-wujūd al-dhihinī* (mental existence).<sup>88</sup> Khafīrī also wrote a *muḥākama* in which he compares the views outlined in the debate-polemic between his teacher Mīr Ṣadr al-Dīn and his contemporary Jalal al-Dīn Dawānī, a rivalry which was played out in a series of competing glosses and counter-glosses on 'Alī Qūshchī's commentary (*al-Sharḥ al-jadīd*) upon Ṭūsī's *Tajrīd*.<sup>89</sup>

In mysticism, Khafīrī penned three works, they are: 1) *al-Asfār al-arba'a* or *Asfār al-'arīfīn*,<sup>90</sup> which discusses the four journeys of mystical wayfaring; the title of this work was later adopted by Mullā Ṣadrā who entitled his magnum opus *al-Ḥikma al-muta'āliyya fī l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*; 2) *Risāla fī waḥdat al-wujūd*, which surveys the views of Sufis on the famous doctrine of the transcendental unity of being;<sup>91</sup> and 3) *Risāla fī marātib al-wujūd*, which proposes a reading of being as hierarchical, gradational and an all encompassing ontic reality; its reliance on Ibn 'Arabī is clear, but it also makes use of exegetical arguments derived from the Qur'anic verse of the *kursī* when the concept of being is discussed; Khafīrī thus blends scriptural exegesis with theoretical mysticism, a move which distinguishes his epistemology from that of his teacher Mīr Ṣadr al-Dīn.<sup>92</sup>

In the transmitted sciences, Khafīrī is known to have compiled a work on Shi'i *ḥadīth* under the title the *Arba'īniyyāt*, which belongs to the *manāqib* genre. In the prologue he writes:

In the Name of God, ever-merciful, ever-compassionate ... praise belongs to God the Creator of the earth and heaven, and peace be upon the prophet and his family, the guided and the guides [of humanity] ... the humble servant, who seeks blessing from the dust under the feet of the lovers of the Ahl al-bayt, Muḥammad Khafīrī...<sup>93</sup>

In scriptural exegesis, Khafīrī composed three works, namely 1) *Tafsīr āyat al-kursī*; 2) *Tafsīr sūrat fātiḥat al-kitāb*; and 3) *Nūr al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*. An important polymath, Khafīrī wrote eight works on astronomy and mathematics, most of which remain in manuscript form. In astronomy he is said to have written a voluminous commentary on the astronomical work of Ṭūsī, namely *al-Tadhkira fī 'ilm al-hay'a* (Memento in Astronomy), which Khafīrī entitled *al-Takmila fī sharḥ al-tadhkira* (The Complement to the Explanation of the Memento).<sup>94</sup> George Saliba points out that, the *Takmila* was a complement to an-

<sup>88</sup> See Firouzeh Saatchian, *Gottes Wesen-Gottes Wirken*, pp. 26–27.

<sup>89</sup> See *Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī va falsafa-i 'irfān*, p. 58.

<sup>90</sup> See Firouzeh Saatchian, *Gottes Wesen-Gottes Wirken*, p. 40.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 40–41.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>94</sup> See George Saliba, "A Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy", p. 17; Firouzeh Saatchian, *Gottes Wesen-Gottes Wirken*, p. 56–57.

other commentary written by Sharīf al-Dīn Jurjānī and as such it was intended as a critique of Ptolemaic astronomy. In the introduction of the *Takmila*, Khafīrī does not shy away from talk about his ability to produce “original ideas” in astronomy. He writes:

I included in it [i.e., the *Takmila*] the useful lessons (*fawā'id*) that I had discovered (*istanbaṭṭuhu*) in the books of others together with those additions that I extracted from my own lazy intellect. These are principles through which difficult problems can be resolved, and methods through which one can uncover the difficulties that proved impossible for those endowed with the final grasp for the comprehension of the celestial spheres (*dhawī nihāyāt al-idrāk fī dirāyat al-aflāk*), especially in the matters of latitude and prosneusis, regarding which all that was said before proved to be either impossible and inapplicable.<sup>95</sup>

In addition, Khafīrī authored another work on astronomy entitled *Muntahā al-idrāk fī madārik al-aflāk*,<sup>96</sup> which is a commentary on Quṭb al-Dīn Shīrāzī's *al-Tuḥfa al-shāhiyya*. According to Khafīrī, this commentary was the first of its kind on the *Tuḥfa*.<sup>97</sup> Finally, in mathematics, Khafīrī wrote a set of glosses upon Ṭūsī's *Tahrīr-i uqlīdis* (Summary of Euclidian Principles), under the title *Ta'liqa bar tahrīr-i uqlīdis*.<sup>98</sup> Khafīrī penned another mathematical work which examines the mathematical principles of 'ilm al-jafī, entitled *Risāla dar uṣūl-i aḥkām-i jafī*,<sup>99</sup> another instance where the Dashtakī circle of philosophers appear to engage in the occult and esoteric sciences, a topic which has so-far received no scholarly attention.

After an illustrious career, Mullā Muḥammad Shams al-Dīn Khafīrī passed away in 942/1535 in Kāshān where he had spent the remainder of his life.<sup>100</sup> His students include, foremost, his son, Mullā Qawām al-Dīn Ḥusayn Khafīrī who led a career as an astronomer and philosopher. Mullā Qawām al-Dīn is known to have authored a Persian work on mathematics and astronomy, entitled *al-Risāla*

<sup>95</sup> Translated by George Saliba in “A Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy”, pp. 17–18.

<sup>96</sup> See Firouzeh Saatchian, *Gottes Wesen-Gottes Wirken*, p. 55.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> This work is known by another variant title as *Fi'l-Zāwiya*.

<sup>99</sup> See Firouzeh Saatchian, *Gottes Wesen-Gottes Wirken*, p. 53.

<sup>100</sup> This date is disputed. Qazvīnī claims he died in 935/1528 or 957/1550. See 'Abd al-Nabī al-Qazvīnī, *Tatmīm amal al-āmil*, ed. Seyyed Aḥmad al-Ḥusaynī (Qom, 1407 Sh./1986), pp. 64–65. According to Mirzā Muḥammad 'Alī Mudarris, however, Khafīrī passed away on 957/1550. See Mirzā Muḥammad 'Alī Mudarris, *Rayḥānat al-adab: dar tarājim-i aḥwāl-i ma'rūfīn bi-kunyah aw-laqab yā kunan va-alqāb* (6 vols, Tehran 1346 Sh./1967), vol. 2, p. 154. Whereas Āqā Buzurg Ṭīhrānī suggest a third date around 942/1535, which seems accurate, since it is based on the testimony of a certain Taqī al-Dīn ibn Abī al-Khayr Muḥammad b. Muḥammad al-Fārisī, another student of Mīr Ṣadr al-Dīn and contemporary of Khafīrī. See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 2. p. 9, vol. 4, p. 331.

*al-ja'fariyya fi l-masā'il al-mushakala al-hisābiyya*.<sup>101</sup> Another student of Khafrī was Shāh Ṭāhir b. Raḍī al-Dīn, known as Shāh Ṭāhir Daknī, who was an Ismā'īlī imam. He was a friend of Khafrī and was famous for his poetic panegyrics praising the Shi'i Imams;<sup>102</sup> Daknī composed a work on Shi'i theology known as the *Sharḥ al-bāb al-ḥādī 'ashar*, which is a commentary on al-Ḥillī's *al-Bāb al-ḥādī 'ashar*, the famous treatise on the principles of Twelver Shi'i *kalām*.<sup>103</sup>

### *Najm al-Dīn Maḥmūd Nayrīzī*

The second most celebrated student of Mīr Ṣadr al-Dīn was Najm al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad b. Maḥmūd Nayrīzī, known simply as Ḥājī Maḥmūd (not to be confused with the Dhahabī Sufī Quṭb al-Dīn Muḥammad Nayrīzī (d. 1173/1759), author of *Sharḥ du'ā' al-ṣabāḥ*).<sup>104</sup> As his name suggests, Nayrīzī hailed from Nayrīz, a town east of Shiraz.<sup>105</sup> In his early youth, he earned a living as a scribe who copied philosophical and theological texts, focusing on the works of Avicenna, including some pseudo-works such as the so-called sermon of *Tamjīd wa l-tawḥīd*, which is attributed to Avicenna,<sup>106</sup> and Fārābī's *Ibṭāl aḥkām al-nujūm*.<sup>107</sup> In *falsafa* and *kalām*, Nayrīzī studied the works of Avicenna, especially the *Najāt* and the *Shifā'*,<sup>108</sup> under the guidance of Mīr Ṣadr al-Dīn.

Nayrīzī explains that although he was thoroughly familiar with philosophy, it was not his favourite subject; instead, he preferred the science of *kalām* because "its questions are more important than others and its argument are more certain than others."<sup>109</sup> Like his teacher, Nayrīzī subscribed to the Shi'i faith. The tone of phrase in his commentary on Ṭuṣī's *Tajrīd* bears the unmistakable imprint of a Shi'i thinker committed to the principles of Twelver Shi'ism, including the practice of the ritual cursing (*la'n*), especially where Nayrīzī seems to have agreed with the vilification of the Sunni caliphs Abū Bakr and 'Umar.<sup>110</sup>

<sup>101</sup> See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 5, p. 109.

<sup>102</sup> See *Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī va falsafa-i 'irfān*, p. 45.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> On Quṭb al-Dīn Nayrīzī, see Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 9, p. 1260.

<sup>105</sup> See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 13, p. 140.

<sup>106</sup> See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 7, p. 184, vol. 7, p. 202.

<sup>107</sup> Ibid., vol. 1, p. 81.

<sup>108</sup> See his introduction in his commentary on *Tahdhīb al-manṭiq* of Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī which is quoted in full in Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, pp. 130–131. According to Āqā Buzurg Ṭīhrānī, Nayrīzī wrote one commentary as well as a set of glosses on Taftāzānī's *Tahdhīb*. See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 13, p. 163 and vol. 6, p. 53.

<sup>109</sup> Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 44, fnt. 41.

<sup>110</sup> Ibid., p. 47.

Based on manuscript evidence, Khafri's theological writings appear to have had an impact upon later Safavid thinkers such as Mīr Dāmād (d. 1041/1631).<sup>111</sup> In fact, we can say with some confidence that the writings of Nayrīzī, particularly in *kalām*, initiated the process of reviving Shi'i theology in Safavid Iran. Unlike his contemporaries and fellow members of the Dashtakī circle of philosophy in Shiraz, who were drawn to a host of intellectual subjects including philosophy, mysticism, astronomy, and mathematics, Nayrīzī seems to have focused on *kalām* and *falsafa*, to the exclusion of other subjects. In 903/1498, few months before his execution, Mīr Ṣadr al-Dīn issued a license (*ijāza*) to Nayrīzī that permitted the latter to teach the former's *Risāla fī ithbāt al-wājib*.<sup>112</sup>

An itinerant scholar, who wrote some of his works in between travels (he is known to have visited Qazvin, Gilan, and Isfahan, as well as Mecca and Medina), a total of fifteen extant works have been attributed to Nayrīzī.<sup>113</sup> His most significant writings were in the philosophical and theological sciences, including 1) *Risālat ithbāt al-wājib*, which deals with the three modalities of existence, that is, an existence which is either necessity, possible, or non-existence; this work follows the same structure and line of argument as that of his teacher Mīr Ṣadr al-Dīn, sparing no effort to attack the Ash'ari views on the essence-attributes problem;<sup>114</sup> 2) *Taḥrīr tajrīd al-'aqā'id*, a commentary on Ṭūsī's *Tajrīd*, the work is also known by its overtly Shi'i and triumphant title *Taḥrīr al-'aqā'id al-mushtamal 'alā zubdat al-masā'il al-kalāmiyya 'alā madhhab al-firqa al-nājiyya min al-shī'a al-imāmiyya*,<sup>115</sup> 3) *Hāshiyā 'alā hāshiyat sharḥ tanwīr al-maṭāli'*,<sup>116</sup> 4) *Sharḥ ithbāt al-wājib al-jadīd*, a critical commentary on Dawānī's *Ithbāt al-wājib al-jadīd*,<sup>117</sup> 5) *Sharḥ tahdhīb al-mantiq*, a commentary on Sa'd

<sup>111</sup> According to Āqā Buzurg Ṭīhrānī, a codex known as *Majmū'at al-Nayrīzī*, which is said to contain fifty-seven philosophical and theological works of Nayrīzī, copied by Nayrīzī himself between 903/1498 and 919/1512–1513, was in the possession of Afḍal al-Dīn Muḥammad al-Turka Iṣfāhānī (d. 991/1583) and, later, Mīr Dāmād. See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 1, p. 18; idem, *Ṭabaqāt a'lām al-shī'a*, vol. 7, p. 244. Āqā Buzurg Ṭīhrānī claims to have seen an extant copy of the *Majmū'a* in Tehran in the personal collection of a certain Sayyid Naṣr Allāh Taqavī. See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 5, p. 92.

<sup>112</sup> References to the *ijāza* are mentioned in several passages in Āqā Buzurg Ṭīhrānī's *al-Dhārī'a*; for example, Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 1, pp. 118, 123, vol. 5, p. 92, vol. 6, p. 54, vol. 7, p. 184, vol. 12, p. 12, vol. 13, pp. 140, 163, vol. 14, p. 175, vol. 15, p. 253, vol. 20, p. 120, vol. 21, p. 274.

<sup>113</sup> See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 1, pp. 81, 118, 123, vol. 5, p. 92, vol. 7, p. 184. For a detailed bibliography, Barakat, pp. 198–206; Reza Pourjavady, *op. cit.*, pp. 124–151.

<sup>114</sup> See Muḥammad Barakat, *Kitāb-shināsī-yi falsafī-yi maktab-i shīrāz*, p. 198; Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 125.

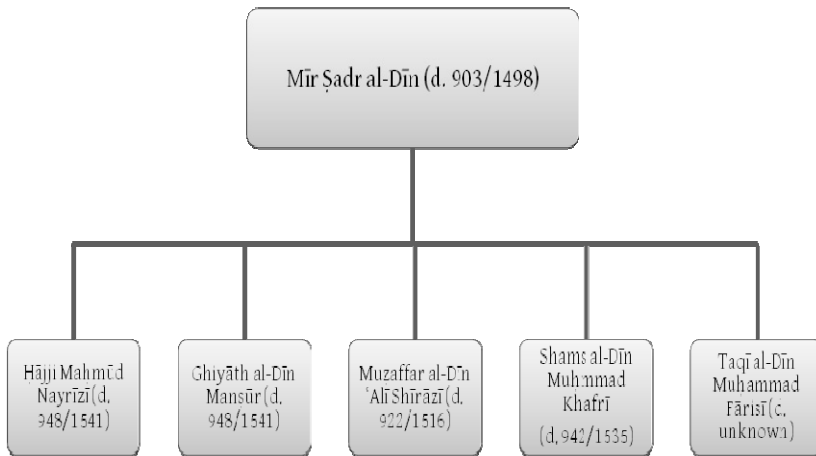
<sup>115</sup> See Muḥammad Barakat, *Kitāb-shināsī-yi falsafī-yi maktab-i shīrāz*, p. 199.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 199–200.

<sup>117</sup> See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 2, p. 120.

al-Dīn Taftāzānī's *Tahdhīb*, which was praised by his colleague Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī;<sup>118</sup> 6) *Sharḥ al-hidāya al-athīriyya*; and 7) *Hāshiyā 'alā un-mūdhaj al-'ulūm*, a commentary on Dawānī's *Unmūdhaj al-'ulūm*.<sup>119</sup> In 948/1541 Nayrīzī passed away.<sup>120</sup> He did not train many students. According to the sources, his only known student was Shah Mīr b. Mālik Maḥmūd Jān, who was one of Shah Ismā'īl's close aides and who possibly served as one of the Shah's viziers.<sup>121</sup>

In conclusion: during the late Timurid period, the western regions of Iran witnessed an interactive interplay between Shi'ism and Avicennan philosophy, the teachings of the Shi'i Imams specifically on rational matters were read as scriptural endorsements of the metaphysical speculations of Avicenna, a model which appears to have set the precedent for the grand philosophical synthesis that reached its apogee in the later Safavid period. Leading figures of the 'School of Isfahan' such as Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā were indeed indebted, in some way, to the philosophical project broached by the Dashtakī circle whose mere existence challenges our preconceptions about the state of philosophical activity in the post-Avicennan period. It is thanks to them that Avicennan metaphysical speculations were provided with a new impetus and re-interpreted in a manner which brought them closer to philosophical Shi'ism, and steered them away from philosophical Ash'arism. For it appears that the Dashtakī circle eclipsed the presence of Ash'ari *kalām* discourse in western Iran. This, however, is a subject for future studies.<sup>122</sup>



<sup>118</sup> See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 13, p. 163.

<sup>119</sup> *Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī va falsafa-i 'irfān*, p. 66.

<sup>120</sup> See Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dhārī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 2, p. 272.

<sup>121</sup> See Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 49.

<sup>122</sup> I have dealt with this question in my doctoral dissertation.

**Firouzeh Saatchian**

*(Independent Scholar, Germany)*

**SHAMS AL-DĪN MUḤAMMAD KHAFRĪ—  
THE FAMOUS PHILOSOPHER AND ASTRONOMER  
OF THE SCHOOL OF SHIRAZ<sup>1</sup>**

Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad Khafrī, nicknamed Shams al-Dīn, was a philosopher, astronomer and mathematician who lived at the end of the ninth/fifteenth and the beginning of the tenth/sixteenth century. The *nisba* Khafrī testifies to his descent from Khafr, a village near Fīrūzābād town in Fars province.<sup>2</sup> The authors of the memoranda (*tadhkira*) refer to him as *fāḍil*, '*allāma*, *ḥakīm*, *Mawlānā* and *muḥaqqiq*.<sup>3</sup> Sometimes he is also mentioned as Shams al-Dīn Kāshī—apparently, because he spent the final part of his life in Kāshān.<sup>4</sup>

We do not possess much information about Khafrī's life, and we do not know the place and date of his birth. However, from his *nisba* Khafrī, we can assume that he must have been born in Khafr, moving later to Shiraz in order to complete his studies. Some authors also mention his son Qawām al-Dīn Ḥusayn b. Muḥammad, the author of the *Risāla ja'fariyya* on arithmetic. Like his father, Qawām al-Dīn was a gifted mathematician and astronomer. His treatise is written in Persian and devoted to Shāh Ja'far, the governor of the Fars province dur-

---

<sup>1</sup> This is an abridged translation of Firouzeh Saatchian's Persian introduction to her edition of Khafrī's treatises on the proofs of the existence of the Necessary Existent—Fīrūza Sā'atchiyān, "Muqaddima-yi muṣaḥḥih," in Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad Khafrī, *Sit rasā'il fi ithbāt wājib al-wujūd bi 'l-dhāt wa fi 'l-ilahiyāt*, Tehran: Kitābkhāna-yi shūra-yi islāmī, 1390 Sh./2011, pp. 15–52 (*translator's note*).

<sup>2</sup> Qazwīnī, Shaykh 'Abd al-Nabī, *Tatmīm amal al-āmil*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, 1407/1984, p. 64; Efendī Iṣfahānī, Mirzā 'Abdallāh, *Riyāḍ al-'ulamā' wa ḥiyāḍ al-fuḍalā'*, Qum, 1415 Sh./1994, vol. 7, p. 77; Furṣat al-Dawla Shīrāzī, Muḥammad Naṣīr, *Āthār al-'ajam*, Bombay, 1354 Sh., p. 244.

<sup>3</sup> See, e.g., Shūshtarī, Qāḍī Nūrallāh, *Majālis al-mu'minīn*, Tehran, 1354 Sh./1975, vol. 2, p. 224; Efendī, *Riyāḍ*, vol. 7, p. 77; Mudarrisī Tabrīzī, Muḥammad 'Alī, *Rayḥanat al-adab*, Tehran, 1374 Sh./1995, vol. 2, p. 54.

<sup>4</sup> Baghdādī, Ismā'il Pāshā, *Hadiyat al-'arifin fi asmā' al-mu'allifin wa āthār al-muṣan-nifin min kashf al-zunūn*, Tehran, 1387 Sh., vol. 6, p. 230 and 299; Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā, *Mu'jam al-mu'allifin*, Beirut, 1975, vol. 8, p. 257.

ing the rule of the Ṣafawid king Ṭahmāsp (r. 930–984/1524–1576).<sup>5</sup> (It is worth mentioning that in some sources this treatise has been wrongly attributed to Muḥammad Khafrī, and in some others even to Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī.<sup>6</sup>)

### Khafrī's Teachers

Khafrī was a scholar who flourished during the rule of the Ṣafawid kings Ismā'īl and Ṭahmāsp.<sup>7</sup> He first lived in Shiraz but later moved to Kāshān. Indirect evidence tells us that, in all likelihood, he completed his studies in Shiraz. Ṣadr al-Dīn Muḥammad Dashtakī Shīrāzī (d. 903/1498) was one of Khafrī's teachers.<sup>8</sup> The memoranda provide no information concerning his other teachers. Some believe that he also studied with Jalāl al-Dīn Dawānī (830–908/1427–1503).<sup>9</sup> Some indications seem to support this claim, while others contradict it.

In some of his works, in particular the *Ithbāt al-wājib* and the *Ta'līqa 'alā sharḥ al-Tajrīd*, Khafrī discusses some opinions of Ṣadr al-Dīn Dashtakī and Dawānī. He sometimes quotes from Dawānī, beginning the quotation with "it is said." It is definitely not easy to detect the elements of the indirect argument between the two scholars, Dashtakī Senior and Dawānī, in the text of the treatise; this requires a thorough acquaintance with the works of both in philosophy and in *kalām*. On the other hand, Farāmarz Qarāmalikī in his recent research on Khafrī's works on logic has arrived at new results, which confirm his studies with Dawānī. Qarāmalikī says: "Khafrī was the heir of both rival schools, founded by Dawānī and Ṣadr al-Dīn Dashtakī."<sup>10</sup> An analysis of Khafrī's two treatises on the Liar Paradox shows that initially he followed Dawānī, but some time later opted for Dashtakī, becoming one of the best students of Ṣadr al-Dīn Dashtakī and remaining his follower until the end of his life.<sup>11</sup>

'Alī Dawānī believes Khafrī to have been the student of Jamāl al-Dīn Maḥmūd b. Ya'qūb Shīrāzī, the heir of Dawānī, who in the pre-Ṣafawid period was counted as one of the great common (Sunni) philosophers (*ḥukamā-i 'amma*).<sup>12</sup> Unfortunately, this claim is not supported by any other source. In addition, some *tadhkiras* describe Khafrī as a student of Sa'd al-Dīn Taftāzānī

<sup>5</sup> Ṭīhrānī, Shaykh Āqā Buzurg, *Ṭabaqāt i'lām al-shī'a*, Tehran, 1366 Sh./1987, pp. 64, 217; Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa al-funūn*, Beirut, vol. 1, p. 590.

<sup>6</sup> Ishrāq, Muḥammad Karīm, *Buzurgān-i Jahram*, Tehran, 1351 Sh./1972, p. 295; idem, "Mawlānā Shams al-Dīn Khafrī," *Waḥīd*, 11/3 (1352 Sh./1973), p. 475.

<sup>7</sup> See, e.g., Shūshtarī, *Majālis*, vol. 2, p. 233; Efendī, *Riyāḍ*, vol. 7, p. 88.

<sup>8</sup> Shūshtarī, *Majālis*, vol. 2, p. 233; Qazwīnī, *Tatmīm*, p. 65; Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, vol. 2, p. 124.

<sup>9</sup> Dawānī, 'Alī, *Mafākhīr al-islām, az Ibn Idrīs Ḥillī (d. 598/1202) tā Shahīd al-Thānī (d. 996/1558)*, Tehran, 1364 Sh./1985, vol. 4, p. 412; Tūysirkānī, Sayyid Aḥmad (ed.), *Sab' rasā'il*, Tehran, 1381 Sh./2002, pp. 25–26.

<sup>10</sup> Farāmarz Qarāmalikī, Aḥad, "Pārādoks-i durūghgu wa rāh-i ḥall-i Shams al-Dīn Muḥammad Khafrī," *Faṣḥnāma-yi andīsha-yi dīnī-yi dānishgāh-i Shīrāz*, 11 (1383 Sh./2004), p. 33.

<sup>11</sup> Ibid., p. 34.

<sup>12</sup> Dawānī, *Mafākhīr*, vol. 4, p. 434.

(d. 792/1390),<sup>13</sup> which is impossible, because the latter lived a century and a half before Khafri. Perhaps in fact they mean Sayf al-Dīn Aḥmad b. Yaḥyā b. Muḥammad, the grandson of Sa'd al-Dīn Mas'ūd b. 'Umar Taftāzānī,<sup>14</sup> but there is no definite proof that this was the case. Karīmī in his introduction to Khafri's *Arba'īniyyāt* writes: "According to the late Dehkhoda, Khafri studied with Sa'd al-Dīn Taftāzānī for several years. However, he does not mention the source of his information."<sup>15</sup>

### Khafri's Students

Khafri had numerous students, the most famous of whom is Shāh Ṭāhir b. Raḍī al-Dīn al-Kāshānī al-Anjudānī (d. 952/1546), also known as Shāh Ṭāhir Ismā'īl Ḥusaynī Dakkanī.<sup>16</sup> He was an agitated Twelver-Imāmī Shī'a, who later went to India and played there an important role in propagating Shī'i thought. Among his works, the commentaries on the *al-Bāb al-ḥādī 'ashar* (by 'Allāma al-Ḥillī), the *Sharḥ 'alā Ilahīyyāt al-Shifā'* and a collection of poems survive.<sup>17</sup>

One of Khafri's other students was Mawlā Fayḍallāh Ḥājibī, who was born in Baghdad and belonged to a princely family. It is reported that he was a descendant of the Barmakids. After staying for some time in Karbalā and Najaf,<sup>18</sup> he went to 'Irāq-i 'Ajam, eventually settling in Kāshān with a purpose to study with Khafri. Having studied with him for two years, he then moved to Shiraz, where he studied with Mawlānā 'Abd al-Ṣamad for another two years. King Ṭahmāsp gave him the title of *qāḍī asgar*.<sup>19</sup>

### Khafri's Life in Kāshān

As it was said above, at some point of his career, Khafri moved to Kāshān. Unfortunately, the sources are silent about the cause of this move and the time when it took place. It is only known that he remained in Shiraz until at least 909/1504,<sup>20</sup> and that in 930/1524 he lived in Kāshān. Khafri remained in Kāshān until the end of his life, continuing to teach and write.<sup>21</sup>

<sup>13</sup> Furṣat Shīrāzī, *Āthār*, 1377 Sh., vol. 2, p. 586; Baghdādī, *Hadiyat*, vol. 6, pp. 229–230; Kaḥḥāla, *Mu'jam*, vol. 8, p. 257.

<sup>14</sup> Khānd Amir, *Ḥabīb*, vol. 4, p. 349; Mūsawī Khānsārī, Sayyid Muḥammad Bāqir, *Rawḍāt al-janāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa al-sādāt*, Tehran, 1390 Sh./1970, vol. 1, p. 342.

<sup>15</sup> Shams al-Dīn Khafri, "Arba'īniyyāt nigāshā-yi," published by 'Abd al-'Azīz Karīmī, in *Ganjīna-yi bahāristān ('ulūm-i qur'ānī wa riwāyī)*, ed. Darāyatī, 1385 Sh., p. 237.

<sup>16</sup> Shūshṭarī, *Majālis*, vol. 2, p. 235; Khānsārī, *Rawḍāt*, vol. 7, p. 197; Qummī, Shaykh 'Abbās, *Al-Kuna wa 'l-alqāb*, Qumm: Bīdār, 1358 Sh./1979, p. 195.

<sup>17</sup> Shūshṭarī, *Majālis*, vol. 2, pp. 234–235; Ṭīhrānī, *al-Darī'a*, vol. 9/II, pp. 499–500; Qummī, *Al-Kuna*, p. 195.

<sup>18</sup> Ṣafawī, Sām Mīrzā, *Tuḥfa-yi sāmī*, ed. Waḥīd Dastgirdī, Tehran, 1314 Sh./1936, pp. 49–50.

<sup>19</sup> Ṣafawī, *Tuḥfa*, p. 49; Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, 1366 Sh., p. 217; id. *Darī'a*, vol. 9/III, p. 854.

<sup>20</sup> Ṣafā, Dhābiḥallāh, *Tārīkh-i adabīyyāt dar Irān*, Tehran, 1363 Sh./1984, vol. 1/5, p. 160.

<sup>21</sup> Qazwīnī, *Tatmīm*, p. 65, footnote 1; Qummī, *Al-Kuna*, p. 195.



### Khafrī's Religious Affiliation

Khafrī was an insightful scholar and possessed a considerable moral and social influence. The reports concerning his *madhhab* are somewhat confusing.

According to some testimonies, initially he was a Sunnī but at some point became a Shī'a. For example, Efendī says: "He was initially a Sunni, but during the reign of Shāh Ṭahmāsp he converted to Shī'ism."<sup>22</sup> Some others claim that Khafrī was a Sunni of Shāfi'ī school, who became a Shī'a.<sup>23</sup>

The other group of scholars, following Shūshtarī, call Khafrī a Shī'a<sup>24</sup> who before the establishment of the Ṣafawī rule, because of the predominant social and religious attitudes, preferred to keep his Shī'ī affiliation secret. They claim, for example, that during the interim period between Qara Qoyunlu and Ṣafawī rule, when the books of Shī'ī *fiqh* did not circulate openly in Kāshān, Khafrī used to explain the legal issues in accordance with the tenets of Shī'ī jurisprudence. When the great shaykh 'Alī b. 'Abd al-'Ālī Karakī (d. 940/1534) came to Kāshān a few years later, he allegedly endorsed all Khafrī's *fatwas* as corresponding to the principles of Imāmī *fiqh*.<sup>25</sup> For this reason, it is said that whenever Karakī went on a pilgrimage, he appointed Khafrī as his chargé d'affaires, because he did not have any doubt about his legal competence, piety and trustworthiness, advising people to refer to him, during his absence, for all religious issues. Hence, it follows that, in addition to his erudition in rational sciences, Khafrī was also a highly qualified expert in *fiqh* and other religious sciences.<sup>26</sup>

As another proof of Khafrī's Shī'ī affiliation, Shūshtarī mentions the fact that, in the *Risāla fī ithbāt al-wājib*, on several occasions, he refers to the knowledge of the light of the Divine Essence and the exalted attributes of Imām 'Alī. A number of other authors repeat Shūshtarī's words.<sup>27</sup>

In the author's opinion, Khafrī composed his *Arba'inīyāt*—a treatise, devoted to the discussion of the excellent character traits of the People of the Prophet's House—in order to prove his Shī'ī affiliation.

In brief, it can be stated that during the Timūrid rule Khafrī can be described as a Sunni Muslim who is devoted to the People of the House (*ahl-al-bayt*).

<sup>22</sup> Efendī, *Riyāḍ*, vol. 7, p. 88.

<sup>23</sup> Al-Ḥusaynī al-Zanūzī, Muḥammad Ḥasan, *Riyāḍ al-janna*, 4/2, ed. 'Alī Rafī'ī, Qumm: 1420 Sh./1999, p. 531, footnote 313; Ishrāq, *Buzurgān*, p. 278, Ruknzāda Ādamiyat, Muḥammad Husayn, *Dānishmandān wa sukhansarāyān-i Fārs*, 1337 Sh./1958, vol. 3, p. 298.

<sup>24</sup> Shūshtarī, *Majālis*, vol. 2, pp. 233–234; Qazwīnī, *Tatmīm*, p. 64; Furṣat Shīrāzī, *Āthār*, p. 334.

<sup>25</sup> Shūshtarī, *Majālis*, vol. 2, p. 234.

<sup>26</sup> Shūshtarī, *Majālis*, vol. 2, p. 234; Mudarris, *Rayhāna*, vol. 2, p. 154; Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, 1366 Sh., p. 217; Kh<sup>w</sup>ānsārī, *Rawḍāt*, vol. 7, p. 196; Munzawī, 'Alī Naqī, *Fihrist-i nusakh-i khaṭṭī-yi kitābhkhāna-yi millī-yi jumhūrī-yi islāmī-yi Irān*, Tehran, 1375 Sh./1996, vol. 11, p. 324.

<sup>27</sup> Shūshtarī, *Majālis*, vol. 2, p. 234; Ṭīhrānī, *Ḍarī'a*, vol. 1, p. 106; id., *Ṭabaqāt*, 1366 Sh., p. 217; Kh<sup>w</sup>ānsārī, *Rawḍāt*, vol. 7, p. 196; Ma'sūm 'Alīshāh Shīrāzī, Muḥammad, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, ed. Muḥammad Ja'far Mahjūb, Tehran, 1318 Sh./1901, vol. 3, p. 133.

Later, during the Şafawid reign, he openly declares his Shī'ī beliefs, composing the treatise *Arba'inīyāt*. Simultaneously, it should be mentioned that the *Arba'inīyāt* does not contain any blasphemies against the first three caliphs.

### Khafri's Death

The authors of the memoranda give different and sometimes confusing dates of Khafri's death. Some believe that he died in 935/1528;<sup>28</sup> others that in 942/1535;<sup>29</sup> still others, in 957/1550.<sup>30</sup> Most sources mention the last date; however, there is some evidence in favour of 942/1535—for example, Sayyid Jalāl Ṭīhrānī's report in the *Gāhnāma*: "One of his works is the *Muntahā al-idrāk fī mudrak al-aflāk* in astronomy. I possess a copy of it, at the end of which the date of his death is given as Sunday, 28 Şafar 942/27 August 1535. His tomb is in Kāshān, outside the 'Aṭā gate, near the Maqṣūd Bīk cemetery in the land of Kh<sup>w</sup>āja Muẓaffar."<sup>31</sup>

Ṭīhrānī's report is confirmed by the expression found on the front page of the first sheet of the manuscript of Khafri's *Ithbāt wājib al-wujūd*, copied in 946/1539. The copyist Muḥammad Ḥusayn Ṭabasī lists there four proofs of the Necessary Existent, apparently taken from Khafri's other works. At the end of the third line, the copyist says *qāla rawwaḥa Allāhu rūḥahu wa bi wajh ākhir*. From this expression, it follows that Khafri was not alive when the book was copied in 946/1539.

### Khafri's Works

#### I. Works on Philosophy and Kalām

1. *Ta'līqa 'alā ilāhiyyāt sharḥ tajrīd Mullā 'Alī Qūshjī*. An appendix to the theological part of Mullā 'Alī Qūshjī's commentary on Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's *Tajrīd al-i'tiqād* (one of the most important works on Shī'ī kalām), deals with such issues as the proofs of the Necessary Existent, His power, knowledge, life, will, sight, hearing, speech, sincerity, eternity and unity.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Qazwīnī, *Tatmīm*, p. 65; Hidāyat, Riḍā Qulī Khān, *Fihris al-tawārikh*, ed. 'Abd al-Ḥusayn Nawā'ī, Tehran, 1373 Sh./1994, p. 209.

<sup>29</sup> Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, 1366 Sh., p. 217; id., *Ḍarī'a*, vol. 4, p. 331; *ibid.*, vol. 9, p. 116; *ibid.*, vol. 7, p. 73.

<sup>30</sup> Qazwīnī, *Tatmīm*, p. 65; Mudarrisī, *Rayḥāna*, vol. 2, p. 154; Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, 1366 Sh., p. 217; Kaḥḥāla, *Mu'jam*, vol. 8, p. 254.

<sup>31</sup> Ṭīhrānī, Sayyid Jalāl, *Gāhnāma*, Tehran, 1311 Sh./1932, p. 163; Narāqī, Ḥasan, *Āthār-i ta'rīkhī-yi shahristānhā-yi Kāshān wa Naṭanz*, Tehran, 1347 Sh./1968, pp. 13–14.

<sup>32</sup> Khafri, Shams al-Dīn Muḥammad, *Ta'līqa bar ilāhiyyāt-i sharḥ-i tajrīd Mullā 'Alī Qūshjī*, ed. Fīrūzah Sā'atchiyān, Tehran, 1382 Sh./2003.

2. *Ta'liqa 'alā sharḥ jadīd li tajrīd*.<sup>33</sup> In the catalogue of the *Majlis*, the work is described as “a gloss on the beginning of the commentary on *Tajrīd*, until the end of the discussion on mental existence.”

3. *Risāla fī ithbāt wājib al-wujūd bi 'l-dhāt wa ṣifātihi*.<sup>34</sup> Edited and published by Firouzeh Saatchian in two different publications.<sup>35</sup>

4. *Risāla fī 'l-ilahiyyāt*. The treatise is devoted to Ḥusayn Khān Mubārīz al-Dawla and, in terms of its contents, is very similar to the previous work (*Risāla fī ithbāt wājib al-wujūd*). The treatise comprises a preface, three *Quaestiones* (*maqāsid*) and a conclusion (*khātima*)<sup>36</sup>.

5. *Risāla fī al-ilahiyyāt*.<sup>37</sup> This treatise is divided in ten *Quaestiones* (*maqāsid*). This might have been a more expanded version of the previous treatise (No. 3). Unfortunately, as yet, only the first page of this treatise has been discovered.<sup>38</sup>

6. *Muhimmāt masā'il al-kalām min al-ilahiyyāt al-hādīyya ilā al-ma'ārif al-mabda'al-awwal*. The work is devoted to Abū al-Faṭḥ Salgharshāh and consists of two parts, the first of which deals with the proofs of God's existence, His unity and the degrees of this unity. The second part discusses God's knowledge of the existents (i.e., the four worlds). It should be mentioned that the style and structure used in this treatise differs from those employed in other Khafrī's treatises dealing with the proofs of the Necessary Existent.<sup>39</sup>

7. *Risāla ithbāt al-mabda'al-awwal khāṣṣa*.<sup>40</sup>

8. A short treatise which consists of six chapters and establishes the Necessary Existent in Peripatetic and *Ishraqī* vein. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh edited it, using two manuscripts, and published in the journal *Jāwīdān Khirad*.<sup>41</sup>

<sup>33</sup> Shūstārī, *Majālis*, vol. 2, p. 234; Ṭīhrānī, *Darī'a*, vol. 6, p. 64; Furṣat Shīrāzī, *Āthār*, p. 344; Qummī, *Al-Kuna*, p. 195; Khānsārī, *Rawḍāt*, vol. 7, p. 197; Mudarrisī, *Rayḥāna*, vol. 2, p. 154.

<sup>34</sup> Shūstārī, *Majālis*, vol. 2, p. 234.

<sup>35</sup> Saatchian, Firouzeh, *Gottes Wesen, Gottes Wirken, Ontologie und Kosmologie im Denken von Shams-al-Dīn Muḥammad al-Khafrī, eine philosophische Analyse nach seinen Schriften: al-Risāla fī ithbāt wājib al-wujūd bi 'l-dhāt wa ṣifātihi* und *Risāla fī 'l-ilahiyyāt*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2011; Khafrī, Shams al-Dīn Muḥammad, *Sitt Rasā'il fī ithbāt wājib al-wujūd bi 'l-dhāt wa fī 'l-ilahiyyāt*, research and Annotation by Firouzeh Saatchian, Tehran, 2012.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Dānishpazhūh, *Fihrist-i Markazī*, Tehran, 1332 Sh., vol. 3, p. 126.

<sup>38</sup> Saatchian, Firouzeh: *Mu'arrifī-yi panj risāla-yi Khafrī dar ilāhiyyāt wa ithbāt wājib al-wujūd*, in *Ma'ārif*, dawra-yi bīstum, shumāra-yi Murdād-Ābān, Tīhrān, 1382 Sh./02. Nov. 2003, pp. 102–105; Khafrī, Shams al-Dīn Muḥammad, *Sitt Rasā'il fī ithbāt wājib al-wujūd bi 'l-dhāt wa fī 'l-ilahiyyāt*, research and Annotation by Firouzeh Saatchian, Tehran, 2012.

<sup>39</sup> Fihrist-i Āstān-i Quds, vol. 4, pp. 4–5; Saatchian, *Mu'arrifī-yi panj risāla ...*, pp. 105–107.

<sup>40</sup> *Āstān-i Quds*, Mashhad, manuscript 592, fol. 3v, line 16.

<sup>41</sup> Dānishpazhūh, *Jāwīdān Khirad*, Pāyīz-i 1354 Sh./Autumn 1975, pp. 44–45.

9. *Al-Muḥākamāt bayna al-ṭabaqāt*, or *al-Muḥākamāt bayna al-mudarrisata al-Dashtakī wa al-Dawānī*.<sup>42</sup> Although such treatise is listed in the memoranda, a copy of it has not been found as yet. Possibly this is another title of the first work (*Ta'liqa 'alā ilahiyāt sharḥ tajrīd Mullā 'Alī Qūshjī*).

10. *Sawād al-'ayn fī sharḥ ḥikmat al-'ayn*.<sup>43</sup> A gloss on Muḥammad b. Mubārakshāh's (known as Mīrak-i Bukhārī) (fl. in the first half of the 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century) commentary on Dabīrān Kātibī Qazwīnī's (d. 675/1274) *Ḥikmat al-'ayn*.

11. *Risāla fī taḥqīq hayūla*.<sup>44</sup> A detailed treatise on the prime matter.

12. A short note on the impossibility of an indivisible particle, also providing a demonstration of the finiteness of dimensions. Only mentioned in the catalogue of the *Majlis*, number 883/13, p. 406.<sup>45</sup>

## II. Mystical works (works on theoretical Sufism)

13. *Asfār al-'ārifīn*, or *al-asfār al-'arba'a*. A short treatise, which consists of four "journeys" (*asfār*). Muḥammad-Taqī Dānishpazhūh believes that Mullā Ṣadrā might have borrowed the title of his *magnum opus* from this treatise.<sup>46</sup>

14. *Tatimat kalām al-fāḍil al-Khafrī*, or *Risāla fī waḥdat al-wujūd*.<sup>47</sup> Probably a compilation, made after Khafrī's death from his other works by an anonymous compiler, or a collection of lecture notes, made by one of his students.

15. *Risāla-yi marātib-i wujūd* (in Persian). Edited and published by Reza Pourjavady on the basis of two manuscripts.<sup>48</sup>

## III. Logical Works

Khafrī wrote two treatises on the Liar Paradox, at the end of each of which he specifies its title (which is not the case with his treatises on philosophy or *kalām*). The reports about these two treatises in catalogues and memoranda are confusing. Fortunately, owing to the efforts of several researchers, in particular Aḥad Farāmarz Qarāmalikī, this confusion has recently been cleared up.

<sup>42</sup> Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*, vol. 1, p. 351; Ṭīhrānī, *Ḍarī'a*, vol. 20, p. 134; id., *Ṭabaqāt*, 1366 Sh., p. 217.

<sup>43</sup> Shūshārī, *Majālis*, vol. 2, p. 234; Ṭīhrānī, *Ḍarī'a*, vol. 12, p. 240; Qummī, *al-Kuna*, p. 195; Kh<sup>w</sup>ānsārī, *Rawḍāt*, vol. 7, p. 197; Mudarrisī, *Rayḥāna*, vol. 2, p. 154.

<sup>44</sup> Qazwīnī, *Tatmīm*, p. 65; Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, p. 217; id., *Ḍarī'a*, vol. 1, p. 112 (footnote); *ibid.*, vol. 25, p. 261; Mudarrisī, *Rayḥāna*, vol. 2, p. 154.

<sup>45</sup> Ḥā'irī, *Fihrist-i majlis*, Tehran, 1375 Sh./1996, vol. 23, p. 178.

<sup>46</sup> Dānishpazhūh, *Fihrist-i Markazī*, 1345Sh./1966, vol. 15, p. 179; Ḥā'irī, *Fihrist-i Majlis*, vol. 9/II, p. 511.

<sup>47</sup> Ardalān, *Fihrist-i raḍawī*, 1365 Sh./1986, vol. 1, p. 32.

<sup>48</sup> Muḥammad Khafrī, "Marātib al-wujūd," in Muḥammad Ra'īsāda et al. (eds.), *Dard-i falsafa, dars-i falsafa: jashmnāma-yi duktur Karīm Mujtahidī*, Tehran, 1384 Sh./2005, pp. 236–257.

16. *Risāla 'ibrat al-fuḍalā' fī ḥalli shubhati jidhr al-aṣamm*, or *Risāla ḍālat al-fuḍalā' fī ḥalli shubhati kulli kalām kādhib*<sup>49</sup>. This treatise, which is Khafrī's first work on logic, consists of two parts, the first of which is entitled *Ḍālat al-fuḍalā'*, and the second, *'Ibrat al-fuḍalā'*. Farāmarz Qarāmalikī describes the treatise in the following way: "This treatise contains evident traces of Dawānī's influence and has been composed during the latter's lifetime."<sup>50</sup>

17. *Ḥayrat al-fuḍalā'*, or *Ḥayrat al-'uqalā'*, or *Ḥasrat al-fuḍalā'*.<sup>51</sup> This is Khafrī's most detailed work on the Liar Paradox, which appears in the catalogues under several different names (of which, *Ḥayrat al-fuḍalā'*, and/or *Ḥayrat al-'uqalā'* appear to be the most relevant, as the phrase in the introduction—*qāla 'allāma al-Taftāzānī: hadhihi mu'ḍilat tahayyara fī ḥallihā 'uqūl al-fuḍalā'*—testifies).

Farāmarz Qarāmalikī describes this treatise as follows: "Khafrī wrote this treatise as a mature scholar... It was written after he had left *Jalāliyya* and turned to *Ṣadriyya* School. Khafrī's innovative approach to the issue appears in this treatise. Structurally, the *Ḥayrat al-fuḍalā'* resembles Dawwānī's *Nihāyat al-kalām*."<sup>52</sup>

18. *Risāla fī 'l-qaḍiyya wa 'l-taṣḍīq*.<sup>53</sup> This treatise is mentioned only by Ḥājī Khalīfā. No copy has been found so far.

#### IV. *Tafsīrs*

19. *Tafsīr āyat al-kursī*.<sup>54</sup> It was edited by 'Alī Awjabī and published in the *Ganjīna-yi bahāristān* in 1380 Sh./2001. Khafrī must have written this work after 901/1495, because he refers in it to his other work, *Muntahā al-idrāk*, which was composed in the aforementioned year.

20. *Tafsīr sūrat fātiḥa al-kitāb*.<sup>55</sup> According to Kh<sup>w</sup>āndamīr, Khafrī composed this work in early 930/1523, dedicating it to Karīm al-Dīn Ḥabīballāh Sāwajī,<sup>56</sup> and then, together with another work of his, *Chihil ḥadīth-i ṣaḥīḥ*, sent it to the latter to Herat. No copy of this work has been discovered as yet.

<sup>49</sup> Ṭīhrānī, *Ḍarī'a*, vol. 15, p. 113; *ibid.*, vol. 5, p. 92; Muḥammad Khafrī, *Risāla 'ibrat al-fuḍalā' fī ḥalli shubhati jidhr al-aṣamm*, ed. Aḥad Farāmarz Qarāmalikī, *Khīrād-nāma-yi Ṣadrā*, 1375 Sh./1996, pp. 86–89.

<sup>50</sup> Farāmarz Qarāmalikī, "Pārādoks," *Faṣlnāma*, 1383 Sh./2004, p. 37.

<sup>51</sup> Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, vol. 7, p. 13.

<sup>52</sup> Farāmarz Qarāmalikī, "Pārādoks," *Faṣlnāma*, p. 37.

<sup>53</sup> Ḥājī Khalīfā, *Kashf al-zunūn*, vol. 1, p. 883.

<sup>54</sup> Qazwīnī, *Tatmīm*, p. 65; Shūshtarī, *Majālis*, vol. 2, p. 233; Ṭīhrānī, *Ḍarī'a*, vol. 4, p. 331; Mudarrisī, *Rayḥānat*, vol. 2, p. 154; al-Amīn, al-Ḥusaynī al-'Āmilī, Sayyid Muḥsin, *A'yān al-shī'a*, Beirut, 1983, vol. 9, p. 119.

<sup>55</sup> Kh<sup>w</sup>āndamīr, Ghīyāth al-Dīn, *Ḥabīb al-siyar fī akhbār afrād al-bashar*, Tehran, 1353 Sh./1974, vol. 4, p. 611.

<sup>56</sup> Ṣadrā'ī Khū'ī, 'Alī, *Fihrist-i kutub-i khaṭṭī-yi majlis-i shūrā-yi islāmī*, Qumm, 1376 Sh./1997, vol. 35, p. 403.

21. *Nūr al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*. According to Dānishpazhūh and Ḥakīmī, a copy of this work is preserved in Los Angeles library (collection M 1336).<sup>57</sup>

### V. Works on *ḥadīth*

22. *Risāla mushtamil bar chihil ḥadīth-i ṣaḥīḥ*. According to Kh<sup>w</sup>āndamīr, Khafīrī composed this work in 930/1523, dedicating it to Karīm al-Dīn Ḥabībballāh Sāwajī, and, together with *Tafsīr sūrat fātiḥa al-kitāb*, sent it to him to Herat.<sup>58</sup>

23. *Arba'īniyyāt*. Only mentioned in the catalogue of the *Majlis*, where it is attributed to Muḥammad b. Nūr al-Dīn Aḥmad Khalīfa Khafīrī Shīrāzī.<sup>59</sup>

### VI. Mathematical and Astronomical Works

24. *Ta'līqa 'alā taḥrīr Uklīdis*, or *Risāla fī al-zāwiya*. A short appendix to Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's recension of Euclid's *Elements* [*of Geometry*]. At the end of this work, Khafīrī refers to his *Takmila*, which was completed in 932/1525. Hence, it must have been written after that date.<sup>60</sup>

25. A treatise in Persian on the principles of *jafr*.<sup>61</sup> In the *Nashriya*, the work is attributed to Shams al-Dīn al-Fakhrī. However, the cataloguer assumes that the nisba should be read Khafīrī. The only known copy is preserved in Saryazdī library in Yazd.<sup>62</sup>

26. A treatise in Persian on geomancy (*raml*).<sup>63</sup> Our research shows that Khafīrī wrote at least two treatises on geomancy. A careful examination of them may lead to a conclusion that he also composed a third one.

<sup>57</sup> Dānishpazhūh, Muḥammad-Taqī and Ḥakīmī, Ismā'īl, *Nuskahā-yi khafīrī*, fascicles 11 and 12, Tehran, n.d., p. 725.

<sup>58</sup> Kh<sup>w</sup>āndamīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. 4, p. 611; Furṣat Shīrāzī, *Āthār*, p. 344; Ma'ṣūm-'Alīshāh, *Ṭarā'iq*, vol. 3, p. 133.

<sup>59</sup> Ṣadrā'ī Khū'ī, 'Alī, *Fihrist-i kutub-i khafīrī-yi majlis-i shūrā-yi islāmī*, vol. 35, pp. 403–405; Khafīrī, Shams-al-Dīn Muḥammad: *Arba'īniyyāt*, ed. 'Abd al-'Azīz-i Karīmī, in: *Ganghīna-yi Bahāristān* ('*Ulūm-i qur'ānī wa riwāyī* 2), 1385 Sh./2006, pp. 235–306.

<sup>60</sup> Ishraq, *Buzurgān-i jahrum*, pp. 293–294; Barakat, *Kitābshināsī*, 194; Ṭīhrānī, *Ḍarī'a*, vol. 12, p. 12, No. 67; Dānišpazhūh, *Fihrist-i Majlis*, vol. 14, p. 72; Ḥā'irī, *Fihrist-i Majlis*, vol. 9, p. 353.

<sup>61</sup> Afshār, Īraj, and Muḥammad-Taqī Dānishpazhūh, *Nashriya*, vol. 4, Tehran, 1344 Sh./1965, p. 421.

<sup>62</sup> Idem.

<sup>63</sup> Shūshtarī, *Majlis*, vol. 2, p. 234; Ṭīhrānī, *Ḍarī'a*, vol. 11, p. 250; Qummī, *Al-Kuna*, p. 195; Kh<sup>w</sup>ānsārī, *Rawḍāt*, vol. 7, p. 197; Mudarris, *Rayḥāna*, vol. 2, p. 154; Nafīsī, *Tārīḥ-i nazm wa naṭr*, vol. 1, p. 385; *ibid.* vol. 2, p. 841.

27. A treatise in Persian on geomancy or on twelve rising points (*maḥḥla*).<sup>64</sup> This treatise is only mentioned by Ṣadrā'ī Khū'ī in the catalogue of the *Majlis*, and completely differs from Khafīrī's other treatise on geomancy (No. 260).

## VII. Astronomical Works

The cataloguers and authors of memoranda list three Khafīrī's works on astronomy. Unfortunately, their contents remained unexplored until 1994, when the American scientist George Saliba examined them, in the wake of his research on the school of Marāgha, treating Khafīrī as an important commentator of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's astronomical works, in particular *al-Tadhkira fī 'ilm al-hay'a*. Saliba discussed the results of his research in several articles.

28. *al-Takmila fī sharḥ al-Tadhkira al-naṣīriyya* appears to be one of the most extensive astronomical treatises in mediaeval Arabic/Islamic tradition.<sup>65</sup> Simultaneously, this is Khafīrī's most extensive astronomical work and, apparently, his first major work in this science.<sup>66</sup> In terms of structure, it follows Ṭūsī's *Tadhkira*.<sup>67</sup> In his more recent article, Saliba says: "In his *Takmila*, Khafīrī made the initial attempt to correct the errors and imperfections of Ṭūsī's *Tadhkira*."<sup>68</sup> For example, Khafīrī proposes four possible solutions for the calculation of Saturn's orbit, three of which belong to himself and one to Qūshchī.<sup>69</sup> From the formal point of view, Khafīrī's *Takmila* must be treated as an appendix to Jurjānī's commentary on Ṭūsī's *Tadhkira*.<sup>70</sup>

In other words, it is a supercommentary on Jurjānī's commentary on the *Tadhkira*, which includes Jurjānī's commentary and his proposed models, simultaneously taking into account Quṭb al-Dīn Shīrāzī's commentary<sup>71</sup> and his models and proposed solutions.

<sup>64</sup> Ṣadrā'ī Khū'ī, 'Alī, *Fihrist*, vol. 36, p. 18.

<sup>65</sup> Saliba, George, "The Ultimate Challenge to Greek Astronomy: *Ḥall mā lā yanḥall* of Shams al-Dīn al-Khafīrī (d. 1550)," in Menso Folkerts and Richard Lorch (eds.), *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Knuitzsch zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, 2000, p. 490.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>67</sup> Saliba, George, "A Redeployment of Mathematics in a Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy," in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal and M. Aouad (eds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique philosophique grecque. Actes du Colloque de la SIHSPA*. Paris, 31 mars — 3 avril 1993, Leuven–Paris: Peeters, 1997, p. 116.

<sup>68</sup> Saliba, George, "Shams al-Dīn al-Khafīrī's (d. 1550) Last Work on Theoretical Astronomy," in N. Pourjavady et Z. Vesel (eds.), *Sciences, Techniques et Instruments dans le monde Iranien (Xe–XIXe siècle)*, Teheran, 2004, p. 60.

<sup>69</sup> Saliba, George, "A Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy: The Work of Shams al-Dīn al-Khafīrī," *Journal for the History of Astronomy*, 25 (1994), p. 26.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>71</sup> In fact, Khafīrī seems to have treated two Quṭb al-Dīn's astronomical works, *Nihāyat al-idrāk* and *Tuḥfa al-shāhiyya*, as commenararies on Ṭūsī's *Tadhkira*, believing the latter to be more mature than the former. See Saliba, "The Ultimate Challenge," p 491.—*translator's note*.

29. *Muntahā al-idrāk fī mudrak (madārik) al-aflāk*.<sup>72</sup>

George Saliba believes that, from the fact that the principal copy of the *Takmila* was completed on 4 Muḥarram 932/21 October 1525, we can conclude that Khafīr's two other astronomical treatises must have been composed later.<sup>73</sup> In addition, he holds that the *Risāla fī 'ilm al-hay'a (Ḥall mā lā yanḥall)* must be treated as a summary or abridged version of the *Muntahā al-idrāk*.<sup>74</sup>

Hence, the *Muntahā al-idrāk* must be considered a supercommentary that would solve all the issues that Shīrāzī could not solve in his two works, *Nihāyat al-idrāk* and *Tuḥfa al-shāhiyya*, which should be both interpreted as commentaries on the *Tadhkira*.<sup>75</sup>

It is worth mentioning that the *Muntahā al-idrāk* attracted scholars' attention in Khafīr's lifetime and later, as a result of which several commentaries were written on it.

30. *Ḥall mā lā yanḥall*.<sup>76</sup> Saliba, who was one of the first modern scholars to have established that this is a work on astronomy, believes the possible importance of this work to lie in the fact that it offers solutions to the difficulties which Shīrāzī and Jurjānī were not able to solve properly. Perhaps it can be even claimed that it offers solutions to the problems that Khafīr himself was not able to solve in his earlier works.

31. *Hāshiya 'alā al-Hidāya*. A gloss on Athīr al-Dīn Mufaḍḍal b. 'Umar Abharī's (d. ca. 660/1261) *Hidāyat al-ḥikma*, which was one of the most important works on Peripatetic philosophy produced in the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century. In all likelihood, Khafīr's commentary, which is not mentioned in the memoranda, dealt only with the natural philosophy. Khafīr mentions this work twice in his *Muhimmāt masā'il al-kalām*.<sup>77</sup> In addition, Mullā Ṣadrā quotes a passage from it (a mathematical proof of the impossibility of the existence of an indivisible particle) in his commentary on the *Hidāya*.<sup>78</sup>

*Translated from Persian by Yanis Eshots*

<sup>72</sup> Shūshtarī, *Majālis*, vol. 2, p. 234; Qazwīnī, *Tatmīm*, p. 65; Ṭīhrānī, *Ḍarī'a*, vol. 23, p. 9; Kh<sup>w</sup>ānsārī, *Rawḍāt*, vol. 7, p. 196; Ṭīhrānī, Sayyid Jalāl, *Gāhnāma*, p. 163

<sup>73</sup> Saliba, George, "The Ultimate Challenge," p. 496.

<sup>74</sup> Ibid., p. 491; Saliba, "Al-Khafīr's Last Work," pp. 59–60.

<sup>75</sup> See Saliba, George, "The Ultimate Challenge," p. 491.—*translator's note*.

<sup>76</sup> Kh<sup>w</sup>ānsārī, *Rawḍāt*, vol. 7, p. 197; Qummī, *al-Kunā*, p. 195; Furṣat, *Āṭār al-'aḡam*, p. 344; Saliba, "The Ultimate Challenge," pp. 492, 494; Saliba, "Last Work . . .," p. 60.

<sup>77</sup> See Khafīr, *Muhimmāt masā'il al-kalām*, Riḍāwī Library, MS 592, p. 8, line 8 and p. 9, line 3.

<sup>78</sup> Thubūt, Akbar, "Hidāyat al-ḥikma wa shurūḥ-i ān", in 'Alī Aṣghar Muḥammadkhānī et al. (eds.), *Khīrad-i jāwīdān: jashnnāma-yi ustād Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī*, Tehran, 1377 Sh./1998, p. 144.



**Sajjad H. Rizvi**

*(University of Exeter, UK)*

**SELFHOOD AND SUBJECTIVITY  
IN SAFAVID PHILOSOPHY:  
SOME NOTES  
ON MĪR ĠIYĀTUDDĪN MANŞŪR DAŞTAKĪ**

As a historian, I must confess, I cannot fail to escape a present-minded concern to make sense of philosophical texts and arguments in the past, even and especially, when mediated by a cognate tradition of Islamic Neoplatonism expressed in Arabic. The very title raises a basic historical and philological problem to which I will return. In this paper, I will consider two issues: what do we mean by a self and selfhood in Safavid philosophy, and second, what sort of agency does this self possess and what faculties does it deploy, in relation to the thought of the Iranian philosopher from the Safavid period, Mīr Ġiyāţuddīn Manşūr Daştakī (d. 1542). In terms of approach, I am interested in both the significance of his arguments for his immediate intellectual and social contexts as well as their implications of how one might understand Neoplatonic and Muslim philosophical arguments in the present, not least because there are contemporary Muslim philosophers in Iran, for example, who claim to perpetuate the intellectual traditions and concerns of thinkers from the period and are engaged in the exchange of ideas with the broad analytic and continental traditions of philosophy. An earlier generation of Iranian thinkers influenced by Henry Corbin ushered in an analytical Sadrianism; more recently analytical Sadrianism is discernible among the teachers and students especially of the Imam Khomeini Institute in Qum and the Institute for the Foundational Sciences in Tehran.

However, I should start with a couple of caveats in this analysis:

First, one wonders whether the modern notions of selfhood and subjectivity that arise from the Enlightenment and phenomenology's approach to first-person perspectives and intentionality are quite what Muslim thinkers are getting at. In modern philosophical discourse in Persian, for example, key terms are directly translated from the English discussions on the nature of selfhood:

*manẓar-i avval šahs* for first person perspective, *ḥays-i iltifātī* for intentionality and *naḥsānīyat* for selfhood (a classical term but used in quite a different way). Is there even a concept of selfhood in Muslim thought that is commensurate with these notions? While studies in contemporary philosophy on selfhood are directly related to issues of identity, political and social personhood, such studies on the whole are absent in the Arabic and Persian literature of contemporary Islamic philosophy (although one should acknowledge that some outlets such as the journal *Naqd va naẓar* and institutes such as the philosophical research group at the Research Institute on Culture and Islamic Thought in Qum are actively engaged in trying to produce such discourses in a new Islamic philosophy of mind). What is perhaps needed are studies like Taylor<sup>1</sup> and de Libera<sup>2</sup> that trace a trajectory for the emergence of concepts of selfhood, personhood, identity and subjectivity in Muslim contexts<sup>3</sup>. Nevertheless, one might ask: are selfhood and subjectivity inevitably features of modernity, and European modernity at that? To what extent are these features also relating to liberalism and its notion of an autonomous subject in a political sense? Is self-reflectivity central to modern subjectivity—something clearly lacking in pre-modern accounts in Muslim thought? Does the very notion of autonomy have strong Kantian and Millian associations that obviate their relationship with classical Islamic theological conceptions of individual moral autonomy and responsibility, to take one example? We should not necessarily try to read concepts into the text; eisegesis and the notion that ideas have a simple independent status might often be the hallmark of historical analysis in much of the analytical tradition of modern philosophy, but these are frowned upon by the intellectual historian. Hence much of my discussion will be about how authors discuss the notion of *naḥs* in the intellectual tradition of Safavid Iran, partly inspired by the famous flying human argument of Avicenna who attempts to discern the true nature of the self and the person that lies before us.

Second, it is a peculiar feature of the compartmentalisation of the modern humanities that tends to separate out disciplines and sub-disciplines. The thinker whom I will discuss would find it odd to be described only as a philosopher: in fact, thinking of them as philosophers may suit our comparative purpose but may diminish their contribution to their intellectual tradition and also our understanding of their method and aims. We will find that these Safavid thinkers consider the inner being of the human (whatever we wish to call that) to have a special relationship with the transcendent and to strive to return or to perfect itself

<sup>1</sup> Charles Taylor, *The Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

<sup>2</sup> Alain de Libera, *Archéologie du sujet: I. Naissance du sujet; II. La quête de l'identité*, Paris: Vrin, 2010.

<sup>3</sup> There is a new monograph coming out that will address elements of the history of the emergence of selfhood — see Jari Kaukua, *Self-awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.

upon a path towards beatific and ecstatic vision and union with the divine. They will often mix linguistic conventions between theological, mystical and philosophical language and at times revert to the authority of scripture to bolster a point argued. For them, philosophy will constitute part of a holistic practice, a religious commitment and a vision of reality that emerges from divine origins and has divine goals.

Third, we should be aware that contemporary Iranian thought has tried to appropriate Safavid philosophy in the pursuit of making sense of Iran's encounter with modernity and the attempt to reconcile and find avenues for the expression of subjectivity and inter-subjective public ethics in the Islamic republic.<sup>4</sup> Not all of these have been successful. While Vahdat and others have tried to assimilate Mullā Ṣadrā to Hegel among others, it is difficult to see how that helps us make sense of the problematic and fails the criteria of paying attention to the appearances and the historical context from which the works arose. History of philosophy that strives to be philosophical but forgets that it should also be historical is not helpful.

### Approaches to Selfhood

As an outsider to debates in the philosophy of the mind, it seems to me that there are five broad approaches to understanding what we mean by the self and its status as a subject in contemporary philosophy.

First, we have a denial that there is such a thing or faculty as the self associated either with Buddhist notions of no-self, or with perspectives of identity associated with ordinary language philosophy stemming from Humean notions of self as a bundle over time revived by Parfit and, to an extent, Kenny.<sup>5</sup> Buddhist notions of no-self arise out of an assessment of the problem of human suffering as a result of the affirmation of the first-person perspective and the fiction of the permanent self.<sup>6</sup> Humean bundle theories seem more inspired by the de-

<sup>4</sup> Farzin Vahdat, *God and the Juggernaut: Iran's Encounter with Modernity*, Syracuse: Syracuse University Press, 2002; Hamid Dabashi, *The Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press, 1993.

<sup>5</sup> Mark Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy*, Aldershot: Ashgate, 2003; J. Giles, "The No-Self Theory: Hume, Buddhism and Personal Identity," *Philosophy East and West*, 43/2 (1993), pp. 175–200; Stephen Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; Jonardon Ganeri, *The Concealed Art of the Soul: Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2007. For a useful survey of analytic denials of the self, see Richard Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 17–32.

<sup>6</sup> A useful overview is Christian Coseru, "Mind in Indian Buddhist Philosophy," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published December 3, 2009 (<http://plato.stanford.edu/entries/mind-indian-buddhism/>).

sire to refute Cartesianism and affirm non-discrete streams of consciousness. Of course, no-self approaches do not deny the centrality of research on consciousness, the nature of first-person perspectives, personhood and the nature of mental causation to issues in the philosophy of mind. But consciousness is here not associated with a substantive foundation in metaphysics; rather it arises out of activity and process.

Second, the self is the basis for first-person perspective affirmations, constitutes an awareness that allows for knowledge and perpetuates itself over time as an identity. This can take the place of a modified Cartesianism: we see ourselves as primarily mental, aside from our body. For Galen Strawson, who has criticised the Humean account so prevalent in contemporary philosophy and is best known for a defence of a form of Cartesianism, selfhood bears the following properties: it is mental and not physical—in fact, the self is shorthand for mental; it is a single thing; it perpetuates itself over time and exists at points in time, hence it is temporal and embodied in space and time; it is an agent and not a passive expression of some transcendent being; related to that, it is the subject of experience but ontologically distinct from thoughts (one cannot help but think of the famous medieval distinction between the concept and reality of existence best exemplified in the work of Mullā Ṣadrā); and finally, the self is a person.<sup>7</sup>

Phenomenological perspectives approach this issue in a different manner. Intersubjectivity, especially in the area of ethics, depends upon pre-reflective self-awareness and consciousness, which is sometimes wholly embodied (there seem to be a difference in emphases in phenomenology between physicalists and dualists).

Third, the self is constructed and construed as a narrative identity over time, in a multivalent emergence in relationship to a dual hermeneutics of narrated text and contextual world. Charles Taylor<sup>8</sup> and especially Paul Ricoeur<sup>9</sup> have argued for such a notion of the self and its inter-subjectivity as deeply embedded in communities of exegesis and meaning and emergent through the encounter with the context. Personhood requires the narrative unity of the self.<sup>10</sup> Concomitant to this development are ideas of how to care for the self and its techniques and developments in this embodied context through processes of *askesis* as articulated by Pierre Hadot and Michel Foucault. These techniques are certainly present in those forms of spiritual practices prominent among the *ḥukamā'* of the Safavid period.

<sup>7</sup> Strawson, in M. James, C. Crabbe (ed.), *From Soul to Self*, London: Routledge, 1999, p. 132; Galen Strawson, *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

<sup>8</sup> Taylor, *The Sources of the Self*.

<sup>9</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.

<sup>10</sup> John Christman, "Narrative Unity as a Condition of Personhood," *Metaphilosophy* 35/5 (2004), pp. 695–713.

Fourth, anthropological approaches to the self argue that it is a constructed cultural identity through discursive and symbolic practice within communities of meaning, an extension of the previous approach but one embedded in observation and empirical fieldwork.

Fifth, there are mystical approaches to the notion of the self as the consciousness that transcends constructed knowledge and can access pure experience or pure consciousness events as Robert Forman<sup>11</sup> describes them. While Forman as a Buddhist is indifferent to the notion of self as such, mystics who experience something that transcends the bodily remain subject to it.

Ultimately, like many such discussions on the nature of things and on analytical categories, the debates seem to come down to real versus constructed notions. Most Islamic thinkers do not have such a problem because the reality of the soul and indeed of the self is not disputed—on the whole it is a given, an assumed ground for intellectual inquiry, cognition and disputation. In fact, it is difficult to see how ontology would work with a no-self theory in most forms of Islamic thought. Similarly, for most of them, following Avicenna's famous flying man thought experiment, the self is quite distinct from and independent of the body and hence they articulate a dualist approach to the human self, even if that dualism is perhaps not as radically posited as Cartesianism. This is discussed especially in the famous thought experiment of Avicenna's *De Anima* I.1 which is heavily debated but results in the following:<sup>12</sup>

- the *nafs* is not the body or an organ of it
- the *nafs* is a principle of action and volition through the body
- the *nafs* pertains to a body, a critical element of establishing the identity of the person in the afterlife especially for the later tradition and Mullā Ṣadrā
- the *nafs* is like the form or a perfection of the body, recalling the famous Aristotelian definition of the soul as the first entelechy of the material body
- the *nafs* is a faculty of the body that develops from potentiality to actuality.

If a person were created in a perfect state, but blind and suspended in the air and unable to perceive anything through his senses, would he be able to affirm the existence of his self? Suspended in such a state, he cannot affirm the existence of his body because he is not empirically aware of it, thus the argument may be seen as affirming the independence of the soul from the body, a form of dualism. But in that state he cannot doubt that his self exists because there is a

<sup>11</sup> Robert Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

<sup>12</sup> David Reisman, Jon McGinnis, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis–Cambridge: Hackett, 2007, pp. 175–179.

subject that is thinking, thus the argument can be seen as an affirmation of the self-awareness of the soul and its substantiality. This argument does raise an objection, which may also be leveled at Descartes: how do we know that the knowing subject is the self? Critically for the post-Avicennan traditions, the growth of the self and its process are stressed as expressions of the ways in which humans become in this reality. Furthermore, given that scriptural sources talk about the animating spirit (*al-rūh*) that comes from the divine command and not the *nafs*, to what extent is talk of the latter exhibiting the strong influence of Greek dualism?

Given the history of the self provided by thinkers reflecting on the post-Cartesian and Kantian rise of subjectivity, it is sometimes suggested that there is a historical impediment to investigating the notion of the self and its subjectivity in pre-modern and even non-European contexts. Conventionalists such as Quentin Skinner would also have qualms, I think, about interrogating the self in a thinker such as Mullā Ṣadrā not least for the sin of prolepsis. However, Islamic ontologies of the self arise from Aristotelian and Neoplatonic contexts—just as medieval European philosophy and scholasticism inherited notions from the Greeks, so too did the Arabs, so much so that, as Hasse<sup>13</sup> has shown, the scholastic reception of these ideas was usually mediated by Avicenna. As Sorabji has,<sup>14</sup> I believe, successfully shown there is already a concept of self alongside soul in ancient philosophy; it is therefore not a simple case of the theologised language of the soul expressing a theomorphic human who in the Enlightenment is replaced by the language of the self that arises with the Promethean human.

What is the language for the self in Arabic? This is a problem. *Nafs* is usually translated as soul but there are numerous examples of it as a reflective and reflexive entity. It is a result of divine providence, an emanation from the higher spheres and intellects, the entelechy of the body of the Aristotelian notion, the principle of life and growth of the human being, and the central concern of natural philosophy as it is embedded in the body which is a central part of nature.<sup>15</sup> The first chapter on the *nafs* in Mullā Ṣadrā's *Four Journeys* recounts these aspects of the definition and much more. More important for our purposes is whether there is a concept of selfhood, the status of being a self. Much of the chapter is concerned with the nature of the *nafs*, its very being and becoming of the *nafs* (*nafsīyat al-nafs*) that is essential to it. This *nafsīya*, which we may possibly regard as selfhood is connected with its relationship to the body (which is

<sup>13</sup> Dag Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, London: The Warburg Institute, 2000.

<sup>14</sup> 'Sorabji in'; M. James, C. Crabbe (ed.), *From Soul to Self*, London: Routledge, 1999, p. 14.

<sup>15</sup> Mullā Ṣadrā Ṣīrāzī, *al-Ḥikma al-muta'āliya fī-l-asfār al-'aqliya al-arba'a*, ed. 'Alī-Akbar Rashād... 2004, vol. 8, pp. 5–10; Mullā Ṣadrā Ṣīrāzī, *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy Volumes VIII & IX of The Asfar*, tr. L.-P. Peerwani, London: ICAS Press, 2008, pp. 1–5.

not as radically dualistic as Avicenna, as we shall see) and its status as the ground for consciousness, awareness and intentionality. Most other philosophers are not so explicit on this but because of Mullā Ṣadrā's existence-oriented philosophy in which ontological statuses of things and objects need to be clarified, he does so—even going as far as discussing the being-an-existence of existence (*wuḡūdiyyat al-wuḡūd*). Furthermore, Mullā Ṣadrā's systematic approach arguably places the self at the heart of the inquiry: philosophy is an unfolding of four journeys that the mystic undertakes starting from himself out towards God and his cosmos and returning to the self. It is further expressed in the statement found consistently in the wisdom tradition popular with him, that places the words in the mouth of the first Shi'i Imam 'Alī: Philosophy studies three aspects—the whence, the where and the whither of the human self. But to make sense of Mullā Ṣadrā we need to start with his predecessors.

### I. Ontology of the Self

What do we actually mean by selfhood and subjectivity? One useful place to start might be with Dan Zahavi's monograph of that name that attempts to reconstruct phenomenological first-person perspectives that are mental and asserts the importance of insights from phenomenology to understand consciousness. Zahavi's key point relates to the need to understand consciousness for which an account of the self is essential,<sup>16</sup> based on the notion that conscious states are necessarily mental and self-aware but ones in which the fact that it is conscious is not an object of the subject's mental state. The concomitant point is that the self is the foundation of experience and embedded in a first-person perspective: experience is always experience of someone. In effect, this makes the self and its experience a given—and at that level one could argue that there are calques in Muslim thought. If the experience of the self is qualitative and seems bodily, then does this damage his case?

There are ontological and epistemological aspects to selfhood. Taking the former, is the self a basic foundation for experiences or nothing but those experiences? How does that self come to being and how can one affirm it? To what extent can we verify inner states? What sort of persistence does the embodied self possess: psychological (neo-Lockean) or phenomenological?<sup>17</sup> And, of course, the survival of the soul after the death of the natural body and the question of personal identity was a key concern for Muslim thinkers. The epistemological aspects pertain to the states of the soul's understanding of self and other and its faculties. Can one reduce subjectivity to first-person perspective?

<sup>16</sup> Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First Person Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press, 2006, p. 1.

<sup>17</sup> Barry Dainton, *The Phenomenal Self*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Is consciousness real and phenomenal and non-material though dependent on the brain? Can one uphold the identity thesis (*ittiḥād al-‘āqil wa-l-ma‘qūl*)? And to what extent is the self a conglomerate of its faculties (*al-naḥs kull al-quwā*)? Is it the Safavid self that makes the world and is part of self-awareness and what sort of intentionality does it possess? Let us now turn to the Safavid period.

## II. Mīr Maṣṣūr Daštakī

Ġiyāṭuddīn Maṣṣūr Daštakī was born into a major scholarly family of descendants of the Prophet in Shiraz. His father Sayyid Ṣadr al-Dīn (d. 1497) was an affluent member of the nobility and a scholar in his own right who was the beneficiary of Qārā Qoyunlū patronage that allowed him to establish the Madrasa-yi Maṣṣūrīya that remained a key institution of training for the family until modern times. They were known for their espousal of Avicennism and especially for their defence of philosophy—and of Ṣī‘ī theology—against the Sunni Ash‘arī theology of the Shiraz school that culminated with Ġalāl al-Dīn Davānī (d. 1502), Ṣadr al-Dīn’s great rival. This polemical and disputational context is often critical for reading their works. After the Safavids came to power, Maṣṣūr soon found his way to court, no doubt helped by his friends and other students of his father’s such as Maḥmūd Nayrīzī. Maṣṣūr became a *ṣadr*, the chief religious functionary of empire and, as a philosopher and member of the Persian nobility tracing his ancestry to the Prophet, he often clashed with the Arab jurists at court and was dismissed. Returning to Shiraz to teach at his father’s seminary, he died in 1542, having trained generations of students who marked philosophy in Iran, Central Asia and India. For an examination of Daštakī’s views on selfhood, I will refer to the following texts:

### II.1. *Ṣarḥ hayākil al-nūr*

His commentary on Suhrawardī’s *Hayākil al-nūr* is primarily an exposition of Suhrawardī’s influential and dense text on philosophy while criticising the commentary of Davānī, his and his father’s opponent. The text itself is divided into the following sections, each entitled a *haykal* that is supposedly an old Egyptian term for the temple or the body:

- Haykal I—on principles—on the body
- Haykal II—on the *naḥs*
- Haykal III—on modalities
- Haykal IV—on the Necessary Being
- Haykal V—on the spheres
- Haykal VI—on the survival of the *naḥs*
- Haykal VII—on prophecy

Against Davānī, Daštakī argues that a sensory indication (*iṣāra ḥissīya*) does not reveal knowledge of the body as a distinct thing, nor does it reveal its vari-



ous features such as volume and so forth.<sup>18</sup> The flying man thought experiment conducted with respect to sensory perception does not yield the existence of the body as such. The whole purpose of the first section is to demonstrate that bodies are not the simple and foundational building blocks of ontology but rather these with respect to human selves are related to the *nafs* that is other than the body and separable from it—the issue of *tağarrud al-nafs*.

Know that the term *nafs* pertains to many meanings: here what we mean by it is the commander of the body (*mudabbir al-badan*) and what controls it (*mutaṣṣarif*); or [it means] the first entelechy of the natural instrumental body (*al-kamāl al-awwal li-ğism ṭabīʿī ālī*), insofar as it grows and feeds and moves with intention and perceives the universal (*kullīyāt*); or it is a faculty/power by which the body lives and, in fact, according to the ancients what is meant by it [*nafs*] is “human.”<sup>19</sup>

The reality of what it means to be human and its principle is *nafs*. Following a discussion of the standard hylomorphic analysis of things as categories of substance and accidents, he argues that *nafs* is not an accident of the body as substance—nor is it that the body is its locus or place. *Nafs* is itself a separable substance (*ğawhar mufāriq*) that acts independently of the body.<sup>20</sup>

Faṣl I of Haykal II continues with the affirmation of the immateriality of the *nafs*. Suhrawardī puts forward three versions of the flying man argument:

First, one can never be unaware of one’s essence (*dāt*), although one may be unaware of parts of one’s body. If one were simply the composite of parts (i.e., the body), one would still be aware of it and have consciousness of it while being forgetful of parts. Daštakī argues that this means that, while we can be unaware (or even deluded) about parts of our body, we cannot be deluded that we have a certain awareness and that the first-person perspective, the “I,” pertains to our perception because our awareness and perception of that perceiving “I” is immediate and presential (*ḥudūrī*).<sup>21</sup> The centrality of the notion of self-awareness or self-knowledge by presence is central to the modified Avicennism represented by Daštakī, based on a reading rooted in the identity thesis. This is essential.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Mīr Giyāṭuddīn Maṣṣūr Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr li-kaṣf zulumāt šawākil al-ğurūr*, ed. ‘Alī Awğabī, Tehran: Mīrās-i maktūb, 2003, pp. 46–47.

<sup>19</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 75.

<sup>20</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 88.

<sup>21</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 94.

<sup>22</sup> For discussions of Suhrawardī on self-awareness, see Jari Kaukua in, P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, London: The Warburg Institute, 2011, pp. 141–57, and R. Marcotte, ‘Suhrawardī’s apperception of the self in the light of Avicenna’, in *Transcendent Philosophy*, 5.1 (2004), pp. 1–22. Mullā Ṣadrā addresses a critique of Suhrawardī denying that self-awareness is related to the fact that there is a ‘luminous relationship’ that connects the body since the body in illuminationist thought is a

Second, the body grows and changes and is constantly in the state of becoming something else. If one were identical with the body or a part thereof, the “I”-ness of the person would be in constant flux. But personhood and identity require stability in the perceiving faculty.<sup>23</sup> Daštakī glosses this in the following manner. First, he dismisses one theological objection, namely that measures in natural bodies are stable at particular points in time, and rejects the denial of motion in the category of quantity with respect to growth.<sup>24</sup> Instead, he appeals to the authority of Avicenna in *Physics* III on motion in the category of quantity as pertaining to the growth of natural bodies. However, he is not convinced by the argument that changes over time mean that one’s perceptible object does not remain the same. As such, the thought experiment in this version is for Daštakī a weak one.

Third, Suhrawardī implicitly refers to the notion of mental existence in a sense. Perception is through the acquisition of a representative image of the perceived object in the mind.<sup>25</sup> What is perceived is the essence of the thing and not the volume or measure of the thing in extra-mental reality. The presence of many different concepts in the minds would not be possible if their measures would have been duplicated or impressed in the brain. The locus of these concepts must therefore be something intelligible and immaterial, and that is the rational *nafs*. So there is no materiality associated with the *nafs*, as materiality implies having volume and being divisible by measure. For Daštakī this is a decisive and strong argument for the immateriality of the *nafs*, because it is based on the notion that existence has different modes of manifestation including one in the mind notion as mental existence (*wuġūd dīhnī*) which allows for images to be present in our consciousness (*wiġdāninā*).<sup>26</sup> Mullā Šadrā’s later championing of the mode of mental existence as essential to understanding knowledge is based on Daštakī’s insights. Daštakī’s account of mental existence

---

material and dark veil to light. However, for Mullā Šadrā, all elements of perception relate to faculties of the soul and hence the body can never act as an obstacle. See Mullā Šadrā, *al-Ḥikma al-muta’āliya*, vol. 8, pp. 214–15.

<sup>23</sup> He explains this point in another text, *Uṣūl al-‘aqā’id* (Mīr Ġiyā’uddīn Maṣūūr Daštakī, *Muṣannaḡāt-i Ġiyā’uddīn Maṣūūr Husaynī Daštakī Šīrāzī*, ed. ‘Abdullāh Nūrānī, 2 vols., Tehran: Anġuman-i āsār va maḡāḡir-i farhangī, 2007, vol. 1, p. 58): the identity of Zayd (*huwīyat Zayd*), for example, is not something related to one of his parts [of his body]. That by which he is who he is is his everlasting *nafs* from the beginning of the life to its end. Nothing from the characteristics of parts of the body enters into his identity. Because of this, it does not change with the changing of those parts and nor does it die or corrupt with the corruption of the body and its annihilation. Through this is made clear the possibility of bodily resurrection and the necessity of bodily resurrection. As for the necessity of the occurrence of bodily [resurrection], it is not through the return of the spirit alone, rather the return of the parts of the body. And this is necessarily established in the faith of Muḡammad the seal of prophecy.

<sup>24</sup> Daštakī, *Īsrāġ hayākīl al-nūr*, p. 99.

<sup>25</sup> Daštakī, *Īsrāġ hayākīl al-nūr*, pp. 102–121.

<sup>26</sup> Daštakī, *Īsrāġ hayākīl al-nūr*, pp. 108–109.

is straightforward: We conceive of things that possess existence in extra-mental reality and we can posit affirmative judgements (*aḥkām ṭubūṭīya*) about them. What is judged possesses an existential property requiring that it exist because affirming the property of a thing is subordinate to the affirmation of the thing itself. Since, it [the property] does not exist *in concreto* (*fī-l-a'yān*), it exists in the mind (*fī-l-dīhn*). Thus, the claim of mental existence is established.<sup>27</sup> The affirmation of mental existence is essential for any discussion of intentionality.<sup>28</sup>

He goes on to discuss the faculties of the *nafs* in the next chapter that is divided into three discussions (*mabāḥiṭ*): on the faculties of the human *nafs*, on the animal faculties, and on the bearer of the faculties. Daštakī begins by stating that there are three types of faculties of the *nafs*: natural, animal, and “*naf-sānīya*,” namely, relating to the self.<sup>29</sup> Natural faculties pertain to the existent body and include the five external senses that are the basis of sense perception. These are complemented by the five internal senses that are biologically determined in parts of the brain (following Avicenna’s theory—citing the *Iṣārāt* and *Qānūn*) and described as five rivers that flow into one pool: common sense (*al-ḥiss al-muṣṭarak*), imagination (*al-ḥayāl*; lit. “storehouse”), imaginative/reflexive faculty (*al-fikrīya*), estimation (*al-wahm*), memory (*al-ḥāfiẓa*) (stores images of particulars).<sup>30</sup> As a Platonist who holds that knowledge lies in the recollection of the intelligibles/universals in the world of *nous*, Daštakī considers the reflexive or imaginative faculty to be the critical one as it links the perception of objects in extra-mental reality with their images stored in the imagination.<sup>31</sup> This is made possible because the soul/self is an eternal entity, pre-existing the body, attaching to it, and then surviving it.<sup>32</sup> The imaginative therefore links images and intentions (*ma‘ānī*) and judges between them.<sup>33</sup> In the next discussion on animal faculties, Daštakī argues that while animals possess desire, estimation and imagination, humans pool these faculties as the practical reason (*al-aql al-‘amalī*);<sup>34</sup> he criticises Davānī’s reduction of desire to inclination (*mayl*).

The third discussion relates to the critical question of the bearer of these faculties (*ḥāmil al-quwā*). Suhrawardī says that the bearer is the animal spirit (*rūḥ ḥayawānī*) that is an ethereal, subtle immaterial body (*ḡirm laṭīf buḥārī*).<sup>35</sup> This is somewhat problematic and partly glossed in the illuminationist tradition by an emphasis on the materiality of the *nafs*. Daštakī finds the discussion to funda-

<sup>27</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 108.

<sup>28</sup> Although metaphysics is not the subject of this article, this is another example of the influence of Daštakī on Mullā Ṣadrā.

<sup>29</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 123.

<sup>30</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, pp. 134–149.

<sup>31</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 146.

<sup>32</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 144.

<sup>33</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 149.

<sup>34</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 150.

<sup>35</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 151.

mentally mistake physicalist and philosophical approaches to the bearer of the rational faculties: for the physicians, it is the body and its organs that produce information for the faculties in the animal spirit, but for the philosophers, the rational *nafs* provides information for the faculties through the animal spirit.<sup>36</sup> This might further provide evidence for his critique of illuminationist thinking.

The final chapter on the *nafs* relates to correcting false notions. The first false notion is that the *nafs* is actually God. This is refuted by recourse to the idea that our individual identities ensure that one *nafs* is borne in one body.<sup>37</sup> Soul is a generic category, but human souls are multiple. If there were only one *nafs*, all our faculties including desires, pleasures and pains would have to be singular and the same but our experience demonstrates that this is not the case. The second false notion is that the *nafs* is part of the body.<sup>38</sup> This argument is a non-starter since it is already established that the *nafs* is not the body. The third false notion is that the *nafs* is eternal *a parte ante*. However, the problem here is not that the *nafs* may pre-exist the body but rather that species that possess multiple individuals must necessarily be material.<sup>39</sup>

The sixth *haykal* of the text returns to the topic of the *nafs* with respect to its survival of the body.<sup>40</sup> As it is already established that the *nafs* is an instrument attached to the body so that it may acquire perfections, it is clear that it is not identical to either the essence or the substance of the body. Insofar as this is the case, Daštakī is a substance dualist. The existential cause of the *nafs* is unaffected by the corruption and death of the body and hence the *nafs* does not die with the body as it does not possess a place in which it inheres.

He deals with an important objection of the author of the *Muḥākamāt* on the theology of the *Išārāt*, namely Quṭbuddīn Taḥṭānī (d. 1364):

Here is a different opinion. Because an intelligible substance is the existentiator of the *nafs*, if it is the final cause, then its eternity necessitates the eternity of the *nafs*. But if it is the efficient cause, and its existence relies upon the incipience of the body, then why would its [*nafs*'] survival depend on its survival? Even if the *nafs* is immaterial, it is still attached to the body. So it is permissible that its attachment follow its [*nafs*'] survival. Hence, if it [the body] extinguishes, then it [the *nafs*] dies (*in 'adamat*).<sup>41</sup>

Thus the objection requires a clearer understanding of the nature of the *nafs*' attachment to the body and its causality. The acquisition of forms in the body that are made available to the *nafs* does not entail that the destruction of the body means that the *nafs* no longer has access to the forms. It abstracts from

<sup>36</sup> Daštakī, *Išrāq hayākil al-nūr*, p. 155.

<sup>37</sup> Daštakī, *Išrāq hayākil al-nūr*, p. 157.

<sup>38</sup> Daštakī, *Išrāq hayākil al-nūr*, p. 160.

<sup>39</sup> Daštakī, *Išrāq hayākil al-nūr*, p. 161.

<sup>40</sup> Daštakī, *Išrāq hayākil al-nūr*, p. 349.

<sup>41</sup> Daštakī, *Išrāq hayākil al-nūr*, p. 350.

matter and retains the universal qualities of them. However, perfect universal forms are not in the body anyway. Such forms are entirely immaterial and Davānī's acceptance of such an objection is bizarre.<sup>42</sup> Since the cause of the *nafs* is immaterial in status and beyond space, similarly the *nafs* is as well.<sup>43</sup> Furthermore, intellect is both the intellecting subject and its objects—beyond the limits of space—and *nafs* is a light in and of itself (genuflecting to the famous ancient identity thesis). The *nafs* itself has degrees of light from its principle. The diminishing of the degree does not affect the body specific to it and hence the passing away of that body does not affect the degree of the light in the *nafs*.<sup>44</sup> Ultimately, pain and pleasure pertain to the spiritual aspects of the *nafs*. The concluding discussion relates to the universality of the consciousness of the *nafs* in nature desiring what is more perfect than itself and inclining towards it. This final section on how higher beings relate to lower ones in the hierarchy of nous is very much influenced by the famous *Theology of Aristotle* of which Daštakī wrote a famous paraphrase:<sup>45</sup>

Once you have investigated all existent things, it will be clear to you that no one and nothing among them exists but that it loves a perfection that is specific to it, naturally or intentionally possesses a desire towards it when it is absent from it. The names for this differ in their appearance: inclination (*mayl*) among inanimate things and vegetation, attachment (*alaf*) among wild animals, intimacy and love (*al-uns wa-l-muḥabba*) among humans. It is a ray of the First Love and its flares illuminating from the absolute Oneness. So it necessitates the quest for union.

All lovers desire, love and are loved. The higher and the lower are united; how can it not be as the lower has love for the higher and the higher has dominance over the lower? The earth is moist with the dominance of the heavens and the heavens are moist in the dominance of the souls and the souls in the dominance of the intellects, and the intellects in the dominance of the One Most High—*huwa-l-wāḥid al-qahhār*.<sup>46</sup>

He concludes with the hierarchy of the *Partownāma* of Suhrawardī dividing the cosmos into the realms of the One, the spiritual and the intelligible realms.

## II.2. *Kašf al-ḥaqā'iq al-muḥammadīya*

Apart from his various glosses on the works of Avicenna, this treatise that arises out of the debate between his father Ṣadrudḏīn and his teacher Davānī on the proof of the existence of God is Daštakī's most important work and widely attested in the manuscript traditions of the text in Iran and India. It is, in fact,

<sup>42</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, p. 351.

<sup>43</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, pp. 354–355.

<sup>44</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, pp. 356–357.

<sup>45</sup> e.g. MS Princeton Yahuda Arabic 1029, fol. 112r–195v.

<sup>46</sup> Daštakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr*, pp. 367–368.

a highly influential *summa theologiae*. Broadly, it is divided into three parts: one on the *nafs*, the second on God and his attributes, and the third on the relation of the cause and the effect or the eternal and the originated.

As in other texts, Daštakī discusses the nature of the *nafs* in two places: once in the extensive discussion of it to which we will return, and another time later on in his discussion of the body and the *nafs* and resurrection. In this latter context, he reiterates his position that the human *nafs* is immaterial, originated at the origination of the body, capable of causal efficacy through its many faculties, and survives the destruction of the body at death.<sup>47</sup> On the union of the body and the *nafs*, he repeats his argument cited below from his glosses on the *Taḡrīd* concerning the nature of this union.

Now turning to the section on the *nafs* that begins the treatise, we see a reiteration of the major themes discussed elsewhere. The human rational self undergoes grades of perfecting from being a potential “material,” hylic intellect to being active following the Avicennan progression.<sup>48</sup> Daštakī quotes the following passage from Taḥṭānī’s *al-Muḥākamāt* on the *ilāhīyāt* of the *Iṣārāt* repeatedly:

The human *nafs* possesses two types of faculty with respect to the effects that it receives from above and the effects that it has on what is below it. The faculty that is effected from the invisible realm is called the theoretical faculty, and the faculty that has an effect insofar as it is embodied is called the practical faculty and each of them has stages from the beginning to the end of their perfecting.<sup>49</sup>

In this text, as well as in the others, one notices a mystical privileging of the non-discursive and the role of the higher self as one that is capable of uniting with the beloved and the One, first Light in which the self realises it as the very reality of certainty (*ḥaqq al-yaqīn*).<sup>50</sup> Sufī language and imagery are important to Daštakī and another feature that one finds influencing Mullā Ṣadrā around a century later. It is precisely this form of Avicennan mysticism that leads to the emergence of a discourse of ‘*irfān*’ in the Safavid period.

### II.3. *Taḡrīd masā’il al-ḥikma (Epitome of Issues in Philosophy)*

This is a short epitome of philosophy divided into two sections:

- Qism I: on natural philosophy which is divided into *funūn*:
  - Fann I: on meteorology (*fī sam’ al-kiyān*)
  - Fann II: *de caelo* (*fī l-samā’ wa-l-‘ālam*)
  - Fann III: on generation and corruption (*fī-l-kawn wa-l-fasād*)

<sup>47</sup> Daštakī, *Muṣannafāt*, vol. 2, p. 974.

<sup>48</sup> Daštakī, *Muṣannafāt*, vol. 2, p. 740.

<sup>49</sup> Daštakī, *Muṣannafāt*, vol. 2, p. 739.

<sup>50</sup> Daštakī, *Muṣannafāt*, vol. 2, p. 744.

- Fann IV: on higher causes (*fī-l-āṭār al-'ulwīya*)
- Fann V: on minerals (*ma'ādīn*)
- Fann VI: on plants (*nabāt*)
- Fann VII: on animals (*ḥayawān*)
- Fann VIII: on the *nafs*
- Qism II: on *ilāhīyāt* (*divinalia*)
  - Fann I: on the first philosophy
  - Fann II: on categories
  - Fann III: on the Necessary and its attributes
  - Fann IV: on spiritual substances
  - Fann V: on providence and destiny
  - Fann VI: on the human soul and its degrees
- Conclusion:
  - Faṣl I: on the pleasures and pains of the *nafs*
  - Faṣl II: on achieving vision

Here we see how the nature of the *nafs* is discussed within the physics and then later as an epilogue. In his introduction to the *nafs*, he argues that everything has a temperament and consciousness appropriate to its level in the hierarchy of being. The forms that are abstracted in its perception are higher than itself and its effects lower. Ultimately he repeats the classic definition of the *nafs*:

It is the first entelechy of the natural body in the sense that it is nourished and grows and perfects and is generated. It has faculties that serve it in the persistence of its person and these are nutritive and concupiscent and as a species it is generated... It perceives particulars and moves with intention.<sup>51</sup>

He then briefly discusses the five external and internal senses and designates the locus of the latter five in areas of the brain. The human *nafs* is the most superior and has two types of faculty: theoretical and practical—the former concerns the perception of universals and the latter the acquisition of *techne*. Altogether, the hierarchy of being is a hierarchy of lights that are *nufūs*.

Later, the sixth *fann* of the *ilāhīyāt* concerns the human *nafs* and provides a highly Neoplatonic noetic:

The *nafs* is an immaterial substance attached to the body through an erotic attachment (*ta'alluq 'išqīy*) and it survives after the cutting of the attachment to the body and does not corrupt with it. It is united in species but it is not permissible for two *nufūs* to be attached to one body or for one *nafs* to two bodies. It has a process of perfecting from being a material intellect (*al-'aql al-ḥayūlānī*) to an active intellect (*al-'aql bi-l-fi'l*) to the stage of the reality of certainty (*ḥaqq al-yaqīn*) which is the final of its stages and the culmination of its perfection, stages that differ according to their quality in different persons. It possesses two paths for the acquisition of its perfection that is particular to it: reflection

<sup>51</sup> Daštakī, *Mušannafāt*, vol. 1, p. 16.

(*nazar*) and spiritual exercise (*riyāda*). The truth is that it cannot attain the perfection of its perfection without the both of them.

Let us mention an explanation of the nature of traversing the sound path and what it entails [in pursuit of perfection]:

The first thing that appears to the human in his intellect is consciousness (*šū'ūr*) from which arises desire (*šawq*) and will (*irāda*), then it happen to move/act (*al-ḥaraka*). The traveller must possess consciousness through demonstrative certainty, not through [existing] perfection, or a perfecting agent that makes it possible for it to taste from it something either through intention (*qaṣd*) with rest or contentment in the *nafs*, or through demonstrative certainty by way of insight.

If one of the two is contented, a desire and quest (*šawq wa-raḡba*) to attach itself to the firmest way arises from within it, and a will (*irāda*), then its innermost aspect (*sirruh*) moves towards the vicinity of the holy inclining towards the Spirit and intimacy (*uns*). There it needs to cast away obstacles and acquire the conditions [for progress] and those can only be acquired through spiritual exercise.

Spiritual exercise is conditional on certain things and includes certain principles:

As for the conditions: they are noble and worthy and not contradictory, lest time and attention distract, and truth in their rightful place unified in saying, action and thought (*qawlan wa-fi 'lan wa-fikran*) lest truthful dreams and revelations are corrupted by the presence of falsehood, and sincere turning away from what distracts one's inner secret from the Real, and turning towards God insofar as none can inhere in the self other than God, and complete sincerity and complicity in action for God insofar as none is associated with him, so he remains the apparent even in the mind. The real danger is hidden *širk* as informed by the Messenger of God...

As for the principles, they include existent and non-existent things and both of them are either apparent or hidden. As for the non-existents, they include true asceticism, which is being aloof from what distracts the inner secret from the Real.<sup>52</sup>

The passage continues with a detailed ethics of the self in its spiritual practices of worship, shunning vices and acquiring virtues and intimacy with the divine, and transcending ultimately discursive knowledge for direct experience and vision of the noetic. Spiritual exercise in pursuit of unity with the first divine light is the goal of the self moving through erotic motion. This goal is the vision of ecstasy elaborated in the famous doffing metaphor of *Enneads* IV.8.1 replicated in another form in the first *mīmar* of the *Theology of Aristotle*.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Daštakī, *Muṣannaḡāt*, vol. 1, pp. 34–35.

<sup>53</sup> Daštakī, *Muṣannaḡāt*, vol. 1, p. 37.



#### II.4. *Ta'liqāt 'alā Šarḥ ġadīd li-l-Tağrīd*

Much of his glosses on the Qūšġī commentary on the *Tağrīd* of Našīruddīn Ṭūsī concern the nature of the *nafs* and its immateriality. He begins by delineating different positions on the nature of *nafs* between the theologians who deny that it is immaterial and that the human self is a singular entity, a sensible body possessing properties, and those among the Peripatetic and Illuminationist philosophers who argue that it is a duality of the body and the *nafs*, in which the *nafs* is the true self of the human.<sup>54</sup> In order to understand the nature of the attachment of the *nafs* to the body, we need to comprehend what each is on its own. He argues, against the atomistic view of the body among theologians, that the body is a hylomorphic entity, a composite of matter and form—in terms of the technical definition, matter constitutes the genus, and form the differentia of the term “human.”<sup>55</sup> The *nafs* is the species form (*šūra naw'īya*) of the elemental body, attached to it and united with it; it is the true self, with reference to the version of the flying man in the *Išārāt*.<sup>56</sup> This composition does not violate the unity of the body.

He goes on to explain the immateriality of the *nafs* as the form and analytic part of the human which is a unity of the *nafs* and the body in terms of three part argument:

First, we understand from the term “I” and what is equivalent to it a meaning that refers to one that perceives universals while it is sitting, for example. If this meaning or intention were the body, it could not refer to one that perceives universals because the body is material and one that perceives universals, immaterial, as it is clarified in its rightful place. If it is the *nafs*, or a composite of the two [the *nafs* and the body], it cannot refer to the image of the sitting one since sitting is not permissible for the immaterial or to the composite of the immaterial and the material as well.<sup>57</sup> Hence the “I” must refer to the immaterial *nafs*.

Second, the philosophers (*al-qawm*) define the human as “rational animal.” They gloss the rational as one who perceives universals but this definition does not uniquely refer to the immaterial *nafs* as is clear. Nor does it refer to the composite of the *nafs* and the body because it does not possess dimensions, so it is not a body, nor to the body alone because it does not perceive universals.

Third, the true composite of a material and immaterial thing as a singular unified thing is not an intelligible. He then quotes Ğurġānī's *Gloss on the Šarḥ Hikmat al-'ayn* on this argument and Bahmanyār from *al-Taḥṣīl* (p. 726) on the body having effects but being controlled and having a principle that we call *nafs*.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Daštakī, *Mušannaḡāt*, vol. 2, p. 631.

<sup>55</sup> Daštakī, *Mušannaḡāt*, vol. 2, p. 632.

<sup>56</sup> Daštakī, *Mušannaḡāt*, vol. 2, p. 635.

<sup>57</sup> Daštakī, *Mušannaḡāt*, vol. 2, p. 651.

<sup>58</sup> Daštakī, *Mušannaḡāt*, vol. 2, pp. 652–653.

Much of the discussion that follows pertains to a technical and precise examination of the nature of union (*ittiḥād*). He signals the theological importance of the point as he says that if one argues that the human is merely a whole that is the sensible body, this would entail a denial of the scriptural theory of bodily resurrection.<sup>59</sup> Apart from this theological intention, he wishes to establish the ground for intentionality stressing the importance of immediate knowledge. The process of knowing is not the acquisition or representation of intelligibles in the intellect but rather the union of the intellect subject with intelligibles through an intelligible relation (*iḍāfa iṣrāqīya*).<sup>60</sup>

From these brief notes, we can conclude that Daṣṭakī clearly worked within the Avicennan tradition, arising from the flying human thought experiment and outlining a philosophical account of the human with experiences, agency and a world of mental experiences that affected the human and effected its world into the grave and beyond into the afterlife. In this sense, the study of selfhood and wider issues in psychology can be seen as ways of making sense of the *De Anima* tradition arising from Avicenna. Other works outlined his mystical views that were also rooted in the Avicennan paradigm although they did not usually address the notion of subjectivity, merely assumed it. The influence of his ideas on selfhood are one of the many instances in metaphysics that one can discern in later thinkers such as Mullā Ṣadrā. In this way, Daṣṭakī (and his father) are very much the founders of the Safavid traditions of philosophical inquiry.<sup>61</sup>

### Bibliography

- John Christman, "Narrative Unity as a Condition of Personhood," *Metaphilosophy* 35/5 (2004), pp. 695–713.
- Stephen Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- M. James, C. Crabbe (ed.), *From Soul to Self*, London: Routledge, 1999.
- Hamid Dabashi, *The Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press, 1993.
- Barry Dainton, *The Phenomenal Self*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Mīr Giyāṭuddīn Maṣṣūr Daṣṭakī, *Iṣrāq hayākil al-nūr li-kaṣf zulumāt šawākil al-ḡurūr*, ed. 'Alī Awḡabī, Tehran: Mīrāṣ-i maktūb, 2003.
- Mīr Giyāṭuddīn Maṣṣūr Daṣṭakī, *Muṣannaḡāt-i Giyāṭuddīn Maṣṣūr Ḥuṣaynī Daṣṭakī Šīrāzī*, ed. 'Abdullāh Nūrānī, 2 vols., Tehran: Anḡuman-i āṣār va mafāḥīr-i farhangī, 2007.
- Robert Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

<sup>59</sup> Daṣṭakī, *Muṣannaḡāt*, vol. 2, p. 688.

<sup>60</sup> Daṣṭakī, *Muṣannaḡāt*, vol. 2, p. 729.

<sup>61</sup> Daṣṭakī, *Manāzil al-sā'irīn wa-maḡāmāt al-'arīfīn*, ed. Q. Kākāyī, Tehran: Intiṣārāt-i farhangistān-i hunar, 2008.

- Jonardon Ganeri, *The Concealed Art of the Soul: Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- J. Giles, "The No-Self Theory: Hume, Buddhism and Personal Identity," *Philosophy East and West*, 43/2 (1993), pp. 175–200.
- Dag Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, London: The Warburg Institute, 2000.
- Alain de Libera, *Archéologie du sujet: I. Naissance du sujet; II. La quête de l'identité*, Paris: Vrin, 2010.
- Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.
- Mullā Ṣadrā Ṣirāzī, *al-Ḥikma al-muta'aliya fi-l-Asfār al-'aqliya al-arba'a*, vol. 8. ed. 'Alī-Akbar Rashād, Tehran: Intishārāt-i bunyād-i ḥikmat-i Mullā Ṣadrā, 2003.
- Mullā Ṣadrā Ṣirāzī, *al-Ḥikma al-muta'aliya fi-l-Asfār al-'aqliya al-arba'a*, vol. 9, ed. Ridā Akbariyan, Tehran: Intishārāt-i bunyād-i ḥikmat-i Mullā Ṣadrā, 2003.
- Mullā Ṣadrā Ṣirāzī, *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy Volumes VIII & IX of The Asfar*, tr. L.-P. Peerwani, London: ICAS Press, 2008.
- Mark Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy*, Aldershot: Ashgate, 2003.
- Richard Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Galen Strawson, *Mental Reality*, Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- Galen Strawson, *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Galen Strawson, *Mental Reality*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge, MA: MIT Press, 2010.
- Charles Taylor, *The Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Farzin Vahdat, *God and the Juggernaut: Iran's Encounter with Modernity*, Syracuse: Syracuse University Press, 2002.
- Farzin Vahdat, "Post-Revolutionary Islamic Discourse on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity," *International Journal of Middle East Studies* 35/4 (2003), pp. 599–631.
- Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First Person Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

**L.W.C. (Eric) van Lit**

(Utrecht University, the Netherlands)

**GHIYĀTH AL-DĪN DASHTAKĪ  
ON THE WORLD OF IMAGE (‘ĀLAM AL-MITHĀL):  
THE PLACE OF HIS *ISHRĀQ HAYĀKIL AL-NŪR*  
IN THE COMMENTARY TRADITION ON SUHRAWARDĪ**

The commentary tradition on Suhrawardī’s (d. 1191) corpus has as one of its characteristic subjects the world of image, *‘ālam al-mithāl*, sometimes referred to in the literature as the imaginal world or *mundus imaginalis*.<sup>1</sup> This world, situated between the sensible world and the intelligible world, was first conceived as part of a solution to the issue of bodily resurrection. Until then, roughly two camps existed: theologians insisted on the return to the earthly, sensible world, whereas philosophers argued that the soul would go to the intelligible world for eternity. Suhrawardī, building on ideas present in Ibn Sīnā’s works, argued that we may use our imagination after death, by means of which we may imagine all the eschatological promises and threats as laid out by revelation. The soul would thus not return to an earthly body, but would still undergo sensory experiences as though it did have such a body. In Shahrazūrī’s (d. ≥1288) commentary on Suhrawardī’s *Ḥikmat al-ishrāq*, this idea was further developed into that of a distinct world, the world of image, where we would go after death, assuming an imaginable body (*badan mithālī*) appropriate to our eschatological fate.<sup>2</sup> Quṭb al-Dīn Shīrāzī (d. 1311) incorporated Shahrazūrī’s commentary in his own *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*, and also wrote an epistle on the

---

<sup>1</sup> In this paper, I report preliminary results of my doctoral research on eschatology and the world of image in the writings of Suhrawardī and his commentators. The research for this paper was supported by the ERC Starting Grant “The Here and the Hereafter in Islamic Traditions” (no. 263308), hosted at Utrecht University. A draft of this paper was presented at the symposium “Crossing boundaries: mystical and philosophical conceptualizations of the *dunyā/ākhirah* relationship” (Utrecht, July 5, 2013). I wish to thank the Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Freie Universität, for facilitating my work during the writing of the final version of this paper.

<sup>2</sup> Shahrazūrī, Shams al-Dīn, *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*, ed. by H. Ziai (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2001), pp. 514–557. An analysis of the reception and development of Suhrawardī’s ideas concerning the world of image will be given in my forthcoming Ph.D. dissertation.

world of image in response to some questions he was asked. Afterwards, there were no commentaries written on Suhrawardī's works for about two centuries. The next commentary we encounter is by Dawānī (d. 1502), who wrote *Shawākil al-hūr*, a commentary on Suhrawardī's *Hayākil al-nūr*. In that commentary, the notion of the world of image is only mentioned a few times, but is never properly discussed, perhaps due to the fact that Suhrawardī himself does not mention anything of the like in the *Hayākil al-nūr*.<sup>3</sup> Dawānī's commentary itself was the subject of another commentary, called *Ishrāq Hayākil al-nūr*, by Ghiyāth al-Dīn Dashtakī (d. 1542), who seems to have written this super-commentary primarily as a rebuke to Dawānī.<sup>4</sup> Since neither Suhrawardī nor Dawānī discuss the world of image in the texts upon which Dashtakī is commenting, there is little reason to suspect that Dashtakī wrote about it himself in his super-commentary. Nevertheless, we find embedded in his text an independent twenty pages long epistle dedicated solely to this subject.

In this paper, we shall examine this epistle in some detail.<sup>5</sup> I shall start by explaining where the epistle is located in the super-commentary, and how it is embedded. Then I shall point out its source and discuss exactly how Dashtakī's text depends on other texts. This is mainly achieved through a detailed analysis of one passage of the epistle. Afterwards, I shall discuss those parts of the text that are not to be found in the main source. Special attention will be given to those parts that seem to have flown from Dashtakī's own pen. Finally, we will put this epistle in the context of his corpus of writings, and establish to what extent he himself seems to be committed to the idea of a world of image.

### **The epistle within the super-commentary and its source**

This epistle is located in the super-commentary in which Dashtakī comments on the fourth chapter of Suhrawardī's *Hayākil al-nūr*, in which Suhrawardī divides the cosmos into a number of worlds.<sup>6</sup> Here Suhrawardī says: "know that the

---

<sup>3</sup> Dawānī, Jalāl al-Dīn, *Shawākil al-hūr fī sharḥ Hayākil al-nūr*, in: *Thalāth rasā'il*, ed. by M. Tuysirkani (Mashhad: Majma' al-buḥūth al-islāmiyyah, 1990) pp. 143, 154, 189, and 217. This edition is better than the older one (ed. M. A. al-Haqq and M. Kukan, Madras, 1953 [Reprint: Baghdad: Bayt al-warrāq, 2010]).

<sup>4</sup> As is the case with many of his writings. See Pourjavady, R., *Philosophy in Early Safavid Iran* (Leiden: Brill, 2011), p. 29. Pourjavady counts this super-commentary as an early work, written around the age of thirty (completed before 1490, p. 25).

<sup>5</sup> I shall restrict myself to the core of the epistle, attested in all three manuscripts on which Awjabi based his edition. Two manuscripts have additional text at the end of the epistle, which discusses not the world of image proper but issues related to it, such as the nature of angels, jinn and demons, and the nature of sound. The oldest manuscript, dating from Dashtakī's own lifetime, does not have this additional text.

<sup>6</sup> It is surprising that the epistle is not located in the part on eschatology, as that is the place where most texts of the commentary tradition discuss the world of image. Dashtakī does not even mention it in the chapter on eschatology in his *Ishrāq Hayākil al-nūr*.

worlds are three.”<sup>7</sup> The “three worlds” are the world of intellect, of soul, and of body. This is in stark contrast with another statement of Suhrawardī, from his *Ḥikmat al-ishrāq*, where he says: “I myself have had veritable experience which indicates that the worlds are four,”<sup>8</sup> the fourth world being the world of suspended images, which would be developed by later commentators into the world of image. Dawānī, in his commentary, provides a straightforward explanation of what the three worlds are and does not mention the idea of a fourth world.<sup>9</sup> Dashtakī, on the other hand, intervenes in a most interesting way. His text reads: “Know that the worlds are four according to the author [i.e., Suhrawardī] and those Ishrāqīs and Šūfīs who follow him. [But it is] three according to most intellectuals.”<sup>10</sup> By commenting on it in this way, he preserves the original sentence of Suhrawardī. If we were to delete “four according ... it is” and “according to most intellectuals,” we would get Suhrawardī’s original sentence back. Even though the original sentence is kept in its entirety, the insertion of these words drastically changes its meaning. Instead of Suhrawardī saying that there are three worlds, Dashtakī would make him say there are four worlds. The number three is then mentioned in reference to what seems to be the opinion of everyone else other than Suhrawardī and his followers.<sup>11</sup> In addition, it is important to point out is that Dashtakī does not criticize Dawānī for following the tripartite division in his commentary. If he had, this insertion in Suhrawardī’s text could have been an instance of an intentional disagreement on Dashtakī’s part with Dawānī.<sup>12</sup> Rather, the insertion regarding the number of worlds seems to be based on Dashtakī’s own reflection on Suhrawardī’s text.

<sup>7</sup> Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, *Opera Metaphysica et Mystica* (= Oeuvres Philosophiques et Mystiques / Majmū‘ah fī al-ḥikmah al-ilāhiyyah), ed. by H. Corbin et al., 4 vols. (Tehran: Institut franco-iranien, 1945–1970 [Reprint 2009]), vol. 3, p. 96.

<sup>8</sup> Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, *The Philosophy of Illumination* [= *Ḥikmat al-Ishrāq*], transl. by J. Walbridge and H. Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), p. 149. However, for most of *Ḥikmat al-ishrāq*, the reader is left with the impression there are only three worlds—those of the dominating lights (*anwār qāhirah*), managing lights (*anwār mudabbirah*), and bodies (*barzakhān*). Cf. Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination* [= *Ḥikmat al-Ishrāq*], p. 102. In fact, in his introduction to *Ḥikmat al-ishrāq* he explicitly states that “all [philosophers of all ages] speak of three worlds.” Ibid., p. 2. Another reference to three worlds instead of four in the context of eschatology is found in Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, *al-La-mahāt*, ed. E. Maalouf (Beirut: Dār an-Nahār, 1969), pp. 145, l. 14.

<sup>9</sup> Dawānī, *Shawākīl al-ḥūr fī sharḥ Hayākīl al-nūr*, p. 186.

<sup>10</sup> Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn Manšūr, *Ishrāq Hayākīl al-nūr li-kashf zulamāt Shawākīl al-ghurūr*, ed. by Ali Owjabi, (Tehran: Mirās-i Maktūb, 2003), p. 241 [henceforth: Ghiyāth al-Dīn Dashtakī].

<sup>11</sup> Dashtakī does not always mention the Ishrāqīs and the Šūfīs together, but when he does, it is in the context of a discussion of the world of image. Cf. Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn, *Ḥujjat al-kalām li-īdāh muḥajjat al-islām*, in: *Mušannaḥāt Ghīyath al-Dīn Manšūr Ḥusaynī Dashtakī Shīrāzī*, ed. by A. Nourani, 2 vols. (Tehran: Society for the Application of Cultural Works and Dignitaries, 2007), vol. 1, pp. 178, 186, 204.

<sup>12</sup> See above, footnote 4.

Initially, Dashtakī does not say what this fourth world is. He simply continues to comment on the remainder of Suhrawardī's chapter in *Hayākil al-nūr*. Only after he has finished commenting on the chapter, does Dashtakī return to the idea of four worlds, abandoning Suhrawardī's text and inserting a twenty-page epistle that deals exclusively with this fourth world, the world of image. The final words of this epistle are: "So this is what I know [lit. 'have'] and [these are] the people's words that reached me, as provided by the perception of illumination (*dhawq al-ishrāq*)."<sup>13</sup> At first, this may sound like exciting evidence demonstrating the continuing development of the idea of a world of image after Suhrawardī. However, the seemingly innocent "this is what reached me" at the end points to the possibility that he drew material from earlier sources. Indeed, upon careful inspection, one sees that it is entirely derived from an epistle by Quṭb al-Dīn Shīrāzī.<sup>14</sup>

This epistle by Quṭb al-Dīn Shīrāzī was written, it seems, in response to questions someone sent to him. We do not know the identity of the person asking the questions. The answers that Shīrāzī provided are to a large extent based on his commentary on Suhrawardī's *Ḥikmat al-ishrāq*, itself depending in this case on Shahrazūrī's (d. ≥1288) commentary on the same work. The structure of the text, according to the edition by Walbridge, is as follows: it opens with a short introduction, after which he cites verbatim the person who wrote to him, he then announces the end of the citation and the beginning of the section containing his answers, followed by the answers themselves. The first answer is the biggest, covering twenty pages, after which follow several smaller answers, stretching over slightly more than six pages.

### Dashtakī's appropriation of Shīrāzī's epistle

That Dashtakī's epistle is textually reliant on Shīrāzī's epistle will become clear from our comparative analysis of the first paragraph of Dashtakī's epistle. In general, we can say that Dashtakī's epistle agrees with the first answer in Shīrāzī's epistle,<sup>15</sup> though not always following Shīrāzī's text to the letter. In about a hundred places, Dashtakī leaves words out, at one point running up to seventy-seven words.<sup>16</sup> In forty places, of which there are three large passages,

<sup>13</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, p. 265.

<sup>14</sup> Edited and translated by J. Walbridge, cf. Walbridge, J., *The Science of Mystic Lights* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 233–270 [henceforth: Quṭb al-Dīn Shīrāzī].

<sup>15</sup> Quṭb al-Dīn Shīrāzī, edition p. 241, l. 6 to p. 261, l. 12.

<sup>16</sup> In the following, when I say "word," it could also mean a word-group, that is, multiple words that are connected to each other. For example, *wa-ilayhi* means "and to it" and is made up of three words (*wa*, *ilā*, and *huwa*) but are written as one word-group in Arabic. For convenience, however, I will just use "word" even if "word-group" is meant. In ten places, the gap covers more than 10 words. They are given here according to page and line number of Dashtakī's text and Shīrāzī's text, with the size of the gap in brackets: 253.1 / 249.4–5 (13);

there is text in Dashtakī's super-commentary which is not to be found in Shīrāzī's epistle.<sup>17</sup> They must be, as we will see, at least partially genuine to Dashtakī. In many other places, he slightly alters words, changes word order, or provides a synonym.

To prove the textual reliance of Dashtakī's text on Shīrāzī's text, and to show the nature of the slight variations found in Dashtakī's text compared to Shīrāzī's text, it will be enough to restrict ourselves to the first paragraph of the twenty-pages long digression in Dashtakī's super-commentary. This is, in Shīrāzī's text, the first paragraph of his first answer. The picture that emerges from our analysis of this passage, is representative of Dashtakī's epistle as a whole.

This first paragraph reads as follows:

There are four worlds: the world of the intellects, which have absolutely no connection with bodies; the world of the souls, which are attached to celestial and human bodies; the world of the bodies, comprising the spheres, the elements and what is in them; and the world of image and imagination, which the students of the Sacred Law call "the Barrier" and the practitioners of the rational sciences call "the world of immaterial apparitions." The Ancients alluded to this world: There is in existence a world with magnitude other than the sensible world but parallel to the sensible world in its spheres and elements, in all the planets and composites in them: mineral, vegetable, animal, and human.<sup>18</sup>

Two key ideas are presented in this particular paragraph. It first explains what the four worlds are and then it elaborates on the fourth world, the world of image. In Dashtakī's version of the text, this works particularly well. First, he moves the attention of the reader from a tripartite division of the world to a four-fold division. Then he continues to expand on the new, fourth world. This continuation signals the true introduction to the topic; from this point on, readers are committed to a discussion of the world of image. It is made clear that this world possesses magnitude, that is, the objects in that world occupy a volume in the three dimensions of length, width, and depth. While it is a characteristic of material bodies to have volume, this world is still said to be immaterial. Next, it is, apparently, not a potential world, but one that exists in actuality, containing everything one may find in the material world. Finally, this idea is attributed to

---

253.5 / 249.9–10 (16); 253.7 / 249.13–15 (25); 260.3 / 253.8–9 (18); 261.13 / 255.9–10 (15); 261.16 / 255.13–15 (30, same words); 262.2 / 256.4–6 (28); 264.1 / 259.8–260.1 (77); 264.5 / 260.7–9 (22); 264.14 / 261.3–6 (43).

<sup>17</sup> The seven most significant contributions can be found at: 250.1–6 / 246.9 paragraph; 250.14–251.15 / 247.11 paragraph; 254.7–8 / 250.13 sentence; 255.11–259.9 / 252.8 paragraph; 261.13 / 255.10 sentence; 263.15–264.1 / 259.8 sentence; 265.5–6 / 261.12 sentence.

<sup>18</sup> Quṭb al-Dīn Shīrāzī, edition p. 241; translation pp. 206–207, slightly adapted. Walbridge gives the last part of this passage in a smaller font and with indention, to suggest Shīrāzī is quoting another text. But he ends this quote at a random point and admits in a footnote he is "not clear how far this quotation goes" (p. 207, fn. 15). As there is no evidence yet that it is actually a quote from an older source, let alone that we know where it begins and where it ends, I did not adopt Walbridge's suggestion.



“the ancients,” presumably Greek philosophers. The reference is probably meant to provide an argument from authority.<sup>19</sup> It is in this sense then that the reader should be thinking about the world of image, which is fleshed out in further detail in the rest of the text within the context provided by this passage.

The two versions of this paragraph are given on the next page. The target text is on the right and carries certain mark-up to understand the reception of the source text on the left. The conventions used in the comparison are as follows:

- Whatever is in **bold** is exactly the same, simply a verbatim copy of the other text.
- Whatever is underlined is also a verbatim copy, though with a minor variation in inflection. This can be anything as long as the same root letters are used. A verb can be turned into an active participle, a definite article may be added or taken away, or a variant spelling may be offered.
- A double underline indicates that the target text has a word formed of completely different root letters, yet this does not significantly change the idea.
- The symbol ☉ means that the target text does not show a word in a place where the source text does have a word; it has omitted it. If the target text skips more than one word (or word-group) from the source text, the number of words is indicated with a number in superscript.
- It can also happen that a word or several words are present in the source text in an entirely different place from where the target text has them. The words in the target text are marked by square brackets []. A plus sign, +, is placed in the target text where those words actually belong, in comparison to the source text.
- A simpler and more common case of this is that word order is switched. Both word groups are indicated by round brackets, (). In between is a double-headed arrow: () ↔ ().
- Two last phenomena that are marked correspond to the situation where something has seemingly happened to the orthography or only some manuscripts of the two texts are in agreement. Since both phenomena are relatively rare, they are both indicated in the target text in the same way, with **bold and italic** and surrounded by /slashes/.

<sup>19</sup> I have not found this exact passage in a text by an author from antiquity, but in one passage in pseudo-Aristotle’s *Uthūlūjiyā* there is mention of another, higher world, of which this world is merely an image (*mīthāl wa-ṣanam*). The use of *ṣanam* in that passage could be the source for Suhrawardī’s *arbāb al-aṣnām*. Of this world, it is said that “There exists there an earth which [...] is alive and flourishing, and on it are all the animals, like the natural earthly animals which are here, and on it is vegetation planted in life, and on it are seas and rivers flowing...,” Plotinus, *Plotini Opera. Enneades IV–V* [*Plotiniana arabica ad codicum fidem anglice vertit*], ed. by P. Henry and H. R. Schwyzer, transl. by G. Lewis (Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1959), p. 465; Badawi, A. (ed.), *Aflūṭīn ‘ind al-‘arab* (Cairo: Maktabat al-naḥḍah al-miṣrīyah, 1955), p. 93.

Q. D. Shīrāzī (d. 1311) - “ <i>al-Risālah fi ‘ālam al-mithāl</i> ”	Gh. D. Dashtakī (d. 1541) - <i>Ishtirāq Ḥayākīl al-nūr</i>
<p>(241.6) أن العالم أربعة عالم العقول التي لا تتعلق لها بالأجسام الثبته وعالم النفوس المتعلقة بالأجسام الفلكية والأبدان الإنسانية وعالم الأجسام التي هي الأفلاك والعناصر وما فيها وعالم المثال والخيال الذي سماه المشرعون البرزخ وأرباب علوم العقول عالم الأشباح الخجدة وهو الذي أشار إليه الأقدمون أن في الوجود علما مقداريا غير العالم الحسي يتخلو حلو العالم الحسي في الأفلاك والعناصر بجميع ما فيها من المعادن والنبات والحيوان والإنسان</p>	<p>(245.12) \ العالم\ أربعة عالم العقول التي لا تتعلق لها بالأجسام \ (عالم الأجسام التي هي الأفلاك والعناصر وما فيها) ↔ (عالم النفوس المتعلقة بالأجسام الفلكية والأبدان العنصرية) وعالم المثال والخيال الذي سماه <u>بعضهم</u> <u>برزخا</u> وأرباب الفلكية (المعتول) الأشباح الخجدة \<sup>2</sup> أشار إليه الأقدمون وقالوا أن في الوجود علما مقداريا غير العالم الحسي يتخلو حلو العالم الحسي \ من الأفلاك والعناصر بجميع ما فيها\ من الكواكب والمعادن والنباتات والحيوان والإنسان</p>
Q. D. Shīrāzī (d. 1311) - “ <i>al-Risālah fi ‘ālam al-mithāl</i> ”	Gh. D. Dashtakī (d. 1541) - <i>Ishtirāq Ḥayākīl al-nūr</i>
<p>(241.6) أن العالم أربعة عالم العقول التي لا تتعلق لها بالأجسام الثبته وعالم النفوس المتعلقة بالأجسام الفلكية والأبدان الإنسانية وعالم الأجسام التي هي الأفلاك والعناصر وما فيها وعالم المثال والخيال الذي سماه المشرعون البرزخ وأرباب علوم العقول عالم الأشباح الخجدة وهو الذي أشار إليه الأقدمون أن في الوجود علما مقداريا غير العالم الحسي يتخلو حلو العالم الحسي في الأفلاك والعناصر بجميع ما فيها من الكواكب والمعادن والنبات والحيوان والإنسان</p>	<p>\ العالم\ (245.12) ) \ ( ) ↔ ( )  <u>بعضهم</u> <u>برزخا</u> ( <u>العنصرية</u>)          وقالوا <sup>2</sup> ( ) ↔ ( )          \ من\  <u>النباتات</u>          \ فيها\</p>

**BOLD** = SAME UNDERLINE = SAME ROOT LETTERS DOUBLE UNDERLINE = (NEAR) SYNONYM \* = WORD(S) MISSING

[ ] + = WORD(S) FROM A DIFFERENT PLACE ( ) ↔ ( ) = SWITCHED ORDER / *ITALICS* / = ORTHOGRAPHY OR MANUSCRIPTS

- When it is about the orthography, this means that the target text shows a word or several words that graphically look very close to what the word(s) look like in the source text, but are not exactly the same. On the semantic level, this results of course in an entirely different word with an entirely different meaning, but the proximity in orthography still betrays influence and most probably may be considered a copyist error or an editing error.
- It is probably also a case of a copyist error or editing error when only some of the manuscripts of the two texts are in agreement, as we will explain in more detail later.
- In brackets are the page and line number of the edition where the passage may be found.

### Comparing the two passages

When we consider the second table, where all exact correspondences have been whited out, it becomes immediately clear that Dashtakī is merely appropriating Shīrāzī's text. What remains visible in the second table is the true contribution of Dashtakī to the passage. The picture that emerges is one of a meager contribution. Textually, he only adds "they say" (*wa-qālū*). The subject is "the ancients" (see translation above), and it merely makes the text flow better from "the ancients" to what the ancients have to say. Apart from this addition, Dashtakī changes some words slightly, switches word order, gives a synonym here and there and drops a few words. The change from *al-barzakh* to *barzakh* ("the isthmus" to "isthmus") does not influence the meaning, and the change from *al-nabāt* to *al-nabāiāt* has even less impact, as they are merely two ways of forming the plural "the plants." Why Dashtakī changed *al-mutasharri'ūn* ("students of the Sacred Law") to *ba'ḍuhum* ("one [or, some] of them") is not clear and seems more arbitrary than anything else. He also changes *al-abdān al-insāniyyah* ("human bodies") into *al-abdān al-'unṣuriyyah* ("elemental bodies"). This has to do with what souls connect to. Shīrāzī says souls connect to "celestial bodies and human bodies," Dashtakī says they connect to "celestial bodies and elemental bodies." Perhaps Dashtakī means not to exclude animal souls (or even vegetative souls?), but since he does not elaborate it is perhaps safer to assume that he still means what Shīrāzī said, but merely thought *al-falakiyyah* (celestial) contrasts better with *al-'unṣuriyyah* (elemental) than with *al-insāniyyah* (human).

Three other textual variations play out on the manuscript level. These are issues inherent in philological studies, brought about by the fact that we are looking at editions that are in turn based on a number of manuscripts from which the editor has tried to reconstruct the text as it was originally conceived by its author, for example Shīrāzī. On the other hand, someone like Dashtakī was proba-

bly using only one particular manuscript of the text, in this case Shīrāzī's epistle. Therefore, a person like Dashtakī may have copied verbatim from a manuscript that does not represent the correct reading of the source text. It may be the case that when the target text is copied, all manuscripts inherit this incorrect reading. The final result may be that the editions of the source text and the target text read differently. This invites us to conclude that the author of the target text has deliberately changed the source text, while the fact of the matter could be that he did not do so. Indications of such false positives can be found when we not only compare the text in the body of the editions, but also include the variant readings. Since such analyses are highly speculative—we usually do not know which manuscript a particular author may have had in front of him—I have chosen, in the case of the comparison above, to show the paragraph simply as it is in the body of the two editions.

To explain this in more detail, let us look at each of the three instances where the editions seem to give a distorted view of Dashtakī's reception of Shīrāzī's epistle. First of all, Walbridge edits *al-ālam* ("the world") at the beginning of this passage, while Awjabi, the editor of Dashtakī's text, only gives *al-awālim* ("the worlds"). The manuscript marked *tā'* in Walbridge's edition also reads *al-awālim*, and so does Shīrāzī's *Sharḥ Hikmat al-ishrāq*, on which the epistle is based. It therefore seems likely that Dashtakī was using a manuscript that read *al-awālim* and he simply copied it. It is also possible that the manuscript Dashtakī was reading did say *al-ālam* and he changed it to *al-awālim* simply to let it resonate better with the beginning of the chapter, where he inserted the words "the worlds are four" into Suhrawardī's original text "the worlds are three." It would reinforce the connection of the epistle to its placement in this chapter of his super-commentary on the *Hayākil al-nūr*. However, the former explanation, that he simply copied from a manuscript that read *al-awālim*, seems to be the simpler, and therefore the preferred one. Secondly, in Dashtakī's text, Awjabi opts for *fihā*, and gives as an alternative reading *fihimā* in the manuscript marked *jīm*. According to Walbridge's edition, the two manuscripts he consulted both read *fihimā*. In fact, throughout Dashtakī's text, manuscript *jīm* gives almost always an alternative reading that matches Shīrāzī's text. This speaks strongly in favor of the quality of manuscript *jīm*. In the third case, where Dashtakī's text reads *min* and Shīrāzī's text reads *fī*, it is the other way around. Here Awjabi's edition gives no alternatives while Walbridge notes that the manuscript marked *tā'* reads *min*. Throughout the text, this manuscript agrees with Dashtakī's text significantly more than the other one, which would lead us to the conclusion that Dashtakī was reading from a manuscript that is closely related to manuscript *tā'*. The copyist information Walbridge gives for this manuscript informs us that it was copied in Shiraz in 1022/1613, about seventy years after Dashtakī's death in the same city. This might well mean that Dashtakī's copy of Shīrāzī's text was a parent of manuscript *tā'*.

This brings us finally to the omissions and changes in word order. The omission-marker at the beginning indicates that Shīrāzī's text reads *anna* ("that"), while Dashtakī's text does not. I have kept the *anna* in Shīrāzī's text to remind us that, while Dashtakī continues directly from his sentence "As for someone who argues that the worlds are four, he says" with the words "the worlds are four," Shīrāzī has considerably longer text before he comes to the words "the worlds are four." The next omission is the word *al-battata* ("absolutely"). As this merely functions to emphasize something, in this case to emphasize that the abstract world has absolutely no connection with the material world, it can be safely left out without loss of meaning. The next omission, of the word *'ulūm* ("sciences"), is more complicated, as it is also connected with the change of word order that occurs next. Shīrāzī speaks of the *arbāb 'ulūm al-ma'qūl*. Walbridge translates it as "practitioners of the rational sciences," but a more literal rendering would be "the masters of the sciences of [what can be] rationally known." What about these masters? Walbridge is correct in his reading that they are the subject of the same verb as the "students of the Sacred Law" were, because Shīrāzī is making a reference to Suhrawardī's *Ḥikmat al-ishrāq*, where Suhrawardī says that "this world under consideration is what we call the world of abstract apparitions."<sup>20</sup> Just as the students of the Sacred Law call the world of image *barzakh* ("isthmus," traditionally a word used for the place and/or time between death and the Day of Resurrection), the masters of the rational sciences call it *'ālam al-ashbāh*, "the world of abstract apparitions," according to Walbridge's reading of Shīrāzī. Dashtakī drops the word *'ulūm* and changes the word order of *al-ma'qūl 'ālam* into *'ālam al-ma'qūl*. It can therefore no longer mean that "the world of abstract apparitions" is the name they give to the world of image. Primarily, because the word "world" is now part of the subject, being "masters of the world of the rational sciences." It now seems to mean that "the masters of the world of the rational sciences call it 'the abstract apparitions,'" which is quite close to the meaning of Shīrāzī's text, if not practically the same. The last omission, which appears immediately after this sentence and consists of *wa-huwa alladhī*, again does not affect the meaning of the text. Finally, closer to the beginning there is another change of word order. Shīrāzī enumerates the worlds in the traditional order of the world of intellect, soul, body, and adds to that the world of image. Dashtakī changes that traditional order and his text enumerates the worlds as the world of intellect, body, soul, and lastly the world of image. The descriptions that deal with the worlds of soul and the world of body have changed order. No reason for this rearrangement can be given based on the contents alone of the two texts, as the ideas expressed in this passage remain the same.

As we have seen, all the changes Dashtakī introduces into the text, did not entail a change in interpretation of the ideas expressed. Both passages, in Dashtakī's text and in Shīrāzī's text, express exactly the same ideas. This begs the

<sup>20</sup> Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination* [= *Ḥikmat al-Ishrāq*], p. 150.

question why Dashtakī bothered to change the text at all. It would have been easier for him to simply copy Shīrāzī's text verbatim. But here, I would suggest, lies the key to the reason for which he did so; it simply would have been too easy. It requires no thought at all to copy something word for word—in fact, it does not even require one to be knowledgeable about the subject. Professional copyists are a prime example of this. The little changes Dashtakī makes to the text, show that he appropriated the text to make it his own. He is not critically engaging as such with the text, otherwise the changes he made to it would have been meaningful, steering the text away from its original meaning. They do show he actually studied the text and reflected on it.

With the dependency on Shīrāzī's epistle established, the history of this passage does not end. The passage in the epistle relies on Shīrāzī's *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*, which in this case relies on Shahrazūrī's (d. ≥1288) *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*, which in turn elaborates on a passage from Suhrawardī's (d. 1191) *Ḥikmat al-ishrāq* and adds to the latter a passage from another work of Suhrawardī, his *al-Mashāri'*.<sup>21</sup> Ultimately, then, the passage in Dashtakī's super-commentary on Suhrawardī's *Hayākil al-nūr*, relies on Suhrawardī's *Ḥikmat al-ishrāq* and *al-Mashāri'*, though Dashtakī himself was probably unaware of that himself. He knew the *Ḥikmat al-ishrāq* and he had read its chapter on eschatology (*ma'ād*),<sup>22</sup> which means that he could have known about the provenance of the first part of the passage. Given the way he closely adheres to Shīrāzī's epistle, it is unlikely that he knew about the passage in *al-Mashāri'*, which is the origin of the second part.

### The extra passages in Dashtakī's text

Most additions Dashtakī makes are a word or two here and there. In four cases, he has a whole sentence that is not present in Shīrāzī's text. In three cases, Dashtakī includes a big portion of text that is not present in Shīrāzī's text. Of the

<sup>21</sup> The passage we have been studying also appears in a variety of other texts, such as (1) Shahrazūrī's (d. ≥1288), *Rasā'il al-shajarah al-ilāhiyyah*, (2) an anonymous epistle on Platonic forms dated to 1329–1339 (see R. Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie* (Berlin: De Gruyter, 2011), pp. 301–331 for a translation; p. 214 where he gives a part of this anonymous treatise to be roughly corresponding with parts of Quṭb al-Dīn Shīrāzī's epistle), (3) in Taftāzānī's (d. 1391) own commentary on his *al-Maqāṣid*, (4) Ibn Abī Jumhūr's (d. ≥1501) magnum opus *Mujlī mir'āt al-Munjī*, (5) in Harawī's commentary on *Ḥikmat al-ishrāq* called *Anwāriyyah* (d. ≥1600), (6) in 'Abd al-Razzāq Lāhījī's (d. 1662) *Gawhar-i murād*, (7) and in 'Allāmah Majlisī's (d. 1698) *Bihār al-anwār* and his *Mir'āt al-uqūl*. An in-depth discussion of the history of this passage will be given in my forthcoming Ph.D. dissertation.

<sup>22</sup> See footnote 38 below, where I point out that Dashtakī was using the chapter on eschatology from Shīrāzī's *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*. The *Ḥikmat al-ishrāq* and Shīrāzī's commentary were well-known by scholars of Shiraz from that time, according to Pourjavady, cf. Pourjavady, R., *Philosophy in Early Safavid Iran* (Leiden: Brill, 2011), e.g., p. 14, where he remarks that Dawānī was teaching "Suhrawardī's *Ḥikmat al-ishrāq* together with Quṭb al-Dīn Shīrāzī's commentary on the text."

extra sentences, two do not add anything to the text. Dashtakī leaves out text from Shīrāzī's epistle and supplies a sentence of his own conveying the same meaning.<sup>23</sup> One of the other two sentences is the very last sentence of Dashtakī's digression from his commentary, which was already discussed above. The only sentence in which Dashtakī really adds a new idea is when Shīrāzī speaks of imaginable things not being present in the mind ("because the large cannot be imprinted in the small"), nor can they be in concrete things ("since in that case everyone with sound vision would be able to see them"), nor can they not exist ("since in that case they could not be conceived nor distinguished one from another nor be defined by differing determinants").<sup>24</sup> Shīrāzī concludes that therefore such imaginable objects must be in a different realm, in between the intelligible and sensible realm.<sup>25</sup> Dashtakī intervenes and says, "We hold many detailed (*daqīqah*) objections against this proof, which we have [already] mentioned in its proper place (*fī mawḍi'ihī*) and it is not necessary to mention them here."<sup>26</sup> I have not found the other place where he critically discusses this, but in the three passages that he adds to the text, he does show some of his concerns, as we shall now discuss.

Of the three passages, the first is about half a page, the second is one page, and the third stretches over four pages. The first one to appear in the text is in a passage where Shīrāzī discusses the view of Ibn 'Arabī (d. 1240). Here, Dashtakī's text includes another citation from Ibn 'Arabī, concerning the Last Trump and the Clarion.<sup>27</sup> This passage describes the identification of the *barzakh* ("isthmus") with the Trumpet and the Clarion. Immediately after the point at which the passage appears in Dashtakī's text, Shīrāzī's text reads (and Dashtakī's text cites) "After mentioning the Last Trump and the Clarion and describing the forms in the Luminous Horn, Ibn 'Arabī continues: ..."<sup>28</sup> The connection between this sentence and the passage in Dashtakī's text is clear, which could mean that the passage should be seen as part of Shīrāzī's text for otherwise Shīrāzī is referring to something that does not exist in his own text. On the other hand, the reference Shīrāzī makes is so elaborate, especially since it could only refer to the paragraph directly preceding it, that it may be possible that he is in fact referring to something outside of his own text and merely wishes to let the reader know where he is in Ibn 'Arabī's *al-Futūḥāt al-makkiyyah*. It is pos-

<sup>23</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, p. 261, l. 13 / Quṭb al-Dīn Shīrāzī, p. 255, l. 10; Ghiyāth al-Dīn Dashtakī p. 263, l. 15–264.1 / Quṭb al-Dīn Shīrāzī, p. 259, l. 8.

<sup>24</sup> Quṭb al-Dīn Shīrāzī, edition p. 250; translation p. 214.

<sup>25</sup> This passage in Shīrāzī's epistle seems to be textually dependent on Shahrazūrī, Shams al-Dīn, *Rasā'il al-shajarah al-ilāhīyah fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabbāniyyah*, ed. by N. Ḥabībī, 3 vols., Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2005, vol. 3, p. 457.

<sup>26</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, p. 254, l. 7.

<sup>27</sup> I adopt Walbridge's translation of *nāqūr* and *ṣūr*, cf. Quṭb al-Dīn Shīrāzī, translation p. 211. Both are Quranic notions, cf. Q 74:8; Q 39:68.

<sup>28</sup> Quṭb al-Dīn Shīrāzī, translation p. 211.

sible that Dashtakī took the trouble to find the passage to which Shīrāzī was referring and included it in his own text right before the reference. Manuscript *jīm* of Dashtakī's text, which is in agreement with Shīrāzī's more often than not, omits this whole passage. This would cast into doubt whether the passage was really added by Dashtakī. Without a thorough comparison of all the manuscript evidence available, it is difficult to come to a conclusion on this issue.

The second passage present in Dashtakī's text but absent in Shīrāzī's, follows soon after the first passage. It consists of a citation, including a proper attribution, from Qayṣarī's (d. 1350) *Sharḥ al-Fuṣūṣ*.<sup>29</sup> It seems implausible that Shīrāzī was still alive when Qayṣarī finished his commentary on Ibn 'Arabī's *Fuṣūṣ al-ḥikam*, thus, a citation from Qayṣarī's work simply cannot be part of Shīrāzī's epistle. The citation is a few sentences long summary of Qayṣarī's knowledge of the world of image (*al-'ālam al-mithālī*) which he calls a spiritual world (*'ālam rūḥānī*) made up of luminous substances which nonetheless resemble the sensible world in being sensible and having magnitude (*maḥsūs<sup>am</sup> miqdāriyy<sup>am</sup>*).<sup>30</sup> He further argues that it cannot be part of either the intelligible world or the sensible, since "everything that is an isthmus (*barzakh*) to two things cannot but be something different from both of them."<sup>31</sup> According to him, "substantial realities" (*al-ḥaqā'iq al-jawhariyyah*, equivalent to Platonic forms) exist in all worlds at the same time, both the "spiritual" (*al-rūḥāniyyah*), intelligible (*al-'aqliyyah*) and imaginable (*al-khayālīyyah*). In each world, they assume a shape appropriate to that world. What exactly he means by spiritual world is not explained, however, as the material, sensible world is not mentioned, it could be that Qayṣarī is using "spiritual" to refer to the sensible world. He then explains the place of the realm of imagination. The faculty of imagination, belonging to the universal soul, is the locus of that realm, and its place of manifestation. He elaborates on two common names for this realm, the world of image (*al-'ālam al-mithālī*) and that of the independent imagination (*al-khayāl al-munfaṣil*).<sup>32</sup> He gives straightforward interpretations of the terms; firstly, it is called the world of image because it consists of forms of what is in the sensible world, on the one hand, and, on the other hand, because it is seen from the

<sup>29</sup> It corresponds with the first two pages of Qayṣarī's discussion of the world of image in his introduction (*muqaddimah*) to his commentary on *Fuṣūṣ al-ḥikam*; Qayṣarī, Dāwūd, *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. H. Z. al-Amuli (Qom: Bustān kitāb Qum, 2004), pp. 117–118. The editor of Dashtakī's text, Awjabi, lets the readers believe that only the first part of this extra passage is a citation, which would make the second part properly Dashtakī's (see Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, p. 251, especially endnote 116). This is simply not correct as a cursory comparison with Qayṣarī's text reveals.

<sup>30</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, p. 250 / Qayṣarī, p. 117.

<sup>31</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, p. 251 / Qayṣarī, p. 117.

<sup>32</sup> The former comes from Suhrawardī, the latter from Ibn 'Arabī. Suhrawardī never used the term *'ālam al-mithāl*, but mentioned *al-'ālam al-mithālī* one time. Cf. Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination* [= *Ḥikmat al-Ishrāq*], p. 154. For Ibn 'Arabī, see, e.g., Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyyah*, (Cairo: Dār al-kutub al-'arabiyyah al-kubrā, 1911), vol. 2, p. 311.



higher intelligible world, the first realm where things assume a certain form. Secondly, it is called independent imagination because it is not material, “unlike the dependent imagination (*al-khayāl al-muttaṣil*),” he adds. With this, he means that it is something different from our faculty of imagination, which was seen by many as a material faculty located in the brain.<sup>33</sup> Qayṣarī concludes with a description of what the imaginable form could be. It is a form that encapsulates the thing’s perfections (*kamālāt*), which, he says, is possible because every inner perfection can be expressed by something visible (*al-ism al-ẓāhir*). This is not a new view, but simply an obscure way of describing the process whereby people may encounter delights promised by revelation, such as the houris and wine, according to the level of perfection they have attained in this life.<sup>34</sup> Their inner state of affairs finds expression in an outward way. Since Qayṣarī’s way of phrasing only speaks of “perfections,” it obscures the fact that this principle may also be applied to people with imperfections. Shīrāzī’s epistle, for example (drawing on the commentaries on *Ḥikmat al-ishrāq*), emphasizes that people with imperfections may turn into an animal in the world of image, according to their vile state. A peacock stands for vanity, a pig for greed, and so forth.<sup>35</sup> By including Qayṣarī’s opinion, Dashtakī strengthens the idea that Suhrawardī and Ibn ‘Arabī are fundamentally talking about the same thing.

The third passage, new to Dashtakī’s text, is four pages long.<sup>36</sup> It is likely to be entirely from Dashtakī himself. He begins with: “So this is a summary in explaining what the world of image is.”<sup>37</sup> Already in this short sentence, there are three words ending in *-āl*, which is then repeated several times more to give the introduction a rhyming cadence. Immediately after the first sentence, he says “in it is carelessness” (*fīhi ihmāl*), thereby announcing that the discussion that preceded this new passage lacks critical reflection on some aspects of the idea of a world of image. He properly concludes his introduction with the words: “so we say” (*fa-naqūlu*).

What follows next in his text is a summary of the idea of a world of image, paraphrasing Shīrāzī’s *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*.<sup>38</sup> In this summary, Dashtakī’s

<sup>33</sup> Cf. Ibn Sīnā, *al-Najāt*, in: *Avicenna’s Psychology*, transl. by F. Rahman, (Oxford: Oxford University Press, 1952), p. 31.

<sup>34</sup> Expressed as early as Ibn Sīnā, *al-Risālah al-Aḍḥawīyyah*, in: *Epistola sulla Vita Futura*, ed. and transl. F. Lucchetta (Padua: Editrice Antenore, 1969), p. 223–225.

<sup>35</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, p. 262; Quṭb al-Dīn Shīrāzī, edition p. 257–258; translation p. 220.

<sup>36</sup> This passage is missing in this place in one of the manuscripts, but resurfaces in slightly altered form at the end of the epistle in that manuscript.

<sup>37</sup> Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, p. 255, l. 11.

<sup>38</sup> That he is not just using Shīrāzī’s epistle is already clear from the paraphrase of the passage of which we earlier studied the intertextuality. It includes elements that are not present in Shīrāzī’s epistle, but which exist in his commentary on *Ḥikmat al-ishrāq*. Compare Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, p. 256; Quṭb al-Dīn Shīrāzī, edition p. 241; Shīrāzī, Quṭb al-Dīn, *Sharḥ-i Ḥikmat al-Ishrāq of Suhrawardī: Commentary on Illuminating Wisdom*, ed. by A. Nourani and M. Mohaghegh (Tehran: Institute of Islamic Studies, 2001), p. 493.

concise exposition of three arguments in favor of the existence of a world of image is especially interesting.

The first of these arguments he conveys with the utmost simplicity, using only one word, namely, “experience” (*al-awwal: al-mukāshafah*). By this, he is referring to the argumentation present in Suhrawardī’s writings and in commentaries on them, to the effect that visionary experiences count just as much as apodeictic proof to argue for or against the existence of something. One concise phrasing of this idea present in the commentary tradition, in the context of defending the existence of the world of image, reads: “If you disprove them by proof, they disprove you by experience.” This stems from Suhrawardī’s *al-Mashāri‘* and finds its way into Ibn Kammūna’s *Sharḥ al-Talwīḥāt* and Shahrāzūrī’s *Rasā’il al-shajarah al-ilāhiyyah*, and possibly other works as well.<sup>39</sup> Ultimately, it can be traced back to Suhrawardī’s *Ḥikmat al-ishrāq*. “If the observations of one or two individuals are to be given weight in astronomy,” says Suhrawardī, “how then may we ignore the testimony of the pillars of philosophy and prophecy as to that which they beheld in their spiritual observations?”<sup>40</sup> To this Suhrawardī adds his own story, how he “once was zealous in defense of the peripatetic path [...] until he saw his Lord’s demonstration.”<sup>41</sup> It seems that from then on, experience was an important mode of acquiring knowledge for him, and became a pillar in upholding a fourth world.<sup>42</sup>

The second is the observation that images in a mirror do not exist in the mirror, nor in the air, nor in a faculty, hence they must exist in another realm. This is essentially a rephrasing of Shīrāzī’s epistle, which in turn may be textually reliant on Shahrāzūrī’s *Rasā’il al-shajarah al-ilāhiyyah*, as discussed above, and ultimately goes back to Suhrawardī’s *Ḥikmat al-ishrāq*.

The third considers dreams and what “those who have gone mad, have pleurisy (*al-barsām*), or a cerebral issue (*al-sarsām*) see,” for example what has happened in the past. Again, what they see does not exist in the air or in a faculty, so it must be in another realm.<sup>43</sup> The inclusion of people with serious mental or physical illness in this last argument is perhaps surprising but can be explained. What Dashtakī is referring to is that in dreams all people have sensation-like experience of things that may not exist in this world. People with serious mental health problems, such as schizophrenia, may have experiences that are similar, if not the same. This can even occur in people with general physical health issues. For example, even a bad fever can cause one to hallucinate. But

<sup>39</sup> A detailed discussion of this will be given in my forthcoming Ph.D. dissertation.

<sup>40</sup> Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination* [= *Ḥikmat al-ishrāq*], p. 108.

<sup>41</sup> *Ibid.*, cf. Quran 12:24.

<sup>42</sup> This is clear from the way Suhrawardī opens his discussion of the fourth world, the “world of suspended images,” when he says: “I myself have had veridical experience which indicates...” (*walī fī naḥsī tajārub ṣaḥīḥah*), Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination* [= *Ḥikmat al-ishrāq*], p. 149.

<sup>43</sup> See Shīrāzī’s epistle, p. 213 (translation), p. 249 (edition).

the word “hallucination” would imply it is not real, it is only mentally existing and does not exist on its own. This in itself is therefore no argument for a world of imagination. But Dashtakī points to something he considers to be a fact, namely that sometimes a person can experience things that have actually happened in the past. What he probably means is that it is possible to compare such experiences with historical accounts, to verify how veridical the experience has been. His argumentation then apparently implies that if the experience matches reality, whatever has been experienced must be real on its own, and not just in the faculty of imagination of that person. If it cannot be in the air, it must be in another realm.<sup>44</sup> The argument reminds one of similar arguments proposed by Suhrawardī and his commentators, who point to veridical experience of prophets and saints, not only of the past, but also of the future.<sup>45</sup> Considering the three arguments listed by Dashtakī, the case of prophets and saints should be filed under the first argument. Therefore, Dashtakī is quite right in only using dreams and health issue-induced experience in the third argument. Afterwards, he concludes this summary by saying “So this is what I know [lit., ‘have’] and the gist of the people’s words that have reached me, as provided by the perception of illumination (*madhāq al-ishrāq*).” A comparison with Dashtakī’s final sentence of the whole epistle, given above, shows that these two sentences are almost exactly the same.

Dashtakī’s text continues with five objections that may be raised to the idea of a world of image. The first points to the notion that “everything having magnitude is in a locus” (*kull miqdār fī maḥall*). If this is accepted then we must conclude that this invalidates most of the proofs proposed in favor of the world of image. The second objection simply states that if there were an infinite number of such forms, then it would follow that there exists dimensional (*ab‘ād*) infinity. It is left to the reader to understand that the actual infinite is impossible.<sup>46</sup> The third targets images in mirrors. The central question is how an image can appear in a mirror. As is proposed in Shīrāzī’s epistle, images cannot be inherent in the mirror so they have to exist somewhere else; that somewhere else is called the world of image. Dashtakī points out that since we see images in mirrors, and mirrors are part of our world, it must mean that such an image is a part of (*mutaqaddir*) this world too, not some other world. In other words, if the image were truly in another world, it would not be possible to see it in this world. His argumentation pertains to what is the simplest yet consistent explana-

<sup>44</sup> Cf. Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination* [= *Ḥikmat al-Ishrāq*], pp. 72–73, where Suhrawardī gives this argumentation but refrains from drawing the conclusion that these images must be in another realm. He picks this up and draws the conclusion on p. 138.

<sup>45</sup> Cf. Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination* [= *Ḥikmat al-Ishrāq*], pp. 152, 153, 155.

<sup>46</sup> Cf. Davidson, H. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 407–409, for an excellent treatment of this principle which he traces back to Aristotle.

tion of the visibility of images in mirrors in this world.<sup>47</sup> Those who do insist that such images exist in another world, are forced to speak of the coming and going (*hudūthuhā wa-zawāluhā*) of such images, while a much easier explanation is that images become apparent and obscured. To add force to his position, he shows other difficulties in maintaining that images in mirrors are part of another world. For even should we suppose that images are in the world of image and only come and go in the mirror, if this coming (*hudūth*) means that the image comes to be in this world, then the same observation stands; the image is now part of this world, not of another world. If, on the other hand, it is said that such coming to be is not referring to a coming to be in this world, the same problem remains; the image is not part of this world so it is impossible for us to see it in this world.

Between the third and the fourth objections, he puts in another comment that provides the set-up for a string of objections and responses, stretching from this comment until the end of the fifth objection. The issues he raises concern the difference between the way images from the world of image should be and how we perceive actual images. “Also,” he says, “were the thing seen in a mirror or a dream of this type of form, then it would be visible in its subtlety, not by the coarseness of bodies.” He leaves it to the reader to infer that since we see such images in the guise of bodies, not in their subtlety, then images in mirrors and dreams cannot be part of the world of image. The fourth objection seems to be in essence the same, this time phrased by saying that images from the world of image do not carry the qualities of bodies (*kayfiyyāt al-ajsām*), because that is simply not how they are made. This time he includes a response; it could be said that the way images from the world of image relate to images we see is through a two-step process. First they become visible through a representative image, this being a locus of manifestation (*maẓhar*) for it in the world of image. Then this locus, or representative image, becomes itself visible in a locus of manifestation which is of this world. The fifth objection takes issue with this, by considering what it means to become apparent in a locus of manifestation. Dashtakī argues from his opponents’ point of view, to show that the latter arrive at a wrong conclusion. From the assertion that things become apparent in loci of manifestation, it follows that whatever uses the imagination (*al-khayāl*) as its locus is also only visible in the imagination.<sup>48</sup> With this reasoning, he is essentially returning to his third argument, arriving again at the result that whatever is in the imagination is only in the imagination. The conclusion that this argument invites us to make is again left to the reader to draw. If imaginable forms are

<sup>47</sup> This is clear from the belittling way he speaks of his opponents. He includes a possible response which merely states “but another improbability disappears with it,” which confirms our interpretation that Dashtakī is looking for the simplest yet consistent solution. He does not expand on what this other improbability is, nor does he counter it.

<sup>48</sup> The word “imagination” here is used to refer to the world of image, in Ibn ‘Arabī’s terms, the independent imagination, not the human faculty of imagination.

only in the world of image, and if we see forms in mirrors and dreams, then clearly these latter forms cannot be imaginable forms. He offers a possible response which states that a thing only becomes manifest in a locus provided that locus itself is manifest. He does not elaborate on what that exactly means—his reasoning appears to be circular—and he also does not go into it any further. Instead he concludes with what he sees as one of the fundamental, underlying issues, namely that bodies, when considered intelligibly or imaginably, do not have volume. He does not expand on this point and instead refers to his *al-Hikmah al-manṣūriyyah* (which is most likely lost to us).

After these astute reflections on the argumentation for the reality of the world of image, he leads the readers into calmer waters by once more summarizing what the theory means, this time using the terms “dependent” and “independent imagination,” as supplied by Ibn ‘Arabī.<sup>49</sup> Dashtakī asserts that whatever is merely imagined and not witnessed (*lā yushāhadu*) is a restricted imaginable form (*al-mithāl al-muqayyad*). Things that are witnessed are absolute imaginable forms (*mithāl muṭlaq*). He gives an example of this difference, which concludes the four-page passage. A mountain made of ruby can be merely imagined but can also be witnessed. The different modes of perception imply a different ontological status for that mountain.

### The context of his other writings

Considering the third passage that Dashtakī added to Shīrāzī’s epistle, the only passage properly his, he seems to be positive about the idea of a world of image. However, had he been a true adherent of Suhrawardī’s system of thought, and in particular on this issue, we would expect him to involve the concept more often in his writings. Besides this epistle, he remains completely silent about it in his *Ishrāq Hayākil al-nūr*.<sup>50</sup> As far as I know, only a limited number of his other writings mention the world of image, and none of them does so in the extensive way as does the epistle embedded in this super-commentary. Besides this epistle, the writing that mentions this subject most extensively is his *Mir’āt al-ḥaqā’iq wa-mujlī al-daqā’iq*. This is probably due to the fact that he wrote this text during the same period as *Ishrāq Hayākil al-nūr*.<sup>51</sup> In the *Mir’āt*, he

<sup>49</sup> See above, footnote 32.

<sup>50</sup> Except for one sentence in an early part of the super-commentary, where he lists a number of objections against Dawānī’s definition of sensible determination (*al-ishārah al-hissīyyah*). As the seventh objection, he considers imaginable forms. Since they can be pointed to (*mushār ilayhi*), they must be occupying space (*mutahayyiz*). He says that this goes against what Suhrawardī thinks and that he will later explain more. Ghiyāth al-Dīn Dashtakī, pp. 51–52.

<sup>51</sup> He finished the first version in 1490, following an extraordinary inner experience. He later revised it, finishing the second version in 1497, see Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, pp. 25–26.

offers thirty propositions that go against the common opinion. The fourth states that “the world of image exists, contrary to [what] the Peripatetics [think], and is determined (*mutaqaddar*), contrary to [what] the Illuminationists [think]. Its place of manifestation is the subtle bodies. We have already indicated its proof in our commentary on *Hayākil al-nūr*.”<sup>52</sup> This reference is undoubtedly to the very epistle we have been studying, so we may infer that he wrote these few words after he had completed the epistle. His proposition goes against Suhrawadī’s opinion, since the latter speaks of “suspended images” (*muthul mu’allaqah*), whereas Dashtakī speaks of “determined images.” This becomes clearer in another sentence of the same text, where he gives the function of the world of image, namely to resurrect the bodies and realize all prophetic promises, and to enable magic and divination. Speaking of himself in the third person, he says “and Maṣṣūr’s position is that they are not suspended in a place,”<sup>53</sup> which must be a negative way of saying they are determined, as he did in the earlier sentence. The term *‘alam al-mithāl* occurs in another sentence in which he claims that it is possible that the world of image exists, being just like this world, but again he simply refers the reader to *Isḥrāq Hayākil al-nūr*.<sup>54</sup> The *Mir’āt* therefore does not give us much more than confirmation that Dashtakī believed in the reality of the world of image in his late twenties. He even includes in his *Mir’āt* an account of a vision he had that, according to his account, took place in Hūrqulyā, the name of a place associated with the world of image.<sup>55</sup>

After authoring these two texts, he remains almost completely silent regarding the world of image in his later works. In his *Īmān al-īmān*, he makes one neutral reference to it.<sup>56</sup> Besides that, it also appears in *Ḥujjat al-kalām li-ḥādīḥ muḥajjat al-islām*, a text primarily dealing with bodily resurrection. After a vague introduction to the idea that bodily resurrection may mean that we attain an imaginable body,<sup>57</sup> he admits the possibility that this may happen in the *barzakh*, the time between death and the Day of Resurrection.<sup>58</sup> The term *‘alam al-mithāl* is not used until the very last paragraph of the text. There he gives another version of the argument from experience, saying, referring specifically to

<sup>52</sup> Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn, *Mir’āt al-ḥaqā’iq wa-mujlī al-daqa’iq*, in: Dashtakī, *Muṣannaḥāt*, vol. 1, p. 98.

<sup>53</sup> *al-madḥab al-Maṣṣūr annahu ghayr mu’allaq fī makān*, *ibid.*, p. 119.

<sup>54</sup> Again referred to as *Sharḥ Hayākil al-nūr*, *ibid.*, p. 121.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 126. See Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination* [= Ḥikmat al-Isḥrāq], p. 160. The relationship between Hūrqulyā and the world of image is one of the focal points in Corbin, H., *Terre céleste et corps de résurrection: de l’Iran mazdéen à l’Iran shī’ite*, Paris: Buchet/Chastel, 1960 [transl. by N. Pearson, *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton, Princeton University Press, 1977)].

<sup>56</sup> Dashtakī, *Muṣannaḥāt*, vol. 1, p. 52.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 178. He associates this view not only with “the Isḥrāqīs and Sūfīs” but also with Ghazālī (d. 1111).

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 186.

the Ishrāqīs and the Šūfīs, that once we believe in their trustworthiness and have admitted their knowledge of many different subjects, we ought not to deny their assertions concerning the world of image.<sup>59</sup> At the same time, he seems to do exactly that, when he repeatedly denies that bodily resurrection could mean anything else than the return of the body exactly as it is here on earth.<sup>60</sup> In fact, he sees this as a necessary part of faith and is not afraid to draw the conclusion that anyone who thinks otherwise is an apostate and unbeliever.<sup>61</sup> In *Hujjat al-kalām* and *Shifā' al-qulūb*, he explicitly rejects the solution offered by the Ishrāqīs,<sup>62</sup> though he adds in *Hujjat al-kalām* that this does not prove the Ishrāqīs have committed unbelief.<sup>63</sup> A thorough, comparative study of his corpus may reveal more details about his views on the world of image and its function for the after-life, but for now we have to conclude that he was not committed to the idea in its full extent.

### Conclusion

What we may learn from the preceding discussion is that, in the middle of his super-commentary *Ishrāq Hayākil al-nūr*, Ghiyāth al-Dīn Dashtakī inserted an epistle that is roughly equal to a significant part of an epistle by Quṭb al-Dīn Shīrāzī. That he decided to only include a part of Shīrāzī's epistle, changing it here and there and adding his own passages, shows he was a critical reader of Shīrāzī's text. This is corroborated by our detailed analysis of one passage, in which we saw that on the sentence and word level, Dashtakī is constantly making slight changes to the source text. It would have been easier to copy the source text verbatim. The fact that he does not do that reveals a practice of studying and reflection on the source text.

This reflection is manifested in the one passage where Dashtakī adds arguments for and against the world of image that cannot be traced back to earlier sources and may therefore be regarded as fruits of his own deliberations. How-

<sup>59</sup> Ibid., p. 204.

<sup>60</sup> *Īmān al-īmān*: Dashtakī, *Muṣannafāt*, vol. 1, p. 58 / *Mir'āt al-ḥaqā'iq wa-mujlī al-dāqā'iq*: Dashtakī, *Muṣannafāt*, vol. 1, p. 126 / *Hujjat al-kalām li-īdāh muḥajjat al-islām*: Dashtakī, *Muṣannafāt*, vol. 1, pp. 155, 161, 162, 163, 185, 186 / *Shifā' al-qulūb*: Dashtakī, *Muṣannafāt*, vol. 2, p. 458 / *Ta'liqāt 'alā al-Sharḥ al-jadīd li-al-Tajrīd*, Dashtakī, *Muṣannafāt*, vol. 2, p. 688; p. 692 / *Kashf al-ḥaqā'iq al-muḥammadiyyah*: Dashtakī, *Muṣannafāt*, vol. 2, p. 977.

<sup>61</sup> *Hujjat al-kalām li-īdāh muḥajjat al-islām*: "Whoever denies this has committed unbelief," Dastakī, *Muṣannafāt*, vol. 1, p. 155; *Shifā' al-qulūb*: "Its denial is unbelief and aberration," Dastakī, *Muṣannafāt*, vol. 2, p. 458; *Ta'liqāt 'alā al-Sharḥ al-jadīd li-al-Tajrīd*: "In short, speculation on resurrection is nothing but unbelief and apostasy," Dastakī, *Muṣannafāt*, vol. 2, p. 692.

<sup>62</sup> Ibid., vol. 1, pp. 162–163; vol. 2, p. 458.

<sup>63</sup> Ibid., p. 189.

ever, Dashtakī's inclusion of Quṭb al-Dīn Shīrāzī's epistle in his super-commentary, and his small additions to it, should not be taken as a sign that he adhered to Suhrawardī's ideas about the afterlife and the world of image. Perhaps he believed that people assume an imaginable body between death and resurrection, as he argued for the possibility of this in his *Hujjat al-kalām*, and perhaps he believed people may undergo visionary experiences in the world of image, as his account of his own experience in his *Mir'āt al-ḥaqā'iq* would imply, but further than this he does not go. Even in his super-commentary, after the epistle, he simply returns to comment on the *Hayākil al-nūr* and Dawānī's commentary and does not return to the notion of the world of image, not even in his chapter on eschatology.

If he did not fully support the idea of a world of image, it may have been the case that he came across Shīrāzī's epistle, recognized its connection with *Hikmat al-ishrāq* and its commentaries, and included it in his super-commentary as an exercise to understand the reasoning behind it better. Perhaps he included it also to ensure the transmission of a piece of knowledge in which he saw value, even though he did not commit himself to it.<sup>64</sup> That he included it in his super-commentary and refrained from discussing the topic in-depth in other of his writings is not without reason, I would suggest. For, since the world of image is one of the characteristic subjects of the commentary tradition on Suhrawardī, the super-commentary was the proper context to discuss it without having to commit to it personally.

---

<sup>64</sup> This is, in a manuscript culture, a necessary practice to keep knowledge from falling into obscurity, see, e.g., Rosenthal, F., *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* (Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1947), p. 37.



## II

# ИСФАХАНСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА ДО МУЛЛЫ САДРЫ

\*

## ISFAHAN SCHOOL OF PHILOSOPHY BEFORE MULLA SADRA

Янис Эшотс

(Институт исмаилитских исследований, Великобритания)

### НЕСКОЛЬКО СЛОВ О МИР ДАМАДЕ

Мир Бурхан ад-Дин Мухаммад Бакир ибн Шамс ад-Дин Мухаммад Хусейни Астарабади (Мир Дамад) (969/1560-1 – 1041/1630-1) был выдающимся философом, теологом и факихом сефевидского Ирана и, очевидно, второй по величине фигурой исфаханской школы (уступая как философ лишь своему ученику Мулле Садре). Основным его философским достижением считается разработка теории так называемого метавременного возникновения (*худӯс дахрӣ*).

«Дамадом» (зятем или женихом) первоначально был прозван отец ученого, женившийся по очереди на двух дочерях могущественного муджтахиды 'Али ал-Караки<sup>1</sup>, вторая из которых и стала матерью философа. Сын унаследовал отцовское прозвище.

---

<sup>1</sup> Нур ад-Дин 'Али ал-'Амили ал-Караки (ум. 940/1534), прозванный «вторым устанавливающим истину» (*ал-мухаққиқ ас-сәһӣ*), шиитский теолог и факих (ныне известный главным образом как автор книги по фикху *Джәми' ал-мақәсид*), родом из Ливана, пользовался огромным влиянием при дворе двух первых сефевидских шахов — Исмаила I (правил в 1501–1524) и Тахмаспа I (1524–1576). Шах Тахмасп удостоил его титулов «печати муджтахидов» (*хәтам ал-муджтахидӣн*) и «заместителя [скрытого] Имама» (*на'иб ал-Имәм*) и предоставил ему фактически неограниченные полномочия для проведения религиозной реформы (целью которой была поголовная шиитизация Ирана). Первая жена Шамс ад-Дина Астарабади умерла вскоре после свадьбы, не успев оставить потомства. Тогда ал-Караки (по некоторым свидетельствам, следуя вешему сну) выдал за него другую дочь.

Отец Мир Дамада Шамс ад-Дин Мухаммад (выдающийся теолог и факих своего времени) был родом из Астарабада (совр. Гурган) на севере Ирана, но сам мыслитель, очевидно, родился в Мешхеде<sup>2</sup>, где провел детство и раннюю молодость. В Мешхеде Дамад получил превосходное по стандартам своего времени образование, изучая фикх и шиитские хадисы с отцом Шейха Баха'и<sup>3</sup> 'Изз ад-Дином ал-Хусейном б. 'Абд ас-Самадом ал-'Амили (ум. 984/1576)<sup>4</sup>, а философию — с занимавшим в ту пору пост *шайха ал-ислама* в недалеком от Мешхеда Сабзиваре Амиром Фахр ад-Дином ас-Саммаки ал-Астарабади (ум. 984/1576), учеником Гийаса ад-Дина ад-Даштаки<sup>5</sup>. Предание гласит, что еще в свою бытность в Мешхеде Дамад начал составлять комментарии к «Исцелению» (*Шифā'*) и «Указаниям и наставлениям» (*Ишārāt wa танбīхāt*) Ибн Сины.

Усвоив основы наук в Мешхеде, для завершения образования и, возможно, получения назначения на государственную должность, еще при жизни шаха Тахмаспа Дамад отправился в тогдашнюю столицу Ирана Казвин, где провел больше двадцати лет, покинув его около 1598 г., когда ему вслед за шахским двором и правительством пришлось переехать в ставший постоянной резиденцией Аббаса I (правил 1587–1629) Исфахан.

Нет сомнения в том, что Дамад был востребован своей эпохой и прославился среди своих современников в первую очередь как прекрасный знаток шиитского религиозного права (фикха). Именно в этом качестве он понадобился и шаху Аббасу, назначившему его после смерти Шейха Баха'и в 1621 г. на пост *шайх ал-ислама*<sup>6</sup> своей новой столицы — Исфахана (эту должность Дамад занимал вплоть до своей смерти). В качестве *шайх ал-ислама* Дамад руководил пятничной молитвой в главной мечети столицы и 28 января 1629 г. короновал преемника Аббаса, его внука Сафи (правил 1629–1642).

Мир Дамад скоропостижно скончался в селении Ба'ир Меджнун между Кербелой и Неджефом, сопровождая шаха Сафи в путешествии по святым

<sup>2</sup> По другим сведениям — все же в Астарабаде.

<sup>3</sup> Мухаммад бен Хусейн Баха' ад-Дин ал-'Амили (953/1547 – 1030/1621), прозванный «Шейхом Баха'и», был выдающимся ученым, факихом и поэтом и близким другом Мир Дамада. Вместе с отцом он прибыл в Иран около 966/1558 г. из Джабал ал-'Амили (местность на территории совр. Ливана, населенная шиитами).

<sup>4</sup> Другими учителями Мир Дамада по фикху были его собственный дядя по матери 'Абд ал-'Али бен Мухаммад ал-Караки, 'Абд 'Али бен Махмуд ал-Хадим ал-Чапулки, сеййид Абу 'л-Хасан ал-'Амили и Нур ад-Дин 'Али ал-Мусави ал-'Амили.

<sup>5</sup> Гийас ад-Дин Мансур бен Мухаммад ад-Даштаки (ум. 949/1542) был видным ученым (математиком и астрономом), врачом, теологом и философом эпохи ранних Сефевидов. Несколько лет в начале правления Тахмаспа (до 1532 г.) занимал высокую административную должность управляющего вакфами (*садр ал-мавкүфāt*). Наиболее известная его философская работа — комментарий к трактату Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди *Хайākил ан-нүр* («Храмы света»), известный под названием *Ишрāк хайākил ан-нүр ли кашиф зулмāt шавākил ал-гурūr* («Озарение храмов света в раскрытии мрака фигур гордыни»).

<sup>6</sup> *Шайх ал-ислам* обладал правом принятия окончательного решения по вопросам религиозного права, которое выносилось в виде особого вердикта (*фетвы*).

местам Ирака, и был похоронен в Неджефе в гробнице имама ‘Али в склепе своего тестя ‘Али ал-Караки.

Как философ Дамад оставил после себя несколько известных учеников, самым выдающимся из которых был Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра) (979-80/1571-2 – 1050/1640) (отвергший, однако, основные положения доктрины своего учителя — положения о метавременном возникновении и первоосновности чтойности). Из остальных учеников Дамада следует упомянуть сеййида Ахмада бен Зайн ал-‘Абидина ал-‘Алави ал-‘Амили (ум. 1054/1644 или 1062/1651), зятя Дамада, написавшего комментарий к «Горящим уголькам» (*ал-Қабасāt*) философа; Кутб ад-Дина Мухаммада ал-Ашквари (ум. ок. 1095/1684), автора известной истории мировой философии *Махбӯб ал-қулӯб*; и Шамс ад-Дина Мухаммада ал-Гилани (Муллу Шамсā Гилани) (ум. 1080/1669-70).

К числу основных работ Дамада по философии следует отнести следующие произведения: 1) «Ясный горизонт» (*ал-Уфуқ ал-мубӣн*); 2) «Горящие угольки» (*ал-Қабасāt*); 3) «Прямой путь» (*ас-Сирāt ал-мустақӣм*); 4) «Прочная веревка» (*ал-Ҳабл ал-матӣн*); 5) «Освящения» (*ат-Тақдӯсāt*); 6) «Проблески» (*ал-Имāдāt*). Кроме того, его перу принадлежит ряд коротких философских трактатов, а в нескольких по преимуществу теологических трудах (например, в «Исправлении веры», *Тақвӣм ал-ӣмāн*) философские вопросы рассматриваются попутно. Дамад является автором также более десяти сочинений по фикху и истории шиизма, сборника стихотворений на персидском и арабском языках и *маснави* (поэмы с парной рифмой) «Место появления светов» (*Машириқ ал-анвār*) (свои поэтические произведения он подписывал именем *Иширāқ*).

Ядром философской системы Дамада, как отмечалось выше, является его теория о «метавременном возникновении» (*хӯдӯс дахрӣ*). Буквальное значение слова *дахр* — эпоха, век, азон, однако как философский термин в учении Дамада оно означает особый «сосуд» (*ви ‘а*) (читай: вид, модус) существования: имеется в виду чистое существование вещи, состояние ее чистой «нечтойности» (*айсиййа*), иными словами — получение (*хӯсӯл*) ее вне времени и места. Поскольку для Дамада, как представляется, крайне важно подчеркнуть вневременной, или, вернее, **сверхвременной**, характер этого вида существования, я, вслед за покойным Тосихико Идзуцу (1914–1993), перевожу *дахр* как «метавремя»<sup>7</sup>. Метавременное возникновение, следовательно, понимается философом как переход от чистого несуществования к чистому существованию, от «**ничтойности**» (*лайсиййа*) к «**нечтойности**» (*айсиййа*).

Нетрудно заметить, что в этом понимании Дамад следует Ибн Сине, определившему возникшее (*мухдас*) как «то, что стало обладать нечтойно-

<sup>7</sup> В английский перевод Идзуцу — “metatime”. См.: *Toshihiko Izutsu. Mīr Dāmād and His Metaphysics // Мир Дамад. Ал-Қабасāt. Ред. М. Муҳаққиқ. 2-е изд., Техрāн: Му‘ассиса-и Интишārāt ва чāп дāнишгāх-и Техрāн 1374 с.х., с. 1–15.*

стью в неограниченном (=абсолютном) смысле после [своего] бытия не-сущим по самости (а не бытия не-сущим в одном из состояний существования)»<sup>8</sup>. Хотя сама необходимость существования некоего посредника между вечностью (модусом бытия Творца) и временем (модусом существования материального творения), возможно, была впервые обоснована еще Проклом в «Первоосновах теологии»<sup>9</sup>, в исламской философии идея о метавремени (*дахр*) как сосуде чистого вневременного сотворенного существования была впервые выдвинута Авиценной. Дамаду, таким образом, принадлежит не честь авторства идеи, а заслуга ее развернутого теоретического обоснования и оформления в виде особой детально разработанной доктрины.

В чем заключается важность положения о метавременном возникновении? Мутакаллимы и философы-перипатетики придерживались разных взглядов о возникновении (*худоўс*) мира: первые, как правило, считали его возникшим/сотворенным во времени; вторые, в свою очередь, полагали его вечным по времени своего существования, но возникшим (читай: возможным) по своей самости. Философы не без успеха доказывали несостоятельность теории временного сотворения мира как целого («Объясните, пожалуйста, почему Бог выбрал для сотворения мира именно этот, а не другой, момент?» — спрашивали они мутакаллимов); мутакаллимы же указывали на несовместимость вечного существования мира с ключевыми положениями Откровения (ведь признавая мир вечным, мы, по сути, делаем его соучастником Бога в одном из его атрибутов — вечности). Как последователь обеих традиций — калама и перипатетизма, Дамад был лично заинтересован в их примирении и в обосновании непротиворечивости и взаимной совместимости их (*калама* и *фальсафа*) положений.

С чисто же философской точки зрения возможность непосредственного контакта/соприкосновения между необходимо-сущим и возможными временными сущностями всегда считалась сомнительной. Но если предположить, что эти временные возникшие обладают, кроме временного, и иным модусом существования? Тогда можно допустить, что действие Действителя непосредственно проявляет себя не как сотворение возможных сущностей во времени, а как наделение их чистым неограниченным существованием и их мгновенный перевод<sup>10</sup> из состояния ничтожности в состояние нечтойности.

<sup>8</sup> Или: «после своего самостоятельного несуществования (а не несуществования в одном из состояний существования)». — *Ибн Сйна*. Ат-Та'лиқат. Ред. 'А. Бадави. Қумм: Бўстан-и Китаб 1379 с.х., с. 98.

<sup>9</sup> См. также: *Прокл*. Платоновская теология. Пер. Л.Ю. Лукомского, СПб.: Издательство РХГИ ИТД «Летний Сад», 2001, с. 175–179.

<sup>10</sup> Отметим, что идею мгновенного одноразового сотворения всех сущих разделяли некоторые мутакаллимы — в частности, Абу Исхак Ибрахим ан-Наззам (ум. между 220/835 и 230/845).

Но в чем тогда будет заключаться отличие метавременного возникновения как мгновенного вневременного действия от самостоятельного возникновения (*худоусэ зәтӣ*)? Дело в том, что, согласно Дамаду, последнее не представляет собой реального действия и понимается философами как чистая самостоятельная возможность (*имкән зәтӣ*) и зависимость в существовании или несуществовании от другого, тогда как первое является реальным и актуальным действием.

Всякое временно сущее является также метавременно сущим, но не наоборот: существуют такие метавременно сущие (как, например, умственные субстанции или умопостигаемые светы (чистые отделенные от материи разумы), а также движения и природные формы небесных сфер и само время), которые не существуют во времени. Любой конкретный человек (индивидуум человеческого рода) существует как во времени, так и в метавремени. Кроме того, в метавремени он существует двояким способом: 1) в аспекте своей абсолютной природы — как умственный человек или господин человеческого рода (*рабб ан-нав' ал-инсәнӣ*); 2) в аспекте своей временной индивидуальной оности (хотя, как отмечает Дамад<sup>11</sup>, ее (оности) существование в метавремени — посредством ее существования во времени, в определенной его части или пределе). Если первый способ метавременного существования конкретной человеческой особи вполне согласуется с принципами платонизма (вернее, требуется ими), то второй похож на ту утвержденность (*субӯт*), или умственное существование (*вуджӯд зихнӣ*), которым, по Ибн ал-'Араби, обладают пребывающие в знании Истинного утвержденные сущности (*а'йән сәбита*) индивидуальных вещей до обретения существования вовне.

Принято считать, что Дамад придерживался мнения о первоосновности чтойности (*ақълат ал-мәхиййа*) и тем отличался от своего ученика Садры, который был убежден в первоосновности существования (*ақълат ал-вуджӯд*). В действительности дело обстоит не так просто. Да, Дамад полагает, что объектом действия Действителя является чтойность, которая этим действием переводится из ничтойности в нечтойность (само действие именуется им «онечтовыванием» — *та'ййис* или «установлением» — *тақаррур*), а существование интерпретирует как обнаруживаемость чтойности в одном из сосудов/модусов установления. Однако, вчитавшись в текст Дамада повнимательнее, мы приходим к выводу, что «установление» следует понимать как существование, однако не как существование в его абсолютном (=неограниченном) смысле, а как существование, которое осуществляется некоторым особым способом и согласно неким заданным параметрам, т.е. как ограниченное или индивидуальное существование (=индивидуация).

Публикуемый ниже текст представляет собой перевод первых двух из пяти глав («поений» — *сиқәйәт*) трактата «Проблески» (*Имәдәт*), вместе составляющих примерно сорок процентов общего количества текста.

<sup>11</sup> См. в тексте шестнадцатый раздел первого «поения».

**Мир Дамад**  
**ПРОБЛЕСКИ**  
(*Īmādāt*)<sup>1</sup>

**Предисловие,**  
**в котором определяется предмет спора**  
**относительно возникновения мира возможности**

Не указали ли мы тебе в метафизической мудрости, что особое выделение (*taḥaṣṣuṣ*) установления (*taqarrur*)<sup>2</sup> некоторым моментом (*ān*) или временем, прекращенным со стороны начала, называется «временным возникновением» (*ḫudūṣ zamānī*), что субъект его — а он именуется «временным возникшим» (*ḫādiṣ zamānī*) — на горизонте прекращения и возобновления неизбежно опережается в существовании предшествующим [ему] временем и непрерывностью (*istimrār*) своего несуществования, имеющей в нем место временным опережением, что ему (временному возникновению). — Я.Э.) противолежит «временная вечность» (*ḫidaм zamānī*), которая заключается в полном охватывании непрерывности существования на уровне горизонта прекращения и возобновления и осуществлена во всех [без исключения] временах и моментах, и что ими обоими (временным возникновением и временной вечностью. — Я.Э.) не описано ничто другое, кроме временных [сущностей] (*zamānīyāt*)?

И что появление установления после чистого несуществования в сосуде метавремени называется «метавременным возникновением» (*ḫudūṣ daḫrī*), и что его субъект — а он именуется «метавременно возникшим» (*ḫādiṣ daḫrī*) — опережен метавременным опережением в существовании в метавремени чистым несуществованием в воплощенных сущностях (*ḫī 'l-a' īān*), но не временем или моментом, и [также] не непрерывностью или непрерывностью несуществования, которыми описывается временно возник-

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: *Mīr Dāmād*. Муṣаннафāt. Ред. А. Нūrānī. Т. 1. Техрāн: Анджуман-и āṣār ва мафāḫир-и фархангī, 2003, с. 3–46 (здесь и далее — примечания переводчика).

<sup>2</sup> Т.е. чтойности (*māḫiyā*).

шее, постольку поскольку оно — сущее, установленное в сосуде метавремени, но не постольку поскольку оно — временное [сущее], явленное на горизонте времени, и что ему (метавременному возникновению. — Я.Э.) противолежит «метавременная вечность» (*қидам дахрӣ*), которая есть вечность (*сармадиййа*), то есть вечностнизация (*масармуд*) существования в сосуде метавремени — но не на горизонте времени.

И что действительность установления после недействительности (*буғлән*) истины и исчезновения самости в глазах разума называется «самостным возникновением» (*худӯс зātӣ*), и что его субъект — а он именуется «самостно возникшим» — в пределах своей самости вечно опережен самостно и бытийно — и [при этом] он существует до тех пор, пока он существует — недействительностью и несуществованием, однако [опережен] самостным опережением и в глазах разума, но не метавременным опережением и в воплощенных сущностях, и что этот вид возникновения полностью охватывает вертикаль мира возможности, и что ему противолежит «самостная вечность» (*қидам зātӣ*), соответствующая самостной необходимости.

Знай же, что невозможно спорить относительно возникновения в первом смысле (т.е. возникновения во времени. — Я.Э.) — и как можно [утверждать его] по отношению к полностью отделенным [от материи] сущностям (*муфāриқāt маҳда*), и самому времени, и остальным нематериальным творениям (*мубда`āt*)? — и [также] относительно возникновения в третьем смысле (т.е. самостного возникновения. — Я.Э.) — и кому же под силу освободить пленника возможности от узд ее! Таким образом, областью разногласия является не что иное, как второй вид возникновения, поскольку в эпоху философского невежества сборище сумасбродствующих о вечествовании нематериальных творений полагало, что, хотя метавременное и временное возникновения не тождественны друг другу как понятия, они тождественны с точки зрения [их] осуществления, и что метавременным возникновением описывается не что иное, как возникшее во времени, и что у последнего есть два аспекта, в каждом из которых у него появляется иной смысл.

И [это сборище также полагало,] что материальные творения (*кā`инāт*) опережены в существовании с точки зрения появления их в сосуде метавремени, чистым несуществованием, [опереживающим их] метавременным опереживанием, а с точки зрения появления их на горизонте изменения — непрерывностью несуществования и временным промежутком (=протяжением) (*мудда*), и материей (*мāдда*), [опереживающими их] временным опереживанием, а нематериальные творения существуют вечно в сосуде метавремени и не опережены чем-либо другим, кроме самости делающего (*джā`ил*) (т.е. творца. — Я.Э.) [их], [опереживающей их] самостным опереживанием.

Итак, пришла пора интеллекту довершить свой свет (т.е. интуицию. — Я.Э.) доказательством, и на экваторе [небесной сферы] мудрости прояснилось то, что, хотя метавременное возникновение и отличается от самостного возникновения по смыслу, однако оно тождественно последнему с точки зрения осуществления его в субъектах и, подобно ему, целиком охватывает вертикаль мира возможного, а временное возникновение отличается от них обоих по смыслу и особеннее (*ахаҫҫ*), чем они, с точки зрения появления (*'урӯд*) его у субъектов. И разумеется, не все, что возникает в метавремени, возникает [также] и во времени, но всякое самостно возникшее, конечно, возникает и в метавремени.

И материальное и нематериальное творения подобны друг другу в опереженности в сосуде метавремени существованием Вечного и Единственного и чистым и явным несуществованием (а различие между ними — с точки зрения [наличия] естественной зависимости (*та'аллуқ*) от материи [или отсутствия оной]), и в опереженности непрерывностью несуществования, временным протяжением и материей на горизонте прекращения и возобновления. Что же касается метавременной вечности, которая есть вечность (*сармадиййа*) существования, то ею обладает Истинный Творящий без посредства материи Делаящий (*ал-джә'ил ал-мубди' ал-хаққ*) — Тот, Который обладает и самостной вечностью. Он — Тот, Который восседает на престоле вечности, и Ему нет сообщника в царстве. Чист Бог от сообщников, которых они (многобожники. — Я.Э.) приписывают [Ему]!

**Первое поение,  
в котором рассматривается различие модусов сущего  
в соответствии с видами сосудов существования,  
а затем изложение продолжается иным способом**

**Проблеск**

**1 — время, место и метавремя**

Не объяснил ли я тебе в метафизике, что протяжение (*имтидәд*) является [одним] из особых свойств (*хаввәҫ*) непрерывных величин (*муттасиләт*), [поэтому] им можно описывать только стабильные (*қәра*) количества, а не покоящееся количество можно описывать его (протяжения. — Я.Э.) противоположностью, кроме начал их обоих, разве что это не покоящееся количество можно описать протяжением акцидентально, с точки зрения сочетания его с тем, что описано последним истинно.

И нечто (*айс*), постольку поскольку оно нечто, и ничто (*лайс*), постольку поскольку оно ничто, [находятся] вне пределов рода протяжения и не протяжения, и непрерывности и не непрерывности — подобно нашим высказываниям «как [находится] вне делимости и неделимости», и «небес-



ная сфера не легка и не тяжела», и «голос не видим и не сокрыт», то есть не принадлежит к роду, но не подобно высказыванию «эта вода не жарка и не холодна», то есть чуть теплая, находящаяся вне обеих сторон ввиду своего среднего положения между ними обеими.

И если субъект — из числа временных или моментальных сущностей, то [его] существование и несуществование описываются непрерывностью или не непрерывностью, не постольку поскольку они существование и несуществование, но с точки зрения сочетания с протяжением времени или не протяжением момента. А если он — из числа чистых метавременных сущностей, то ничего такого нельзя представить в принципе. Ведь время — это «когда» овремененных сущностей, но у него самого нет «когда». Вернее, оно существует в воплощенных сущностях, но не во времени, подобно тому как у самого места нет «где», но оно есть «где» оместованных сущностей, а метавремя является сосудом существования времени.

А высшие силы, из числа святых светов и световых отделенных сущностей, ввиду их отстраненности от материи, и ее покрывал, связей, цепей и оков, очищены от «где» и «когда» и существуют в сосуде метавремени, а не во времени и моменте или в месте и пределе, и [также] не в совокупности времен и моментов или во всех местах и пределах. Творящий же Создатель (*ал-бāри' ал-фāтир*), Который [есть] Свет Светов, упрочен на престоле вечности и охватывает метавремя и время, и то, что в них обоих, и Его величие превышает всего этого, а метавремя охватывается вечностью и подобно его тени и следствию.

С другой стороны, ясно, что вместилище вещи, ее носитель (=субъект) (*хāмил*), причина и нематериальный творец (*мубди'*) не может находиться в ней и охватываться ею. И поскольку само время вовсе не существует во времени, то и для его вместилища и субъекта его вместилища такое невозможно. А высшие силы и умственные светы достойнее такой невозможности — и что же полагаешь ты относительно Творца всего и Нематериального Создателя совокупности?

Итак, в метавремени и вечности нет протяжения — ни в иллюзорном представлении (*вахл*), ни в объективном мире. И в нем (метавремени. — Я.Э.) нельзя представить начальный и конечный предел, и прошлое и будущее, поскольку в нем нельзя представить изменение и течение, но все это — свойства горизонта времени. А существование вещи в воплощенных сущностях — либо в некотором времени, либо во всех временах, либо не в некотором времени и не во всех временах.

Одним словом, вещь находится в [определенном] месте постольку, поскольку она тело или [нечто] телесное<sup>3</sup>, а не постольку, поскольку оно сущее, и [она находится] во времени постольку, поскольку она движущееся или изменяющееся, а не постольку, поскольку она сущее. И сущее, по-

<sup>3</sup> Т.е. акциденция.

стольку, поскольку оно сущее, не обязательно должно охватываться местом и временем — скорее, они (место и время. — Я.Э.) примкнули к нему, чтобы он был описан бытием в них с точки зрения его бытия телом и движущейся сущностью, но не с точки зрения природы существования, разве что иллюзорное представление не способно представить [сущее] иначе как в [модусах] «здесь» и «там» и «был», «есть» и «будет». Поэтому вообразительным (*вахмāниййā*) душам<sup>4</sup> трудно поверить в возможность существования, которое очищено от этого и лишено всяких измерений, протяжений, мест, пределов, времен и моментов. Однако наущения иллюзорного представления оставляются без внимания после обоснования доказательства.

## Проблеск

### 2 — время, метавремя и вечность

То, что позволяет заключить о существовании времени, есть предшествование непрерывности несуществования некоторым существованиям, упорядоченность протяженных измеряемых до-ностей (*қаблиййāt*), последностей (*ба‘диййāt*) и совместностей (*ма‘иййāt*) и их непрерывное прекращение и возобновление — одним словом, опереженность (*масбўқиййā*) некоторых установленных сущностей непрерывностью недействительности, затем [их] установление особым видом непрерывности, затем прекращение [оной] непрерывности, а также возможность различия, одинаковости или сходства движений.

А то, что вынуждает признавать сосуд метавремени [как реальность], есть существование (=наличие) установленных сущностей, упроченных чистой упроченностью, таким образом, что нельзя представить [их] изменение и переход из одного состояния в другое и вообразить [их] протяжение и прекращение [оного], хотя эти установленные сущности и опережены абсолютной недействительностью, но не непрерывностью или не-непрерывностью последнего.

А то, что приводит к вере в престол вечности (*сармад*), есть существование Присносущего Истинного Существования (*ал-вуджūd ал-хаққ ал-қаййум*), которое превышает изменения и перехода с точки зрения всех [своих] аспектов и состояний, [Бытия,] охватывающего метавремя и время, со всем, что в них обоих, в после вечностях (*ābād*) и предвечностях (*āzāl*)<sup>5</sup>. Вечность в принципе не допускает протяжения и непротяжения, равно как и изгнания несуществования и опереживания ничем (*лайс*). По отношению к метавремени же недопустимы протяжение и непротяжение, изгнание недействительности после установления, а также опереживание непрерыв-

<sup>4</sup> Т.е. душам, в которых иллюзорное представление (*вахм*) доминирует над интеллектом.

<sup>5</sup> Предвечность (*āzāl*) — вечность, бесконечно длившаяся до настоящего момента. После вечность (*ābād*) — вечность, начинающаяся в настоящий момент и длящаяся бесконечно.

ностью и не-непрерывностью «ничего», хотя можно допустить опереживание его основой «ничто», лишенной обоих описаний (т.е. непрерывности и не-непрерывности. — Я.Э.).

Что же касается времени, то в нем имеют место изменения, и перемены, и получение (*хусул*) существований после непрерывных несуществований, а затем — прекращения непрерывностей. И горизонт времени есть нечто добавленное (*зā'id*) к смыслу существования (т.е. не составляющее его сущность. — Я.Э.) и к «когда», то есть само отношение (*нисба*), называемое «бытием (*кави*) во времени», подобно тому как место есть нечто добавленное к смыслу «где». Самопрекращающаяся и самовозобновляющаяся величина как таковая же не является ни самим существованием, ни самим отношением.

Сосуд метавремени же не является чем-либо другим, кроме чистого существования и отношения упроченного сущего к [другим] сущим в виде до-ности (=предшествования (?)) и совместности, хотя иногда эти [существование и отношение] возникают после чистого несуществования. Подобным образом престол вечности есть само чистое существование и отношение чистого сущего [существующего] не после несуществования, к упроченным сущим как «до» или «вместе».

И подобно тому как говорится: «внешнее — один из сосудов существования», не подразумевая при этом, что есть нечто кроме воплощенного (=внешнего) существования, а имея в виду, что воплощенная сущность ('*айн*) вещи обладает подлинным существованием (получением) не только в уме, но также и вне умов, говорится также: «сосуд метавремени и престол вечности суть два вида сосудов существования», имея в виду подлинное получение вещи в воплощенных сущностях вне горизонта времени и того, что властвует над ним, либо вместе с истинностью (*сидк*) опереживания [получения] чистым несуществованием, либо так, что она в любом аспекте превознесена над вероятностью (*ихтимāl*) несуществования.

## Проблеск

### 3 — существование во времени

#### особеннее существования в метавремени

Быть может, ты теперь догадываешься, что существование в некотором времени или существование во всех временах особеннее существования в сосуде метавремени и [с необходимостью] влечет последнее, в отличие от несуществования в некотором времени или во всех временах, которое не влечет несуществования в сосуде метавремени. Разве несуществование в сосуде метавремени не становится истинным [только] устранением всех видов существования в воплощенных сущностях, в том числе существования не в некотором времени и не во всех временах? Не приходилось ли тебе слышать от искусных в своем ремесле [людей]<sup>6</sup>, что природа осуще-

<sup>6</sup> Т.е. философов.

ствляется посредством осуществления одного индивидуума и не исчезает иначе как посредством исчезновения всех индивидуумов?

И это подобно тому как говорить: «устранение противоположностей в некоторых видах действительности (*амр*) в уме, то есть на уровне чтойности как таковой, не влечет их устранения в действительности [в ее совокупности], ибо она шире этого, подобно тому как выход из одного из домов некоторого города не влечет выхода из последнего, ибо город шире этого [дома]». И таким образом, это высказывание не противоречит истине. Я позволил себе привести его в качестве сравнения и не указывал [здесь] на его точный смысл, ввиду возможности истолкования его другим образом.

### **Проблеск**

#### **4 — метавременная длительность есть вечность**

Итак, горизонт времени делим, а сосуд метавремени превознесен над иллюзорным представлением делимости и неделимости, и утверждение и отрицание в отношении связывания как такового на горизонте времени несовместимы только в единстве времени. А с точки зрения сосуда метавремени единство предела не учитывается в противоположности, поскольку различие пределов в нем не представимо, поэтому они вместе не признаются истинными всеобщим метавременным неограниченным непризнанием, тогда как многое признается истинным вместе всеобщим временным неограниченным признанием. И если метавременно утверждаемое признается истинным общим неограниченным признанием, то [тем самым] отменяется истинность метавременно отрицаемого — и вместе с этим утверждение метавременной длительности [чего-либо] не признается истинным иначе как при условии вечности субъекта и неопереженности его «ничем» (*лайе*) никоим образом — ни непрерывностью оногo [«ничто»], ни отменой его.

И следовательно, метавременная длительность есть вечность, а существование после несуществования в сосуде метавремени есть получение существования в месте несуществования вместо последнего, подобно появлению тела в его воплощенности после [иного] тела в его воплощенности в том самом месте. [В свою очередь,] на горизонте времени существование после несуществования не отменяет истинности последнего с тем, чтобы занять его место, а [лишь] прекращает его (несуществования. — Я.Э.) непрерывность, и сие подобно получению двух тел в двух местах в одно [и то же] время.

### **Проблеск**

#### **5 — несуществование возникшего — одно из начал существования времени**

И отсюда становится ясным их суждение о том, что несуществование возникшего на горизонте времени является одним из акцидентальных на-

чал (*мабādī 'арадиййа*) его существования, и это [утверждение] не влечет становления противоположности вещи ее началом — и, быть может, я продолжу об этом, если [сие] будет угодно Богу.

### Проблеск

#### 6 — временное и вечностное метавременное опереживания

Временное опереживание заключается в отличии одной вещи от другой на горизонте времени из-за особого выделения их получений двумя разными пределами времени, вследствие чего неизбежно иллюзорно представляется прохождение (=пересечение ?) протяжения (*мурūr имтидād*) посредством их обеих, но это не противоречит их совместному получению в сосуде метавремени, именуемом «действительностью» (*ал-вāқи*'), подобно тому как местное опереживание не противоречит получению в одно [и то же] время. Временная совместность (*ма'иййа*) же двух вещей заключается в их особом выделении в получении единым [временным] пределом, и это — либо сама тенность (*фай'иййа*)<sup>7</sup>, либо нечто сводящееся к ней.

А метавременное вечностное опережение — например, опережение Присносущим и Самостно Необходимым временных возникших (=возникших во времени сущностей) — заключается в том, что некоторая вещь существует в сосуде метавремени, а другая вещь не существует в нем чистым — не непрерывным или не непрерывным — несуществованием (букв. «ничем». — Я.Э.) (*лайс*), а [затем] несуществование (букв. «ничто». — Я.Э.) последней отменяется в корне и вместо него появляется существование.

И разумеется, нельзя представить проницание протяжения, или конца (*тараф*) протяжения, между ними, и опереживание, при существовании опереживаемого, превращается в метавременную совместность, которая есть собрание вместе (*иджтима'*) двух вещей в признании истинности утверждения о их существовании с точки зрения действительности (т.е. метавремени. — Я.Э.), но не с точки зрения получения в определенной части или пределе горизонта времени, подобно совместности отделенных сущностей друг с другом — и эта метавременная совместность отличается от тенности и не сводится к ней.

### Проблеск

#### 7 — вечностная до-ность и метавременная после-ность

Знай, что в метавременном опереживании невозможно, чтобы две до-ности и две после-ности следовали друг за другом, не говоря уже о [возможности существования] нескольких следующих [одно за другим] в получении до-ностей и после-ностей. Допущение такого следования — особенность временного опереживания. Это доказывается двумя способами.

<sup>7</sup> Т.е. бытие одной вещи тенью другой.

Первый из них заключается в рассмотрении природы сосуда метавремени — ведь в нем не представимы протяжение и пределы. Второй — в рассмотрении природы метавременного опереживания, не обращая внимание на то, чего не допускает природа сосуда метавремени, [а задаваясь вопросом:] не требует ли метавременное опереживание несуществования опереживаемого простым [и] однозначным несуществованием, которое не описано непрерывностью и определяемостью (*taqaddur*), вместе с существованием опереживающего чистым существованием, к которому не приешаны протяжение и определяемость? И следовательно, истинными признаются два метавременных высказывания — утвердительное и отрицательное, и [таким образом,] признаваемое истинным (*ṣāḍik*) найдено, и недействительность отрицаемого и истинность утверждаемого по отношению к ним (т.е. высказываниям. — Я.Э.) обоим вместе абсолютны.

И если предположить, что «А» опереживает «Б» метавременным опереживанием, а «Б» [в свою очередь,] опереживает «В» [таким же опереживанием], то «Б» и «В» оба окажутся не-сущими вместе с существованием «А». Затем, если несуществование «Б» будет отменено, а несуществование «В» сохранится, то как в несуществовании «В», так в существовании «А» появится определяемость — и, следовательно, «А» будет опереживать «В» с точки зрения непрерывности существования и протяженности несуществования, а не с точки зрения их (существования и несуществования. — Я.Э.) корня, и это — нарушение предположения<sup>8</sup>. И это один из тех принципов, в отношении которых согласны между собой незрелая греческая философия и совершенная йеменская мудрость<sup>9</sup>. Различие же между ними (греческой философией и йеменской мудростью. — Я.Э.) заключается в способе основывания на нем [других положений].

Сумасбродствующие о вечноствовании нематериальных творений философы приписывают им всем, вместе с их нематериальным Творцом и Создателем, вечностное опереживание, а всем материальным возникшим — метавременное отставание (*ta'axxur*). Однако соблюдающий справедливость мудрец не делает кого бы то ни было соучастником своему Господу в вечностной до-ности (т.е. опереживании. — Я.Э.) и помещает обе группы обитателей мира допущения (=возможности) (*djavāz*) — нематериальные творения и материальные создания — вместе в метавременной послености (т.е. отставании. — Я.Э.) как одну душу.

<sup>8</sup> Согласно которому, «А» опереживает «Б», а «Б» — «В» метавременным опереживанием, т.е. с точки зрения существования и несуществования как таковых, а не с точки зрения их непрерывности.

<sup>9</sup> Под «йеменской мудростью» (*al-ḥikma al-īmānīyya*) имеется в виду мудрость, открытая Богом человеку посредством пророческого откровения или мистического озарения. («Йемен» — символ источника этого откровения/озарения.) Как мудрость божественная, она является противоположностью «греческой мудрости» (*al-ḥikma al-īyūnānīyya*), чисто человеческой по своему источнику и характеру.

## Опасение (*вахм*) и устранение [его]

### 8 — предшествование (*тақаддум*) — один из атрибутов Истинного

Быть может, тайник твоего сердца тревожит опасение, что в [этой] единой до-ности имеет место противоречие. Ведь «А» [сначала] существует вместе с несуществованием «Б», а затем его существование сохраняется вместе с существованием последнего, и, следовательно, ему [как будто] начинает необходимо сопутствовать протяжение, хотя это протяжение и не влекомо ни несуществованием «Б», ни существованием его [по отдельности].

Оно устраняется тем [объяснением], что дело обстоит бы так в том случае, если бы существование «А» попадало в два предела (=имело бы место в двух пределах), а существование «Б» — только во второе (=во втором) из них, и до-ность имела бы место в первом пределе, а совместность — во втором, как это бывает с до-ностью и совместностью двух временных сущностей. Но тебе уже известно, что дело обстоит иным образом и [что] совместность появляется вместо до-ности, и при этом последняя целиком и полностью покидает область действительности (т.е. метавремени. — Я.Э.), а не только предел совместности. И несуществование не является вещью, совместность с которой принимается в расчет. Ведь оно — отрицание вещи, а не вещь, именуемая отрицанием. Поэтому нельзя выносить о нем какое-либо суждение, даже отрицательное [суждение] и [суждение] о невозможности его существования. [Вместо этого] берется его понятие, представляемое в уме, — и оно есть не истинная сущность несуществования, а понятие, изобретенное умом в качестве знака (*'унвāи*) этой недействительной (*батила*) истины, и о нем (понятии. — Я.Э.) выносятся суждение — например, оно отрицается и постулируется невозможность его — определенным [ограниченным] образом (*'алā 'т-тақдīр*), а не в виде абсолютного предиктирования (*хамлан 'алā 'л-батт*). И [суждения] «„А“ есть» и «„Б“ нет» не определяемы, и «существует» и «становится» оба в уме — вне рода определяемости и не-определяемости и [вне] иллюзорного представления пределов и протяжения, так как у существования, постольку поскольку оно существование, невозможно представить пределы и предположить «где» и «когда».

Затем. Этот вид предшествования — атрибут Истинного Делającego, и чистые лучезарные разумы и умственные отделенные светы никоим образом не могут постигнуть его. Как же постигнуть его и определить его куцым человеческим умам и нечеловеческим (очевидно, животным. — Я.Э.) врожденным способностям! И исследование и доказательство подтверждают необходимость [наличия] предшествования, которое неведомо по своей глубинной сущности, но которое по своей истине и по своим свойствам отличается от предшествования по времени и другим видам предшествования. Ведь дневное возникшее (*хāдис йавмī*) по необходимости

сти должно решительно отличаться в существовании от Него, и величие Его превышает временного предшествования, ибо последнее самостно появляется только у частей времени, а акцидентально — только у овремененных (т.е. существующих во времени. — Я.Э.) сущностей (*мутазамманāt*).

И когда доказательством установлены осуществленность (=истинность) этого предшествования и невозможность постигнуть его глубинную сущность, то это становится [непреодолимой] преградой [, преграждающей путь] к его познанию. И неведение, известное посредством доказательства, — крайняя [по дальности] степень ступеней знания, и оно — знание, получить которое приказано в великой Книге Бога и Его верном Законе, и это знание — различающее<sup>10</sup> между твердыми в знании из числа умных и заброшенными (*му'аттала*) душами из числа толпы невежд. И таким же образом обстоит дело с другими атрибутами Созидающего Творца (т.е. они также неведомы и непознаваемы. — Я.Э.), и таковы законы (*санан*) зрелой и совершенной мудрости.

Однако сумасбродствующие незрелой философией говорят: «Этот вид опереживания — общий удел Первого Творца и Его нематериальных созданий, из числа умственных субстанций и лучезарных отделенных сущностей». И поскольку иллюзорное представление сблизилось с измерениями, и свыклось с направлениями, и видит всякую вещь во времени и всякое опереживание и примыкание (*луху́к*) в пределах протяжения, оно не позволяет разуму, до тех пор пока душа пребывает в изгнании в мире чувства, проникнуть в суть дела, и сравнивает [это опереживание] с временным опереживанием, и представляет протяжение, подобно тому как оно сравнивает неограниченное сущее с телесными сущностями, и затрудняется подтвердить истинность того, что Истинный Бог не внутри мира и не вне его.

## Проблеск

### 9 — внезапно наступающее есть существование и несуществование во времени истинно

После того как ты узнал это, ты, быть может, уже догадался, что в соуде метавремени невозможна внезапная отмена установления. Напротив, метавременные возникшие пребывают метавременным (но не временным) пребыванием, посредством вечного ущедрения их Делающим, в виде [их] чистого утверждения, ибо, если бы вещь исчезала (=поражалась несуществованием) после ее возникновения, то это влекло бы либо [появление] пределов и протяжения в метавремени, либо тождество внезапно наступившего ее несуществования ее предшествующему несуществованию, так что первое отличалось бы от второго только с точки зрения выговоренности (*лафз*) и языкового выражения (*та'бир лахдэ́й*). Что же касается горизонта прекращения и возобновления, то вещь часто перестает существо-

<sup>10</sup> Т.е. наличие такого знания служит критерием различения.



вать на нем после [некоторого] времени существования. Однако она не поражается несуществованием с точки зрения действительности (т.е. метавремени. — Я.Э.). Не становится ли несуществование в действительности истинным посредством устранения всех [без исключения] видов существования? И существование [вещи] во времени [ее] существования не устраняется от своего времени — а иначе сочетались бы противоположности. Напротив, оно (существование вещи во времени ее существования. — Я.Э.) вечно утверждено в метавремени, будучи особо выделенным этим временем, и устранение ее от времени «после» не представимо, ибо оно не осуществлено (=утверждено) в нем никоим образом. Следовательно, наступление несуществования здесь<sup>11</sup> — не что иное как прекращение непрерывности существования из-за прерывания проливания его со стороны Делającego, а не из-за устранения излитого. И несуществование во времени «после» истинно в предвечностях и послевечностях. Итак, [доказано, что] внезапно наступающее есть существование и что всякое несуществование — извечно.

### **Проблеск**

#### **10 — возникшее отменяет временное несуществование**

Корень временного несуществования всякой возникающей временной сущности отменяется (=«вырывается»). Я имею в виду не то, что у нее есть два несуществования, а то, что у ее предшествующего несуществования есть два аспекта. И когда эта временная сущность получает существование, то ее несуществование отменяется постольку, поскольку данная сущность явлена (=осуществлена) в сосуде метавремени, но не постольку, поскольку она явлена во времени, которое [было] до времени ее существования. И отменяемое — непрерывность [ее] несуществования в других временах. И корень метавременного существования всякого временно возникшего, которое исчезает (перестает существовать во времени. — Я.Э.), пребывает, тогда как непрерывность его временного существования отменяется. Я имею в виду не [то,] что оно имеет два существования, а [то,] что у его существования есть два аспекта. Постольку поскольку оно явлено в сосуде метавремени, оно пребывает вечно; с точки же зрения горизонта времени, оно никоим образом не устраняется от своего времени, но в других временах его временная непрерывность прекращается.

### **Проблеск**

#### **11 — отношение сущего к другим сущим**

Отношение воплощенного сущего к другим сущим — то есть ко всему, что вошло в существование в общем неограниченном смысле, есть либо (1) протяженностное (*имтиддиййа*) определяемое отношение, с точки зре-

<sup>11</sup> Т.е. на горизонте времени.

ния которого его (сущего. — Я.Э.) состояние в существовании по отношению к остальным сущим различается как совместность и не-совместность — и, следовательно, оно [существует] вместе с некоторыми из них, но не вместе с остальными, и [также] не вместе со всеми, и, по неизбежности, в этом отношении присутствует не-покоящееся протяжение; либо (2) вечностное и метавременное неопределяемое отношение, с точки зрения которого невозможно, чтобы сущее было в существовании с некоторыми [сущими] и не было с остальными и со всеми. И следовательно, все [сущие] относятся к нему в существовании одинаковым образом, и определяемость и протяжение вообще не имеют места в самом [этом] отношении, хотя некоторые сущие, к которым оно отнесено, сами по себе описаны протяжением.

Равным образом отношение вещи к [другим] вещам в существовании [может быть] либо (1) дистанционным определяемым отношением (*нисба мутақаддира маъафиййа*), с точки зрения которого расстояния и «где» (т.е. места. — Я.Э.) различаются по близости к и дальности от этой вещи, либо (2) всеохватывающим отношением (*нисба ихъатиййа*), выходящим за пределы рода определяемости и неопределяемости, с точки зрения которого все места, и оместованные сущности, и «где», и расстояния отнесены к этой вещи одинаковым образом, хотя сами по себе они описаны определяемостью, протяжением, направлениями и измерениями, но ничто из этого не представимо по отношению к этой вещи и к самому отношению.

## Озарение

### 12 — совместность Вечного Истинного и Его отношение

Отделенные сущности мира первоматерии, как и целокупности, из числа утвердительных суждений и их представительных (*таъавуриййа*) сторон и обращенных к нам истин, только своей неограниченной природой, и высшие очищенные светлы, совокупно своей природой и своей индивидуальностью (*шахсиййа*), ввиду избавленности (*табарру'*) их от (=непричастности к) «где» и «когда», отказываются принимать дистанционное определяемое отношение или временное определяемое отношение. Образующий же небеса и землю Нематериальный Создатель места и времени, Делаящий чтойности и яйности (*анниййât*) и Творец всего, охватывающий их свыше, Своим величием и святостью достойнее и более заслуживает быть превознесенным над определяемыми отношениями места и времени.

И это — один из тех принципов, в признании основополагающей роли которого согласны между собой совершенная мудрость и незрелая философия, и твердые [в знании] мудрецы и сумасбродствующие философы занимают единую позицию в утверждении его. Преславный Коран указывает на него словом Его: «И Он с вами, где бы вы ни были» (57:4)<sup>12</sup> — и [выражение] «где бы вы ни были» отрицает определяемость расстояния

<sup>12</sup> Коран. Т. 2, с. 1023. Здесь и далее цитаты из Корана приводятся по изданию: Пер. с араб. Г.С. Саблукова. Казань, 1907.

и делает все места и оместованные сущности одинаковыми по отношению к Нему. А местоимение во множественном числе, употребляемое в речи, так как оно не выделяет особо людей [определенного] века, а [наоборот,] объединяет людей всех веков, минувших и грядущих, отрицает временную определяемость и делает все времена и овремененные сущности равными по отношению к Нему.

И эта утверждаемая совместность — не совместность в месте и времени. Напротив, она — неопределяемое всеохватывающее отношение и не прекращающаяся метавременная совместность. И совокупность обитателей области возможного в этом отношении [воспринимается] как одно сущее, части которого собраны воедино, и Творец их никогда не разделяет их, и их не соединяет [между собой] местное или временное соединение — как сказал Повелитель верующих и Господин покоряющихся: «Он не внутри вещей и не вне их».

### **Продолжение**

#### **13 — метавременное возникновение миров допущения и возможности**

Не обладаешь ли ты чистой врожденной [интеллектуальной] способностью? [Если да, то] ты постигнешь то, что позволяет заключить о возникновении всего мира возможного метавременным возникновением. Разве если [допустить, что] некоторые возможные вечно установлены (*мутасармад ат-тақаррур*), а некоторые опережены метавременной недействительностью, Самостно Необходимый Присносущий не будет вместе с вечностующим (*мутасармад*), тогда как опереженный недействительностью будет не-сущим в метавремени? Затем, когда Он станет [существовать] вместе с опереженным метавременным несуществованием [метавременным возникшим], когда тот появится в метавремени, то будет осуществлено отличие первой [не возникшей] совместности в метавремени от второй [возникшей], а затем вторая совместность будет непрерывно длиться в метавремени вместе с первой, что повлечет появление протяжения в метавремени и появление протяженного определяемого отношения у Превознесенного Истинного — и оба эти сопутствующие следствия абсурдны.

Итак, установлено, что либо все находящееся в пределах мира возможности вечно, и это — явное пустословие, либо все обитатели этого мира, от умственных отделенных сущностей и светозарных самостей до овремененных материальных сущностей и первоматериальных оностей, равны в своем существовании после несуществования в метавремени, и это — истинная мудрость.

Итак, Истинный Делаящий извлек все следствия из хребта чистого «ничто» и сокрытия абсолютного несуществования, на которое указывают выражением «временная не-пустота и не-наполненность» (*lā ḫalā' va lā malā' zamānī*), в явленность установления и существования в сосуде ме-

тавремени единым метавременным извлечением, и связывание ('ақд) его несуществованием<sup>13</sup> было отменено метавременным общим абсолютным отменением. И следовательно, Его отношение, например, к этой части времени, посредством (=с точки зрения) метавременной до-ности и совместности, тождественно Его отношению, посредством (=с точки зрения) их, ко всему времени. И подобным образом [Его отношение] к этому дневному возникшему есть не [только Его отношение] к первому созданному, но и [отношение] ко всем следствиям целиком.

И на это указывает благородный Коран [словами]: «Мы не сотворили вас и не воскресили вас иначе как единой душой» (31:27)<sup>14</sup>, и в пророческом предании и в хадисах чистых заветников (*авсиййā*)<sup>15</sup> есть прямые и косвенные указания [на это], перечислить и упомянуть которые не позволяет объем этой книги.

### Суждение

#### 14 — взгляды перипатетиков, стоиков и семи [древних] мудрецов

После того как была показана неистинность утверждений сумасбродствующих философов из числа перипатетиков, как будто прояснилась абсурдность представления протяжения в [том] сосуде существования, который именуется «метавременем» и «вечностью» (*сармад*) и недействительность (*бутлāн*) иллюзорно представимого определяемого отношения у Творца и Первого Истинного, хотя они (перипатетики. — Я.Э.) и настаивают на истинности [этих утверждений] и упорствуют в этом — но, воистину, «это их слово во ртах их» (9:30)<sup>16</sup>. Что же касается стоиков и семи [древних] мудрецов — основ и столпов [философии] — Платона, Сократа, Пифагора, Эмпедокла, Анаксимена, Фалеса и Анаксагора, и опоры мудрости Агатомедона, и Гермеса, то они в этом вопросе — наши ушедшие братья, и наша обязанность — стремиться к ним и печалиться о разлуке с ними. Однако они, хотя установили направление цели и повернулись в сторону [верного] пути, не оставили в наследство преемникам — ввиду иносказательности их слов — то, в чем заключается разрешающая сомнения и устраняющая трудности тайна. «Это — милость Божья, Он оказывает ее кому хочет. Бог — обладатель великой милости» (57:21)<sup>17</sup>.

### Поиск озарения

#### 15 — в Истинном Действователе нет возобновления

Не слышал ли ты в курсе высшей науки то, доказательство чему мы, если захочет Бог, приведем еще раз, — то, что необходимо сущий по само-

<sup>13</sup> Т.е. суждение о его несуществовании.

<sup>14</sup> Коран, т. 2, с. 769.

<sup>15</sup> Т.е. двенадцати шиитских имамов.

<sup>16</sup> Коран, т. 1, с. 351.

<sup>17</sup> Там же, т. 2, с. 1029.

сти есть необходимо сущий во всех аспектах и [что] то, что допустимо по отношению к нему как возможность, самостно необходимо для него и получаемо им актуально, вечно и вечно, и [что] в принципе нельзя представить его движение, изменение и переход от одного атрибута, состояния и «дела» (*ша'н*) к другому атрибуту, состоянию и делу, и [что] Его отношение ко всем Его сделанным [сущностям] (=созданиям) (*мадж'улāt*) и следствиям посредством воздействия и проливания всегда одинаково, и [что] возобновление и следование [друг за другом] (*та'ākуб*) [происходит] не со стороны Истинного Действателя. Нет, возобновление, опереживание и следование — со стороны следствий, а возобновляющееся — само следствие, а не состояние или дело (*ша'н*) его Первого Творца. Относительно всего этого наличествует единодушное мнение философов. Если же ты обладаешь чистым тайником [сердца] и незапятнанной природной способностью, то ты догадаешься, что этот признаваемый [всеми] принцип действует, если следствия, невзирая на деление их на разряды и [родственные] группы, подобны [друг другу] с точки зрения их метавременного возникновения и [если] их Истинный Действатель действовал (=создал) их в метавремени единым метавременным действием: нематериальные творения — полностью вне времени; материальные же создания — целиком в их времени. И проливание (*ифāда*), [проливаемое] этим путем, — пребывающее, оно никогда не прекращается и не исчезает. Что же до проливаемых следствий, то часть из них — временные сущности, исчезающие на горизонте прекращения и возобновления, но не в сосуде метавремени (напротив того, в этом сосуде существование всякой из них особо выделено определенным временем, границы которого оно не переходит) а [другая] часть — неисчезающие вневременные отделенные [сущности].

[Ты, может быть, задашь вопрос:] если некоторые творения вечноствуют, а другие — нет, то не проливает ли Истинный Создатель первых помимо вторых? — ведь иначе [как будто] получается, что Проливающий отстает от проливания — а затем, не присоединяется ли к проливанью первых проливание вторых, так что в нем (проливании. — Я.Э.) сочетаются два проливания, описанные опереживанием и отставанием, и, следовательно, проливание описывается [взаимным] опереживанием и отставанием, что влечет разрыв этих свойств, вернее, их полное разрушение. «О люди Писания, не облачайте истину ложью, ибо [тем самым] вы скрываете истину, и вы знаете об этом» (3:64)<sup>18</sup>.

### Указание

#### 16 — временное [также] метавременно, но не наоборот

Не узнал ли ты от того, что мы сообщили тебе, что всякое временное сущее [, взятое] в другом аспекте [, также] метавременно — но не наобо-

<sup>18</sup> Коран, т. 1, с. 107.

рот? И [что] если временная вещь рассматривается с точки зрения ее абсолютной природы, то она — из числа отстраненных [от материи] и метавременных сущностей, и ее отнюдь не следует причислять к числу овремененных и омествованных сущностей, а если она рассматривается с точки зрения ее овремененной индивидуальной оности, то, если она взята постольку, поскольку она упрочена в сосуде существования, которое есть метавремя, не обращая внимания на ее появление на горизонте прекращения и возобновления и в особой части или пределе его (горизонта. — Я.Э.), то она — метавременное сущее, хотя ее существование в метавремени — посредством ее существования в своей самости во времени, и в той [особой] части или пределе его, а если она взята постольку, поскольку она особо выделена в установлении (*мутахассисат ат-тақаррур*) горизонтом изменения и одной из его частей и пределов, то она — временное сущее, подобно тому как существование вещи на самом деле — это ее существование<sup>19</sup> посредством действия ума, с одновременным отстранением взора от особенности [самого] рассмотрения, не с точки зрения этой особенности, и эта особенность отменена (т.е. не учитывается. — Я.Э.). И также: запечатленная знаемая форма есть [и] само знаемое, и знание, в соответствии с этими двумя видами рассмотрения [ее].

И если кто-то удивляется, как может временное стать метавременным, то ответ ему: сие подобно тому как материальную вещь с точки зрения ее первоатерийной индивидуальности воспринимает чувство, но не разум, и [в этом аспекте] она обладает природным и множественным существованием, а с точки зрения ее абсолютной природы она — чистое умопостигаемое, недоступное чувству, и ее существование — божественно и выше множественности. И природа есть сама особь (*фард*) в существовании и во [всех] аспектах рассмотрения, кроме аспекта воплощения (*та'аййун*) и невоплощенности (*ибхām*), и в нем тоже, в одном из его подаспектов, и она — одно из умопостигаемых отстраненных, и [она также] из числа обладательниц чувственно воспринимаемых положений, и это — неудивительно в суждениях разума [, осуществляемых] посредством первозданной природы (=интуиции) (*фитра*) и доказательства.

### Дополнение

#### 17 — место связи отделенного с временным

Несомненно, что в связи чистого отделенного с овремененной оностью, посредством [их] совместности в осуществлении, местом этой связи является сосуд чистого установления и существования, собирающий их вместе, а не [сама] овремененная оность, появляющаяся в своей самости во време-

<sup>19</sup> Слово *lā* («не»), следующее в тексте за словом *вуджуд* (существование), представляется лишним, поэтому я его выбрасываю: ведь Мир Дамад говорит здесь именно об условном тождестве внешнего и ментального существования вещей.

ни и в некоторой его части, ибо в этом аспекте между нею и отделенным светом нет ни совместности, ни предшествования, ни отставания, ибо нельзя представить, чтобы горизонт времени в принципе мог бы их соединить.

И всякий раз, когда выносятся суждение о совместности или до-ности (=предшествовании) какой-либо вещи из числа окогдованностей и [некоторого] неограниченного отделенного, следует брать существование окогдованного<sup>20</sup> постольку, постольку оно — существование, являющееся в метавремени, а не постольку, поскольку оно — изменяющееся окогдованное временное существование на горизонте времени, то есть [не] с точки зрения особенности ее оности в аспекте овременивания.

И это подобно тому как, когда кому-либо из нас случается быть вместе с чем-то омествившимся в доме — и тогда он [пребывает] вместе со всякой частью этого омествившегося в том доме ввиду того, что этот дом собирает вместе его и эту часть, а не ввиду того, что эта часть, с точки зрения ее оности, особо выделена некоторым пределом в его самости (=определенности), из числа пределов этого омествившегося и из числа пределов его места — и с точки зрения этого [последнего] отношения не представимо вынесение суждения о собирании вместе в этом доме или о разделении в двух домах. И в своей особой выделенности эта часть отменена в обоих суждениях<sup>21</sup>.

**Второе поение,  
в котором [разбираются некоторые] особенности  
разрядов возникших сущностей с точки зрения свойств  
[разных] видов возникновения,  
а затем объяснение дополняется иным способом**

**Проблеск**

**1 — остальные виды опереживания**

[Выше] мы рассмотрели два из семи видов опереживания<sup>22</sup>. Остальные пять видов таковы: опереживание по уровню (=ступени) (*мартаба*), в аспекте бытия вещи ограниченным началом или ближе к нему по отношению, и оно [имеет место] как среди умственных сущностей, так и среди сущностей, обладающих положениями<sup>23</sup>, с точки зрения природы (*таб*), соответствия (*иттифайк*) и достоинства (=подходящести) (*ахра*); [опереживание] по превосходству (*фадл*) и знатности (*шараф*). И то, в чем опе-

<sup>20</sup> Т.е. вещи, о существовании которой можно задать вопрос «когда?».

<sup>21</sup> Т.е. не принимается в расчет ни в одном из них.

<sup>22</sup> Имеются в виду либо опереживание в метавремени и во времени, либо опереживание по времени и по самости.

<sup>23</sup> Т.е. материальных вещей.

реживание [в этих четырех видах опереживания] — это сам сделанный (=сотворенный) смысл (*ал-ма'на' ал-мадж'ул*) — как, например, ограниченное начало, а не расположение по близости к нему и отдаленности от него. И эти четыре вида опереживания<sup>24</sup> — не с точки зрения связи зависимости и нужды. [Кроме них, имеет место] опереживание по чтойности, и оно — [опереживание] по уровню установления, с точки зрения прочности корня субстанции чтойности, без обращения внимания на уровень появившегося у него существования, извлеченного недавно, и оно — из области простого последующего действия. И [опереживание], которое по природе — в уровне существования, извлеченного из самости чтойности, и оно — из области составного последующего действия; и [опереживание] по причинности, которое [заключается] в заслуживании (*истихқāқ*) получения (*хусул*) субстанциализации и существования и в их актуальной необходимости. И эти три вида [опереживания]<sup>25</sup> с точки зрения зависимости и нужды, и их объединяет опереживание по самости.

Опереживания по чтойности и по природе влекомы умственным (т.е. логическим. — Я.Э.) вытеканием (*тараттуб*) одной самости из другой в воздвижении (=образовании) (*қавām*) субстанции чтойности и в существовании. Взаимное отражение (*та'āкус*) и не-отражение во влечении (=необходимом сопутствовании) (*лузūм*) же не относятся к тому, чего с необходимостью требует природы самостей, но иногда они появляются у добавленных особенностей, как то — в видовом отличии (*фасл*) и формальной причине или в родовой природе и материальной причине.

Что же касается [опереживания] по причине, то это — предшествование (*тақаддум*) совершенно необходимого тому, что не может отсутствовать от него в существовании, и это — предшествование в необходимости существования и в получении его, которое (получение. — Я.Э.) полностью в акте. И это — объяснение их (философов. — Я.Э.) слов: «Смысл, в котором [имеет место] опереживание, — это существование с точки зрения описанности его необходимостью, а не существование само по себе». Природа [опереживания по причине] заключается в необходимом требовании (*истйджāб*) взаимного равенства предшествующего и отстающего в [логическом] влечении, — и, следовательно, им непременно следует быть вместе — либо во времени, если они временные сущности, либо в метавремени, если предшествующий не временен.

Далее, это предшествование — либо вместе с совместностью во времени, либо вместе с совместностью в метавремени, и отстающее — вместе с предшествующим и посредством его во времени или в метавремени, ибо

<sup>24</sup> Опереживание по степени (с точки зрения природы, соответствия и достоинства) и по превосходству и знатности.

<sup>25</sup> Опереживание по чтойности (в степени установления), по природе (в степени существования) и по причинности (в заслуживании субстанциализации).



актуальное получение приходит к отстающему от предшествующего, а предшествующее — вместе с отстающим, но не посредством его, ибо получение не приходит к первому от второго. И так же обстоит дело с устранением (*раф*) одного по отношению к устранению другого.

### Проблеск

#### 2 — опереживание чтойностью существования и опереживание Делающим чтойности

Опереживание уровнем установления — я имею в виду опору (*қивām*) субстанции чтойности — случайно появившегося «извлеченного»<sup>26</sup> существования есть опереживание по чтойности, и только. Субстанционности (*джавахарийāt*) (т.е. образующие. — Я.Э.) чтойности же опереживают ее двумя опереживаниями — по чтойности и по природе, согласно суждению о частности в сосуде смешения и обнажения (отделения?) (*ури*), который (сосуд. — Я.Э.) — аспект воплощения и невоплощенности, и истина в этом вопросе труднодоступна. А ее (чтойности. — Я.Э.) совершенный делающий (=создатель) опереживает ее по чтойности и по причинности и существованию. И сопутствующие (*лавāзим*) чтойности, согласно терминологии нашего ремесла, и прочие акциденции [ее, наличествующие] с точки зрения уровня установления, как то — возможность и необходимость, опереживающие примыкающих с точки зрения существования — из области опереживания по чтойности. И состояние вещи с точки зрения субстанции ее самости предшествует тому, что примыкает к ней посредством другого, а то, что появляется у нее (вещи. — Я.Э.) на уровне самости [предшествует] тому, что примыкает к ней на отстающем уровне.

### Проблеск

#### 3 — возможная истинная сущность — область чистой потенции

Понял ли ты то, что мы разъяснили в «Ясном горизонте» (*Уфқ мубйн*), [а именно] что возможность — это отрицательный аспект в самой установленной чтойности и [что] она (возможность. — Я.Э.) более похожа на потенцию, чем на несуществование? И сущность ее — простое отрицание принужденности (=необходимости) (*дарӯра*) [обеих] сторон — установленности и неустановленности — установленной самости с точки зрения самой субстанции самости, а не требование необходимости этого отрицания. И оно (это отрицание. — Я.Э.) истинно на уровне самости, постольку поскольку она самость. А соответствующее (*мутāбиқ*) суждению и критерий (*миқдāқ*) его — не аспект (*хайсиййа*) самой самости, постольку поскольку она самость и не требование (*иктидā*) ею этого. Напротив, крите-

<sup>26</sup> Т.е. абстрагированного от чтойности.

рием получаемого отрицания (*салб тахсйльи*)<sup>27</sup> на этой ступени является отсутствие требования со стороны субстанции самости необходимости отрицания.

И установленность и недействительность вещи в акте оба отрицаемы на этой ступени, а признаваемое истинным (*сйдиқ*) — отрицание их обоих простым отрицанием. И это отрицание не требует с необходимостью [признания] ложности (*кизб*) противоположностей на этой ступени. Ведь разве противоположностью установления на этой ступени не является отрицание установления на этой ступени, с тем чтобы ограничение опровергаемого установления<sup>28</sup> имело бы вид отрицания ограничиваемого<sup>29</sup>, а не чтобы опровержение имело вид ограниченного отрицания?

Итак, следствие само по себе есть абсолютное ничто (*лайс мутлақ*), а благодаря своей причине оно есть нечто (*айс*). И таким образом, состояние самости в пределах ее субстанции [можно охарактеризовать как] отрицание обеих сторон простым отрицанием. С точки зрения опирания ее на иное, она — актуальное нечто. И следовательно, до тех пор пока самость установлена, это иное неизбежно опереживает ее опереживанием по самости, и это опереживание по самости именуется «самостным возникновением» (*худус зйтий*). И с точки зрения его, до тех пор пока установление установленной самости — благодаря проливианию Делającego, разум не в состоянии рассматривать ее иначе как особо выделенной гибелью и недействительностью, то есть как чистое отрицание и абсолютное ничто в аспекте ее субстанции, во веки веков. И [после этого спрашивается:] является ли возможная истинная сущность чем-либо другим, кроме области чистой потенции и обиталища (*ватан*) абсолютной нужды? «Всякая вещь погибает, кроме лица Его» (28:88)<sup>30</sup>.

## Проблеск

### 4 — следствие имеет ступень потенции и [ступень] действительности (*фи'лиййа*)

Итак, то, что вместе со ступенью самости предшествующей причины есть самость следствия, постольку поскольку она гибнущая, то есть она, постольку поскольку она — она, а то, что отстает от нее (ступени самости причины. — Я.Э.) самостным отставанием, пребывая вместе с нею вре-

<sup>27</sup> «Наличное отрицание (*салб тахсйльи*) — чистое отрицание, которое, будучи предцировано к предмету, не требует существования этого предмета (в отличие от т.н. отступающего (*удульи*) отрицания, которое является отсутствием обладания свойством (*малака*), требующего истинности предцирования)» (пояснение Х.М.Х. Сабзавйри в: *Садр ад-Дйн аш-Шйрйзй*. Асфйр. Т. 1–9. Ред. Р. Лутфй и др. 3-е изд. Т. 1, Бейрут, 1982, с. 164, примеч. 2).

<sup>28</sup> Т.е. отсутствие необходимости и не-необходимости самости на этой ступени.

<sup>29</sup> Т.е. установления или недействительности самости на этой ступени.

<sup>30</sup> Коран, т. 2, с. 735.

менной или метавременной совместностью, есть самость следствия, постольку поскольку она действительна (т.е. в акте. — Я.Э.). И если обособить любое сущее из-за иного, то оно (сущее из-за иного. — Я.Э.) не будет иметь существования — разумеется, не в смысле отступления (*'уд'ул*)<sup>31</sup>, а в смысле отрицания.

И обособление (*инфирād*) с точки зрения рассмотрения его в уме [заключается] либо в представлении несуществования иного — и тогда, в этом аспекте, это сущее также не существует совершенным несуществованием, либо в том, чтобы рассматривать это сущее, постольку поскольку оно — оно, вообще не принимая во внимание обособленность и необособленность. И сие [последнее рассмотрение] требует отстранения этого сущего от существования и несуществования, и от заслуживания их обоих вместе. И подобно тому как признается истинность незаслуживания [им] существования в аспекте этого рассматривания, признается также истинность [его] несуществования (*лā вуджуд*) в смысле простого совершенного отрицания. Однако с точки зрения внешнего [существования] обособление нельзя представить иначе как посредством несуществования иного, и в этом смысле сущее не имеет ничего другого, кроме заслуживания несуществования [по своей самости].

## Проблеск

### 5 — постепенное, мгновенное и временное возникновение

Временное возникновение явно утверждено свидетельствованием [появления] материальных [вещей] возникших на горизонте прекращения и возобновления после их [временного] небытия, после-ностью во времени. У него есть три вида. [Первый вид —] постепенное (*тадрйджй*) [возникновение] — и это существование вещи в ее полноте в некотором времени, ограниченном со стороны начала, так что вещь [своим существованием] соответствует этому времени. Этим видом временного возникновения описано только возникшее конечное (*қат 'иййа*) движение и то, что получаемо посредством его, соответствуя ему. [Второй вид —] мгновенное (*даф 'й*) [возникновение] — и оно заключается в том, что сперва существование вещи в ее полноте особо выделяется некоторым моментом. Если вещь непрерывно существует после этого момента, то она — из числа непрерывно сущих временных сущностей. В противном случае она из числа мгновенных сущностей (*āниййāt*), как то — достижение гипотетических границ на расстоянии, пока продолжается движение. [Третий вид — собственно (?)] временное (*замāний*) [возникновение], которое не постепенно и не мгновенно, а [совершается] в самом времени, вне аспекта соответствия. И сущность этого вида возникновения [заключается] в существовании вещи в ее

<sup>31</sup> Т.е. в смысле «любое сущее из-за иного имеет несуществование».

полноте в самом времени, конечном в направлении (=со стороны) начала, так что эта вещь особо выделена этим временем не в виде соответствия ему, а таким образом, что невозможно, чтобы в этом времени существовали или предполагались часть или момент, в которых эта вещь не была бы полностью получаема. И будет в принципе неверно представлять [в воображении] момент начала [ее] получения, как в виде крайнего момента (*тариф*), так и в виде того, что предполагается после этого крайнего момента. И этот третий вид возникновения — атрибут возникших промежуточных (*тавассутиййа*) движений и того, что получаемо и возникает посредством их, а вовсе не посредством некоторого определенного количества конечного движения, — как, например, угол между двумя прямыми, одна из которых соответствует другой, когда они расходятся, вместе с соединением обеих крайних точек. Ведь разве промежуточное движение не существует и не получаемо в тот момент, который является концом времени покоя и началом конечного движения?

И в этом движении вещь [находится] в начальном моменте расстояния, а не между начальным и конечным моментами, и не в моменте, следующем после начального момента. И невозможность следования крайних моментов друг другу очевидна ввиду утверждения непрерывного протяжения (*иттис'ал*) и установления недействительности (*ибт'ал*) неделимой частицы и [также] ввиду того, что если бы крайние моменты следовали друг другу, то это требовало бы разделения каждого из них. И если представить [наличие] у промежуточного движения первого момента получения, то он неизбежно [наступит] после крайнего момента [и будет отделен от него] некоторым временем, — и, следовательно, крайний момент окажется продолжением времени покоя, но никоим образом не началом времени движения. И это нарушение предположения. И таким образом, установлено [наличие] посредника (*в'асита*) и прояснилась троичность деления.

## Проблеск

### 6 — промежуточное и конечное движения

Подобно тому как у промежуточного движения и того, что получаемо посредством его, нельзя представить момент начала получения, [так же] неправильно воображать [наличие] у него конечного момента, но оно выделено в существовании (*мутахас'сица ал-вудж'уд*) временем (=существует во время) конечного движения, которое [совершается] между двумя крайними моментами — началом и концом, с тем чтобы быть получаемым в любой из его предполагаемых частей и любом из его предполагаемых моментов, кроме двух крайних, полным воздвиженным (=установленным) получением. И разумеется, нельзя представить в нем такой момент, в котором, а также до которого и после которого промежуточное движение не было бы получаемо в полноте своей самости. И первый момент примы-

кающего (*лāхик*) к нему несуществования есть момент конца, соответствующий конечному пределу расстояния (*мунтахā ал-масāфа*), подобно тому как последний момент опереживающего его несуществования есть момент начала, соответствующий начальному пределу расстояния.

### **Внимательное рассмотрение (*танзйр*)**

#### **7 — получение получаемого во времени имеет начало и конец**

Не известна ли тебе их (философов. — *Я.Э.*) аксиома: «Вечность вида обеспечивается посредством безначального и бесконечного чередования его индивидуумов»? И [ведь] любая из сменяющих друг друга до бесконечности особ (*афрāд*) — возникшая, а неограниченный (*мурсал*) вид вечно сохраняем в их опереживании друг друга и последовании друг за другом. И этот посредник занимает такое же положение по отношению ко времени его получения — и только по отношению к нему. И он сохраняем в получении (*мунхафизат ал-хусул*) в этом времени в своей самости посредством чередования в нем возможно предполагаемых моментов<sup>32</sup>, и посредством следования их друг за другом в представлении не до последнего конца (т.е. бесконечно. — *Я.Э.*), и посредством действительности получения его в его полноте в любом из [чередующихся] моментов. И получение всего того, что в своем получении связано с каким-либо из этих моментов в его особой выделенности — как, например, достижение воображаемых пределов расстояния, — имеет начало и конец в этом времени. Но то, получение чего не зависит от какого-нибудь особого момента времени, сохраняемо в получении на [всем] протяжении этого времени и его воображаемых моментов, и, следовательно, его получение в этом времени в принципе не имеет ни начала, ни конца.

### **Проблеск**

#### **8 — временное возникновение и его разновидности**

По отношению к временному возникновению — я имею в виду охватывание существования временной вещи горизонтом прекращения и возобновления целиком (и разве охватывающее ее существование — не все времена?) — имеет место и следующее разделение:

1) то, что обладает непрерывно протяженной (*иттисāлиййа*) оностью и по отношению к самости чего невозможно, чтобы сосудом существования его было что-либо другое кроме времени, простирающегося в аспекте соответствия (т.е. соответственно движению. — *Я.Э.*), как то — конечные движения небесных сфер, которые существуют в этом аспекте (=таким образом) на всем протяжении времени;

2) то, что само по себе не обладает непрерывной оностью, но чья самость такова, что оно не может «снять» одеяние непрерывного движения

<sup>32</sup> Т.е. его получение обеспечивается посредством чередования этих моментов.

и сочетания с этим движением в существовании и [избежать] появления у него не-установленного (*zayr mustaqarr*) определяемого отношения к другим вещам, и поэтому необходимо, чтобы сосудом его существования было время — но не в аспекте соответствия, а в том образе, который мы объяснили тебе выше, — как, например, промежуточные движения небесных сфер, которые существуют во всех временах тем [вышеизложенным] образом;

3) то, что не относится ни к одному из вышеуказанных способов, и оно — из числа временных сущих, получаемых в любом моменте и времени.

Одним словом, разделение индивидуационно и бытийно единого временного сущего [происходит] с точки зрения обладания им как таковым непрерывной оностью или не обладания ею, но [необладания] таким образом, что невозможно, чтобы это временное сущее с точки зрения его самости не сочеталось с тем, что обладает сей [непрерывной оностью] в существовании, — сосудом же получения обоих этих видов является время, однако двумя разными способами, или бытия его полностью непричастным к этой непрерывной оности.

И можно сказать, что сосудом получения сего временного сущего являются момент и время вместе, если оно получаемо непрерывно, или только момент, если оно — из числа моментностей (=моментных сущностей) (*ānīyīāt*). И в этом делении не имеет значения то, выделено ли получение некоторой частью времен и моментов или оно охватывает их всех, но оно (получение. — Я.Э.) имеет место в них. И временное возникновение не требует того, чтобы началом получения был [некоторый] момент — напротив, оно не зависит от этого [условия].

## **Проблеск**

### **9 — временное несуществование до существования и после существования**

Среди временных несуществований, имеющих место до времени существования, есть такие, у которых есть конечный момент, и такие, у которых в принципе нет конечного момента. Равным образом среди несуществований, имеющих место после времени существования, есть такие, которые имеют момент начала, и такие, у которых в принципе нет начального момента.

И все то, у чего нет начального момента получения — притом что оно является временным возникшим, — имеет конечный момент опереживающего его несуществования, а у всего того, что имеет начальный момент получения, нет конечного момента опереживающего его несуществования, но оно полностью отрицается в любом из моментов, предшествующих начальному моменту получения. Равным образом все то, у чего нет конечно-

го момента получения — притом что оно прекращено в существовании (*мунбат ал-вуджуд*) — имеет начальный момент примыкающего к нему несуществования. А все то, что имеет конечный момент получения, не имеет начального момента последующего несуществования, но отрицается во всем времени после конечного момента получения и в любом из его моментов.

И сам [настоящий] момент есть общая часть (или: общее видовое отличие) (*фасл муитарак*) между временами опереживающего его и примыкающего к нему несуществования, и у опереживающего его несуществования нет конечного момента, равно как у примыкающего к нему несуществования нет начального [момента], но его несуществование имеет место во всем времени, которое после него, и в любой части, и в [любом] пределе его, и оно не требует чего-либо иного кроме прохождения некоторого времени неопределенного протяжения.

Поясним это на примере точки. Ведь она существует как крайний пункт прямой и не обладает существованием в самой непрерывной прямой, и за нею не следует точка, с которой начинается ее несуществование. И суждение о существовании точки истинно по отношению к крайнему пункту непрерывной прямой, но не по отношению к самой прямой, а суждение о несуществовании точки истинно по отношению к самой прямой, но не по отношению к ее крайнему пункту. И [отсюда] не следует наличие у прямой другого крайнего пункта, кроме этой точки, по отношению к которому истинно суждение о несуществовании [данной] точки. И так же обстоит дело с не-непрерывными мгновенно сущими сущностями. Что же касается непрерывного конечного движения, то оно особо выделено в получении временем своего существования и соответствует ему, а по отношению к другим временам осуществленность его отрицается; получение же его в этом [настоящем] моменте нельзя представить в принципе.

### **Исчисление (*ихсā'*)**

#### **10 — конечное, моментальное и промежуточное движения**

К первому виду относятся конечные движения и их количества (*ма-кādīr*) из числа времен и того, что соответствует им, из числа не-неподвижных фигур (*хай'ām*) — одним словом, все то, получение чего соответствует непрерывному движению.

Ко второму виду относятся моментальности (=моментальные движения), такие как достижения пределов расстояния и достижение того, к чему [направлено] движение, возведение в квадрат, касание (*тамās*), прикосновение одной окружности к другой или одной прямой к другой, возникновение (*кави*), и все то, что имеет начальный момент получения, даже если оно непрерывно длится некоторое время, и несуществование промежуточного движения — вернее, все то, что не имеет конечного момента

существования. И [все] эти дела осуществляются посредством прекращения непрерывного движения, а не посредством соответствия ему.

К третьему виду относятся промежуточные движения, возникновение угла посредством движения — например, угла нахождения солнца в зените (*мусāmата*) и тому подобное, разделение двух прямых или двух плоскостей, одна из которых перед этим совпала с другой, или их пересечение, и не-достижение, не-касание и разложение (*фасād*), то есть отрицание того, бытие чего имеет конечный момент действительности, и несуществование момента и моментальных сущностей — одним словом, все то, что получаемо посредством промежуточного движения, и то, что требует не определенного количества непрерывного движения, а абсолютного движения в любом количестве, с тем чтобы стать получаемым в любой части и в любом пределе его времени.

### **Указание**

#### **11 — развязывание узла сомнений и [разрешение] трудностей**

Быть может, эти основные положения, если ты постиг их в совершенстве, укажут тебе путь к развязыванию узла некоторых нелегко разрешимых сомнений и трудностей. К таковым относятся: 1) сомнение движения относительно утверждения неделимой частицы; 2) сомнения относительно существования конечного движения; 3) проблема восхода половины пояса башен (=зодиака) вместе с точкой из меридиана на горизонте, широта которого равна великому склонению, вместе с тем, что оно не возникает иначе как посредством движения; 4) трудность «скачка» (*таффа*) угла посредством достижения им тупости прежде прямоты; 5) трудность [определения] градуса; 6) трудность параллельности (*мусāmата*) в доказательстве конечности измерений; 7) сомнение относительно мгновенного устранения соответствия плоскостей при утверждении пустоты. И в глубоких исследованиях [содержатся] запутанные проблемы, в разрешении которых помогают эти положения.

### **Проблеск**

#### **12 — временное и метавременное возникновение**

Как будто [уже] пришло время тебе уразуметь, что временное возникновение, постольку поскольку оно — временное возникновение, не требует по необходимости опереживания [своего субъекта] несуществованием с точки зрения действительности (=метавремени). Не подразумевает ли его понятие особое выделение существования некоторым временем или моментом? И это не противоречит существованию в метавремени и в действительности, но особеннее его по предсказанию и осуществлению. И несуществование в метавремени — посредством абсолютной недействительности установления в любом из возможно предполагаемых сосудов, а не посредством особого выделения ее (недействительности. — Я.Э.) не-



которыми временами, так как выяснено, что установление, особо выделенное некоторыми временами, есть установление в действительности, хотя и бывает, что оно попадает в это особое время. И нельзя представить особое выделение метавремени и действительности некоторым временем помимо другого или [даже] всеми временами, согласно тому, что было установлено ранее. Ведь особое выделение существования [некоторым] временем по своей природе с необходимостью требует несуществования в других временах, кроме времени существования, которое (несуществование. — Я.Э.) не зависит от несуществования в метавремени и действительности.

Итак, если временное возникшее не обладает также метавременным возникновением, то оно не возникло с точки зрения действительности, а вечно установлено в сосуде метавремени, хотя это вечностное установление [осуществляется] посредством его (временного возникшего. — Я.Э.) существования в некотором особо выделенном времени, подобно тому как несуществование, поражающее прекращаемо-сущее (*мунджаз ал-вуджуд*) на горизонте времени, отстает от [его] существования во времени и особо выделено временем, которое [следует] после времени существования. И эту вечность с точки зрения действительности и в сосуде метавремени не поражают несуществование и отрицание.

И одна из интуитивно ясных [уму] истин [гласит], что временные возникшие существуют после того, как они не существовали с точки зрения действительности. И обычай человеческой природы таков, что она отказывается допускать [такое] их существование, которое не опережено несуществованием в действительности. Таким образом, утверждено метавременное возникновение и выяснено, что всякое временное возникшее возникает также и в метавремени, а в противном случае оно вообще не является возникшим.

## Озарение

### 13 — временное возникновение и овременивание (*тазаммун*)

Смысл, именуемый «временным возникновением», делится разумом на два понятия — «возникновение» и «овременивание». «Возникновение» — это опереживание существования несуществованием в действительности, а «овременивание» — особая выделенность его (существования. — Я.Э.) попаданием в некоторое время. И это [попадание] — а не природа возникновения как такового — влечет выделенность существования, опереживаемого несуществованием в сосуде метавремени и действительности, некоторым особым временем.

Итак, временное возникшее опереживается чистым несуществованием с точки зрения действительности и непрерывным несуществованием во [всех] других временах, кроме времени [его] существования. [Его] существование в сосуде метавремени — после метавременного несуществования. Существование же на горизонте времени — после времен, опереживающих время [его] существования. Первый из этих двух различных смыслов

именуется «метавременным возникновением», а второй — «временным возникновением». И существование, которым обладает возникшее во время своего существования, в двух разных аспектах является существованием в сосуде метавремени и [существованием] на горизонте времени.

## Озарение

### 14 — метавременное возникновение и возникшие

Думаю, что теперь ты уже понял, что временное возникновение, поскольку оно временное возникновение, не требует с необходимостью отсталости (*тахаллуф*) описываемой им [сущности] и отставания (*та'аххур*) ее временным отставанием от чего-либо другого, кроме того, что окружено горизонтом времени. Разве то, отставание от чего оно (временное возникновение. — Я.Э.) с необходимостью требует, — не нечто, между чем и возникновением проникло (т.е. прошло. — Я.Э.) некоторое время или некоторый момент? Но от того, что превыше покрывал овременивания и по отношению к чему такое [проникание] невозможно, не отстает никакая вещь с точки зрения бытия ее временным возникшим, ибо [как таковая] она особо выделена в существовании некоторым временем, а все времена по отношению к его присутствию относятся одинаковым образом и находятся в одном вместилище. И возникшее, постольку поскольку оно возникло во времени, не отстает от Присносущего и Самостно Необходимого. То, что необходимо требует его отставание в существовании от последнего, есть не что иное, как метавременное возникновение. И как Первый Истинный, так и возникшее и гибнущее, проливающееся (*фа'ид*) из Него, входят в существование.

И так как возникшее входит в существование после того, как оно не входило в него, а Первый Истинный превыше этого великой высотой, ибо Он — чистое вечностное существование, то возникшее неизбежно отстает от Него в существовании в воплощенных сущностях (*фй 'л-а'йāн*). И поскольку Он очищен от причастности ко времени и месту, то попадание вещи в некоторое время или место отнюдь не является причиной отставания (*манāt та'аххур*) ее от Него. И следовательно, если временное возникшее не является также и метавременным возникшим, то оно не отстает в существовании от Него. И это — ложное [и] абсурдное утверждение. Таким образом, установлена утвержденность метавременного возникновения и выяснено его местопребывание.

## Дополнение

### 15 — материально сотворенное (*ка'ин*) и нематериально сотворенное (*мубда'*)

Философы единокорны [в том], что разница между материально сотворенным и нематериально сотворенным заключается в том, что немате-

риально сотворенное отстает от самости [своего] Истинного Творца самостоятельным отставанием в рассмотрении (*фӣ лихъāз*) ума, и не иначе, а материально сотворенное отстает от Него в воплощенных сущностях (=вовне) [своим] существованием после Его существования, такой после-ностью, с точки зрения которой «после» отстает от «до» в воплощенных сущностях. И [ранее] мы объяснили тебе, что временное возникновение требует с необходимостью отставания в существовании только от другой овремененной сущности, но не от того, что превознесено над горизонтом времени и места.

И следовательно, если бы материально сотворенное возникало только во времени, но не в метавремени, то в таком случае оно не отличалось бы в этом свойстве от нематериально сотворенного, но, подобно последнему, отставало бы от самости Истинного Делającego только самостоятельным отставанием в рассмотрении ума, но не отставанием от Его существования в воплощенных сущностях, в аспекте отставания, а Он предшествовал бы ему, так же как нематериально сотворенному, самостоятельным предшествованием, вместе с совместностью в существовании, не иначе. И на этом сверхложном [утверждении] сломались их копыя и разрушилось их всеобщее согласие<sup>33</sup>.

### Поиск озарения

#### 16 — щедрость Истинного Проливающего и допускаемая (=возможная) (*джавъзиййа*) чтойность

Затем, не является ли благая свежая (*зарйза*) чтойность, установленная в тексте воплощенных сущностей — однако [установленная] после [ее] совершенной недействительности и чистого несуществования, — известным видом возможных благ и славной ступенью допустимых истин? И может ли ум допустить, чтобы щедрость Истинного Проливающего пренебрегла ею (чтойностью. — Я.Э.) и оставила весь превосходный совершенный миропорядок без нее? И это — исчерпывающий способ доказательства, основывающийся на [рассмотрении] степеней благ в строе существования, хотя и не зиждущийся на [исследовании] особенностей оностей в мире природы. И таким образом, установлено [истинное] положение дел относительно метавременного возникновения. И подобным этому образом доводится до совершенства и то, что излагается в следующих проблесках.

### Проблеск

#### 17 — возможность возникшего — причина его нужды [в необходимом]

Не согласишься ли ты, что как необходимость установления, так и невозможность его по отношению к самости Самостно Делającego [обе] требуют полной независимости от причины и что отрицание любой причины

<sup>33</sup> Т.е. они (философы) рассорились.

вещи с совершенной необходимостью влечет отрицание ее самой? Таким образом, [только] не-необходимость сторон установления и не-установления по отношению к самости как таковой целиком подчинена причинности, из-за нужды [ее] в причине для действительности одной из сторон. И следовательно, возможность есть полная причина нужды, и [в последней] вовсе нет удела обусловленному или необусловленному возникновению.

### Проблеск

#### 18 — возникшее опережено в существовании несуществованием, и это несуществование сопутствует ему

Знай, что опереживание существования возникшего несуществованием — одно из сопутствующих его (возникшего. — Я.Э.) самости, опирающихся на саму оность его, а не на что-либо другое. [И это сопутствующее] подобно сопутствующим чтойности, требуемым самой установленной субстанцией последней, а не [появляющимся] ввиду привхождения (*мадхалийя*) чего-либо [другого] помимо самой чтойности, разве что акцидентально. И таким образом, налицо предшествующая недействительность и последующее установление, и атрибут, предцируемый к самости (и он — ее бытие после недействительности). И предшествующая недействительность — из-за отсутствия причины, а последующее установление — из-за проливания Делającego. И установленность самости после ее недействительности — от субстанции самости в самой ее оности.

И это доказывается следующим образом: [если опереживание существования возникшего его несуществованием] не является возможным атрибутом самости возникшего, постольку поскольку она — эта самость, но оно — необходимое описание ее, постольку поскольку она на самом деле — эта самость, то не верно ли утверждать, что допускаемое описание (*васф джә'из*) (=возможный атрибут) примыкает к истекшей от своего делателя самости посредством другой причины, кроме этой самости и причины этой самости, тогда как самость пуста от (=лишена) него при проливании и после него, до появления отстающей причины.

И если [допустить, что опереживание недействительностью] — из числа возможных (а не необходимо-сопутствующих. — Я.Э.) атрибутов самости, то [как обстоит дело с] самой самостью [после присоединения к ней атрибута]? (1) Остается ли она такой, какой она была [прежде], и не поражает (читай: наделяет. — Я.Э.) ли этот примкнувший атрибут ее возможной оностью, не необходимо установленной и не необходимо не-установленной — ведь только это [последнее состояние] является критерием зависимости от причины? И [в таком случае,] постольку поскольку она (самость. — Я.Э.) такова, она исходит из причины, и ее не постигает возник в ее самости, и когда она осуществляется, то она осуществляется не смешанной с возникновением, а постоянно установленной (*дә'имат ат-тақаррур*) ввиду отрицания (т.е. отсутствия. — Я.Э.) посредника [между нею

и Делающим], а затем возникновение примыкает к ней посредством другой причины, и [, следовательно,] оно неустойчиво (*мутахāфут*). (2) Или же эта самость как таковая либо необходимо установлена, либо необходимо не-установлена, а возможность ее — с точки зрения описанности ее этим атрибутом (опереживанием недействительностью. — Я.Э.) — и, следовательно, неверно относить эту самость к причине в том, что касается действительности одной из сторон, но это отнесение верно с точки зрения получения описания — и только. И в таком случае самость сама по себе либо необходимо-суща, либо необходимо-не-суща, и [при этом] являющаяся (*вāқи 'а*) (т.е. возникающая. — Я.Э.) после несуществования посредством [некоторой] причины, и это [доказательство] порочно.

Затем. С точки зрения своей самости [эта самость] допускает отделение ее от [данного] описания на самом деле, оставаясь [при этом] сама собой, и допустимо, чтобы [изначально] она вечно длилась посредством себя самой, а затем, посредством [некоторой] причины, к ней присоединился [атрибут] возникновения, и [ вместе с ним] к ней вернулась бы и неустойчивость (*тахāфут*). И ясно также что если бы возникшее вечествовало, то его извечное существование было бы не тем же самым, что существование, возникающее после несуществования. И так как это [последнее] существование не может осуществиться иначе как после несуществования, то осуществление после несуществования — атрибут, присущий [данной] самости как таковой, а не посредством причины. И воистину, благодаря причине — сама самость, а не получение ею этого атрибута. И таким образом, установлено, что творение Действителя — сама самость и что она по своей самости описана этим атрибутом, подобно тому как тело описано необходимостью прекращения.

И неверно утверждать, что нечто по своей самости создано таким, что оно не субстанцируется иначе как после недействительности, и такого рода создание невозможно для Создающего, ибо он необходим самостной необходимостью, и если бы возникшие обладали совершенной силой для постоянного приятия онечтовывания (*та'ййис*), то последнее постоянно изливалось бы от своего действителя. Однако установление не после недействительности невозможно по отношению к заслуживанию (*истихқāқ*) (т.е. подготовленности. — Я.Э.) их субстанции. И этот принцип полностью охватывает все виды возникновения — временное, метавременное и самостное — в их совокупности.

И [невежественное] сборище толпы препирается с сынами истины, приписывая описанность атрибуту возникновения причине возникшей самости, а не требованию самой [возникшей] самости, и они делают это потому, что истинное положение дел относительно возникновения мира — вернее, относительно возникновения любой его вещи, какой бы эта вещь ни была, — осталось недоступным их пониманию.

**Проблеск****19 — возникшее зависимо от причины в [своем] возникновении и пребывании**

Итак, условием зависимости вещи от причины является не ее существование после несуществования, а отсутствие самостной необходимости существования и его противоположности по отношению к ней. И подобно тому как опирается на действителя возможное, овремененное некоторым [определенным] временем, и [возможное], вмещающее в себя все времена, [опирается на него]. И подобно тому как метавременное возникшее — создание Делателя, [создание Его] и вечностно возможное, если допустить вечность последнего согласно измышлениям сумасбродствующих философов, хотя основательное исследование привело [нас] к выводу о невозможности оной вечности. И подобно тому как следствие в своем возникновении зависит от причины, оно зависит от нее и в своем пребывании, [будь то] в метавремени или во времени.

Не является ли «необходимое не по самости, а посредством другого», само по себе, более общим, как понятие, чем «необходимое посредством другого, после несуществования или не после него» и [чем] «необходимое посредством другого только в начале получения или также в пребывании, метавременном или непрерывном»? Ведь зависимость от другого предсцирована к нему (необходимому посредством другого. — Я.Э.) и к каждому из них в совокупности. И то, что предсцируется к смыслам, связанным между собой, с точки зрения понятия, как более общее и более особое, сперва присоединяется к более общему по своей самости, а затем, после более общего и благодаря ему, — к более особому, ибо оно не присоединяется к более особому иначе как [сперва] присоединившись к более общему. И иногда оно присоединяется к более общему, не присоединяясь к более особому. И если бы присоединение его к более особому было по самости, так, чтобы особость сама по себе имела бы удел в истинности присоединения и отчасти была бы критерием последнего, то присоединение к чему-либо другому помимо более особого было бы невозможно в принципе, и тем самым нарушилось бы изначальное предположение. Итак, присоединение его по самости — к общей мере (*қадр муштарак*).

И удивительно, что отрицающие эти положения пытаются отнести несуществование к причине без того, чтобы обусловить возникновение, при том что отношение обеих сторон (существования и несуществования. — Я.Э.) к возможным чтойностям одинаково.

**Проблеск****20 — природа сделанности (=созданности) (*мадж'улиййа*) возникшего**

Подобно тому как природа сделанности не требует с необходимостью [следования ее] после не-сделанности и определения особой частью вре-

мени, природа делания (*джа'л*) не требует того, чтобы оно имело место после не-делания и в особо определенное время. И подобно тому как сделанная самость — не самостоятельное возникновение, делание — не начало делания, тогда как имя природы — как то действие (*фи'л*), делание (*джа'л*) и творение (*зан'*) — общее. Вернее, чем более длительно воздействие и чем дольше оно пребывает, тем действеннее и творящее действительность.

И обладание действительностью свободой выбора, разумеется, требует с необходимостью не временного или метавременного опереживания, а предшествования воли (*ирāда*) самостоятельным предшествованием. И сообщение существования (*йджād*) есть состояние существования, однако [состояние существования] абсолютной — а не ограниченной условием существования и несуществования — самости. И получение пребывающего итога — посредством самого изначального получения, а не посредством возобновляемого получения. А если бы пребывающее не нуждалось [в получении], то оно лишилось бы природы возможного — и это абсурд.

### Проблеск

#### **21 — возникновение необходимо сопутствует самости, а пребывание примыкает к ней**

Итак, взвешивая дело на весах истины, мы установили, что воздействие [совершается] по отношению к самой самости, а не по отношению к описаниям (=атрибутам) возникновения и пребывания, а вернее, что возникновение — сопутствующее субстанции самости, постольку поскольку она — самость, а пребывание — примыкающее, сопутствующее пребывающей самости в аспекте (=ввиду) продолжения (*давām*) проливания и непрерывности воздействия. И так как время — непрерывное количество, пребывание непрерывной временной сущности — благодаря действителю, действующему ее самость во всем ее непрерывном индивидуальном времени однократным действием посредством единого проливания.

Затем, если разделить в уме [это единое непрерывное время] на времена или извлечь из него моменты, то это единое проливание в своей непрерывной воплощенной самости окажется индивидуальной самостью, имеющей множество отношений, появляющихся у нее с точки зрения сопряжений с тем множеством времен. И таков путь сохранения временного пребывания. Однако сборище толпы [философов], из числа придерживающихся предания дома и [его] строителя, и семени и осеменяющего<sup>34</sup>, не видит различия между делателем самости и действителем чуждотности (*аннийā*) и между тем, что выполняет роль орудия и служит в качестве связи.

<sup>34</sup> Имеется в виду такая концепция причинности, согласно которой Бог относится к сотворенному им миру как строитель к построенному им зданию или как сеятель — к посеянному им семени (т.е. создав мир раз и навсегда, Бог затем перестает печься о нем).

## Озарение

### 22 — Действенный Создатель непрерывно самоствует [самость]

Ранее мы намекнули тебе, что Действенный Создатель непрерывно вещствует вещь и непрестанно самоствует самость. И если бы он прекратил проливание и приостановил делание, то обрушились бы основания мира, и допустимые самости и возможные чтойности устремились бы к своей самостной гибели и предвечной недействительности, и обитель «ничто» снова обратилась бы в пустыню «ничто», и страна возможного вновь превратилась бы в пустырь недействительности, и утверждение обернулось бы отрицанием, и существование опять обернулось бы несуществованием. Да будет превознесен Тот, Кто «воздерживает небо от падения на землю, кроме как с позволения Его» (22:65)<sup>35</sup> и «воздерживает небеса и землю от прекращения [существования], а если они прекратят [существовать], то никто не сможет воздерживать их после Него» (35:41).

И иногда это [положение] поясняется на примере противоположащей солнцу поверхности, освещаемой им: когда солнце скрывается от нее, то его свет исчезает. Однако истинный свет не сравним с тем, что помимо его. И умственные отстраненные светы — чистая тьма по сравнению с ним, подобно совершенной черноте при истинной белизне, если допустить бесконечность [чистоты и интенсивности] белизны. И чувственному свету, опирающемуся на вращающийся остов и напряженно трудящееся [небесное] тело, далеко до того, чтобы являться ходячим подобием и зыбким упоминанием [этого истинного света] здесь [в телесном мире].

## Продолжение

### 23 — всякое самостно возникшее является также метавременно возникшим

После того что ты услышал, не появилось ли у тебя желание преклонить свое сердце для упоминания Истинного и, таким образом, освежить тайник твоего сердца тем, чем обладает необходимое чистое существование, то есть овладением вечной вечностью (*қидам сармадй*), и тем, чем обладают отряды чтойностей с их скарбом и пожитками, то есть охватыванием метавременного возникновения? Не объяснили ли мы тебе, что всякое временное возникшее возникло также и в метавремени? И не отрицает ли разум, чья врожденная способность [рассуждать] здорова и чье первозданное естество не испорчено, [возможность того], чтобы [сущность], временно получаемая в коротком промежутке, после неисчислимых веков и несметных эпох, сохраняла предвечность [своего] установления и вечность [своего] существования вместе с нематериальным творцом времен и моментов?

<sup>35</sup> Коран, т. 2, с. 624 (перевод мой).



И ты также знаешь, что природа временного возникновения не требует с необходимостью опереживания чистым несуществованием в сосуде метавремени и зависимости [в нем] от материи, и опереженности ее (материи. — Я.Э.) [в нем] подготовленностью, которые составляют основу сего необходимого требования [на горизонте времени]. И не требует ли эта природа предшествования материи и [ее] подготовленности во времени? И совместное существование материи и обладателя материей в метавремени не порождает коллизию (=противоречие) на протяжении [всей] метавременной (но не временной) длительности, хотя между ними (материей и обладателем материей. — Я.Э.) имеет место предшествование и отставание по природе.

И следовательно, метавременное возникновение не требует с необходимостью чего-либо другого кроме возможности, которая представляет собой общую природу всех возможных. И подобно тому как эта природа делает необходимым самотное возникновение, она с необходимостью требует и метавременного возникновения. А то, из чего произрастает временное возникновение, — зависимость от материи и ее подготовляющего движения.

Итак, всякое самотно возникшее является также и метавременно возникшим. И различие между временными возникшими и другими возникшими — с точки зрения [наличия] временного возникновения и отсутствия его, а не с точки зрения первых двух (т.е. самотного и метавременного. — Я.Э.) возникновений.

## Озарение

### 24 — временное возникшее требует опереживания [его] временным несуществованием

Итак, ты узнал, что если нечто примыкает к нескольким особенностям, то самотное примыкание его — к [их] общей природе, и ни одна из особенностей с точки зрения своей особы отнюдь не причастна к нему. Напротив того, особенности полностью упразднены в самотном требовании примыкания, хотя бывает, что это нечто присоединяется и к ним. И выносятся суждение, что метавременное возникновение — из числа сопутствующих природе возможного; утверждение же его по отношению к возникшим во времени — из числа изначально ясных уму истин (*фитриййāt*). Затем, посредством дотошного исследования и внимательного рассмотрения устанавливается, что то, из чего вытекает его (метавременного возникновения. — Я.Э.) необходимость — природа допустимости самотности<sup>36</sup>, а не материальная и временная особенность ее.

И таким образом, ты постиг, что особое выделение [сущности] некоторым временем требует [ее] опереживания несуществованием в предшест-

<sup>36</sup> Т.е. природа допустимой (=возможной) самотности как таковой.

вующих временах, а не опереживания ее метавременным несуществованием и что [метавременное возникновение не требует]<sup>37</sup> особенностей истин, как то человечности и белизны, или особенностей их индивидуумов, — и воистину, оно примыкает к ним всем в совокупности, а не только к некоторым из них. И следовательно, его самостное примыкание к их общей природе, которая есть возможность. И тут становится явным охватывание им всех возможных во [всех] частях и сторонах миров возможного, из числа абсолютных природ, целокупных чтойностей и индивидуальных оностей. И таким образом, утверждён престол истинной мудрости и разрушен фундамент незрелой философии. Слава Богу, Господу миров!

### **Озарение**

#### **25 — Бог (да будет превознесен Он!) предшествует по самости и по вечности**

Ранее было установлено, что Бог предшествует [как] самому индивидуально протяженному времени, так и любой из возможно-предполагаемых иллюзорным представлением оначальных его (времени. — Я.Э.) частей недифференцированным самостным и вечностным предшествованием. Сумасбродствующие философы, однако, полагают, что дело обстоит таким образом только по отношению к этим частям. Что же касается самого индивидуального непрерывного времени, [существующего] в воплощенных сущностях, то [они полагают, что] Бог предшествует ему только по самости<sup>38</sup>.

И это — одна из неразрешимых для них трудностей, ибо сие полагание влечет различие отношений [Бога] к целому и части, и также [различие] между Его отношением к оначальной части [времени] и к части, протянутой до безначальности. И таким образом, оно порочит истинное утверждение, что Его отношение ко всем частям и всем временам одинаково. Затем, [спрашивается:] как признать истинность этого полагания по отношению к непрерывному количеству и его величинным (=измеряемым?) (*миқдриййа*) частям — и ведь эти части и целое едины в существовании и подобны друг другу по чтойности?

### **Проблеск**

#### **26 — всякое [временное] возникшее опережено в существовании материей**

Не слышал ли ты, что они говорят: «Всякое возникшее опережено в [своем] существовании в воплощенных сущностях материей»? Знай же, что дело обстоит таким образом только с временными возникшими, постольку поскольку они — временные возникшие, а не постольку поскольку они обладают метавременным возникновением, не говоря уже о само-

<sup>37</sup> В тексте, очевидно, лакуна.

<sup>38</sup> Полагая, что время как таковое вечно, наравне с Богом.

сном возникновении. И чередование временных возникших в существовании и особую выделенность их временами, раз в действителе нет [никакого] изменения, нельзя представить (т.е. объяснить. — Я.Э.) иначе, как [допустив существование] материи, которая подвергается [различным] воздействиям и на которой зиждутся подготовленности [, которые] по отношению к получению возникшего в его [особом] времени различаются по силе (=интенсивности) (*шидда*) и слабости, близости и отдаленности. И когда принимающая воздействие сила крепнет и основа подготовленности становится совершенной, наступает пора проливания возникшего над ними (подготовленностями. — Я.Э.) со стороны щедрого и мудрого действителя. И таким образом, существование всякого временного возникшего на горизонте времени опережено потенцией и материей или носителем (*мавду*), на котором оно зиждится, или в котором оно существует, или посредством которого оно образуется и из которого оно добывается, или от которого оно зависит и который [носитель] оно устрояет и совершенствует.

### **Проблеск**

#### **27 — самостная возможность и подготовленность**

Возможность чего-либо, как общая выговоренность (*лафз*), употребляется в двух смыслах. Один из них — самостная возможность (*имкән зәтӣ*). Она есть умственный атрибут, которым описывается то, что помимо необходимого и невозможного, из числа представимых сущностей. Ум извлекает его из описанных им [сущностей] после [их] действительности и выносит суждение о предшествовании этого атрибута существованию и сообщению существования (*йджәд*) самостным предшествованием — а не иначе. И описанность чтойности атрибутом самостной возможности не влечет с необходимостью материальности этой чтойности. Второй смысл возможности — подготовленность, и она — появление сосчитываемого (=измеряемого) сущего из видов рода качества, не пребывающего после перехода вещи [из потенции] в актуальность. И это сущее неизбежно нуждается во вместилище до своего перехода [из потенции] в актуальность, и таким вместилищем является материя.

### **Проблеск**

#### **28 — возможное возникшее с точки зрения [его] самости и [с точки зрения его] зависимости от материи**

Существование материальной вещи самой по себе, будь оно [существованием] видовым или индивидуальным, есть одевание материи ею (материальной вещью. — Я.Э.), посредством придания ей [определенного] вида (*танавву*), или индивидуации (*ташаххуҫ*). И с другой точки зрения, оно есть связанное существование (*вуджәд рәбитӣ*) материи. И всякая возможность [проявляется] по отношению к установлению и существованию. А существование — либо самостно, как существование белизны самой по себе, либо

акцидентально, как существование (=наличие) другой вещи у нее, или существование (=наличие) ее у другой вещи, или ее становление другим сущим.

И если вещь — возникшее в существовании на горизонте времени и существует либо в материи, либо в носителе, либо из-за материи, либо вместе с материей, то ее возможность, с точки зрения существования вещи в самой себе, сопутствует ее чтойности и не зависит от чего-либо другого кроме ее самости. А с точки зрения связи вещи в существовании с материей, ее возможность, по неизбежности, зависит также от этой воплощенной материи, хотя эта связь — из числа умственных модусов рассмотрения (*и 'тибārāt зихниййа*), подобно тому как до-ность и после-ность как являются умственными атрибутами, так и зависят от воплощенных вещей, в аспекте их явления в воплощенных сущностях.

И таким образом, относительно возможности возникших вещей с точки зрения [их] зависимости от материи говорится, что она сочетается (*муқārину*) с их несуществованием до их существования, и эта возможность именуется «потенцией» (*қувва*). И несомненно, что это [имя применимо к возможности] только с точки зрения чередующихся подготовленностей<sup>39</sup>, отличающихся друг от друга по близости и отдаленности и исчезающих при переходе существований из потенции в актуальности, а не с точки зрения ее бытия самостной возможностью. И в этом аспекте слово «возможность» относится к ним (этим подготовленностям. — Я.Э.) неодинаковым образом (*би 'т-ташкйк*)<sup>40</sup>. Однако с точки зрения бытия ее возможностью самостно возможных как таковых сущих, она (возможность. — Я.Э.) — сопутствующее их абсолютных (=неограниченных) чтойностей, независимо от действительности или недействительности последних. И оба эти [вида] возможности одинаково заслуживают называться именем возможности. Вернее, возможность — единое отрицательное понятие, особо выделяемое самим сопряжением с чтойностями, а не до [появления] его.

## Проблеск

### 29 — возможность нематериальных творений и нужда материальных сущностей

Относительно нематериальных творений нельзя представить подготовленность, которая предшествовала бы их существованию, и их возможность постигается умом при их установлении, и она — атрибут их чтойности, который не осуществляется до ее (чтойности. — Я.Э.) установления. И следовательно, возможность их существования заключается только в их самости, а не в чем-либо другом. Что же касается материальных сущностей, то среди них есть (1) такие, которые существуют в материи или бла-

<sup>39</sup> Т.е. если понимать возможность как такую подготовленность / такие подготовленности.

<sup>40</sup> Т.е. в разной степени.

годаря ей — как, например, субстанциальные формы и телесные виды, а также акциденции. И здесь налицо нужда в материи как для воздвижения (=образования) (*тақаввум*) [чтойности] сущего, так и для преобладания его существования, особо выделенного некоторым временем, [над несуществованием], ибо его (этого (материального) вида сущего. — Я.Э.) потенция к действительности и не-действительности одинакова. И [в этом случае] самостоятельная возможность не целиком распоряжается приятием проливания, как это бывает в нематериальных творениях; (2) такие, которые существуют вместе с материей — как, например, отстраненные [от материи] человеческие души. И они нуждаются в материи не ради воздвижения [их чтойностей], а только для преобладания [их] существования с точки зрения возникновения — но не пребывания, — а затем для [своего] усовершенствования. И если бы душа не нуждалась в получении совершенства, то она не зависела бы от мира природы, в отличие от того, что воздвигено (=образовано) посредством материи<sup>41</sup> и получаемо благодаря ей.

### Проблеск

#### 30 — возникшее возможно до [своего] существования

Утверждение главы перипатетиков и их предводителей: «Возникшее возможно до [своего] существования, и возможность его — не мощь (*иктидār*) действителя [действовать] его, благодаря правильности причинно-следственной связи, и она (возможность. — Я.Э.) — не то, что зиждится на самом себе — а иначе ее отношение к [этому] возникшему и к иному было бы одинаковым и описание [возникшего возможностью] оказалось бы неистинным; и не нечто отдельное [от возникшего], ибо атрибут вещи не зиждится на том, что отличается от этой вещи — и, следовательно, возможность зиждится на материи возникшего»<sup>42</sup> следует отнести к подготовленности (и она — существующая акциденция), или к возможности существования, если рассматривать ее как относящуюся к связанному [существованию], которое является умственным (т.е. абстрактным. — Я.Э.) атрибутом — однако [умственным атрибутом] воплощенной (т.е. существующей вовне. — Я.Э.) вещи, с точки зрения явленности ее в воплощенных сущностях. И следовательно, материя является носителем возможности существования в двух смыслах, и в «Убежищах» (*Мутāрахāt*) и «Указаниях намеками» (*Талвйхāt*)<sup>43</sup> второй из них не рассматривается.

Однако носителем возможности существования — если брать последнее как предикат, а не как связку, — является не что иное, как сама чтойность. И что касается чистых отделенностей, то их возможность и потен-

<sup>41</sup> Т.е. зиждится на ней.

<sup>42</sup> Неточная цитата из «Указаний и наставлений» Ибн Сины. См.: *Ибн Сйнā*. Ал-Ишārāt ва 'т-танбйхāt. Ред. С. Дунйā. Каир, 1960, с. 287.

<sup>43</sup> Названия философских сочинений Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди (1153–1191).

ция — [это возможность и потенция] приятия установления и существования от [их] нематериального творца и делателя, а не [возможность и потенция] стать чем-либо в акте. И воистину, они — неограниченное действие посредством проливания Делателя, и у них нет никакого смысла [, остающегося] в потенции. Вернее, они [сами] — смысл в потенции, и только.

### **Проблеск**

#### **31 — как возникшее, так и несуществование нуждается в опереживании**

Подобно тому как возникшее существование непременно нуждается в опереживании [его] подготовленностью материи, в нем [нуждается] также поражающее [его] несуществование. И исследование показывает, что смысл этого [последующего несуществования] — прекращение (*инджизāз*) существования. И следовательно, дело в действительности сводится к предшествованию подготовленности существованию, постольку поскольку последнее особо выделено ограниченным временем, прекращенным как со стороны начала, так со стороны конца. И также за прекращаемой в существовании формой следует другая форма, привходящая в материю вместе с прекращением первой. И приход другой возникшей [формы] сочетается с поражением несуществованием прекращаемой предшествующей [формы], и [эта форма] по неизбежности опережена подготовленностью, и акцидентально это [опереживание] относится к поражению несуществованием.

Итак, опереживание несуществования после времени существования подготовленностью материи акцидентально, но не самостно и истинно. И это опереживание отнюдь не противоречит его предвечности, постольку поскольку оно — несуществование и ничтожность.

### **Указание**

#### **32 — опереживание и подготовленность материи [имеют место] во времени, а не в метавремени**

Опереживание [существования] материей и ее подготовленностью [имеет место] только во времени, но не в метавремени. И оно не противоречит метавременной вечности согласно тому, что мы изложили тебе выше. Однако ранее мы [уже] привели тебе доказательства метавременного возникновения в стороне существования, [полученные] верным философским путем.

### **Проблеск**

#### **33 — опереживаемое материей опереживается также и промежутком времени (*мудда*)**

Необходимо, чтобы опереживаемое в существовании материей также опереживалось промежутком времени в воплощенных сущностях. Не является ли его несуществование до его существования такой до-ностью,

с точки зрения которой «после» отстает от «до» в существовании? И можно представить их («до» и «после». — Я.Э.) бытие пределами, посредством которых осуществляется протяжение. И следовательно, хотя до-ность и после-ность в этом смысле абстрактны, однако, с точки зрения явления вещей вовне, они не могут обойтись без осуществленной в воплощенных сущностях [субстанции], самостными акциденциями которой они становятся.

И [до-ность и после-ность] не являются делателем и делаемым, постольку поскольку они две [отдельные] самости и постольку поскольку они делатель и делаемое, и в этом аспекте они не сочетаются в существовании — ведь первое (делатель. — Я.Э.) пребывает после [исчезновения] второго (делаемого. — Я.Э.) — так, чтобы одно было иногда до другого, иногда вместе с ним, а иногда после него. И они (до-ность и после-ность. — Я.Э.) также не не-сущее и сущее, постольку поскольку те обладают [соответственно] несуществованием и существованием. И несуществование и существование, постольку поскольку они — несуществование и существование, допускают обратность в порядке до-ности и после-ности (=предшествования и последования), попеременно или сначала.

Итак, самостно касаемое (*ma'rud bi'z-zāt*) [акциденциями до-ности и после-ности] — не что иное, как непрерывное по самости, путем прекращения и возобновления, количество. Возможно-предполагаемые части его воплощенно предшествующи и последующи по своим оностям, и каждая из них — «до» и до-ность, и «после» и после-ность по самой своей самости. А к тому, что кроме него<sup>44</sup>, из числа вещей, этот вид до-ности и после-ности относим акцидентально, в соответствии с [его] сочетанием с тем, что является «до» и «после» по самости. И это непрерывное количество есть то, что именуется временем и промежутком [времени].

И вкратце говоря, все то, что не является по самой своей самости установленным количеством (*al-kamm al-ḡayr al-mustaḡarr*) — даже движения, — не является «до» и «после» иначе как с точки зрения [своего] попадания в части или пределы последнего. И например, не невозможно, с точки зрения самих их оностей, чтобы два воплощенных движения, следующие одно другому, существовали вместе в одном времени или следовали друг за другом в обратном порядке, посредством обмена [местами] двух времен. Воистину, это невозможно [только] по отношению к оностям их времен, но не [по отношению] к чему-либо другому.

Таким образом, установлено существование времени, простирающегося до возникшего и вместе с ним, а также самостная непрерывность его (времени. — Я.Э.), так как критерием этого вида до-ности является бытие «до» и «после» частями самостно непрерывной, путем прекращения и возобновления, оности. Что же касается отделенных друг от друга сущностей, например моментов, (*ānāt*), то до-ность и после-ность по отноше-

<sup>44</sup> Самостно касаемого ими непрерывного количества (т.е. времени).

нию к ним не имеет места иначе как при наличии не-покоящегося по [своей] самости непрерывного количества.

### Проблеск

#### 34 — движение и время опереживают возникновение

Объясним это по-иному. Следование возникших [друг за другом] и их особая выделенность посредством их опереживающих и примыкающих времен — вместе с бытием Свободного в выборе Действующего — Того, Который действует истины и дарит формы — мудрым в своем существовании и волящим своей мудростью, возвеличенным по славе над своими созданиями, одинаковым образом относящимся к своим творениям, неподверженным перемене в своей самости и в своих атрибутах, вечно и действительно во всех аспектах.

И невозможно, чтобы Свободный в выборе давал перевес [чему-либо] посредством своей воли без [наличия] перевешивающего и особо выделял [что-либо] без [наличия] особо выделяющего — а иначе это повлекло бы необходимость перевешивания без перевешивающего и особого выделения без особо выделяющего, и это [предположение] естественно порочно и однозначно абсурдно. И необходимый порядок устанавливается тогда, когда наличествуют следующие друг за другом вторичные причины (*асбāб*), приготавливающие материю к изменениям и подготавливающие ее к приятию проливаний посредством подготовленностей. И таким образом, каждое опереживающее (=предшествующее) является причиной подготовленности материи к приятию примыкающего (=последующего), и опереживающее, по неизбежности, необходимо завершается примыкающим. И эти следующие друг за другом сущности не могут быть разобщенными в существовании моментами — в противном случае необходимость зависимости существования одного из них от существования другого не будет иметь место, и опереживающее не будет с необходимостью завершаться примыкающим, и не будет его (последующего. — Я.Э.) подготовительной причиной. И воистину, следующие друг за другом подготовленности возобновляются посредством того, что возобновительно возникающе (*мутаджаддид ал-худоҷ*) по своей самости, и это — движение.

Итак, возникновение не совершается иначе как посредством непрерывного движения, сохраняемого в возобновлении (*мунхафизат ат-таджаддуд*) и непрерывно продолжающегося на время проливания возникшего. И если бы не было движения, то возникновение на горизонте изменения не имело бы места. И таким образом, установлена опереженность возникновения движением и его (движения. — Я.Э.) непрерывность в этом аспекте. И [помимо этого,] установлена также опереженность возникновения временем и его (времени. — Я.Э.) непрерывность, ввиду соответствия его движению.



**Указание****35 — утверждение непрерывного протяжения (*имтиṣāl*) времени и движения — основы для утверждения непрерывного протяжения тела**

Утверждение непрерывного протяжения времени и движения этими [вышеуказанными] путями — из числа основ (*мабādī*)<sup>45</sup> для утверждения непрерывного протяжения тела и отрицания частицы, неделимой в расстоянии.

Иногда протяжение (*имтидād*) в опереживающем несуществовании объясняется (1) тем, что допустимо преодоление расстояния неким движущимся [объектом], и, следовательно, возникновение возникшего — вместе с прекращением его (движущегося объекта. — Я.Э.) движения. И таким образом, между началом движения и началом возникновения в этом несуществовании предполагаются прекращающиеся и возобновляющиеся до-ности и после-ности<sup>46</sup>, соответствующие частям расстояния и движения. И эти до-ности и после-ности непрерывно протяжены непрерывным протяжением расстояния и движения; (2) тем, что следующие друг за другом, до возникновения возникшего, подготовленности не суть моментальные сущности — а в противном случае моменты имели бы преимущество друг перед другом, что повлекло бы [утверждение] неделимых частиц в движение и расстоянии. И таким образом, утверждается непрерывное протяжение тела путем [утверждения непрерывного протяжения] его основ.

**Озарение****36 — непрерывное протяжение представляется [уму] посредством сочетания с временем**

Быть может, из числа изначально ясных просвещенной врожденной способности истин — то, что протяжение не получаемо из не-протяжения и величина — из не-величины. И таким образом, непрерывность несуществования или существования представляется [уму] в сочетании с самостно протянутым временем, а не в сочетании со следующими друг за другом моментами. И так же обстоит дело с покоящимися величинами.

**Проблеск****37 — временное непрерывное протяжение материально по своей оности**

Не является ли неизменяющееся невозобновляющимся и непрекращающимся? И изменяется не что-либо иное, как то, что имеет потенцию (=силу) изменения. И следовательно, непрерывное временное протяжение

<sup>45</sup> Т.е. предпосылок.

<sup>46</sup> Т.е. предшествования и последования.

материально по своей ононости и бытийно зависимо<sup>47</sup> от движения. И носитель [этого] движения и истинная сущность его — количество непрерывно протяженного движения, непрерывное протяжение которого относится к расстоянию, и его<sup>48</sup> число, если движение разделяется на предшествующее и последующее относительно предшествования и следования по расстоянию. И все движущиеся сущности опережены в существовании количеством, посредством возвращаемости (=сводимости ?) (*фай'иййа*) [к нему]. Его (количества. — Я.Э.) вместилище — самое явленное из круговых положенческих движений (*ал-харакāt ал-вад'иййа ал-мустадйра*), и оно — самое быстрое из движений и опереживает их всех по природе. Носителем же его вместилища является отдаленнейшая [от земли] небесная сфера, которая — самое обширное из тел и опереживает их [всех] по природе.

### Озарение

#### 38 — отдаленнейшая небесная сфера — определяющее направления (*мухаддид ал-джихāt*)

Посредством количества своего тела отдаленнейшая небесная сфера является определяющим направления покоящихся протяжений и конечным пределом путей местных расстояний. И выше его выпуклой поверхности нет ничего, кроме чистого ничто, именуемого «местной не-пустотой и не-наполненностью». Но превознесенный над ним в существовании — по ту сторону всего этого, и он охватывает все одинаковым образом и посредством однообразного сопряжения.

Посредством [же] количества [своего] движения отдаленнейшая небесная сфера определяет направления прекращений и возобновлений и горизонт не-покоящихся протяжений и временных непрерывностей. И до существования количества движения отдаленнейшей небесной сферы нет ничего кроме чистого [временного (?)] несуществования, именуемого «временной не-пустотой и не-наполненностью». Но очищенный от них в [своем] существовании превыше этих видоизменений (*атвār*) и зрит существование всего вместе в [едином] установленном отношении, лишенном различия, и согласно [одному и тому же] покоящемуся [и] неизменяющемуся образцу.

### Озарение

#### 39 — предшествование материи [имеет место] во временном — но не метавременном — возникновении

Теперь тебе, должно быть, совершенно ясно, что опереживание существования вещи материей в воплощенных сущностях [имеет место] только во временном возникновении, но не в метавременном. И не является ли

<sup>47</sup> Т.е. в своем существовании зависит.

<sup>48</sup> Непрерывно протяженного движения.

причиной тому следование возникших друг за другом и упорядочение до-ностей и после-ностей, и непрерывность несуществования возникшего до его возникновения непрерывностью протяжения? А метавременное возникновение далеко от [всего] этого, и по отношению к нему все возникшие — как одна вещь, [все] части которой собраны вместе в возникновении в метавремени после чистого метавременного несуществования, которого заслуживает природа возможного, подобно тому как она заслуживает несуществования по отношению к [своей] самости во время [своего] существования посредством проливания действателя, с точки зрения самостного возникновения. И воистину, материя предшествует обладателю материей в его временном возникновении, как по времени, так и по природе; в метавременном [же] возникновении — только по природе, но не по метавремени. И подобным образом некоторые светозарные нематериальные творения предшествуют как другим [светозарным нематериальным творениям], так и материальным созданиям.

### Пояснение

#### 40 — до возникновения мира нет времени

Пусть не беспокоит тайник твоего сердца сомнение [относительно того], что [, дескать,] возникновение всего мира в метавремени после [его] несуществования с необходимостью требует существования времени до его (мира. — Я.Э.) существования. Не установил ли ты ранее, что время является мерой непрерывности изменения, которое есть прекращение и возобновление? И если изменение непрерывно продолжается, то есть прекращается и возобновляется, оно, разумеется, с необходимостью требует существования времени. В метавременном [же] возникновении не имеет места изменение, не говоря [уже] о непрерывности изменения. И следовательно, в тайнике абсолютного несуществования и в хребте чистого отрицания нет ничего, что изменялось бы от чистого несуществования к явному существованию и переходило бы от не-вещности к вещи, и к чему [одно за другим] являлись бы не-чтойность и ни-чтойность, притом что это изменение определялось бы временем или моментом и этот переход зависел бы от них.

И [вышеупомянутое] — мнение последователей иллюзорного представления и предположение общины природы. И в несуществовании нет [ничего такого], что переходило бы из «ничто» в «нечто». Напротив, Истинный Делатель, Который очищен от примеси изменения и пятна перехода, действовал (=создал) все самости, из числа нематериальных и материальных творений, в сосуде метавремени единым метавременным — но не определяемым (=измеряемым) (*мутақаддира*) временным — созданием, и их (сотворенных самостей. — Я.Э.) «нечто» заполнило пространство «ничто», и их осуществление отменило правильность утверждения несуществова-

ния полностью, а не только по отношению к [некоему] пределу существования. Однако сами по себе эти самости таковы, что если на них взглянет вскормленный от сосца мудрости разум, то он рассудит, что они сделаны (=сотворены) сделавшим [их] и вышли из недр чистого несуществования и долины абсолютного «ничто», так как в существовании нет никого [другого], кроме Делателя.

### Дополнение

#### 41 — разряды сделанных (=сотворенных) сущностей

Среди сделанных сущностей есть: (1) такие, в существовании которых не допускается переход из одного состояния в другое, и [такое сделанное] есть чистое действие и чистое утверждение, которое, с точки зрения своего существования в своей самости, равно как с точки зрения своего существования по отношению к [своему] делателю и [своего] исхода из него, не зависит от [какого-либо] времени или момента; (2) такие, которые в своем существовании способны изменяться и переходить из актуального состояния в потенциальное, или наоборот. И такое [сотворенное] неизбежно зависит, с точки зрения его существования в своей самости, от [некоторого] времени или момента, и материи или носителя, хотя, с точки зрения его существования по отношению к [своему] делателю, оно не зависит от них. Ввиду этого [это сделанное] само по себе обладает временным промежутком (=протяжением) (*мудда*), но между ним и его делателем нет временного промежутка. Само по себе оно обладает [также] материей, но с точки зрения его исхода из делателя и существования по отношению к нему, то есть его самостоятельного присутствия при нем (делателе. — Я.Э.), покрывала материи не окутывают его. Поэтому оно материально и временно не в этом [последнем] отношении, а по отношению к самому себе.

### Завершающее дополнение

#### 42 — разряды допустимых [сущностей] и возможных [вещей]

Среди возможных [сущностей] есть такие, которые, с точки зрения их самостоятельной возможности, полностью пригодны к приятию проливания. Если [при этом] они по своей оности не зависят от материи — как умственные субстанции, — то они имеют метавременное нематериально сотворенное (*ибдā'иййа*) начало. Если же они в своем существовании зависят от материи — как движения небесных сфер и их природные формы, — то они имеют метавременное изобретенное (*ухтурā'иййа*) начало. [Кроме этих,] среди возможных [сущностей] есть и такие, пригодность которых к приятию проливания не перешла в актуальность, а существует как возможность, в смысле подготовленности, и они — материально созданные. С точки зрения их возникновения в метавремени они имеют метавременное изобретенное начало, а с точки зрения их возникновения во времени — временное материально созданное начало.

И таким образом, возникшие делятся на нематериально созданные (*мубда'āt*), изобретенные (*мухтари'āt*) и материально созданные (*мукаванāt*). Делание (*джа'л*) и воздействие (*та'сīр*) — либо принуждение возникнуть (*ихдāс*) в метавремени (и тогда оно либо нематериальное творение — *ибдā'*, либо изобретение — *ихтирā'*), либо принуждение возникнуть во времени (и оно — изготовление (*сан'*) и материальное творение (*таквīн*)). Наидостойнейший вид делания — нематериальное творение, и оно [заключается в превращении] абсолютного (=неограниченного) «ничто» в абсолютное «нечто». И наиболее заслуживающее имени нематериального творения — делание самой чтойности простым деланием. И быть может, [именно] в этом заключается основа знания и предел мудрости. Слава Богу, Господу миров, Дарителю разума и Покровителю непорочности!

*Перевод с арабского Яниса Эшотса*

**Hamed Naji Isfahani**

(*Isfahan University, Iran*)

## **THE META-TEMPORAL ORIGINATION<sup>1</sup>**

One of the sophisticated philosophical problems which has attracted the attention of philosophers and theologians for a long time, is the problem of eternity (*qidam*) and origination (*hudūth*). The discussion of the problem entails several difficulties, pertaining, in particular, to the clarification of the relationship between the fixed and the changing, and the establishment of the criterion of the thing's need in cause. The analysis of the concept of time, the examination of the cause–effect relationship and the establishment of the rank of the Necessary are among the prerequisites of the discussion. If, however, we adhere to the opinion of the coexistence of the Real with the causal hierarchy, the issue of origination is transformed into the issue of the self-disclosing manifestation and the issue of eternity, into the issue of multiplicity of the layers of reality.

The philosophers teach of several kinds of origination:

- 1) essential origination (*hudūth-i dhātī*);
- 2) temporal origination (*hudūth-i zamānī*);
- 3) eternal origination (*hudūth-i sarmadī*);
- 4) meta-temporal origination (*hudūth-i dahrī*);
- 5) relational origination (*hudūth-i idāfī*);
- 6) nominal origination (*hudūth-i ismī*).

The relational origination, being a purely instrumental concept, is not the subject of a separate philosophical inquiry. In turn, the nominal origination represents a variety of the mystical interpretation of origination, proposed by Ḥājj Mullā Hādī Sabzawārī but criticized and rejected by the later scholars.

---

<sup>1</sup> This is an abridged translation of the author's introduction to his edition of Mīr Sayyid Aḥmad 'Alawī's commentary on Mīr Dāmād's *al-Qabasāt* (Ḥāmid Nājī Iṣfahānī, "Muqaddima," in Mīr Sayyid Aḥmad 'Alawī, *Sharḥ Kitāb al-Qabasāt*, ed. Ḥāmid Nājī Iṣfahānī, under the supervision of Mahdī Muḥaqqiq, Tehrān: Intishārāt-i mu'assisa'-i muṭālī'āt-i islāmī dān-ishgāh-i Tehrān 1376 Sh./1997, pp. 29–31 and 32–44).

Hence, the discussion boils down to four kinds of origination—essential, eternal, temporal and meta-temporal (the last two kinds were proposed by Mīr Dāmād.)

Concerning the essential origination, there is no disagreement among the philosophers, because all of them agree that what is other than God is essentially originated. The temporal origination, in turn, pertains to the order of engendered existents (*kā'ināṭ*) and the material world. Hence, these two kinds of origination are also not at issue. Thus, the principal object of contention is the meta-temporal origination.

The discussion on the meta-temporal origination can be divided into three parts, but we'll deal here only with two of them (omitting the possible objections of the opponents).

### I. The Meaning of Meta-Temporal Origination

The meaning of the term *ḥudūth-i dahrī* rests on the meaning of the two words which form it, *ḥudūth* and *dahr*. Therefore, we'll build this part of the discussion on two premises.

1. The philosophers and theologians employ the term *ḥudūth* in two meanings:

- a) the precedence of the non-existence of a thing to its existence;
- b) the precedence of the thing's existence to the existence of another thing.<sup>2</sup>

Upon examination, we establish that the first meaning applies to all kinds of origination and the second, to some of them. Hence, this is the first meaning which is usually at issue.

The non-existence that precedes the thing, upon examination, can be interpreted in two ways: 1) as absolute non-existence which precedes the thing; 2) as delimited non-existence which precedes the thing. From another point of view, when the thing exists, this hypothetical non-existence is either taken into account or ignored. Therefore, it is said that the non-existence preceding the thing is either compatible (*mujāmi'*) with the thing's existence, or incompatible with it.

The non-existence of the thing which is compatible with its existence is non-existence which, in case of an originated thing, can be and is considered together with its existence. The non-existence which is opposite to the thing's existence, unlike the compatible non-existence, cannot be considered together with the existence of the originated thing.

In accordance with this division, the origination of the thing is either compatible with its non-existence or incompatible with it. Hence, the origination can be either essential or non-essential.

---

<sup>2</sup> The latter definition fully applies to the relational origination and, depending on the interpretation of the "other," to other kinds of origination.

2. As it was explained in the first premise, the non-essential origination is preceded by non-existence that is not compatible with existence. Let us now establish the cause of the non-existence that is incompatible with the existence of the thing.

If we consider an originated thing during a particular continuity, and if it originates at a particular point of that continuity, the hypothetical origination is limited to a particular continuity, which delimitation is not present at the points that precede that point—i.e., if we assume that the origination of the thing occurs in some continuity which is outside the limits of the continuity of origination, its origination at this particular point contradicts the assumption of the origination of the thing within the limits of the aforementioned particular continuity. Therefore, the non-existence of that thing at every point that precedes its origination is not compatible with its current continuity.

On the basis of the above explanation, the philosophers teach of three continuities in the world of existence.

1. Time (*zamān*). It consists in the relation of one changing affair to another changing affair.

2. Meta-time (*dahr*). It consists in the relation of a changing affair to a fixed one, or the relation of the eternal to the temporal. Ibn Sīnā describes it as follows: “The relation of the eternal affairs to time is meta-time; time is changing, whereas the eternal affairs do not change.”<sup>3</sup>

3. Perpetuity (*sarmad*). It consists in the relation of one fixed affair to another, or in the relation of one eternal thing to another. Bahmanyār writes: “...and, if this togetherness consists in the relation of one fixed thing to another, then it is best to call it ‘perpetuity’.”<sup>4</sup> In turn, Ibn Sīnā says: “The relation of eternal affairs to eternal affairs is called ‘perpetuity’.”<sup>5</sup>

If we accept this division, the hypothetical existent is actualized either in the receptacle of time, or in the receptacle of meta-time, or in the receptacle of perpetuity. Hence, we have to deal with three kinds of origination.

Thus, meta-temporal origination consists in the fact that the thing is preceded by meta-temporal non-existence.

## II. The Analysis of the Meta-Temporal Origination

Mīr Dāmād proves the meta-temporal origination in different ways. Perhaps the principal proof of the meta-temporal origination lies in its affirmative analysis, because such analysis amounts to its establishment and providing a *propter quid* demonstration (*burhān-i limmī*).

<sup>3</sup> See Mīr Dāmād, *al-Qabasāt*, ed. M. Muḥaḥiq, Tehrān: Tehrān: Intishārāt-i dānishgāh-i Tehrān 1374 Sh./1995, p. 8, quoted from *al-Ta’līqāt*.

<sup>4</sup> See *al-Qabasāt*, p. 10, quoted from *al-Taḥṣīl*.

<sup>5</sup> See *al-Qabasāt*, p. 8, quoted from *al-Ta’līqāt*.



Sabzawārī in the commentary on the *Ghurur al-farā'id* provides three principal premises for the affirmative analysis of the meta-temporal origination.<sup>6</sup> We'll base our examination on them.

**First.** Every existent, from the point of the view of its existence, possesses a receptacle. For example, whenever we deal with a material existent, we find it in the receptacle of time and place, for which reason we say, for example: "This happened in Iran on May 25." If we examine these two receptacles, we establish that Iran is a mental aggregate (*majmū'-i i'tibārī*) of different places and May 25, a continuity that is established in relation to the movement of the Earth. Hence, the hypothetical thing is placed in two mentally conceived receptacles. However, we must take into account that the delimitation of the thing by these two mentally conceived receptacles is not a purely conventional mental conception, because in reality every thing is encompassed by two essential continuities, one of which it obtains due to its possession of a certain locus, and the other, because of its possessing a certain measure of movement. In other words, if these two extensions were not essentially present in a material thing, it would have been impossible to measure it and to relate it to these two receptacles. For example, if a hypothetical material thing did not possess a certain length, it would be impossible to measure it by metre. However, since it possesses a certain length, it is possible to measure it by metre. This is the case with all existential dimensions of the thing at issue.

According to the above analysis, the receptacle of time is abstracted from the thing's motion. In this regard, Mīr Dāmād says: "Some people deny the existence of time altogether, while some other affirm its existence. The realizers, namely the possessors of the thirst-quenching wisdom, hold that it exists as the measure of motion."<sup>7</sup>

It must be mentioned here that the earlier sages treated the celestial equator (*mu'addil al-nahār*) as the measure of the (celestial) movement and believed that time was caused by the movement of the sphere of the Atlas (the starless sphere above the sphere of the fixed stars), because the movement of that sphere was eternal and encompassed all existents. According to the teachings of Mullā Ṣadrā, the substantial movement of the starless sphere is the cause of time and the criterion of the thing and the universal. According to the writings of his disciples, the measure of the substantial motion of every existent is the cause of its time. Hence, every existent can be considered in the context of two kinds of time—the individual time and the relative/conventional time. In any case, according to the above explanation, the attribution of a temporal relation to a material thing shows its essential predisposition to temporality.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Sabzawārī, *Sharḥ ghurur al-farā'id*, ed. M. Muḥaḥiq and T. Izutsu, Tehrān: Intishārāt-i dānishgāh-i Tehrān 1348 Sh./1969, Part 1. *Umūr 'amma*, p. 119.

<sup>7</sup> Mīr Dāmād, *Al-Ṣirāt al-mustaqīm*, ed. 'Alī Awjabī, Tehrān: Mīrāth-i maktūb 1381 Sh./2002, p. 23.

<sup>8</sup> Mīr Dāmād bases his proof of God's being outside time and place on this reasoning.

We can define the receptacle of the thing as that in which it is realized and established. Each existent has a receptacle, in accordance with its existential degree. If it is immaterial, it possesses an existential receptacle, which pertains to it alone.

**Second.** The hierarchy of being consists of different worlds. To explain, only one proceeds from one (i.e., from one cause which is simple and unique in its essence only one effect can proceed). However, in the world of being, we witness many existents. According to the requirement of the *propter quid* demonstration, the occurrence of these multiple material existents must have a cause. Hence, there must be at least one intermediary between the Necessary Existent and the material world.

Taking a different approach, it is certain that there is motion in the material world. Every motion requires a mover. On the other hand, the material world has limits. Hence, the first mover of the material world must be situated outside it. However, the complete cause is inseparable from its effect; on the contrary, this cause always subsists with its effect, therefore the hypothetical mover must subsist with the motion.<sup>9</sup> God relates to the material world in a uniform fashion, and this relationship cannot be described as a relationship between the mover and the moved. Hence, there must be an intermediary between God and the temporal world, and, between the world of pure oneness and the material world, there must exist another world, which performs the function of the intermediary between the changing and the fixed, and between the pure oneness and sheer manyness.

**Third.**<sup>10</sup> Establishing the way in which non-existence follows existence is one of sophisticated philosophical issues. Insofar as non-existence is non-existence, it lacks any realization and does not leave any trace. It is only possible to ascribe properties to it in mind. However, whenever non-existence is considered in its relation to external existents, it acquires a certain particular rank.

According to one of the fundamental principles of philosophy, the existence of the cause necessitates the existence of the effect. If, however, we consider the non-existence of the cause, then this non-existence necessitates the non-existence of the effect. In this case, non-existence becomes an intermediary between existence and non-existence, and it is not a purely mental property any more, because it leaves traces in the external world. In this proposition, the hypothetical non-existence is not a sheer non-existence—on the contrary, it possesses certain existential properties.

On the other hand, oneness and manyness are attributed to non-existence in accordance with the existence whose concomitant it is. For example, the non-

---

<sup>9</sup> The issue is discussed in more detail in the discussion of the relationship between of the changing and the fixed.

<sup>10</sup> For a detailed discussion of this premise, see Murtaḍā Muṭaḥḥarī, *Sharḥ-i mabsūt-i manzūma*, Tehrān: vol. 4, p. 75.

existence of a certain particular thing is a single non-existence. Take the non-existence of Iṣfahān. The existence of Iṣfahān is a single and particular affair; hence, its non-existence is also a single and particular affair. In turn, the non-existence of something general (e.g., an animal) is a multiple affair.

In accordance with this principle, if we consider two temporal existents, for example, Ibn Sīnā and Mīr Dāmād, in the context of time, we find that during the existence of Ibn Sīnā, Mīr Dāmād did not exist, whereas during the existence of Mīr Dāmād, Ibn Sīnā did not exist. Hence, the non-existence of the thing in the precedent and subsequent stage is not a purely conventional and mentally conceived affair. On the contrary, it is a real and actual non-existence. For that reason, the precedence and subsequence are also real.

Considering the three premises together, we see that, in the chain of existence, each stage is the cause of the stage and level that is below it. The effect does not exist at the stage of the cause, and it is actually and truly posterior to its cause. Therefore, the material and temporal world is non-existent at the level of meta-time (which is the intermediary between the pure oneness and materiality), and is situated at the level below it. On the other hand, the meta-temporal world has its own properties and concomitants, which the imperfect material world lacks. Therefore, at the stage of the meta-temporal world, the material world is a sheer non-existence. Hence, the appearance of the material world is preceded by its real non-existence at the level of the meta-temporal world. The precedence of its real non-existence at the level of meta-time to its existence at the level of time is its meta-temporal origination.

On the basis of the above discussion, Mīr Dāmād concludes that the presence of the level of meta-time in the vertical chain of being is necessary and indispensable. He confirms this necessity in two other ways, which we'll briefly discuss here.

1. Establishing the meta-temporal origination by means of its precedence to the temporal world. This proof rests on three premises.

First. The Real actually precedes the temporal material originated affairs.

Second. The temporal material affairs are actually posterior to the Real.

Third. It is impossible to conceive of the precedence of the Real to material originated affairs in terms of time and continuity.

Hence, we have to conclude that the Real precedes the material originated existents not in the terms of temporal continuity but in terms of the actual fact (*wāqi'*), which is referred to as meta-time. In this regard, Mīr Dāmād says: "Thus, it is established that, by necessity, all known things (be they either innovated or engendered) which are situated at the level of the temporal origination are really (and not hypothetically) posterior to their efficient innovator in the aspect of their real non-existence in meta-time. The opposite assumption entails the admittance of continuity in meta-time, which, in turn, entails the transformation of meta-time into time, the fixed into the changing, the solid into the fluid,

the eternal relation into the delimited and hypothetical one, but all this is impossible.”<sup>11</sup>

2. Establishing the meta-temporal origination by means of the possibility of preparedness (*imkān-i isti'dādī*).

The contingent affairs in the aspect of their relation to the emanation of the Necessary can be divided into two kinds.

a. The contingent affairs which can accept it by virtue of their essential possibility alone.

b. The contingents which can accept it owing to the addition of the possibility of preparedness to the essential possibility.

The contingents which belong to the second group do not possess eternal ipseity. Their existence, which is preceded by non-existence, occurs in the temporal world. When these existents obtain actuality, the mind conceives of them in three aspects.

- The aspect of their prior non-existence.
- The aspect of their posterior existence.
- The aspect of obtaining existence after non-existence.

The originated existence of these existents comes from the Absolute Maker. The absence of the causal conditions account for their preceding non-existence. Their concomitant attribute (obtaining existence after non-existence) pertains to their existential reality and depends on the possibility of preparedness.

If the existent whose existence depends on the possibility of preparedness is not eternal and is realized in the temporal world, its origination is conditioned by the removal of its non-existence that is incompatible with its existence. Such existent can obtain existence only after its pure meta-temporal non-existence, because the aforementioned kind of non-existence of the hypothetical thing is never removed at the level of temporal things. The contradictories must exist simultaneously but the posterior existence does not occur simultaneously with the prior non-existence.<sup>12</sup>

Mīr Dāmād then makes a surprising statement. According to what was said above, he claims, an engendered thing whose existence depends on the possibility of preparedness, is temporally originated but meta-temporally eternal.<sup>13</sup> “...and thus we say, in the thing whose existence depends on the possibility of preparedness, temporal origination is combined with meta-temporal origination.”

Having dealt with the proofs of the meta-temporal origination, Mīr Dāmād then turns to several related metaphysical issues. We'll discuss two of them.

<sup>11</sup> *al-Qabasāt*, p. 112.

<sup>12</sup> *al-Qabasāt*, pp. 223–224.

<sup>13</sup> Elsewhere, he uses this to explain God's knowledge of the changing particulars.

A. God's knowledge of particulars. The perfection of knowledge at the stage of the effect testifies to the perfection of knowledge at the stage of the cause. In view of this, all perfections of knowledge are present in the Necessary Existent, whereas all epistemological imperfections are denied in relation to it. On the other hand, according to the requirement of the *propter quid* demonstration, the epistemological perfection is a concomitant of existence and its characteristics coincide with those of existence. Hence, if the Necessary Existent encompasses all existences, it also possesses all perfections, including the perfection of knowledge, in a greater degree.

In this regard, Mīr Dāmād says: "He is the entirety of existence, and His entirety is existence; the entirety of glory and perfection; the entirety of Him is glory and perfection; what is other than Him, is the flashes of His light, the sprays of His existence, and the shadows of His essence. Thus, each ipseity is from the light of His ipseity, and He is the Real that is above everything; there is no 'he' at all, except Him."<sup>14</sup>

In accordance with what was stated above, the Real possesses the absolute knowledge. However, concerning His knowledge of material particulars situated in the receptacle of time, a disagreement persists. Namely, it is asked, how He can know the material existent which has not as yet come to exist.

Mīr Dāmād believes this difficulty can be solved by resorting to his teaching about the meta-temporal origination. Concerning the presence of the material temporal world at the level of Lordship, he states: "...and the temporal continuity, which is the source of change and the principle of cessation and renewal, and the sphere of the changing affairs, and the Throne of the temporal things, is eternally present, together with what it encompasses, of the engendered originated affairs, with the Innovator of every thing; and the presence of the thing with Him is identical with His knowledge of that thing; His intellection of things is their intellected emanation from Him. In this way, He knows every temporal affair in its particular time, by atemporal knowledge, and witnesses their times, and nothing escapes His knowledge..."<sup>15</sup>

Elsewhere, he writes: "Is this not the case that, what is the present or the future in relation to us, sometimes is the past in relation to something that will happen later, and, vice versa, what is the past in relation to us, is the future in relation to something that precedes us in time? Hence, it is not possible to make an absolute judgment about the non-existence of something in the past—rather, such judgment is only possible in its relation to something else, because the case is different in relation to different temporal individuals; if, however, the entirety of time is considered, none of the things is non-existent but the existence of each of them has a certain limit. In this way, none of the successive affairs which

<sup>14</sup> See *Sharḥ ghurar al-farā'id: Ilahīyyāt*, p. 43 (quoted from *al-Taqdīsāt*).

<sup>15</sup> *Širāṭ al-mustaqīm*, p. 97.

proceed from nothingness to something-ness owing to the impact of their maker is not non-existent in the receptacle of meta-time and in relation to the origin.”<sup>16</sup>

For this reason, Mīr Dāmād endorses the manifestation of the initial properties and their attribution to the Real. In his opinion, the origination is not incompatible with God’s knowledge, and it does not change this knowledge in any way. The matter boils down to the issue of the relationship between the changing and the fixed, which is solved by the teaching about meta-time. He writes: “The problem of the origin... should not be understood as the origin of repentance and the manifestation of discord—rather, it should be interpreted as establishing that the changing and transforming affairs in their existence and engendering are rooted in the Originator. As for the change, it occurs not in the Decree (*qaḍā’*) and not in meta-time but in time, and in some degrees of measuring out (*qadar*), which does not entail the necessity of change, transformation, subsequence and succession in relation to the provider of existence and the engenderer.”<sup>17</sup>

B. Attribution of temporal origination, in the aspect of meta-temporal origination, to the efficient cause (or the relationship between the originated and the eternal).

Every temporally originated affair is originated in a certain particular temporal continuity. If its complete cause exists at all times, it is impossible to explain why it originates at a particular time. Mīr Dāmād believes that this difficulty can also be solved by his teaching about meta-time: all temporal affairs acquire existence at meta-time simultaneously, and they relate to the Real in the same manner, although each of them acquires its temporal existence at a particular moment.

He writes: “Temporal origination, insofar as it is temporal origination, of course, does not necessitate the difference between the affairs to which it is attributed in terms of priority and posteriority. Nothing is prior or posterior to it from the point of view of its being a temporally originated affair, unless its existence pertains to a particular time. In relation to the Real, all times are identical. Thus, the temporally originated affair is not posterior in relation to the Necessary. Its posteriority in relation to the Real is necessitated by the meta-temporal origination. If the temporally originated affair were not also originated meta-temporally, it was not posterior, in the aspect of its existence, to the Real. In this way, the meta-temporal origination is established.”<sup>18</sup>

Hence, the world is posterior in relation to the Real from the point of view of its meta-temporal origination, which does not entail the separation of the effect from its complete cause.

*Translated from Persian by Janis Esots*

<sup>16</sup> *Širāt al-mustaqīm*, p. 142.

<sup>17</sup> *Al-Qabasāt*, p. 127.

<sup>18</sup> *Al-Īmādāt*, 41–42 (MS).

**Шахрам Пазуки**  
(Иранский институт философии, Иран)

**СМЫСЛ ПОНЯТИЯ «РЕМЕСЛО»  
В ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ:  
АНАЛИЗ ТРАКТАТА МИР ФИНДИРИСКИ  
РИСĀЛА-ЙИ СИНĀ'ИЙЙА<sup>1</sup>**

Понятие «ремесло» (*сан'ат*) для мусульманских философов и мистиков имело особый смысл, который не имеет принципиального отношения к технологии Нового времени. «Трактат о ремеслах» (*РисĀла-йи синĀ'иййа*) Мир Финдириски является одной из лучших и исчерпывающих работ на эту тему, вышедших из-под пера выдающегося мыслителя и мистика. Примечательно, что эта работа написана в период, совпадающий с эпохой появления новой науки и технологий в Европе. В ней рассматриваются некоторые аспекты духовного кризиса эпохи Сефевидов, ставшего причиной упадка ремесленничества и традиционной цивилизации в целом. Автор статьи задается вопросом, как соотносится ремесло в понимании Мир Финдириски с новой трактовкой этого термина как технологии особого вида.

Сефевидская эпоха (907–1135/1501–1722) была одним из самых беспоконных и дисгармоничных периодов в истории ислама. Ее первая половина стала вершиной расцвета исламской культуры, науки, философии и искусства. Это позволило выдающемуся знатоку истории исламской философии Анри Корбэну говорить о возникновении т.н. исфаханской школы мысли, одним из выдающихся представителей которой он считал Мир Финдириски<sup>2</sup>. С другой стороны, начиная с середины эпохи правления

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: *Пазуки Шахрам*. Ма'нĀ-йи сан'ат дар ҳикмат-и исламӣ: шарҳ ва таҳлил «РисĀла-йи синĀ'иййа» Мйр-и Финдирискӣ // *ҲираднĀма-йи СадрĀ*, 48 (1386/2007), с. 95–106, с небольшими сокращениями (*примеч. перев.*).

<sup>2</sup> *Анри Корбэн*. Та'риҳ-и фалсафа-йи исламӣ. Пер. Дж. ТабĀтаба'ӣ. Тегеран, 1373/1994, с. 476.

сефевидской династии духовная и культурная атмосфера в Иране начала стремительно ухудшаться. Некоторые последствия глубокого духовного и культурного кризиса, возникшего в конце сефевидской эпохи, до сих пор продолжают влиять на иранскую мысль и цивилизацию. Поэтому, не исследовав эту эпоху, нельзя получить правильное представление о современном состоянии иранского общества.

В произведениях таких мыслителей этой эпохи, как Мир Финдириски (ок. 980 – 1050 / ок. 1572 – 1640), Шейх Бахаи, Мулла Садра и Фейз Кашани, можно отчетливо услышать ноты беспокойства и тревоги (как известно, до нас дошла большая часть созданных в сефевидскую эпоху трудов по философии и фикху и не меньшая — созданных в этот период произведений искусства). Обычно именно в период кризиса ставятся самые острые вопросы и подвергаются сомнению привычные ценности. Скорее всего, именно этим следует объяснить появление трудов, рассматривающих вопросы, прежние ответы на которые перестали считаться удовлетворительными. В этом аспекте историю философии сефевидской эпохи можно сравнить с историей греческой философии, начавшейся с блистательной эпохи первых философов и пришедшей в упадок после Аристотеля (величественное учение которого возникло как ответ на засилье софистов)<sup>3</sup>. Как известно, самые важные философские труды, определившие впоследствии судьбы западной философии, были написаны именно в эпоху кризиса греческой философии.

Одним из главных проявлений духовно-интеллектуального кризиса, возникшего в середине сефевидской эпохи, является состояние суфизма и шиизма и их взаимоотношения. Суфизм и гнозис присутствовали в исламской мысли, философии, культуре и искусстве испокон веков. Однако эпоха Сефевидов (притом что эта династия берет начало в одном из суфийских орденов) в силу причин, подробно раскрыть которые здесь невозможно, стала временем их упадка и гонений на их представителей. Но, с другой стороны, огосударствление суфизма сделало его могущественной и господствующей силой; то же самое можно сказать о шиизме, ставшем при Сефевиде господствующим юридическо-правовым и теологическим учением. Ввиду этого некоторые философы и мистики эмигрировали в Индию и обосновались там; некоторые же (как, например, Мулла Садра), оставшись в Иране, критиковали выродившийся внешний суфизм, стремясь отыскать подлинный суфизм и истинный гнозис. Садра рассматривает этот вопрос в двух своих трактатах, *Каср аснām ал-джāхилиййа* («Разрушение языческих идолов») и *Сэ асл* («Три основы»). Трактат Мир Финдириски *Рисāла-йи синā'иййа* свидетельствует о том, что он столкнулся с этой же проблемой, и его путешествия в Индию (хотя он и не обосновал-

<sup>3</sup> *Heidegger Martin*. Introduction to Metaphysics. Transl. Gregory Fried and Richard Polt. New Haven, CN: Yale University Press, 2000, p. 17.



ся в ней навсегда), очевидно, следует рассматривать как побег из душливой духовной атмосферы, создавшейся в Иране, и поиски счастья, которое, как тогда казалось многим, следовало искать в Индии<sup>4</sup>.

Ослабление и мутация суфизма и, в конце концов, его официальное изгнание из общественной жизни стало одной из причин кризиса в разных областях иранской цивилизации и культуры. В частности, оно побудило часть ремесленников и артистов вслед за суфийскими наставниками эмигрировать в Индию, что, в свою очередь, привело к возникновению там новых мистических, литературных и культурных направлений и появлению особых прослоек артистов и художников. В этой статье, однако, мы ограничимся рассмотрением философского и мистического аспекта ремесла и искусства, как он освещен в трактате *Рисāла-йи çinā'иййа*.

Ремесла и искусства, в том или ином аспекте, имеют основание в суфизме и философии либо связаны с ними — пожалуй, так можно выразить основную мысль трактата Мир Финдириски. Ниже мы вкратце перечислим доказательства и причины этой связи.

1. В самом общем смысле термин «ремесло» (*çan'am*) указывает на всякое занятие.

2. Таким образом, «ремеслом» можно назвать как занятие философией, так и отбеливание тканей. Ясно, что между ремеслами должна существовать определенная иерархия.

3. Между наукой и ремеслом нет четкой границы (например, Мир Финдириски называет медицину и астрономию ремеслами).

4. Между ремеслами и изящными искусствами также нет четкой границы (так, Мир Финдириски называет музыку и живопись ремеслами).

5. Ремесло есть своего рода познание и душевная привычка, влекущая поступок определенного рода.

6. В глазах философов и мистиков ремесла являлись и занятиями, и одновременно путями духовного странствия. Ремесленники образовали основу общества. Ремесло имело, в первую очередь, духовное и только потом — материальное значение<sup>5</sup>. Поэтому одним из условий принятия в члены суфийского братства, как правило, являлось овладение неким ремеслом. Обучение же ремеслу начиналось с обучения правилам очищения души и самоконтроля. Ввиду этого искусства не становились средствами добывания личной славы — на подавляющем большинстве произведений искусства, созданных в рассматриваемую эпоху, нет имен их создателей.

---

<sup>4</sup> Согласно сообщениям *тазкира*, Мир Финдириски совершил несколько путешествий в Индию, ознакомился с индийской философией и гнозисом и изучил основы санскрита. Он написал полезные глоссы к *Джэуг бāсаит* (представляющему собой краткое изложение «Махабхараты» и ранее переведенному на персидский Низам ад-Дином Панипати; см.: Мунтахаб-и джэуг бāсаит. Ред. Фатхаллах Муджтаба'и. Тегеран, 1385/2006).

<sup>5</sup> См.: *Dooling D.M. A Way of Working: The Spiritual Dimension of Craft. N.Y., 1979.*

Владение ремеслом воспринималось как отданный на хранение капитал. Поэтому ученики, как правило, заучивали наизусть цепочку имен своих учителей. Поскольку считалось, что всякое ремесло имеет божественное происхождение, в начале цепочки стояло имя того или иного пророка либо святого. Чаще всего в начале цепочки учителей стояло имя имама Али, считавшегося духовным наследником Пророка. Имя Али также стоит в начале цепочки большинства суфийских орденов<sup>6</sup>.

Профессиональные объединения ремесленников и артистов, как правило, одновременно представляли собой разряды духовного рыцарства — *джавāнмардӣ* или *футувва*. Уставы последних ныне являются одним из важнейших источников информации о представителях того или иного ремесла. Мир Финдириски видел одно из основных средств восстановления пришедшей в упадок культуры труда в возрождении объединений *футувва*<sup>7</sup>, потерявших свой прежний вес и влияние вследствие упадка суфийских орденов в сефевидскую эпоху. К воскресению исчезнувшего духа братства и молодечества и возрождению объединений ремесленников в своем трактате *Улфатнāма* призывал и младший современник Мир Финдириски Фейз Кашани<sup>8</sup>.

### Анализ и толкование трактата

*Рисāла-йи сина'иййа* является самым известным произведением Мир Финдириски<sup>9</sup>. Оно известно также под названием *Хақā'иқ ас-санā'ийи* и, по всей видимости, является единственным философским произведением сефевидского периода, посвященным ремеслам<sup>10</sup>.

Как говорилось выше, этот трактат был написан в середине сефевидской эпохи с целью возродить утерянный смысл понятия «ремесло» и по-

<sup>6</sup> См. подробнее: Пазуки Шахрам. *Ҳикмат-и хунар ва зибā'ӣ дар исла̄м*. Тегеран, 1384/2005, с. 43–53.

<sup>7</sup> Скорее всего, сам Мир Финдириски принадлежал к одному из таких объединений или был тесно связан с ним. Подобное предположение можно сделать и о Шейхе Бахаи. Как известно, они оба носили шерстяную одежду и проводили большую часть своего времени в обществе дервишей (*Мударрисӣ Муҳаммад 'Али*. Райҳанат ал-адаб. Т. 4. Тегеран, 1346 с.х./1967, с. 358).

<sup>8</sup> *Файд Кашанӣ*. *Улфатнāма* // Дах рисāла. Ред. Расул Джа'фарийāн, Исфахан, 1371/1992, с. 201–219.

<sup>9</sup> Существует множество рукописей этого трактата (см. их перечень: *Муҳаммад Ридā Зāдхӯи*. Рāхнамā-йи пажӯхишӣ дар бāраи Мир Финдирискӣ. Исфаган, 1383/2004, с. 97–104). Впервые этот трактат был издан литографическим способом в 1267/1850 г. в Индии. Али Акбар Шихаби издал его в Мешхеде в 1317/1938 г.

<sup>10</sup> Мирю Дамаду и Кази Саиду Кумми также приписываются трактаты о ремеслах. Однако, скорее всего, это недоразумение — по ошибке им иногда приписывали и авторство трактата Мира Финдириски.

будить к обучению ремеслам. Это время совпадает с началом Нового времени в Европе, появлением первых современных технологий, а также первым знакомством Ирана с Западом Нового времени, отныне толкующим понятие ремесла в новом смысле. В своем вступлении к трактату Мир Финдириски перечисляет следующие цели его написания:

- разъяснение определения ремесла;
- разъяснение пользы занятия ремеслом;
- объяснение различия приносимой различными ремеслами пользы, вытекающего из различия ступеней ремесел;
- побуждение к обучению ремеслам людей, способных их освоить, и порицание бездельников;
- предостережение от обучения презренным и малополезным ремеслам;
- объяснение того факта, что количество ремесел конечно в действительности, но бесконечно в потенции;
- объяснение того, что предмет одного ремесла может являться конечной целью другого ремесла.

Первая глава трактата посвящена определению ремесла. Автор определяет его следующим образом: «Ремесло есть способность воздействовать на некий предмет с верной мыслью, преследуя некоторую самостно определенную цель». Это определение можно разделить на четыре основные части:

- ремесло есть способность воздействовать, т.е. оставлять след;
- оно предполагает верную мысль, т.е. способность должна сочетаться со знанием;
- оно также предполагает наличие определенной цели в совершении действия;
- кроме того, оно предполагает постоянство.

Вторая глава трактата рассматривает приносимую ремеслами пользу. Мир Финдириски отмечает, что некоторые совершенства человек получает при рождении. Некоторые же другие совершенства он приобретает со временем и постепенно. Бог дает человеку необходимые для обретения этих совершенств средства (движение и стремление). Эти вторичные совершенства берут начало в природе, чувстве или разуме. Например, обретаемые растениями совершенства берут начало только в их природе. Совершенства неразумных животных зиждутся в природе и чувстве. Совершенства же человека берут начало в природе, чувстве и разуме.

Первой целью разума является устройство мира в целом; второй — устройство вида, а третьей — устройство особи. Однако эти три цели могут быть достигнуты только вместе. Если не будет ни одной особи, то не будет

и вида; если не будет ни одного вида, то не будет и мира в целом. Следовательно, существование отдельной человеческой особи невозможно без сотрудничества с другими особями ее вида. Например, для того чтобы иметь хлеб, мы нуждаемся в пекаре. Пекарь, в свою очередь, нуждается в поставщике дров и мельнике. Мельник, опять-таки, нуждается в земледельце, а земледелец — в кузнеце, который изготовит серп. Следовательно, ради сохранения гармонического устройства общества каждый человек должен заняться одним определенным делом.

В третьей главе, озаглавленной «Побуждение к обучению ремеслам и порицание бездельников», Мир Финдириски строит свое доказательство необходимости освоения ремесла на сравнении человека с малым миром, а мира в целом — с большим человеком. Это сравнение часто используется в исламской философии и гнозисе, в частности в онтологии, эпистемологии и антропологии. Подобно тому как в человеческом теле все члены нуждаются друг в друге и ни один из них не является лишним, говорит Мир Финдириски, каждая особь в мире, являющемся «большим человеком», выполняет роль особого его члена и имеет свою особую функцию. Если он не выполняет эту роль, то становится подобным поврежденному телесному члену, тем самым внося разлад в общее устройство мира. Поврежденный член — как в теле человека, так и в мире — должен быть исправлен, чтобы устранить возникший разлад. То же касается устройства вида и устройства города.

Согласно особенностям вносимого ими в устройство мира разлада, можно выделить следующие группы бесполезных и вредных людей.

1. Атеисты, «отменяющие» участие Бога в делах мира и провозглашающие вседозволенность.
2. Порочные и праздные люди, не занимающиеся своим делом.
3. Немощные, слепцы и глупцы, не пригодные ни для какого дела, но и не приносящие никакого вреда.
4. Каландары и бродяги, не занимающиеся ничем и лишенные всякого уважения и почета.

На деле эти четыре группы, вносящие разлад в устройство общества, представляют четыре вида праздности. Внесенный ими разлад устраняется в каждом случае иным способом, соответственно характеру нанесенного вреда.

Мир Финдириски завершает свои рассуждения на эту тему следующим заключением: «Таким образом, необходимо, чтобы всякий занимался неким ремеслом соответственно своей способности, ибо именно в этом заключается гармоническое устройство целого и особи. Всякий, кто пренебрегает своим ремеслом, заслуживает Божьего гнева и наказания»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> *Мир Финдириски*. Рисāла-йи синā'ийя. Тегеран, 1387/2008, с. 7.

Мыслитель уверен, что между ремеслами существует иерархия с точки зрения их благородства и подлости. В четвертой главе трактата он рассматривает характеристики ремесел, придающие им (и, следовательно, занимающимся ими людям) благородство или низость.

— Ремесло может быть либо необходимо полезным (как кузнечное дело), либо возможно полезным (как отбеливание тканей).

— Ремесло может быть либо благим по своей самости (как пророчество, наместничество и занятие философией), либо благим благодаря случайно-му признаку (как ремесло писаря, портного и ювелира).

(Поясним, что в первом случае критерием оценки является количество приносимой ремеслом обществу пользы, а во втором — преследуемая ремеслом цель.)

В другом аспекте ремёсла можно разделить следующим образом.

— Одни ремесла (например, ремесло кузнеца) приносят много пользы, а другие — мало (например, ремесло охотника и дрессировщика змей).

— Одни ремесла усовершенствуют природу (например, ремесла врача и землепашца), другие же только украшают ее (например, ремесла красильщика и живописца).

Ремесло, целью которого является поддержание всеобщего порядка, как правило, является самостоно благим. Так обстоит дело, например, с ремеслом посланника, служащего всему обществу. С другой стороны, ремесло кузнеца, приносящее (частную) пользу всем, также является самостоно благим<sup>12</sup>. Эта классификация основывается на кораническом стихе «Мы посылали наших посланников с ясными указаниями и вместе с ними ниспосылали Писание и весы, чтобы люди были стойки в правде, как Мы ниспослали и железо, в котором есть для людей и великое зло, и выгоды» (57:25)<sup>13</sup>.

Остальные благие ремесла занимают промежуточное положение между пророчеством и кузнечеством (являющимся своего рода «первоматерией» ремесел). Что же касается презренных ремесел, то они не приносят пользу с необходимостью, а когда приносят, то эта польза невелика. Ступени ремесленников соответствуют ступеням их ремесел (и, следовательно, ступень кузнеца не тождественна ступени философа).

Нельзя не заметить, что в предложенной Мир Финдириски классификации одно и то же ремесло, взятое в разных аспектах, может занимать разные ступени иерархии.

В пятой главе трактата автор объясняет, что в расхожем общепринятом смысле словом «ремесло» обозначают способность воздействовать на не-

<sup>12</sup> *Мир Финдирискй*. Рисāла-йи сина'иййа, с. 9.

<sup>13</sup> Коран. Пер. с араб. Г.С. Саблукова. Казань, 1907.

кий предмет, преследуя некоторую самостно определенную цель<sup>14</sup>. В этом случае не принимается во внимание «правильная мысль», вследствие чего понятие ремесла становится растяжимым и количество ремесел умножается. Далее, предмет воздействия может быть либо общим, либо частным, а преследуемая цель может заключаться либо в принесении предмету воздействия пользы, либо в повреждении его, либо в чем-то другом. В этом случае мы можем разделить ремесла на шесть групп. Например, следующим образом:

- 1) пророчество или философствование;
- 2) «ремесло» безбожника, насильника и софиста;
- 3) медицина/врачебное дело;
- 4) продажа ядов и сильных лекарств;
- 5) общие обычаи и порядки, устанавливаемые правителями, не преследующие ни пользу, ни вред;
- 6) частные обычаи.

По мнению Мир Финдириски, ремесла первой группы являются самыми благородными, а ремесла второй группы — самыми подлыми.

Автор замечает, что большинство людей хотя бы овладеть ремеслами пятой или шестой группы, стремясь исключительно к своей личной выгоде и не заботясь о пользе или вреде для других. Он посвящает шестую главу трактата этой категории людей.

Их можно разделить на три группы:

- люди, которые, стремясь к личной выгоде, одновременно приносят пользу другим;
- люди, которые, стремясь к личной выгоде, приносят вред обществу в целом;
- люди, которые иногда приносят пользу, а иногда вред.

Первая группа, подобно скоту, стремится удовлетворить свои насущные потребности (есть, пить и т.д.). Однако, стремясь к удовлетворению этих потребностей, они приносят пользу другим. Вторая группа подобна хищным животным, которые чем сильнее, тем более вредны. Третья группа подобна обезьянам и попугаям.

Таким образом, Мир Финдириски уподобляет представителей ремесел, не направленных самостно на принесение пользы обществу и укрепление его устоев, разным видам животных, одни из которых относительно полезны, другие — вредны<sup>15</sup>.

В седьмой главе трактата Мир Финдириски рассматривает понятие ремесла в еще более общем смысле, согласно общему и частному характеру

<sup>14</sup> *Мир Финдириски*. Рисāла-йи синā'иййа, с. 10.

<sup>15</sup> Там же, с. 11–12.

предмета воздействия (последний, согласно этой классификации, может быть либо знанием, либо поступком, либо знанием и поступком одновременно) и преследуемой цели (принесении пользы или причинении вреда предмету воздействия). В итоге получаем двенадцать категорий ремесел. Предмет первых шести категорий носит общий характер, предмет остальных шести является частным. В последующих главах (с восьмой по двадцатую) подробно разбираются эти двенадцать категорий ремесел. Это свидетельствует о том, что данное деление представляется для автора особенно важным.

К первой группе принадлежат пророки и (божественные) философы, ремесло которых наиболее благородно и приносит наибольшую общую пользу в аспекте знания и действия. Именно эта группа должна руководить обществом. Противоположностью этой группы является вторая группа, представители которой заняты наиболее подлым ремеслом, приносящим наибольший общий вред обществу как в теоретическом, так и в практическом аспекте. Это — предводители безбожников, исповедники вседозволенности, притеснители и софисты.

Третью группу образуют ремесла, относящиеся к теоретической мудрости и теологии (каламу). Их предмет является общим, но носит исключительно теоретический характер. Представителей этой группы можно сравнить с силой постижения, присущей миру (макрокосму).

Затем Мир Финдириски обращается к рассмотрению ремесел, предмет которых носит частный характер, утверждая, что эти ремесла не независимы — напротив, они зависят от философии и теоретических принципов. Он пишет: «Простолюдины и представители частных и практических ремесел полагают, что общество не нуждается в этих двух классах (т.е. в представителях ремесел первой и третьей категории. — *Пер.*) и что приносимая ими польза ничтожна, если она вообще имеет место. Видя, что их представители занимают более высокое положение, они отрицают наличие мудрости в устройстве мира и бытие его устроителя, не ведая, что все действия, общие и частные, восходят к самостному действию устроителя»<sup>16</sup>.

Подчеркнем, что Мир Финдириски практически приравнивает философов к пророкам: те и другие преследуют одну общую цель и воздействуют на один и тот же предмет. Однако в восьмой главе он рассматривает некоторые тонкие, но существенные различия между пророками и философами.

В главах с девятой по тринадцатую автор анализирует различия между философами, с одной стороны, и мутакаллимами и факихами — с другой. Содержание этих глав самым непосредственным образом соотносится с некоторыми аспектами интеллектуальной жизни эпохи.

---

<sup>16</sup> Там же, с. 15.

Четырнадцатая глава посвящена шестой группе, представители которой воздействуют на общий предмет, преследуя чисто практическую цель. Это люди, считающие всё дозволенным и проводящие время в праздности. Не делая ничего полезного сами, они к тому же препятствуют работе других. Таковы, например, софисты, ставящие под сомнение всё и вся и объявляющие полезное бесполезным. Любопытно, что автор причисляет к этой группе манихеев и большинство брахманов, а также суфиев, исповедующих совершенное упование на Бога.

Затем автор обращается к рассмотрению ремесел, воздействующих на частный предмет с частной целью, сравнивая каждое из них с особой силой мира или его особым движением.

В частности, в восемнадцатой главе анализируются ремесла, воздействующие на частный предмет и носящие теоретический характер. К этой группе принадлежат, например, люди, утверждающие бесполезность занятия всем тем, что самостно не связано с совершением поступка.

В девятнадцатой главе рассматривается одиннадцатая из двенадцати вышеперечисленных групп. Ее представители воздействуют на частный предмет, преследуя некую практическую цель. В двадцатой главе, в свою очередь, рассматривается несколько групп, представители которых запрещают заниматься некоторыми ремеслами или считают занятие всяким ремеслом в принципе бесполезным (имеются в виду ашариты, а также некоторые шииты-буквалисты, взявшие на вооружение ашаритское правило «не спрашивай как» (*билā кайфа*) и игнорирующие многожды повторяющиеся в Коране призывы обратиться к разуму и использовать его<sup>17</sup>).

Некоторые же объявляют запретным занятие медициной или астрономией и/или астрологией, опасаясь, что занятие этими ремеслами может привести к попытке изменить божественный приговор и его осуществление во времени.

Двадцать шестая глава устанавливает пределы того, что доступно ремеслу, с тем чтобы люди не требовали от представителей того или иного ремесла — или от ремесленников вообще — того, что этому ремеслу недоступно в принципе, и не стали напрасно и необоснованно порицать его.

В двадцать седьмой главе Мир Дамад определяет как самых знающих людей своего времени тех, кто в каждом ремесле ставит во главу угла общие нужды человеческого общества и рассматривает вопросы с учетом того, что полезно для их времени. Остальные же, если они хотят обрести истинное знание, должны следовать их мнению, а не ставить его под сомнение<sup>18</sup>. Судя по всему, Мир Финдириски здесь намекает на самого себя и некоторых своих оппонентов.

---

<sup>17</sup> Там же, с. 53.

<sup>18</sup> Там же, с. 69.



В заключительной, двадцать восьмой главе трактата Мир Финдириски говорит о неучах, притворяющихся учеными и с этой целью вводящих в оборот новые выражения и термины, при этом часто ошибающихся и преувеличивающих, однако отвергающих как несостоятельные ранее написанные и более доступные изложения того же вопроса. Как можно заключить из контекста, речь идет о некоторых современниках Мир Финдириски — представителях ряда теоретических наук<sup>19</sup>.

### Заключение

Мир Финдириски, подобно Шейху Бахаи являвшийся выдающимся ученым и, следовательно, «ремесленником» в широком смысле этого слова, в своем трактате пытается восстановить утерянный древний смысл ремесла. Он также устанавливает причины, приведшие к упадку ремесел. По его мнению, в общих чертах эти причины можно свести к отсутствию духовности и утрате мудрости или философии, сокрытой внутри всякого ремесла. Автор утверждает, что он не преследовал цель создать простой инвентарный перечень ремесел (в двадцать первой главе он говорит, что количество ремесел потенциально бесконечно). Он ни в коем смысле не ставит перед собой задачу переосмыслить понятие ремесла в том новом технологическом смысле, которое оно стало приобретать в современной ему Европе. Призывая к воскресению ремесел, Мир Финдириски имеет в виду ремесла в том смысле, в котором они понимались в традиционном мусульманском обществе, включая в себе как ремесла в более узком смысле, так и науки и искусства. В глазах представителей традиционного общества, ремесла представлялись священными и являлись одним из его устоев.

Спрашивается: совместимо ли такое воззрение на суть и смысл ремесла с освоением новых технологий? Иными словами, не становились ли суфизм и исламская философия препятствием для технологического прогресса — или же правильнее считать их просто хранителями смысла и сокровенной сути ремесла? Но имеет ли ремесло в старом и новом смысле этого понятия тождественную сущность (в случае чего их, разумеется, легко сравнить, и есть все основания для однозначного признания прогресса)?<sup>20</sup> Трактат Мир Финдириски не дает ответа на эти вопросы, но побуждает читателя задуматься о них.

*Перевод с персидского Яниса Эшотса*

<sup>19</sup> Там же, с. 71.

<sup>20</sup> *Heidegger Martin. The Question Concerning Technology. Transl. William Lovitt. N.Y., 1977.*

**Jad Hatem**

(*Saint-Joseph University, Lebanon*)

**SOUFFRIR  
LA PATIENCE SELON THÉRÈSE d'AVILA  
ET MULLÂ SADRÂ**

§ 1. Il est une devise des hommes qui recommande de souffrir plutôt que de mourir. Elle serait l'unique s'il faut en croire La Fontaine. Prêtons l'oreille aux mystiques car ils pourraient nous tenir un autre discours. Ne voilà-t-il pas que nombre d'entre eux aspirent au trépas qui les unira à l'Adoré ? Hallâj appela son exécution capitale de ses vœux les plus ardents :

« Tuez-moi donc, vous en qui j'ai placé ma confiance,  
C'est dans mon meurtre qu'est ma vie (...).  
Il n'est pour moi plus noble don  
Que d'effacer mon ipséité.  
Subsister en mes attributs  
Est le pire des torts »<sup>1</sup>.

Certains biographes rapportent même qu'Ibn Sab'în aurait attenté à ses jours afin de précipiter la rencontre espérée<sup>2</sup>. N'y a-t-il pas dans pareille impatience de quoi empêcher l'union avec le Donateur de la vie ? Ne vivrait-on que pour prendre conscience de l'inanité de l'existence terrestre et se libérer de ses entraves ? La plus grande des illusions serait-elle de voir dans la Vallée de larmes des Champs-Élysées ? Nonobstant malheurs et promesses, des mystiques comme Marie-Madeleine de Pazzi ont pour mot d'ordre de ne pas mourir, mais de souffrir (*non mori, sed pati*). La raison en est qu'ils confèrent à la souffrance vertu purificatrice et substitutive (en endurant les douleurs à la place d'autrui, on contribuerait à assurer son salut).

---

<sup>1</sup> *Dîwân*, édition L. Massignon, Paris, Geuthner, 1955, p. 33–34.

<sup>2</sup> Cf. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Geuthner, 1929, p. 123.

Thérèse d'Avila reconnaît à l'alternative de souffrir ou de mourir (*aut mori, aut pati*) sa pleine valeur. Elle n'est évidemment pas à comprendre comme une invitation à l'insensibilité de l'inorganique puisque la mort est censée introduire à la béatitude céleste. Dans le cadre de l'Autobiographie où l'alternative fait son apparition, la souffrance n'est pas gratuite puisque versée au service du Seigneur qui lui demande de prendre soin d'elle pour l'amour de lui, sa vie lui étant encore nécessaire<sup>3</sup>. Ce n'en est que le relief, en rapport d'ailleurs avec la douleur physique. Mais en creux, l'affliction est morale qui tient à la séparation à laquelle seule la mort peut mettre un terme. L'alternative se repense de la manière suivante : elle met en contraste une Marthe qui s'affaire de tous côtés et une Marie qui aspire à une quiétude absolue. Que l'union ne soit pour le moment que sporadique, suffit à en témoigner la lacune, dans l'Autobiographie, du mariage spirituel censé assurer une alliance pérenne. En attendant le *Château intérieur* à la cime duquel scintille cette figure, l'âme doit apprendre à réfréner son désir d'union totale puisque dans les conditions du contraste que j'ai souligné, elle ne peut être atteinte qu'à la faveur du trépasement.

Que ce soit pour elle ou pour les autres, Thérèse fait de la patience un mot d'ordre. Vertu à prendre dans l'oraison<sup>4</sup> ou, au milieu des peines, pour l'amour de Dieu<sup>5</sup>, qu'il est juste de pratiquer en raison de ses fautes<sup>6</sup>, que d'ailleurs Dieu recommande<sup>7</sup>, et qu'il convient de réclamer de lui<sup>8</sup>, non sans raison, car elle est un de ses dons<sup>9</sup>, afin d'endurer les maux<sup>10</sup>, mais aussi un don qui en annonce d'autres car lorsqu'il constate que les épreuves qu'il envoie sont supportées avec patience, il est susceptible d'accorder de plus grandes grâces<sup>11</sup>. Mais autre chose la disposition, autre chose l'exercice de la vertu. En effet, enseigne Thérèse, « le démon nous persuade que nous avons une vertu, la patience, par exemple, parce que nous prenons la résolution de beaucoup souffrir pour Dieu, que nous en faisons des actes fréquents et qu'il nous semble vraiment être prêts à tout endurer. Nous voilà très satisfaites, et le démon nous confirme dans ce sentiment. Eh bien ! je vous engage, moi, à ne faire aucun cas de ces soi-disant vertus, à vous dire que vous ne les connaissez que de nom, et à ne vous persuader de les avoir reçues de Dieu que quand vous en aurez la preuve. Car voici ce qui se produira : au premier mot que l'on vous dira et qui ne vous plaira pas, votre patience va s'effondrer. Lorsque vous aurez souffert patiemment un grand nombre de fois, alors louez Dieu de ce qu'il commence à vous enseigner

<sup>3</sup> *Vida*, XL, 20.

<sup>4</sup> *Vida*, XIII, 11.

<sup>5</sup> *Le Château intérieur*, IV, i, 11.

<sup>6</sup> *Le Château intérieur*, IV, i, 14.

<sup>7</sup> *Relations*, XLIV, 1.

<sup>8</sup> *Vida*, XXI, 3.

<sup>9</sup> *Vida*, IV, 9 ; V, 2, 8 ; XXXII, 7.

<sup>10</sup> *Pensées sur l'amour de Dieu*, VI, 2.

<sup>11</sup> *Lettres*, XXXVII, 2.

cette vertu, et efforcez-vous de souffrir encore ; car s'il vous donne la patience, c'est une marque qu'en témoignage de reconnaissance, il en attend de vous la pratique. Enfin, comme je vous l'ai dit, regardez-la comme un simple dépôt qui vous est confié »<sup>12</sup>.

*Souffrir patiemment* est quasiment un pléonasme, compte tenu de l'étymologie (*pati* : subir, endurer). En raison même du lien indénouable entre souffrance et patience, d'un côté, patience et temporalité, de l'autre, il paraît expédient de proposer une variante de l'alternative initiale sous la forme suivante : *ou mourir ou être patient*, ce qui pourrait se traduire en philosophie par le contraste entre l'immédiat et le médiat, l'instant éternel et la durée, ou alors, en mystique, par celui de Marie et de Marthe. L'effort visant à les concilier jusqu'à l'union doit faire fi de l'extase laquelle exclut souverainement l'office de la sœur industrielle. La patience s'élève à une deuxième puissance. Elle se maintient certes dans la vertu d'endurance au beau milieu des afflictions. Mais elle s'envole aussi d'un coup d'aile par-dessus afin de conférer sa plénitude à la durée comme lieu des accomplissements. Or de ceux-ci deux sortes sont à considérer : soit des réalisations extérieures : réforme de l'Ordre, fondation, direction spirituelle et autres œuvres de la charité, soit une réalisation intérieure : la sanctification. Thérèse s'est attelée avec courage et persévérance à ces deux chantiers. C'est l'erreur de l'extase que de croire qu'elle a atteint les sommets, car d'autres altitudes sont à conquérir. Que si l'on objecte que l'extase est, pour notre mystique, l'œuvre de la grâce et non pas le fruit de la volonté humaine conjuguant tous ses efforts, je répondrais que même la théolepsie (la saisie par Dieu) appelle son complément de maturation. On n'oublie pas que ce qui est ultimement visé n'est pas le rapt en un instant éternel, mais la quiète béatitude qui se déploie dans une éternelle durée.

« La Patience obtient tout »<sup>13</sup>, dit une Thérèse assurée des promesses divines. Encore faut-il savoir ce qu'il convient d'obtenir. La dernière ligne du poème s'en charge : « Dieu seul suffit », ce qui induit que s'il satisfait parfaitement le désir de l'âme et que lui seul y parvient, la voie d'accès au Souverain Bien doit être frayée en priorité et ceci de manière à parvenir au but le plus vite possible. Quoique lié à la célérité par un lien d'essence, le désir se voit souvent obligé de cheminer en lacets à flanc de coteaux et parfois même d'aller à rebours, ce qui donne lieu à des arrêts d'étapes entre deux épreuves. Un voyage initiatique dont la linéarité n'est qu'idéale, car échecs et démissions sont de la partie. On peut rester en rade ou échouer en pleine mer sur des bancs de sable. Il s'en faut que l'âme cheminant vers le donjon du château intérieur, le saint des saints du temple de l'âme, aille toujours de l'avant et conclue nécessairement sa quête par l'entrée triomphale et conjugale. Pour mieux anticiper le résultat et se donner du cœur, le voyageur recrute l'imagination créatrice afin de conférer relief à la bé-

<sup>12</sup> *Chemin de la perfection*, XXXVIII, 8 (tr. Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, 1995).

<sup>13</sup> *Poèmes*, IX.

attitude. Convertie en fantasma, elle va jusqu'à tenir pour saisie la plénitude qui n'est encore qu'espérée, ce qui n'est guère de nature à rapprocher efficacement les distances. Mais au lieu de voir dans l'existence terrestre un obstacle qu'il faut se hâter d'abattre, peut-être est-il requis d'accorder à la patience la chance de remporter la victoire.

La question se pose toutefois de savoir si c'est bien elle qui obtient tout ou si elle n'appartient pas plutôt aux facteurs adjuvants comme la persévérance ou le courage. De fait, seule l'action a pouvoir réel d'impétration. Il n'en va ainsi du non-agir qu'à condition qu'il soit lui-même un mode réfléchi de l'action.

Pour évidente qu'elle soit, l'intrication de la patience et du temps mérite examen, surtout lorsque la théologie mystique se charge de les nouer. C'est qu'il ne s'agit pas ici de simplement ronger son frein en attente de l'occasion, auquel cas la patience userait du temps comme d'une instance mécanique dont il faut apprendre à tirer profit (savoir rester embusqué jusqu'au passage de la proie). La temporalité de la patience se rapporte à une dynamique de la maturation. Cette dernière est soit extérieure au sujet (il convient d'attendre le moment opportun pour cueillir un fruit), soit intérieure au sujet qui doit croître de lui-même jusqu'à la pleine capacité passive ou active. Ce n'est pas au temps des horloges qu'il faut donner du temps, c'est à l'âme elle-même à qui toute précipitation serait préjudiciable. De par son auto-engendrement, l'âme, laquelle est le temps, pourvoit ainsi à son propre accomplissement — qu'elle se renove ou se transfigure en abordant une terre vierge. Ce dessein ne réclame pas d'elle qu'elle se munisse de patience, mais qu'elle la devienne, se souffrant elle-même dans ses auto-dépassements.

§ 2. Je me tourne vers Mullâ Sadrâ qui pense la patience en rapport à l'auto-dépassement. Toutes choses étant attirées par Dieu, elles s'acheminent vers lui ou telles quelles ou en subissant une mutation. Il est constant chez le philosophe persan que le devenir de l'âme est intensif en sorte que la substance, cela qui tend vers sa perfection, subit un changement à concevoir comme une série d'élévations à des degrés d'être supérieurs. Indistincte du corps, au début, et dotée seulement d'une existence végétative, elle monte à l'animalité puis se psychise jusqu'à gagner l'état d'intellect pur. Le passage est progressif du monde sensible matériel à celui du sensible immatériel, imaginal, à celui des formes séparées<sup>14</sup>. À chacune de ces étapes se produit un dépouillement et un revêtement nouveaux, une mort et une renaissance innombrables. Nulle part une eau stagnante ou un silencieux séjour d'ombres. On ne contourne pas une étape puisqu'elle n'est dépassable qu'éprouvée et connue. De là l'importance du corps dont les organes sont une propriété royale édifiée par l'âme même afin de lui assurer, tel un navire, le transport vers Dieu. C'est seulement après que le véhi-

---

<sup>14</sup> *Al-Hikmat al-muta'aliyyat fi al-asfâr al-'aqliyyat al-arba'at*, Téhéran, 1378h, 1958–1959, IX, p. 235.

cule aura rempli son office que l'âme, au seuil de l'éternité, devra l'abandonner, ce que prépare une double opération : « D'autant l'âme se renforce et s'accroît, d'autant elle s'estompe en sa forme visible en sorte que son existence sensible diminue »<sup>15</sup>. Pour ce que le suprasensible n'abrite pas le vaste séjour de la nuit et du silence, le voyage devra se poursuivre (*safar fi-l-âkhirat*) avec un corps spirituel configuré par l'âme même, vers une troisième naissance, la mort donnant lieu à la deuxième (car l'âme est dans notre monde pareille à un fœtus)<sup>16</sup>. Si comme chez Wordsworth, « l'âme immortelle croît en la poussière que nous sommes »<sup>17</sup>, le trépas ne saurait être avancé. Mullâ Sadrâ néglige de considérer ici le sort des morts que nous dirons, dans sa propre logique, prématurées, celles des personnes n'ayant pas eu le temps d'atteindre la perfection que l'existence corporelle était propre à leur assurer. En revanche, un mot est incidemment lâché qui donne à penser qu'une décision est de mise : « Naturelle (*tabi'iy*) ou volontaire (*irâdiyy*), la mort consiste en une sortie du ventre du monde vers l'espace de l'au-delà ». Tout ceci pour marquer le caractère naturel de la mort (« *amr tabi'iy* ») devant convaincre les vivants qu'elle est effectivement bonne et réalisante, et par là, non seulement quelque chose de juste, mais tout aussi bien un droit (*haqq*)<sup>18</sup>. Il est clair que le terme de « naturel » est à prendre en deux acceptions. Dans la seconde (la mort est naturelle), il signifie un fait qui est partie intégrante de la normalité et ontique (tout le monde meurt) et axiologique (il est bon que tout le monde meure). Dans la première (ou naturel ou volontaire) il exprime un événement programmé comme lorsqu'un arbre laisse tomber un fruit — et ceci par contraste avec l'acte volontaire. Si le philosophe avait pris « naturel » dans la seconde acception, il aurait opté pour la conjonction plutôt que pour l'alternative. C'est parce qu'elle se sent mûre pour la deuxième naissance que l'âme cherche à sortir du monde sensible — comme une femme qui accouche à la fois le désir (volonté) et ne peut l'empêcher (nature).

Or le philosophe a bel et bien accordé sa préférence à l'alternative, laissant la voie à une décision qui, souveraine, ne suit pas la voie de la nature ayant d'elle-même épuisé ses forces et ressources. Qu'il ait pensé à une forme de suicide n'est pas à exclure car voici comment il justifie l'ignorance dans laquelle les âmes sont tenues de la future existence indépendante du corps : « Il ne leur convient pas de l'apprendre, car dans ce cas, elles se sépareraient de leurs corps avant de s'être parfaites ou négligeraient de les régir comme il faut en sorte qu'elles conduiraient les corps à la corruption avant qu'elles ne soient prêtes pour le Retour. De surcroît, si les âmes se séparaient avant cela des corps, elles demeureraient en suspens, sans emploi ni labeur ; or rien dans l'existence qui soit en suspens »<sup>19</sup>. Deux leçons pratiques sont à retenir : cesser de voir dans la

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>16</sup> Mulla Sadrâ, *Mafâtih al-ghayb*, Téhéran, 1386h, p. 982.

<sup>17</sup> Cf. *Le Prélude*, I, 340.

<sup>18</sup> *Asfâr*, IX, p. 238.

<sup>19</sup> *Tafsîr al-Qur'ân al-karîm*, VII, Beyrouth, Dâr al-ta'âruf, 1998, p. 191–192.

mort un monstre lugubre ; ne pas partir avant terme. L'horreur de la mort se justifie comme un succédané de la patience, pour ceux qui en manqueraient ; il s'y trouve une sagesse : inciter l'âme à protéger le corps jusqu'à ce qu'elle parvienne, par voie de science et de vertu, à toute la perfection dont elle est capable<sup>20</sup>. Est exclu le suicide qui obéit à de fallacieuses motivations (comme la douleur ou le désespoir) et condamnée l'impatience qui n'a su attendre le suprême épanouissement de l'âme. Reste l'inclination interne car un droit se revendique après tout. Manière de confier à la vérification le sort de la vérité. Inclination interne et médiate car le déclin des pouvoirs du corps n'est pas le but poursuivi, mais un effet suivant la règle de la corrélation négative dont voici une nouvelle formulation : « Plus l'âme grandit en force, vie et perfection, plus le corps s'affaiblit et s'enfonce dans la mort et la disparition jusqu'à ce qu'il s'anéantisse totalement aussitôt qu'elle aura atteint son but, l'indépendance »<sup>21</sup>. On dira donc que l'ascèse et la sainteté ne visent pas immédiatement à l'anéantissement du corps. Assurément, dans le propos des soufis, il est question de diverses sortes de mort spirituelle auxquelles des couleurs sont attribuées. C'est également dans ce sens que Mullâ Sadrâ comprend la mort volontaire comme un renoncement aux passions<sup>22</sup>. Le but est d'opérer une révolution : que l'âme de plus en plus intellectualisée commande à l'individu ! Il n'est pas question de clamer avec certains soufis : « Ton existence est un péché auquel nul autre ne peut être comparé ». On doit plutôt observer une plus grande puissance de substantiation de l'âme qui la fait être davantage<sup>23</sup>.

§ 3. Le philosophe pourra donc évoquer, comme à la suite de Thérèse, un « amour de la mort terrestre » proportionné au désir de rejoindre Dieu et son royaume<sup>24</sup>, à condition d'entourer cet amour de patience afin que l'âme puisse honorer sa vocation (ou réaliser son concept) consistant en une « promotion (de l'âme) de perfection en perfection »<sup>25</sup>.

Tandis que l'oxymore tragique exprimé dans le désir de mourir de ne pas mourir et l'alternative de mourir ou de souffrir appartiennent conjointement à la phase de l'extase marquée par l'impatience de la rejonction, la phase du mariage spirituel obéit à un autre principe directeur. L'union qui y est consommée bénéficie et de la durée contrastant avec l'instantanéité de l'extase et de la permanence de l'agir conscient. C'est que Dieu exerce son attraction à partir du centre de l'âme où il réside. Or comme il y a disproportion entre l'âme et Dieu, il en résulte une nouvelle configuration dynamique : l'union n'est pas que le terme d'un processus, elle est elle-même un processus et, partant, l'espace de la subtile

<sup>20</sup> *Asfâr*, IX, p. 242.

<sup>21</sup> *Asfâr*, IX, p. 239.

<sup>22</sup> *Mafâtîh*, p. 1011.

<sup>23</sup> Cf. *Kitâb al-'arshîyyat*, Beyrouth, Mu'assasat al-târîkh al-'arabî, 2000, p. 65.

<sup>24</sup> *Ibid.*, IX, p. 242.

<sup>25</sup> *Tafsîr*, VII, p. 193.

alliance de l'espérance et de la patience. C'est que l'âme se dilate : « Quelle admirable chose ! Quoi ! Celui qui remplirait de sa grandeur mille mondes et bien davantage, se renfermer dans une si petite demeure ! Il est vrai, d'une part, qu'étant souverain Seigneur, il apporte avec lui la liberté, et de l'autre, qu'étant plein d'amour pour nous, il se fait à notre mesure. Sachant bien qu'une âme qui commence pourrait se troubler en se voyant, elle, si petite, destinée à contenir tant de grandeur, il ne se découvre pas tout d'abord ; mais, peu à peu, il va s'élargissant à la mesure des dons qu'il se propose de placer en elle. C'est le pouvoir qu'il a d'élargir ce palais de notre âme, qui me fait dire qu'il porte avec lui la liberté. Le point capital, c'est de lui en faire un abandon complet et de le vider absolument afin qu'il puisse mettre et ôter à son gré comme dans une demeure qui lui appartient »<sup>26</sup>. Délicates et progressives, les approches de Dieu augmentent la capacité de l'âme.

La différence entre la Castellane et le Persan se présente comme suit : pour qualitative et quantitative que soit sa dilatation, l'âme thérésienne demeure substantiellement identique à elle-même, tandis que le mouvement de l'âme sadrienne commande une mutation substantielle. Dans les deux cas, une accélération du processus est envisageable sans qu'il soit possible de sauter par-dessus les étapes, par exemple les cinq demeures du château intérieur qui séparent la première de la septième. Il n'en va pas comme dans une illumination soudaine de type védantin (qui prend de vitesse le temps lui-même) pour la bonne et simple raison que l'auto-développement est un réquisit de l'être fini en espérance de déification, être incarné devant souffrir la patience.

---

<sup>26</sup> *Le Chemin de la perfection*, XXVIII, 11–12.



**III**  
**ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**  
**В МАГРИБЕ И АНДАЛУСИИ**  
**В XIV–XVI ВЕКАХ**

\*

**ISLAMIC PHILOSOPHY**  
**IN MAGHRIB AND ANDALUSIA**  
**IN THE 14th–16th CENTURIES**

**Andrey Smirnov**

*(Institute of Philosophy, RAS, Russia)*

**IBN KHALDŪN AND HIS “NEW SCIENCE”**

Ibn Khaldūn (1332–1406) claimed to have founded a brand new science, which never existed before him. What exactly was this science? And was it an accomplished science or but fragmentary beginnings of a whole range of sciences?

The works of the Arab scholar have attracted researchers’ attention for several centuries, and publications devoted to him are growing in numbers. Yet, the question up to now has not been answered. Moreover, while the studies are progressing, the hope to find common ground is diminishing. The time has come to study the studies on Ibn Khaldūn. F. Baali has analyzed about three hundred works on the Arab thinker.<sup>1</sup> We have no definite answer not only concerning what he was—a philosopher of history or a sociologist, an economist or a political scientist, or else an anthropologist; indeed there is no consensus on whether he was any of the above-listed at all.

Though there are fundamental works on various aspects of Ibn Khaldūn’s thinking, most scholars are analyzing his heritage “in parts,” taking up a certain aspect but ignoring the others. As a result, the principal thing comes to be lost, which is the methodology Ibn Khaldūn adheres to.

There is no consensus about this methodology either. Those who try to decry it are regarding either Ibn Khaldūn’s “sociological” or “economic” ap-

---

<sup>1</sup> *Baali F.* The Science of Human Social Organization: Conflicting Views on Ibn Khaldūn’s (1332–1406) *Ilm al-umran*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2005.

proach not as one of the aspects of his theory, but as the *only one* determining its whole architectonics. It results in reducing the comprehensive theory to only one of its possible interpretations. That is why, as it seems, a fair number of scholars are still speaking of an “encyclopaedic” (which means here “non-systematic”) character of Ibn Khaldūn’s theory whose individual aspects are irreducible to one another.

I suppose that the difficulty facing the scholars trying to define the character of Ibn Khaldūn’s theory is fundamentally methodological. Most of them are comparing Ibn Khaldūn’s views with chronologically later theories of European authors. Whoever was the Arab philosopher compared with! We may find here Montesquieu, Machiavelli, Comte, Weber, Marx, et al., et al. One may think that this seemingly ubiquitous approach reflects to this day the perplexity the European thinkers experienced after they described Ibn Khaldūn’s theoretical constructions, and found in them astounding, sometimes inexplicable and nearly literal coincidences with formulations of later European scholars considered to be their own findings. And indeed, take for instance Ibn Khaldūn’s statements like “earnings are equal to the value of human labour,”<sup>2</sup> or “gold and silver [measure] the value of everything that makes wealth (*mutammawwal*),” and are means of exchange and accumulation.<sup>3</sup> He says that the ways of life with different peoples may differ as much “as differ their ways of getting means of existence” (Chapt. II, § 1); that material and spiritual life of human beings are determined by geographical factors of their environment (Chapt. I, Introduction 3, 4). Surely, the similarities are so strikingly evident, that one cannot fail to think of parallelism. Consequently, Ibn Khaldūn appears to be a predecessor of the founders of sociology and political economy, an outstanding philosopher of culture and an anthropologist.

However, what we cannot find a parallel for is Ibn Khaldūn’s *comprehensive theory* as a whole. Only aspects of his views have found their reflection in the mirror of modern European sciences, but not its overall image. The fragmentary character of Ibn Khaldūn’s doctrine described by his researchers results from the very question they address to his texts. Comparing the Arab thinker with the founders or representatives of various European sciences, and regarding his ideas in

<sup>2</sup> The statement appears in the title of § 1, Chapt. V (*Ibn K̄haldūn*. Al-Muqaddima. Beirut: Dar al-fikr. P. 380. References here are to the Beirut edition, which I use as a textual base for the present study, though it deviates slightly from F. Rosenthal’s translation and—almost always exactly on the same points from Shhaddādī’s critical edition of the *Muqaddima*).

We may add that Ibn Khaldūn develops the category of value (*qīma*) in its relation to the category of price (*siʿr*), analyzing, besides labour (*ʿamal*), the influence of various other components upon pricing (see Chapt. IV, § 12; Ibn Khaldūn. Al-Muqaddima. Beirut: Dar al-fikr. P. 364). He also regards the aspects of economic activities, which might be disadvantageous or adverse to society, and among them “holding the merchandise” (*ihtikār*) (see Chapt. III, § 43; Ibn Khaldūn. Al-Muqaddima. Beirut: Dar al-fikr. P. 289).

<sup>3</sup> See Chapt. V, § 1 (Ibn Khaldūn. Al-Muqaddima. Beirut: Dar al-fikr. P. 381).

the mirror of European thought, they fail to find in the latter what could *unify* the seemingly different and mutually independent trends of his thinking *into a whole*.

The situation looks rather strange: with studies in abundance and a sound textual base, why should we fail to find a consensus on the most important and, in all probability, not quite insolvable problem of what category of scientific knowledge Ibn Khaldūn’s theoretical constructions may belong to? The strangeness evidently lies in the *dissimilar similarity* between the Arab thinker and the many figures of European thought seemingly reflecting his theoretical constructions: taken separately, they look similar, but are quite dissimilar as a whole.

To my mind, the difficulty of interpretation is neither accidental nor technical. In other words, it is not that the scholars might have overlooked something in Ibn Khaldūn’s texts, so that a more scrupulous study could help in solving the problem. It is, in fact, the difficulty in understanding *the way* Ibn Khaldūn’s comprehensive science is constructed, his very vision of *unity*.

This is the core of the problem, and this is what I am going to discuss here.

First and foremost, I will try to determine what exactly is the new science that Ibn Khaldūn founded. Then my task will be to regard the basic categories his thinking proceeds from, giving a careful consideration to the logic of their interrelation. I will try to marshal my arguments so that Ibn Khaldūn’s new science could be unveiled to us in its unity.

So then, what is it, that Ibn Khaldūn thought to be his own brainchild?

To answer the question, we have first to comprehend the relation between two notions: *ta’rīkh* and *‘umrān*. The first of the two I will interpret, conventionally, as “history”; as to the second, it will remain for a while uninterpreted.

The *Muqaddima* starts with an explanation of the meaning of the word “history” (see Introduction to Book I of *Kitāb al-‘ibar*). History, as Ibn Khaldūn claims, is a chain of “reports” about human life. The statement does not sound unusual or extraordinary, at least for Ibn Khaldūn’s times. However, three questions need to be asked, and after finding answers to them, we will be able to grasp the core of Ibn Khaldūn’s position, so definitely placing him out of the general run of Arab thinkers. First, what kinds of historical reports are there? Second, what makes the contents of historical reports or, in other words, what is the historical reality? Third, how is that historical reality constructed?

Answering the first question, Ibn Khaldūn states that historical reports may be either true or false. The point is not in that statement *per se*, but in the sentence that follows it: a report, as the author claims, may be false due to *its very nature*.

The omnipresent *natural* causality independent of human will and underlying the laws that govern the Universe makes the motif of Ibn Khaldūn’s thought. He seems to discover for himself, as well as for his reader, the surprisingly simple and self-evident *nature* of things, manifesting itself in all their actions, which previously for some reason went merely unnoticed. This is why Ibn Khaldūn is undoubtedly a post-medieval thinker. The tradition he came from is still alive, it had not yet become a thing of the past, but the scholar nonetheless

manages to leave it behind. He looks upon it as a man belonging elsewhere. For him, the classical medieval period is an accomplished whole, regarded as something to be summed up. So Ibn Khaldūn did in the concluding chapters of his *Muqaddima*, where he presents his views on sciences and crafts of the classical Islamic civilization. This generalizing view not only allowed him to remain “above the battle” of the trends of thought that raged in the classical era, and regard them objectively as an outsider, but it also made his *Muqaddima* quite attractive for researchers: here we find assessments and classifications some of which are still in use in the science of today.

Thus, falsity (as well as truth) is inherent in the nature of reports comprising human history. Ibn Khaldūn’s goal is to define the cause of falsity inherent *in the nature of the reports*. According to him, that would give us a possibility to distinguish between the true reports and the false ones, and also help a historian to find a reliable criterion for selecting correct reports, casting off the fabulous packs of nonsense history books are swarming with (see some instances in Introduction to Book I).

There are two kinds of causes of falsity in historical reports. Causes of the first kind listed by Ibn Khaldūn, are those that we would call “subjective.” Though described in great detail (see Introduction to Book I), they are not of great interest to the Arab thinker. The main thing for him is the objective cause, which is ignorance as to the nature of historical reality. That is what Ibn Khaldūn is going to fight against, and for this end he is creating his new science, the science of ‘*umrān*’.

So this is the relation of *ta’rīkh* (history) to the science of ‘*umrān*’. The latter provides a historian with a reliable criterion for selecting true historical reports. As to the question of how the criterion works, and in what way the problem of the relation of the general laws of human history to the unicity of a historical fact is solved, I am going to discuss it at the end of this article.

Now let us address the second question: what is historical reality; what should a historical report be like, so as to correspond with the criterion of truth Ibn Khaldūn suggested?

The answer may be found in the definition of “history” mentioned above (see Introduction to Book I). A historical report, according to Ibn Khaldūn, tells of the “states” (*aḥwāl*, sing. *ḥāl*), i.e., the states produced by the nature of what is denoted by the term ‘*umrān*’.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ibn Khaldūn uses two terms in his definition, saying that “history” is a report on human assembly (*ijtimā’ insānī*), i.e., the developing of the world (*‘umrān al-‘ālam*), with both expressions placed as if they were synonymous. And yet, examination of the *Muqaddima* contexts in which these terms are used proves that the relationship between them is not synonymic, but co-ordinative: the term ‘*umrān*’ appears to be the principal one, explained, in particular, through *ijtimā’* (it will be discussed later on). In the context under consideration, concluding the definition, Ibn Khaldūn uses only ‘*umrān*’, not *ijtimā’*. This inaccuracy in using basic categories is really perplexing. Yet it is not an exceptional instance for Ibn Khaldūn. In Chapt. II, § 1, he uses the terms *ḥāja* and *ḍarūra* as interchangeable, though a few lines earlier he de-

Let us dwell upon this subject for a while.

I render *‘umrān* into English as “building-up” (in the sense of “developing” the world and making it suitable for human life) and “buildup.” The interpretation of the term as “civilization” or “culture,” quite common in European languages, is, to my mind, not quite accurate; this has been pointed out more than once by some researchers and translators of Ibn Khaldūn. These two terms cannot in any case escape value connotations (civilization is opposed to savagery, culture to barbarity), and thus each of them covers but one of the two semantic poles, while *‘umrān* is neutral in principle, and denotes any condition of humanity living in the world and making it suitable to live in. The stem of *‘umrān* is *‘-M-R*, whose derivatives denote, in one way or another, construction and habitation, which is close to the meaning of buildup. It is no less important that the content of the notion *‘umrān* can by no means be reduced to the categories of civilization or culture, as used in European philosophy and science. This is why it is preferable to coin a brand new term to avoid unnecessary connotations while interpreting *‘umrān*.

Proceeding from Ibn Khaldūn’s definition, historical reality is represented by “states of building up the world.” Then what is the “state” (*hāl*)?

“State” (*hāl*) is widely used in various fields of theoretical knowledge of the classical Islamic civilization, including philosophy. Appearing at the very dawn of its development (the term was actively used already by the Mu‘tazila), it absorbed manifold connotations in various spheres of thought. And yet, there is something unvarying and repeating in all the variations.

Let us try to grasp it through notions of “the individual” and “the general,” having in mind, first and foremost, the relation between an individual fact and the general law. This opposition seems to set up a universal framework for any interpretation of a term describing determination and causation. Will it work in our case, explaining the term “state” as pointing to some sort of definiteness?

The term “state” (*hāl*) denotes something individual, or even singular, as it points to a concrete qualitative characteristic of a concrete thing at a concrete moment of time; the qualitative characteristic depends on external circumstances and, generally speaking, has no inherent, inner reason to stay. Therefore, “state” may refer to a certain period of time, a minimal one as well, e.g., to a single moment, and may change in an instant.

This basically temporal, and consequently subject to permanent change character of “state” seems to place the term at the pole of the individual, the incidental. However, that would be an erroneous conclusion. According to Ibn Khaldūn, “states” are determined by the very nature of *‘umrān*, and *‘umrān* undergoes them “in itself.” In other words, the conditions are not occasional, they are brought to life by the nature of building up the world by humankind.

---

scribes them as an opposition, which is the basic meaning of those terms in the *Muqaddima*. A possible reason for such inaccuracy may be that the terminology was just being coined, it had no opportunity to have gone through the test of time or the brush-off of critics.

Hence it appears that “state” is neither general, standing above the flow of temporal changes, nor at the same time it can be said to be incidental and depending on the external circumstances. It is not “innate” or “essential,” as it “occurs” (*yaṭra’ ‘alā*) in the nature of *‘umrān*, says Ibn Khaldūn, and, at the same time, “state” is regular (Ibn Khaldūn is in quest for that very regularity as the criterion of truth)—nonetheless, “state” is simultaneously individual, it does not belong in the sphere of the general, as a general law would.

Having discovered this seemingly inconsistent character of *ḥāl* (“state”), behaving not as we would expect it to, let us turn to other sources. Ibn Manẓūr explains *ḥāl* through two terms: *kayfiyya* “quality,” and *hay’a* “figure,” or “structure,” using them as synonyms. The qualitative characteristics and structural arrangement of a thing, seemingly referring to different poles (qualities are changeable, structure is permanent), are placed here in a single perspective. *Ḥāl* has the same stem as *tahawwul* “transformation.” Transformation as a transition from one state to another emphasizes the instability of the latter.

The paradoxical character of the notion *ḥāl* arises from its lying outside the frame of reference constructed by the intersection of “general–individual,” “regular–occasional” axes. And the point is not in some insignificant displacement that could be easily corrected. *Ḥāl* in principle lies outside this frame, as if belonging to a different dimension; it requires another system of coordinates, not just modified, but newly built on a different foundation.

We will get down to the task, reconstructing the system of Ibn Khaldūn’s basic categories while focusing on the logics of their interconnection. Thus we will answer the third of the posed questions: how is the historical reality, presented in the “states of building up the world,” constructed?

In doing this we may be prompted by the following thesis:

Assembly (*ijtimā’*) and solidarity<sup>5</sup> (*‘aṣabiyya*) are the same as a mixture (*mizāj*) for a being made of elements (Chapt. II, § 11)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Using this term as a translation for *‘aṣabiyya*, I have its etymology in mind. It is derived from Latin *solidare* which means “fasten together,” and this is the exact meaning of *‘aṣabiyya*: it is a psychological energy which fastens the members of any “assembly” together, making them act as a single whole. It has nothing to do with solidarity of individuals, who, basically disconnected and independent, only *then* and *on that basis* express their solidarity as a sort of common feeling and/or action. With Ibn Khaldūn, *‘aṣabiyya* is the basic level ruling out any individualization; for this reason *‘aṣabiyya*, characteristic of pre-Islamic epoch, was severely criticized and opposed within Islamic perspective which requires from a human being an initially individual choice and action.

<sup>6</sup> This paragraph is left out in F. Rosenthal’s translation and in Shhaddādī’s edition of the *Muqaddima*. Leaving aside the question of authenticity—for today we still lack a critical edition of the *Muqaddima* and the tasks outlined by N. Schmidt almost a century ago (see *Schmidt N. The Manuscripts of Ibn Khaldun // Journal of the American Oriental Society*, Vol. 46 (1926), pp. 171–176) have not yet been fulfilled—I can say that the cited statement expresses the core of Ibn Khaldūn’s understanding of those two basic categories of his theory.

Two terms are used here: *ijtimāʿ* and *ʿaṣabiyya*. I think they are key notions for understanding what *ʿumrān* means. Let us analyze them at first as they are, and then examine their correlation with *ʿumrān*.

I render *ijtimāʿ* as “assembly.”<sup>7</sup> This interpretation is close to the direct meaning of *ijtimāʿ*—“meeting,” “reunion,” and it fits well the terminological content of *ijtimāʿ* in Ibn Khaldūn’s theory. He considers “human assembly” (*ijtimāʿ insānī*) to be a “necessity” (*ḍarūra*) conditioned by two factors: a lone man is able neither to feed himself nor to defend himself from wild beasts. The both things may be done only jointly, in cooperation: assembly makes it possible to preserve human life.

Thus, the impossibility for a lone man to stay alive makes assembly “necessary” (*ḍarūrī*). It should be noted (it will come in useful later on) that the point here is a purely logical but not ontological necessity: otherwise the latter would have been rendered as *wujūb*, not *ḍarūra*. In other words, it is true that human life cannot be preserved without assembly, but the very impossibility to preserve human life single-handedly is not sufficient to create assembly.

Let us get down to the term *ʿaṣabiyya*. A number of interpretations were suggested, among them “group feeling,” “tribal spirit,” “social solidarity,” and the like. Some researchers leave the term untranslated, as if unable to find a fair equivalent in Western languages. I suppose that in this case one should act differently: giving a conventional translation of the term, i.e., approaching it as an ordinary word, and not trying to find its equivalent in Western terminological vocabulary, to fill it further on with the content meant by the author himself.

I translate *ʿaṣabiyya* as “solidarity.” As to its terminological content, it may be summarized as follows.

Kinship is a natural foundation of solidarity; according to Ibn Khaldūn, it is in human nature to suffer their kin’s losses and failures, or threat to their kin’s lives, as their own. Therefore solidarity may naturally diminish along with the diminishing of kinship. Consequently, solidarity has no other cause aside from human nature: it is as natural for human beings as assembly.

Elucidating the content of the term “solidarity,” Ibn Khaldūn makes use of the traditional meaning of the term. However, for him it is but a starting point: he considerably broadens the meaning of the notion and, besides, as considerably changes its assessment.

In classical Arab dictionaries, “solidarity” is interpreted as a kind of common touch, “fellowship” in regard to *ʿaṣāba* (the same stem as *ʿaṣabiyya*—‘-Ṣ-B),

---

<sup>7</sup> F. Rosental translates *ijtimāʿ* as “human social organization,” and such interpretation has become quite common. Yet that would be too quick a transition to the familiar category of “society,” “social organization,” dimming the logic-and-meaning gist of Ibn Khaldūn’s theory. For him, *ijtimāʿ* is but one of the two components of what he calls *ʿumrān*, “the buildup.” What is the logic of its connection with the second component, how are the two components of the buildup interconnected to produce *ʿumrān*? Such questions are usually lost to view.

i.e., a group of agnates constantly surrounding a person, always ready to stand squarely for each other, and thus forming, so to speak, “a clenched fist,” “a striking force.” Hence *‘aṣabiyya* means also “wrath” flaring up instantly and unthinkingly within a man, if his *‘aṣāba* (the group he belongs to) is threatened, which makes him fight for the life of other members of the group, and for their interests, as if for his own. For his *‘aṣāba* he *yata‘aṣṣab* (another word of the same stem), i.e., stands up staunchly, without hesitation, and even at the risk of his own life.

Therefore it would be easy to understand, why classical Islam bluntly and dramatically disapproves of *‘aṣabiyya*. The principal accent of Islamic legal and ethical thought is made on “intention” (*niyya*) which is to be concurrent with person’s action. Intention is to be thought over and formulated by the individual himself, and besides, it should be rationalized: the goals and interests the action is aimed at should be good and always beneficial to the human being. *‘Aṣabiyya* is supposed to act in an opposite direction, depriving man of ability to think over the goal of his action, and making him sacrifice his life (i.e., the most valuable of his possessions) for the sake of some unpremeditated and probably meaningless, or even harmful, purpose.

In the texts of the classical period of Islam, *‘aṣabiyya* is either identified or associated with *jāhiliyya* “[pre-Islamic] ignorance” (inasmuch as Islam is praised as an era of knowledge); with *ẓulm* “oppression” (while Islam, with *‘adāla* “justice”); with *ittibā’ al-hawā* “indulgence of the passions” (Islam, with action thought over and beneficial, while passions are apt to bring harm); with *bāṭil* “hollow” and “false” (whereas Islam, with *al-ḥaqq* “the truth”). As we may see, the opposition is most clearly expressed; the rule of bluntly negative attitude to *‘aṣabiyya* evidently has no exceptions of whatever importance.<sup>8</sup> *‘Aṣabiyya* is associated with the past, with what has already been overcome by Islam, and what should not come back. Therefore the term itself is very rarely used in the texts of classical period: it is discussed rather as a recollection than a reality.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> I was able to find but a few cases where *‘aṣabiyya* is used in a positive sense, meaning something like “devotion” or “loyalty.” The traditions never present *‘aṣabiyya* positively, while in other sources the usage of the word in its negative meaning occurs several times as many as the opposite.

<sup>9</sup> I suppose the following consideration may be added. In pre-Islamic times, solidarity (*‘aṣabiyya*) ensured unity and cohesion, holding humans together and socializing them. Rejecting solidarity, Islam suggests a different foundation for social unity, expressed through the notion of *ḥaqq* (pl. *ḥuqūq*), a fundamental category of Islamic legal thought which may be rendered as “right-and-obligation.” *Ḥuqūq* are designed as a network of “ties” (reciprocal rights-and-obligations) between individuals, as well as between individuals and social institutions: such ties cover the whole social space like a net, hold it together and ensure social stability. *Ḥuqūq*, unlike *‘aṣabiyya*, are based on theoretical reflection and legal foundation. As to Ibn Khaldūn, he finds the basis of social unity only and entirely in *‘aṣabiyya*—the pre-Islamic “solidarity” rejected by Islam (See Chapt. II, § 7).



Against that background, Ibn Khaldūn’s arguments, their tone, and even the frequency of his using the term *‘aṣabiyya* in the *Muqaddima*, look quite revolutionary. And indeed, if solidarity is natural for human beings, the whole project of classical Islam, intended to overwhelm it, proves to be pointless, and Ibn Khaldūn’s position, though implicitly, cannot but launch a challenge against the classical outlook.<sup>10</sup> That, in my opinion, is another piece of evidence of the post-classical character of Ibn Khaldūn’s thinking.

Let us go back a little and recall that it is natural for man to need food and to be capable to satisfy the need—but not alone (Chapt. I, Introd. I). That natural (i.e., initial, predefined, inborn, undetermined by any external circumstances) disposition predetermines the necessity (*ḍarūra*) of human assembly. I have already mentioned that the character of that necessity is logical: it is a necessary but insufficient condition. What makes it necessary and sufficient? What turns the logical necessity into an ontological one?

“Solidarity is necessary (*ḍarūriyya*),” Ibn Khaldūn claims (Chapt. III, § 28); in this way, solidarity proves to have the same status of logical necessity, as assembly does. If, according to Ibn Khaldūn, assembly and solidarity, *ijtimā’* and *‘aṣabiyya*, are comparable to the mixture of elements for any being consisting of them, then the “meeting,” the “cohesion” of the two sides (each of which has but a logical necessity) turns their logical necessity into an ontological one. And that gives birth to *‘umrān*—“the world’s buildup.”

Now I would like to give a more detailed consideration to the status of necessity characteristic of solidarity, and also to the process of interaction of assembly and solidarity.

Discussing assembly and solidarity, Ibn Khaldūn very often uses expressions like “in itself,” “in its being,” “by nature.” What do they signify?

The answer looks evident. Saying so, the scholar is seeking a self-sufficient, irreducible foundation for what he is going to describe: in other words, the foundation of “the states of the world’s buildup.” Therefore we may reformulate our question as follows: what makes that foundation?

But would it be so difficult to answer it? Let us go thoroughly through the *Muqaddima*. If “man is by nature a polis-creature” (Chapt. I, Introd. I); if “peoples’ histories differ in accordance with their ways of getting means of existence” (Chapt. II, § 1); if abundance or—otherwise—lack of food account for physical and spiritual differences in human beings (Chapt. I, Introd. 5), and the geographical conditions of human existence determine human mores (Chapt. I, Introd. 3–4)—then what? Then, if all these premises are true, is it not obvious that assembly, i.e., co-operation in getting means of existence and defending life, makes such a foundation as reveals itself differently depending on natural

<sup>10</sup> If solidarity is inherent in man, as Ibn Khaldūn claims, if it is put into him by God himself, and makes a part of his inborn nature (*fiṭra*), which Islam has always considered to be correct and uncorrupted, then what is the position of the Islamic authors condemning solidarity?

(geographical) conditions of environment? And, moreover, if at first it is inevitable to produce only most necessary things, while later on, in the course of evolution, there appears a possibility to start producing things additional, and that very evolution explains the transition from the initial stage of development (*badāwa*—“life in open spaces”) to the further, advanced stages of the world’s buildup (*ḥaḍāra*—“life in enclosed spaces”)<sup>11</sup> (Chapt. II, § 1, 3)—is it not evident then that the material side ensures the development of the forms of civilization and determines the course and order of its evolution?

Proceeding from the considerations mentioned above (while there are many more arguments of that sort to be found in the *Muqaddima*) and accepting the point of view prompted by them, which looks quite obvious, we shall reveal in Ibn Khaldūn a founder of political economy, as well as a propagator of materialistic explanation of history, and an anthropologist *sui generis*. The point of view—let me repeat—is based upon the statement that the material side of life is a self-sufficient ground for the development of civilization, and taking that ground into account would be sufficient for our analysis of its development.

Yet, just after getting convinced that we have taken up the right position in this respect, and finding its proofs in some paragraphs of Chapter I and the initial paragraphs of Chapter II, we—all of a sudden—stumble upon a new turn. Instead of elaborating the line so luckily found, and demonstrating how exactly the material factors of human life determine “the states of the world’s buildup,” Ibn Khaldūn abruptly changes the subject, starting to speak of solidarity.

Already in § 7, Chapter II, we come to know that it would be impossible to establish even the simplest initial forms of the world’s buildup, i.e., dwellings in the desert, without solidarity. Ibn Khaldūn will discuss the theme of solidarity up to the end of the second chapter, but from the very start he finds it necessary to make a general statement. Whatever action, says he, “people intend to under-

<sup>11</sup> I have to dwell a little longer on the translation of these terms.

The term *badāwa* (var. *bidāwa*, syn. *badw*) has the stem *B-D-W*, the same as *bādiya* “desert.” The basic semantic content here is “openness”; elucidating the meaning of the word *badw*, Ibn Manẓūr states that it denotes the forms of life in *bādiya*, i.e., “in open spaces,” where people are not enclosed within walls. Therefore, as Ibn Khaldūn claims, *badw* may contain even such forms as agriculture, apiculture and the like, not only nomadic stock raising. Yet nomadism, quite understandably, is a prevailing form of “life in open spaces,” therefore “nomadism” has come to be specifically denoted by the word *badw*.

As to *ḥaḍāra* (var. *ḥiḍāra*, syn. *ḥaḍar*), the words with the stem *H-D-R* denote a kind of presence or availability. Ibn Manẓūr suggests (in the way of etymology) the idea of staying (= being present) inside the walls of people’s homes, whereas in the way of the word’s semantic content he points at “life in towns (*mudun*), villages (*qurā*) and fertile places (*rīf*).” Thus, being encircled by a wall and the settled way of life are organically included in the semantic field of the term *ḥaḍāra*.

Last but not least, Ibn Manẓūr insistently emphasizes the antinomy of *badāwa* and *ḥaḍāra*, defining the two words through one another as reciprocal opposition. He insists that the antinomy has a priority in comparison with any kind of etymology.

take—to carry out a prophetic mission, to establish a kingdom, to launch a [religious] appeal”—it cannot be done without solidarity (Chapt. II, § 7). The foundation for the conclusion is quite in Ibn Khaldūn’s style: it looks plain, unsophisticated and, at the same time, it is presented as a fundamental regularity referring to the order of nature. Any action, says Ibn Khaldūn, is to meet with people’s stubborn rejection, as people will—by nature—oppose any initiative. Such opposition must be overcome, and to fight and win you need solidarity.

Though Ibn Khaldūn is using the same term *‘aṣabiyya* (which I interpret by the same English word “solidarity”), we shall now speak of things other than we discussed starting our excursus into the content of the term. In its first sense “solidarity” signifies a natural feeling of kinship, while then, in its second sense, it means something like eagerness, enthusiasm in the name of a common cause, the eagerness that has no natural foundation *of its own*.<sup>12</sup> In its first sense, solidarity is inherent in people, and therefore it is natural; in the second one, it may or may not exist. The both kinds of solidarity are needed—for natural reasons, though the reasons are of a different character. Finally, solidarity in its first sense is undoubtedly a collective feeling (an individual having no kin cannot experience solidarity), while in its second sense solidarity is individual in principle, and it only may, but not necessarily has to acquire a collective form. It is a prophet leading people ahead, who has got the individual *‘aṣabiyya*, and an absolute ruler retains the individual *‘aṣabiyya* only for himself, cutting off all the others (see Chapt. III, § 13, 14). In this sense the term *‘aṣabiyya* should be interpreted as “ardour” or “fervour,” and I am using the same “solidarity” as an equivalent of *‘aṣabiyya* everywhere only to keep up with the uniformity of Ibn Khaldūn’s terminology.

Yet, in my view, it would be wrong to suppose that we have, in fact, come across two different meanings, two different notions, quite accidentally denoted with the same word.

As to the language side of the matter, in Arabic, *‘aṣabiyya* renders the both meanings mentioned above in their fusion: it is a kind of “ardent solidarity” or “ardour-and-solidarity.”<sup>13</sup> Therefore, the Arab reader would not be so much confused by the author’s using the same term *‘aṣabiyya* in two contexts, as would the reader of an English translation: there we should rather speak of a shift of accents within one semantic cluster than of a different meaning.

As to the conceptual side, in the both cases the meaning may be rendered with such words as “invigoration” or “inspiration.” In any case, it is something immaterial in its very core and, moreover, having no material basis. In this connection, we should note that Ibn Khaldūn never discusses anything like

<sup>12</sup> We can not regard as such the necessity to overcome people’s resistance to any initiative: were they unresisting, the necessity of solidarity would disappear.

<sup>13</sup> A good example of interchange and interlacing of the both semantic aspects may be found in Chapt. II, § 12.

'*aṣabiyya* in those paragraphs of the first chapter where he deals with people's "mores" (*akhlāq*) directly determined by geographical conditions of their habitation, that is, by the material factors of their existence.

That is why the term '*aṣabiyya* means something like "social spirit." Under the initial conditions of the world's buildup, which Ibn Khaldūn denotes with the term *badāwa*, the social spirit, more or less, enfolds all the members of the assembly, with some insignificant exceptions (see Chapt. II, § 12, on clients and allies), whereas in the later periods, called *ḥaḍāra*, its sphere narrows, getting reduced finally to one individual only. Taking up the old term '*aṣabiyya* and giving it a new ring, Ibn Khaldūn has managed to describe the realia of all the stages of the world's buildup, the initial (*badāwa*) as well as the advanced (*ḥaḍāra*) ones.

Then what are these realia like? I suppose that the words, not once mentioned above and referring to the notion of "inspiration," i.e., the uplift of soul (or the uplift of spirit—in this case we may speak equally of both), explain the point quite successfully. Ibn Khaldūn comprehends the notion '*aṣabiyya* as something like a social "soul" that gives life to a social "body," i.e., what is rendered by the notion *ijtimā'* "assembly."

Thus we have a social "body" and a social "soul," which by their interaction (let us recall the formula "Assembly and solidarity are the same as a mixture for a being made of elements") produce what might be called "life activities of society." We have practically answered the questions posed in the present article, so now there remains only one step to make. We have to understand, *how exactly* the social body and the social soul—*ijtimā'* and '*aṣabiyya*—interact, and *what*, in fact, *comes out* of that interaction.

It might seem quite easy to answer this question too. The metaphor of body and soul explains things clearly enough: the matter under discussion is a society in which we discern the both sides—material and spiritual. If, at first, we revealed in Ibn Khaldūn a political economist and an anthropologist, now we can see that what came to the fore then were but separate aspects of the theory that should be considered sociological. I suppose that such, or nearly such, consideration lies behind the reasoning of those who regard Ibn Khaldūn as the founder of sociology or social psychology.

Any metaphor may at best give just an approximation to the essence of the matter. Let us try and conceptualize the metaphor.

The clue here will be the observation that both assembly (*ijtimā'*) and solidarity ('*aṣabiyya*), our metaphorical and, at the same time, hypothetical body and soul of society, have the status of *darūra*, i.e., logical but not ontological necessity. That is prompted by the terminology itself: Ibn Khaldūn persistently avoids speaking of *wujūb*, which we could interpret as "self-dependence," "self-sufficiency," i.e., as ontological necessity: he speaks of *darūra* "inevitability," i.e., what must be present inevitably, but cannot alone provide stability for itself.

And yet, the terminology may be inconsistent or the terms used in a different sense (the both things are not so rare with Ibn Khaldūn), therefore we should give these notions some more attention.

Assembly is necessary for people, because, according to Ibn Khaldūn, *without it* they would be unable to preserve their physical existence. Solidarity is necessary for them, because *without it* they would be unable to perform any action of social significance. In other words, *if* human beings preserved themselves physically, they must have lived together; *if* they performed actions of social significance, they must have been united by solidarity. This is the meaning of the “necessity” of the both sides: it is the necessity revealed, so to speak, in retrospect, *post factum*. It may be discovered if the event has already taken place, yet it cannot ensure the fulfilment of conditions lying behind our hypothetical “ifs.”

That means that assembly does not appear due to the above need and necessity; all by itself, it does not bring about the common living of human beings. On the contrary, the common living must already exist so that this necessity could fully reveal itself. Likewise, socially significant actions do not get performed because they need solidarity for it, and solidarity does not appear because it is necessary for their performance. On the contrary, socially significant actions have to be already performed so that the above necessity could fully reveal itself.

So neither the material side of social life nor the spiritual one necessitate themselves. What is, then, the foundation of the world’s buildup; what makes the natural determination of its states that Ibn Khaldūn is in quest for?

The material and spiritual sides of social life determine neither themselves nor social life as a whole. Can it be that *the two of them together* make the basis of social life?

The conclusion seems to suggest itself. And yet, to make the social basis together, they have, at least, to *exist*: the parts of such a complex cause must be present so that the cause could accomplish its function. But as we have just seen, the material and spiritual sides contain no foundation of themselves, and Ibn Khaldūn does not point at any external foundation of the kind. The material and spiritual sides cannot fuse together like something already-present, already-existent in order to accomplish its function and become the joint cause of social development.<sup>14</sup>

Now we have come to a turning point in the present research. Let us try, looking through Ibn Khaldūn’s texts and following his logic of usage of the notions *ijtimā’* and *‘aṣabiyya*, to comprehend the character of their interrelation.

---

<sup>14</sup> Arguing that way, it will be easy to conclude that, strictly speaking, Ibn Khaldūn has not discovered anything new, has not shown any genuine cause of the development of society and civilization. This consideration, as I suppose, may be an objective reason for those pessimistic assessments, that from time to time appear regarding his works.

Assembly is an objective necessity for human beings, and if they feel a natural need to preserve their lives (and that is natural for all living creatures), they have to live and work together, putting into practice that which (as Ibn Khaldūn claims) was given to them by God, i.e., the ability to get food and to make tools of toil and battle. However, assembly will not be established if there is no solidarity among the people. It concerns the simplest forms of the world's buildup—"life in open spaces" (*badāwa*). Without solidarity, says Ibn Khaldūn, such life cannot be established—it will be instantly destroyed (Chapt. II, § 3). Moreover, the description of characteristic features of those who live that life (see Chapt. II, § 16, on courage) allows us to make a conclusion that all such features are, in this or that way, connected with people's solidarity, with their sense of togetherness and isolation from all the rest. That very sense makes it possible not only to preserve, but organize "life in open spaces," which requires "austerity" (Chapt. II, § 3), adaptation to hardships, disinclination to luxury and muliebrity, eagerness for "mutual glory" (Chapt. III, § 13).

Assembly, in this way, depends on solidarity. In a certain sense, it is produced by solidarity, i.e., the presence of solidarity entails the presence of assembly. If we comprehend solidarity in its essential meaning—as "ardent-care-of-kin," then its presence is natural in human beings. Being present, and due to its presence, it transfers the logical necessity of assembly onto an ontological level: assembly proves to be present as well. That facilitates the formation of the economic life of agriculturalists and herdsmen which the scholar describes in § 1, Chapter III. Next, if we take solidarity in its broader sense, as "ardour-for-exploits-and-enterprises," then that feeling, retaining its natural foundation, predeterminedly (i.e., irrespective of any concrete individual will) ensures the emergence of "life in enclosed spaces (*ḥaḍāra*)" and its evolution (see Chapt. II, § 17; Chapt. III, § 14, 17). In both cases, the presence of solidarity seems to mean the presence of assembly, and at that, such an assembly, which corresponds with a certain type of solidarity. We may see now that it was not by accident that Ibn Khaldūn invested one term with two meanings—interconnected, though at the same time dissimilar ones. The two types, or the two levels of solidarity are characteristic of those two types, or levels of the world's buildup, which he calls *badāwa* "life in open spaces" and *ḥaḍāra* "life in enclosed spaces."

Consequently, we may draw the following conclusions.

Solidarity, due to its presence, transfers the logical necessity of assembly onto an ontological level, bringing the presence of assembly in its wake. Therewith the type, or level of the assembly, its organization, corresponds with the type, or level of solidarity. It is the reciprocal correspondence of the type of solidarity and the type of assembly that produces '*umrān* (the world's buildup). More broadly, we might speak of two types of the reciprocal correspondence of solidarity and assembly, i.e., the two types of the world's buildup: "life in open spaces" (*badāwa*) and "life in enclosed spaces" (*ḥaḍāra*).

In the just described correspondence of solidarity and assembly, solidarity plays the leading role, yet not in the sense that solidarity *produces* assembly or *brings forth its being*: in that case solidarity might be understood as a kind of Aristotelian cause of assembly. Assembly, however, has a foundation of its own, independent of solidarity, the foundation that, as we have seen, is natural and inherent. But the matter is, that this foundation ensures a merely logical necessity of assembly:<sup>15</sup> it does not bring forth its existence in any sense. If there is no solidarity, there is no human assembly, therefore, people simply cannot exist, having no possibility to preserve their lives (which is a natural law, as we have seen). For the same reason, solidarity cannot be considered a cause actualizing assembly: there is no independent substratum that could be a bearer of potential assembly, so that solidarity would merely actualize the latter.

On the other hand, one might speak of solidarity only if people lived together, i.e., only in the case of existence of one or another type of their assembly. This is evident even as regards solidarity in its first sense, i.e., solidarity as a feeling of kinship: you cannot “stand up staunchly” for your kin if they do not live alongside with you, which means, if there is no material form of assembly present. The same refers to the second type of solidarity: without progressing forms of economic activity, the existence of the evolutionizing solidarity of a ruling elite would be impossible. However, solidarity is not at all produced by assembly: assembly is not the cause of solidarity in any of the senses we might regard as relevant, if we were directed by the European tradition of the philosophic interpretation of cause.

Therefore, though solidarity has an inborn biological foundation, it ensures merely its logical, but not ontological necessity. For the logical necessity of solidarity to become ontological, for solidarity to acquire existence, assembly must acquire existence as well. And it is quite evident that there is a correspondence between the type of assembly and the type of solidarity—that very correspondence we discussed considering the dependence of assembly on solidarity.

Solidarity and assembly appear to be two entities, quasi-independent of each other. Following Ibn Khaldūn, we may describe solidarity without mentioning assembly; or, vice versa, describe assembly without referring to solidarity. However, it would be impossible to carry out such an independent description of the two notions to the full; at some stage we shall have to take up the second notion to *complete* the description of the first one. It will not be erroneous to state that solidarity and assembly complete each other, i.e., that assembly is completed by solidarity, while solidarity is completed by assembly: we may speak of their *inter-transition*.

<sup>15</sup> As the Mu‘tazila would have said, it ensures its *ṭhubūt* “fixity,” but not *wujūd* “existence.” Or, in Ibn Sīnā’s terms, assembly is possible (*mumkin*) by itself, due to its “self” (*dhāt*), though it is not “existent” (*mawjūd*). Or, as Ibn ‘Arabī would have put it, assembly is a “fixed entity” (*‘ayn ṭhābita*), but not an “existent entity” (*‘ayn mawjūda*).

It is that specific kind of transition, which does not involve any “ousting,” “destruction,” “abandoning” or “annihilation” at the starting point of transition for the sake of the point sought for. Conversely, the transition is reciprocal, which means that solidarity and assembly are founding each other, being a necessary condition for each other’s existence. In this very special sense we may state that solidarity and assembly prove to be each other’s cause: in this way causality is reciprocal, but not lineal.

Thus, solidarity and assembly considered not separately, but in their inter-transition, through their reciprocal ontological founding of each other, remain irreducible to one another and, in that sense, entities external to each other. Their inter-transition does not mean, however, that one of the two *per se* turns into the other or becomes a part of it. Their inter-transition appears to be something *other* in relation to them both.

The third notion ensuring the inter-connection and reciprocal completion of solidarity and assembly extrinsic to each other, is *‘umrān* “the world’s buildup.” From this point of view, speaking of the world’s buildup, we mean the reciprocal correspondence of solidarity and assembly. To describe the world’s buildup means to describe the concrete solidarity, its concrete appearance, showing, further on, the concrete type of assembly corresponding with it; which, in its turn, means to show the reciprocal correspondence of solidarity and assembly, thus completing each other.

It is this correspondence that Ibn Khaldūn calls “state” (*hāl*). He points at the states of the world’s buildup (but not at the states of anything else, e.g., solidarity or assembly) as the subject of his science, because the world’s buildup is the reciprocal correspondence, the inter-transition of solidarity and assembly. At the same time, any state of the world’s buildup is disclosed through a more or less detailed description of solidarity and assembly, which (taken as semantic entities) are extrinsic to each other. We may say that a state of the world’s buildup is a sample (a cross-section of sorts) of solidarity-and-assembly, if by this syntactic form we mean the described inter-transition, the reciprocal completion of solidarity and assembly.<sup>16</sup>

In this sense, the condition of the world’s buildup colligates solidarity and assembly. The colligation, though, is not such that the colligated elements become something partitive for it (making but a section of the whole), or something singular (not fully explicating it, or adding the transitory to the essential). It is not so. The colligating entity (the notion of “buildup”) is completely extrinsic to what it colligates. Neither solidarity, nor assembly are part of the “content” of the world’s buildup, though at the same time they disclose that content.

The notion “buildup” is quite *simple*, it expresses the very fact of the inter-transition, inter-dependence of solidarity and assembly. It is because solidarity

---

<sup>16</sup> Yet in no way is it to mean a “sum” of solidarity and assembly, in any of the senses of “summing” characteristic of European thought.



and assembly are completely extrinsic to each other, and the notion colligating them is also extrinsic to them. As the fact of their inter-transition is simple, non-complex, so similarly simple, non-complex is the notion “buildup,” which may disclose itself in any complex and detailed description of solidarity and assembly in their reciprocal correspondence.

The reciprocal correspondence, the inter-transition of solidarity and assembly impose on them, if we may put it so, certain bounds, they enforce certain requirements: they must be such as to make the transition feasible. In this sense, the inter-transition is not accidental, it cannot connect any type of solidarity with any type of assembly. A concrete, singular type of solidarity corresponds with a concrete, singular type of assembly, and the very fact of correspondence appears to be as singular, as unique, though not at all accidental. Determined, as Ibn Khaldūn claims, by the very nature of the two corresponding entities—solidarity and assembly—the inter-transition is a regularity, though it does not represent a general law formulated in general terms.

This reciprocal correspondence of solidarity and assembly in its manifoldness makes the “states” (*ḥālāt*, sing. *ḥāl*) of the world’s buildup. Now it becomes clear why the scholar speaks of “states” and not of, e.g., “events” or “phenomena.” It is *essence* that *appears*, and if Ibn Khaldūn’s states were in fact “appearances,” one should see behind them some essence explaining their genesis. Yet Ibn Khaldūn’s science is constructed in a different way, the scholar is not in quest for the essence of phenomena. For him, it is important to describe—in as much detail as he deems necessary—the types of solidarity and those of assembly corresponding with the former. Establishing their correspondence with each other, he therewith describes the world’s buildup in its different states. Therefore, speaking of states, he says that they are “incoming” (*yaṭra’ ‘alā*) in the world’s buildup. If we had been considering a science constructed as a quest for phenomena’s essence, then the word “incoming,” used at the very beginning of the *Muqaddima* and defining the character of the science of the world’s buildup, would have meant that its author intended to seek something accidental, as it is accidents that are “incoming” (that is to say, are “circumstantial”) into the substance. However, solidarity and assembly, with all their characteristic features, do not relate to the world’s buildup as accidents relate to substance: the word “incoming” denoting singularity, unicity, at the same time implies regularity but not accidentality.

It has already been mentioned that there exist two basically different types of the world’s buildup: “life in open spaces” (*badāwa*) and “life in enclosed spaces” (*ḥaḍāra*). These are actually the types of the world’s buildup, not those of assembly or solidarity.

However, the buildup is disclosed through solidarity and assembly in their reciprocal correspondence and exactly *as* their reciprocal correspondence. For each type of the world’s buildup Ibn Khaldūn defines its type of solidarity and

the type of assembly corresponding with it. For life in open spaces it is the direct kinship type of solidarity, and production of items necessary for physical existence as the type of assembly. For life in enclosed spaces it is the solidarity of the ruling elite, developing from kinship ties to non-kinship ones and, in the long run, to the usurpation of solidarity by an absolute ruler, while the type of assembly is represented by producing things above the necessary, developing towards an ever greater abundance exceeding direct physical needs.

A detailed description of the evolution of solidarity, characteristic of the second type of the world's buildup, offers us stages of the evolution of state (*dawla*). Since the evolution of solidarity is a regular process independent from the will of individuals, the evolution of state forms is regular as well (see Chapt. II, § 18; Chapt. III, § 15, 17). In no less (if not more) detail does Ibn Khaldūn describe the assembly characteristic of the second type of the world's buildup, in its evolution and with its specific features. All that is no more than a description of the world's buildup *per se*, comprehended as a reciprocal correspondence of the two sides, solidarity and assembly.

Consequently, the historical reality, which the science of the world's buildup is able to reveal to us *a priori*, is represented by the states of that buildup, created by the correspondence of solidarity and assembly, more or less in detail disclosed by Ibn Khaldūn himself, or which, as he supposes, might be disclosed by those following the path he has paved.<sup>17</sup> A comparison of a historical report with such knowledge makes it possible either to reject the report as false (if it is incompatible with that knowledge), or accept it as a true one (if the report agrees with it) and therefore *possible*. The discovery of a way to establish the truthfulness of historical reports which could prove their possibility—that is where Ibn Khaldūn sees the “fruit” (*thamar*) of his science (see Introduction to Book I).<sup>18</sup>

I have just a few words left to say about the foundations constituting the unity of Ibn Khaldūn's science and the correlation between its unity and multiplicity.

The relation between assembly and solidarity may well be described by *zāhir*–*bāṭin* “apparent–hidden” categories. It is one of the two (along with the *'aṣl*–*far'* “root–branch” pair) fundamental categorial pairs in Arab theoretical thought. Assembly being the material, bodily side, is the apparent (*zāhir*), while solidarity, as the immaterial, spiritual side, is the hidden (*bāṭin*). Those two categories, as well as their application to the analysis of terminological clusters

<sup>17</sup> See the next-to-last paragraph of Introduction to Book I.

<sup>18</sup> A separate and most important theme (which cannot be discussed here because of its vastness) is the meaning of the “possibility” (*imkān*). This notion, elaborated as an ontological category by the *falāsifa* (mostly by Ibn Sīnā), is far from being equal to possibility in Aristotelian understanding. I suppose that Ibn Khaldūn's comprehension of the possibility of an event at least resembles Avicennan ontology: the possible *as such* is neither existent nor nonexistent, and in the same way a possible event might, but does not necessarily, exist.

in various field of Islamic thought, were discussed at length in my other works.<sup>19</sup>

The *'aṣl-far'* “root–branch” pair is also directly related to Ibn Khaldūn’s science. The correlation between the two stages of the world’s buildup—*badāwa* “life in open spaces,” and *ḥaḍāra* “life in enclosed spaces”—is constructed as the correlation between *'aṣl* “root” and *far'* “branch.”

Since the relation between *badāwa* and *ḥaḍāra* in Ibn Khaldūn’s theory is a relation between *'aṣl* “root” and *far'* “branch,” the general understanding of those categories in Arab thought is of essential importance for understanding the relation between the two stages of the world’s buildup.

The relation between *'aṣl* and *far'* is a relation of precedence: the root always precedes the branch, and the precedence is, as a rule, treated as chronological. Transition from root to branch may take place; that may be either a logical transition, or logical and genetic simultaneously. It does not mean that root necessarily generates branch, bringing it into existence (though this is not excluded), but if two objects are correlated as a “root–branch” pair, transition from one of them to the other and back is possible. The transition is either followed by some additional semantic content (“root  $\Rightarrow$  branch” transition) or, on the contrary, by some loss of it (“branch  $\Rightarrow$  root” transition). Branch is always *richer* in its meaning than root. The increase in this richness provides a foundation for a transition from root to branch (while the loss of it, for a transition from branch to root), the foundation to which the authors usually point.

The root has an undeniable advantage over the branch. Preceding it, it is more stable: the branch may disappear, while the root stays, never vice versa. One root may have many branches, and from its “branching” state the thing may return to the “rooted” one (i.e., to the earlier and simpler state); afterwards it may branch out again, in the same or in some other form.

These observations may help to understand the tone of Ibn Khaldūn’s consideration of *ḥaḍāra* as a branch and *badāwa* as its root. In § 3, Chapter II, he presents a general statement describing life in open spaces as the “root” in relation to the consecutive form, life in enclosed spaces. According to the rules of the “root–branch” correlation, *ḥaḍāra* (branch) must be richer than its root,

<sup>19</sup> For a general discussion, see Chapters I and II of my “Logic or Sense” published in *Ishraq: A Yearbook of Islamic Philosophy*. No. 2 / Ed.: Yanis Eschots. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2011, pp. 306–343 and *Ishraq: A Yearbook of Islamic Philosophy*. No. 3 / Ed.: Yanis Eschots. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2012, pp. 514–546. Discussion of *'imān* category through the methodology of *zāhir-bāṭin*-analysis is found in: *Smirnov A. Cultural Diversity as Logic-and-Meaning Otherness: The Case of Knowledge and Faith // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures*. Washington, D.C., © 2011, pp. 129–133. *Zāhir-bāṭin*-thinking as a common trait of Ibn 'Arabī’s thought and Islamic ornament is discussed in: *Smirnov A. La Hayra [perplexità] Šūfi e l’Arte islamica: La contemplazione della decorazione attraverso i Fuṣūṣ al-Ḥikam // Atrium: Centro Studi Metafisici e Tradizionali*. Lavarone: Anno X (2008), No. 2, pp. 110–123 (this paper was translated also into Persian and Bulgarian). Much more was published in Russian.

*badāwa*. Since *badāwa* and *ḥaḍāra* are root and branch of the ‘*umrān* (world’s buildup), this enrichment of meaning will be disclosed in both *zāhir* and *bāṭin* sides of the relation between assembly and solidarity which produces ‘*umrān*. As to the apparent (*zāhir*) side of the “assembly–solidarity” correlation resulting in the world’s buildup, the extending of the branch in comparison with the root is evident. Most briefly, it may be characterized as producing things above the necessary, exceeding bodily needs and, in a broader form, by describing all those material improvements of human existence that are concurrent with the transition from life in open spaces to life in towns and cities. As to the hidden (*bāṭin*) side of the correlation, i.e., solidarity, we can trace it here too. Solidarity, from its direct kinship hypostasis, is developing towards uniting people due to other attributes, first and foremost due to common work or a common cause, as it has already been mentioned above.

Root is more stable than its branch, as if the former were “stronger” than the latter. In their rivalry, *badāwa* always overwhelms *ḥaḍāra*. The root is always present, while the branch may exist or may cease to be, returning to its root. So it happens in the life of those states which, going through their stages of evolution, have completely exhausted the possibilities of *ḥaḍāra* and ceased to exist. Ibn Khaldūn’s ideas of the fate of states are not only a result of contemporary political reality, and cannot be simply explained by his “pessimism,” as is sometimes supposed: in their very foundation, his ideas are shaped according to the logic of the ‘*aṣl–far*’ “root–branch” relation.

Branch is less valuable in comparison with its root, though its appearance is predetermined and its content is richer than that of its root. This, to my mind, may explain the fact that Ibn Khaldūn is discussing the material development characteristic of city life as if it were something not at all indispensable, happening if not in vain, then, in any case, without a *firm* purpose. It may be easily seen in those paragraphs of the *Muqaddima* where he describes improvements and refinements of cities and towns.

Branch has no stability in itself, it “leans” (*yastanid*) upon its root. This is explained by the fact that branch is equal to its root complemented with something else; having lost what it got from the root, the branch loses the very possibility of existence.

That is what happens in the life of any state. Actually it occurs not due to the apparent side (assembly), but strictly because of the hidden (solidarity) side of their correlation forming ‘*umrān*. Ibn Khaldūn insists that the era of *ḥaḍāra* (= the state era) is the time of a gradual declining and dying out of solidarity in its form characteristic of *badāwa*. Consequently, the branch, i.e., *ḥaḍāra*, loses its *sine qua non*: it loses its root. Nonetheless, all is well with assembly: life is going on, surplus produce exceeds the needs, and so the branch here keeps that which is inherited from its root and develops it further.<sup>20</sup> Yet nothing like that

<sup>20</sup> However, even in such cases exceptions are possible, and Ibn Khaldūn analyzes various unfortunate economic actions of the authorities destructive for the root of assembly.

happens to solidarity. When the root of solidarity is absolutely destroyed, when at the stage of *ḥaḍāra* the ruler and his retinue lose the solidarity characteristic of *badāwa*, then the state comes to perish, like a branch that has lost its root.

These are but the main points characterizing the ‘*aṣl-far*’ “root-branch” correlation as applied to Ibn Khaldūn’s theory; their full description is the goal of further research.

Concluding the present article, I would like to return to the question posed at its beginning. Properly speaking, all these considerations have been no more than an attempt to answer that question. The science founded by Ibn Khaldūn is indeed an accomplished and comprehensive science. The Arab scholar himself precisely defines its subject: ‘*umrān al-‘ālam*’ “the world’s buildup.” The science is constituted not only by its subject, but by the methodology of its study as well. Ibn Khaldūn’s methodology is both general and specific. It is general, since it uses procedures characteristic of Arab thought for constructing oppositions and finding the unity of the opposed, as well as for relating the whole to its part. Those procedures were expressed through the categorial pairs *zāhir-bāṭin* “apparent-hidden” and ‘*aṣl-far*’ “root-branch.” The methodology is specific, since it suggests using the procedures universal within the culture to comprehend a specific subject, the world’s buildup. Before Ibn Khaldūn, this subject was never treated theoretically as a unity of the opposed assembly (*ijtimā*) and solidarity (*‘aṣabiyya*). The world’s buildup in its evolution is shown by Ibn Khaldūn as “branching” (*tafrī*), i.e., the process of *far*’ “branch” stemming from ‘*aṣl*’ “root”: in this way, *badāwa* “life in open spaces” leads to the emergence of *ḥaḍāra* “life in enclosed spaces.”

It is in this basic point—in its methodology—that Ibn Khaldūn’s science differs from any “analogue” we could presumably discover for it in European thought. It is based on the *zāhir-bāṭin* logic of opposition and the ‘*aṣl-far*’ logic of relating the whole and the part. The closeness of Ibn Khaldūn’s theoretical constructions to certain statements we find in European sciences proves to be disappointingly facile, for the similarity thus found is confirmed only by a number of theses taken separately, while the logic connecting them and, consequently, building up the whole of Ibn Khaldūn’s “new science of ‘*umrān*,” is not paralleled. To understand Ibn Khaldūn’s thought fully we need to approach it through its own logic and not by reducing it to later European sciences.

**Михаил Якубович**  
(Острожская академия, Украина)

**ЧЕЛОВЕК КАК ИДЕАЛЬНЫЙ КРУГ:  
К АНТРОПОЛОГИИ  
ИБН АС-СЙДА АЛ-БАТАЛЬЯВСЙ**

Учение о человеке, его природе и существе традиционно сопровождается обращением к гуманистической проблематике. Это ни в коем случае не означает, что апогей поисков *человеческого, слишком человеческого*, может быть сведен исключительно к эпохе Ренессанса либо философским течениям Нового времени; как справедливо отмечает Майкл Хаускеллер, ответ на вопрос «кто мы» неизбежно несет в себе констатацию того, кем мы должны быть, иными словами, устанавливает определенный идеал человечности<sup>1</sup>. Формирование последнего во многом зависит от ценностных устремлений эпохи и, что еще более важно, культуры в целом. Вследствие этого рассмотрение антропологии в контексте именно *гуманистической* проблематики столь часто выражает позицию европоцентризма, во многом уникального, однако во многом и тождественного существенным основаниям иных культур.

В контексте обозначенного предмета статьи я хотел бы обратить внимание на постановку и решение антропологической проблематики в философской культуре исламского мира, традиционно понимаемой как «арабская» или «мусульманская» философия, а именно в творчестве мыслителя-неоплатоника Ибн ас-Сйда ал-Батальявсй (1052–1127). Однако, прежде чем перейти к изложению системы этого автора, хотелось бы рассмотреть собственно исторический контекст мусульманской философской антропологии, что позволило бы привлечь внимание к наиболее оригинальным аспектам философских воззрений Ибн ас-Сйда.

Несмотря на смысловые различия европейской и арабской философских традиций, многие исследователи склонны обозначать пограничную

---

<sup>1</sup> *Hauskeller M. Making Sense of What We Are: a Mythological Approach to Human Nature // Philosophy. 84 (January 2009), p. 96.*

область учения о человеке понятием «гуманизм», вернее, его аналогом в современном арабском языке — *инсāнийя* (производное от *инсāн* — «человек»). Так, например, арабский экзистенциалист ‘Абд ар-Раḥман ал-Бадāвӣ понимал мистические концепции «совершенного человека» (развитые в восточном герметизме, неопифагореизме и суфизме — главным образом в учении Ибн ‘Арабӣ) именно как *инсāнийя*<sup>2</sup>. Понятие «гуманизм» использует и франко-арабский мыслитель Муḥаммад Аркӯн, рассматривая этическое содержание философской мысли Абӯ ‘Али Мискавайха<sup>3</sup>, одним из ключевых моментов учения которого была концепция *унс* — «человечности», достигаемой путем взаимного согласия и общественной взаимопомощи<sup>4</sup>. Ленн Гудман объединяет под общим названием «исламский гуманизм» широкий спектр социально-этических теорий, литературных традиций, исторических повествований, а также квинтэссенцию мусульманской образованности и воспитанности — *адаб*<sup>5</sup>.

Итак, понятие «гуманизм» приобретает довольно широкий спектр значений, фигурируя в современных исследованиях арабо-мусульманской философии и культуры. Впрочем, сам термин *инсāнийя* (наряду с *биширийя* — *бишир* как синоним *инсāн*) употреблялся еще в период арабского Средневековья, обозначая качества, принадлежащие человеку. Например, в профетологическом учении ибн Ḥалдӯна (1332–1406), созданном под влиянием суфийских авторов (ал-Ḡазālӣ, ал-Ḷушайрӣ), а также Ибн Сйны, откровение понимается как переход от *биширийя* к *малакийя* (*малак* — «ангел»), т.е. замена человеческих качеств ангельскими<sup>6</sup>. Однако содержание термина здесь не столько этическое, сколько психологическое. То же понимание характерно и для *инсāнийя* per se. Говоря о том, что «человек сам по себе не знает ничего», Ибн Ḥалдӯн называет конечной стадией его развития собственно «человечность» (*инсāнийя*), зависящую от интеллектуальных способностей. Поскольку человек отличается от животных наличием мышления (*фикр*), именно эта особенность и делает его человеком<sup>7</sup>. Можно утверждать, что термину «гуманизм» в арабо-мусульманской философии наиболее соответствует *унс* Мискавайха; однако это соответствие свидетельствует лишь о схожести «внешнего» смысла, а не о некоей метакультурной аналогии.

<sup>2</sup> ‘Абд ар-Раḥмāн ал-Бадāвӣ. Ал-Инсāнийя ау-л-вуджӯдийя фӣ фикр ал-‘арабӣ. Ал-Кувейт–Бейрут: Дār ал-Қалām, 1403/1982, с. 11–109.

<sup>3</sup> См.: Arkoun M. Contribution a l’étude de l’humanisme arabe au IV–X siècle: Miskawayh, philosophe et historien. Paris: Vrin, 1982.

<sup>4</sup> Ибн Мискавайх. Таḥзӣб ал-аḥлāқ уа татḥйр ал-‘арақ. [Б. м.]: Мактаба ас-Сақāфа ад-Дйнийя, 1961, с. 153–154.

<sup>5</sup> Goodman L.E. Islamic Humanism. New York: Oxford University Press, 2003.

<sup>6</sup> Ибн Ḥалдӯн. Муқаддима. Бейрут: Дār ал-Фикр, 2001, с. 597.

<sup>7</sup> Там же, с. 592.

Антропологические искания начались в арабо-мусульманской философии еще задолго до появления *фалсафы* — арабоязычного перипатетизма и неоплатонизма. Не принимая во внимание собственно религиозные концепции (хотя именно они во многом определили ход развития всех направлений восточного философствования) раннемусульманского общества (VII–VIII вв.), следует отметить взаимную полемику му‘тазилитов, первых исламских «рационалистов»<sup>8</sup>. Среди предметов спора, упомянутых в известной доксографии Абū л-Ḥасана ал-Аш‘арй, был и вопрос о том, что есть человек.

Спорят люди о том, что такое человек. Абū л-Хузайл сказал: «Человек — это внешнее видимое существо, имеющее две руки и две ноги»... Сказал Дирār ибн ‘Амр: «Человек — это плоть и дух. Вместе они — человек. Действующее начало — это человек, то есть плоть и дух». И еще сказал Дирār ибн ‘Амр: «Человек состоит из многих вещей — цвета, вкуса, запаха, силы, а также иного, подобного этому. Все это составляет человека, собираясь вместе. Тогда сюда не входит никакая иная субстанция»... Абу Бакр ал-Ḥāсим сказал: «Человек — это то, что можно увидеть, лишь одна вещь, не имеющая в себе духа, единая субстанция». Он отрицал все, что не сводимо к ощущению и постижению...<sup>9</sup>.

Кроме чисто натурфилософских и собственно религиозных констатаций встречались и атомистические суждения.

Му‘аммар сказал: «Человек — это неделимая частица. Он — управляющий миром. Внешняя плоть — лишь его инструмент. В действительности [человек] не пребывает в каком либо определенном месте, он не взаимодействует с вещами, а они не взаимодействуют с ним. Он не характеризуется движением, неподвижностью, цветом и вкусом, однако ему характерно знание, сила, жизнь, воля и ненависть. Он движет свою плоть с помощью воли, изменяет ее, однако не взаимодействует с ней»<sup>10</sup>.

Если му‘тазилиты, судя по цитатам из ал-Аш‘арй, выводили проблему человека из логических доказательств своего природоведческого знания, то суфизм, а также последователи *фалсафы* ставили вопрос несколько иначе, фактически творя антропологию как предмет философской науки. Абū Ḥайāн ат-Таўхйидй (922/932–1023), задаваясь вопросом, «что ищет душа в этом мире», говорит о том, что «человек является проблемой для человека», т.е. для самого себя<sup>11</sup>. Кроме всего прочего, в определенном

<sup>8</sup> Термин, бесспорно, весьма условный.

<sup>9</sup> *Ал-Аш‘арй, Абū л-Ḥасан. Мақалāt ал-ислāmийн уа иҳтиләф ал-мусаллйн. Т. 2. Ал-Кахира: Мактаба ан-Нахда ал-Мисрийа, 1369/1950, с. 24–25.*

<sup>10</sup> Там же, с. 26.

<sup>11</sup> *Ал-Ḥаува̄мил уа ш-Шаува̄мил ли Абū Ḥайāн ат-Таўхйидй уа Мискавайх. Ал-Кахира: ал-Хийа ал-‘Амма ли-Касūr ас-Сақāфа, 2001, с. 180.*



смысле такая постановка вопроса выражала идею самопознания, присутствующую практически во всех направлениях арабо-мусульманской философии<sup>12</sup>. Один из поздних комментаторов Корана, ‘Алā ад-Дйн ал-Хāзин (ум. 1340), объяснял известный хадис, относимый к Мухаммаду, так: «„Познавший себя познал своего Господа“: это означает, что самость познается через покорность, немощность, слабость и тленность, а Господь познается через мощь, силу, могущество и вечность»<sup>13</sup>. Учение о самопознании, связанное с концептом «яйности» (*anā'īya*), нашло логическое отражение в «Послании о познании разумной души и ее состояний» Абū ‘Алй ибн Сйны, где, доказывая нетелесность этой яйности, он обращается не столько к классическим формулировкам аристотелизма, сколько к перечислению форм обыденного опыта человека, свидетельствующих об исходном интенциональном единстве личности<sup>14</sup>.

Однако антропологический опыт арабо-мусульманской философии не сводился к вопросу о самопознании, упомянутому этическому гуманизму и различным направлениям мистицизма; одним из ярких примеров оригинальных концепций (хотя и созданных под неоспоримым влиянием античности, с одной стороны, и исламского доктринального дискурса — с другой) служит философское наследие ‘Абд Аллаха бин Мухаммада ибн ас-Сйда ал-Баṭальясй, одного из первых мыслителей Андалусии. Ибн ас-Сйд родился в городе Баṭальяс (совр. Бадахос), долго путешествовал по мусульманской Испании, изучал труды ал-Фārāбй, ибн Сйны, «Братьев чистоты», переводы текстов Платона и неоплатоников.

Скудность биографических сведений не позволяет детализировать наиболее содержательные моменты жизни ал-Баṭальясй. Немного известно о раннем периоде жизни Ибн ас-Сйда, проведенном в Бадахосе, сообщается лишь, что он учился у своего брата, филолога ‘Алй бин ас-Сйда и у других ученых<sup>15</sup>. Уже в зрелом возрасте мыслитель покидает родной город (якобы в связи с междоусобной борьбой) и до начала вторжения Альморавидов в 90-х годах XI в. изучает «светские науки» (т.е. философию) в Толедо и Сарагосе. Позднее его главным интересом стала грамматика и фикх (Д. Серрано связывает это с политическими причинами), вследствие чего ал-Баṭальясй поселяется в значимых центрах религиозных наук — сначала в Кордове, а затем в Валенсии, где мыслитель и провел последние годы

<sup>12</sup> См., напр.: *Chittik W.C. The Heart of Islamic Philosophy: the Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdāl al-Dīn Kāshānī*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 360.

<sup>13</sup> Тафсйр ал-Хāзин. Т. 1. Бейрут: Дār ал-Фикр, 1399/1979, с. 112–113.

<sup>14</sup> *Хулайф Фатх Аллах*. Ибн Сйна уа мазхабу-ху фй н-нафс. Бейрут: Джāми’а Бейрут ал-’Арабийа, 1974, с. 101–102.

<sup>15</sup> *‘Абд ал-Маджйд Х. Муқаддима китāб ал-Иктидāб фй шарх адāб ал-куттāб // Ал-Баṭальясй, ибн ас-Сйд. Ал-Иктидāб фй шарх адāб ал-куттāб*. Ред. А. Сақā, Х. ‘Абд ал-Маджйда. Ч. 1. Ал-Кахира: Дār ал-Кутūб ал-Мисрийя, 1996, с. 15.

жизни<sup>16</sup>. Немало позитивных отзывов о ал-Батальясей как видном филологе и правоведе встречается у биографов Ибн Башкӯля (1101–1182), Ибн Халлиқана (1211–1282), ас-Суйӯтӣ (1445–1505) и других авторов<sup>17</sup>.

Примечательно, что фигура столь выдающегося автора длительное время находилась вне поля зрения историко-философской науки, хотя еще в 1880 г. исследователь-иудаик Давид Кауфман опубликовал два еврейских перевода «Книги кругов» (*Kitāb al-Ḥadā'iq*). Арабский оригинал этого знаменательного средневекового текста, повлиявшего в первую очередь на еврейскую философскую мысль<sup>18</sup>, был издан лишь в 1940 г. испанским исследователем Мигелем Асином Паласиосом. По справедливому замечанию Анри Корбэна, именно Паласиос «заново открыл» ал-Батальясей как философа<sup>19</sup>, поскольку ранее он был известен лишь как автор трудов по грамматике, правоведению (*фикху*), а также обширного комментария на *Лузӯмийāt* Абӯ л-'Алā' ал-Ма'аррӣ (по подсчетам Д. Серрано, известно около 17 сочинений Ибн ас-Сйда<sup>20</sup>; Х. 'Абд ал-Мадждид сообщает о 22 работах<sup>21</sup>). Впрочем, труды ал-Батальясей остаются во многом неизученными до сих пор, о чем свидетельствует и весьма редкое обращение к философским воззрениям Ибн ас-Сйда в современных исследованиях по арабо-исламской философии<sup>22</sup>. Однако невозможно упустить из виду того факта, что отдельные авторы, изучавшие влияние ал-Батальясей на еврейскую средневековую философию, рассматривают Ибн ас-Сйда как предтечу гуманизма эпохи Возрождения<sup>23</sup> — конечно, более в парадигмальном, чем собственно историческом смысле.

Главнейшим философским сочинением ал-Батальясей можно считать уже упомянутую *Kitāb al-Ḥadā'iq* (полное название — «Сады высоких

<sup>16</sup> См. наиболее полный очерк о проблеме реконструкции биографии Ибн ас-Сйда: Serrano D. Ibn al-Sid al-Batalyawsi (444/1052–521/1127): De los reinos de taifas a la época almorávide a través de la biografía de un ulema polifacético // *Al-Qantara*. 2002. Vol. 1. No. XXIII, p. 53–92.

<sup>17</sup> 'Абд ал-Мадждид Х. Муқаддима, с. 18.

<sup>18</sup> Idel M. The Anthropology of Yohanah Alemanno: Sources and Influences // *Topoi*. 1988. No. 7, p. 201–210.

<sup>19</sup> Corbin H. History of Islamic Philosophy. Tr. by Liadain Sherrard. L.: Kegan Paul International, 1993, p. 236.

<sup>20</sup> Serrano D. Ibn as-Sid al-Batalyawsi, с. 87–91.

<sup>21</sup> 'Абд ал-Мадждид Х. Муқаддима, с. 19–23.

<sup>22</sup> Даже в таких популярных изданиях, как «History of Muslim Philosophy» (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963) и более новом «Cambridge Companion to Arabic Philosophy» (Cambridge University Press, 2005), упоминание об ал-Батальясей полностью отсутствует.

<sup>23</sup> Idel M. The Anthropology of Yohanah Alemanno, p. 201. Отметим, что Йоханна Алеманно (ок. 1433 — после 1504 г.), находившийся под влиянием ал-Батальясей, был близким другом Пико делла Мирандолы.

и запутанных философских притязаний»)<sup>24</sup>. Относительно небольшой текст состоит из направляющих вопросов (собственно философских суждений) и ответов, т.е. авторских комментариев. В отличие от многих других мыслителей Средневековья, ал-Батальясй разрабатывает законченную философскую систему, вобравшую в себя главным образом неоплатонизм и пифагореизм. Неоспоримо и влияние платоновского «Тимея»<sup>25</sup>, а также сходство идей Ибн ас-Сйда с теориями представителей восточного мистицизма — как гностиками, так и суфиями (пантеистические тезисы древнегреческой философии он сравнивает с идеей «гибели»-*фанā* ' в Божестве)<sup>26</sup>.

Исходным пунктом космологии ал-Батальясй — а именно в космологической перспективе он рассматривает современную ему философскую проблематику — является учение о круге (*дā'īра*) мироздания, исходящем от Первоначала и к нему возвращающемся. Путем эманации Божественный *Мовос* создает различные градации («уровни» — *марāтиб*) бытия, последней из которых служит *хай'улā* — «первовещество». Эту неоплатоническую картину мира ал-Батальясй формулирует так же, как и его предшественник, «Второй учитель», ал-Фāрāбй<sup>27</sup>, влияние которого очевидно уже на уровне терминологии. Однако при этом Ибн ас-Сйд постоянно обращается к пифагорейской числовой символике, утверждая о связанности всего бытия, зависимости одних элементов от других, а также опосредовании одних «уровней через другие». Именно это позволяет ему рассматривать континуум чисел, а значит, и всех «уровней» бытия в качестве «идеального круга» (*дā'īра ал-вахмийа*):

Знай, что единица — корень всех чисел и начало их. Она — предел бытия чисел, хотя сама не является числом. Каждое число относится к ней и закругляет ее так, как конец круга закругляет его начало<sup>28</sup>.

Итак, «ось» мироздания выразима как «идеальный круг», начинающийся и заканчивающийся с точки (*нуқта*). Неизменно следуя этой позиции, ал-Батальясй переходит к антропологии, поскольку человек — микрокосм (*аль-'алām ас-сагйр* — «малый мир»)<sup>29</sup>, что позволяет ему также называть мир неким «метаантропосом» (*ал-инсāн ал-кабйр* — «большой че-

<sup>24</sup> Одно из новейших изданий, отредактированных 'Абд ал-Карймом Йāфй и Мухаммадом Дайā: *Ал-Батальясй*. Китāб ал-Хадā'иқ фй матāлиб ал-'āлиийа ал-фалсафийа ал-'аввица. Бейрут: Дār ал-Фикр, 1408/1998.

<sup>25</sup> Ал-Батальясй цитирует «Тимея» (см., напр.: там же, с. 90).

<sup>26</sup> Там же, с. 91.

<sup>27</sup> *Ал-Фāрāбй*. Арā' ахл ал-мадйна ал-фāдила. Бейрут: Дār ал-Машрик, 1995, с. 25–111.

<sup>28</sup> *Ал-Батальясй*. Китāб ал-Хадā'иқ, с. 85.

<sup>29</sup> Этот вариант перевода известной античной формулировки встречается уже в трудах ал-Кинди. См.: *Ал-Киндй*, *Абū Йусуф*. Расā'ил ал-фалсафийа. Т. 1. Ал-Кахира: Дār ал-фикр ал-'арабй, 1369/1950, с. 172–174.

ловек»)<sup>30</sup>. Человек, отмечает Ибн ас-Сйд, создан как «краткое изложение» (*мухтасар*) «Хранимой Скрижали», наивысшего Божественного Писания. Собственно говоря, религиозная аллегория, цитируемая ал-Бағальясй, свидетельствует о том, что главным вопросом всей его философии была в первую очередь аналогия исходного смысла — принципа возвратности и цикличности мира — и человека. Телеология всех уровней бытия — и природного, и антропного — фактически одинакова. Недаром, говоря о «подобии», мыслитель использует термин *махакка*, часто означавший в арабском неоплатонизме то же, что *μυεσις* античности. Например, именно это понятие использует ал-Фārāбй, пытаясь выразить всю сложность отношений между религией и философией. «Подобие» для «Второго учителя» — это выражение слов «более близких к истине» через слова «менее близкие к истине»<sup>31</sup>, иначе говоря, аллегория. Именно в таком смысле ал-Бағальясй утверждает, что «человек подобен (*йахкй*) идеальному кругу»<sup>32</sup>. Этот «круг», в силу своего детерминизма, а значит, констатации зависимости одних элементов от других, выражает некую «мудрость» (*хикма*) мироздания, описывая философским языком общенсламскую веру в *қадр* — предопределение. Можно утверждать, что «круг» ал-Бағальясй составляет идеальную максиму смысла бытия, будучи в то же время лишь фактом сознания (*вахм* — «воображение»), а значит, и *осознанного понимания*. Ибн ас-Сйд пишет:

Человек — если можно так высказаться о нем — наиболее странное из всех творений, а также наиболее удивительное. Потому мудрецы и говорят: «Целью его бытия является совершенствование мудрости». Это так, поскольку благодаря своей природе он упорядочивает разные стороны мира, превращаясь в посредника между ними. Итак, он совершенствует обе стороны через это посредничество, упорядочивая их<sup>33</sup>.

Интересно отметить, что в самом начале своей «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола также говорит о homo как «наиболее удивительном творении», ссылаясь при этом на чисто восточный источник — Абдуллу Сарацина<sup>34</sup>. Именно так в латинохристианском мире называли пророка Мухаммада.

Итак, человек, по мнению ал-Бағальясй — «граница умопостижимого и чувственного мира»<sup>35</sup>. Это утверждение весьма напоминает одно из по-

<sup>30</sup> *Ал-Бағальясй*. Китāб ал-Ḥадā'иқ, с. 52.

<sup>31</sup> *Ал Йасйн, Джа'фар*. Ал-Фārāбй фй ҳудуди-хи уа русūми-хи. Бейрут: 'Алām ал-қутуб, 1405/1985, с. 512.

<sup>32</sup> *Ал-Бағальясй*. Китāб ал-Ḥадā'иқ, с. 58.

<sup>33</sup> Там же, с. 73.

<sup>34</sup> История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. В 5-ти т. Т. 1. М.: Изд-во Академии художеств, 1962–1968, с. 506.

<sup>35</sup> *Ал-Бағальясй*. Китāб ал-Ḥадā'иқ, с. 73.

сланий «Братьев чистоты», в котором они рассматривают природу человека в контексте исходной противоречивости его атрибутов<sup>36</sup>. Впрочем, Ибн ас-Сйд сводит функцию этой «границы» к познанию, т.е. восприятию (*идрāk*) — как сенсигибельному, так и интеллигигибельному. Именно в этом контексте он высказывает одну из своих самых замечательных идей — идею цикличности процесса познания, которое, считает ал-Баṭальясй вслед за другими неоплатониками, позволяет не только определить смысл бытия, но и стать этим самым смыслом в его антропологическом выражении.

Ибн ас-Сйд формулирует вопрос «неких мыслителей» так: «Почему человек подобен идеальному кругу, а его самость достигает после смерти того, чего его знание достигло еще при жизни?»<sup>37</sup>.

В ответ мыслитель дает две интерпретации. Во-первых, человек начинает свое познание с чисел. Числа для ал-Баṭальясй — «смысл» точек. Как единица, служа и «корнем», и «целью», формирует все остальные числа, так и точка формирует все возможные фигуры. Используя наследие античной геометрии, Ибн ас-Сйд повторяет, что точка образует линию, линия — площадь, а площадь — объем (собственно *джисм* — «тело»). В обоих случаях речь идет о познавательном движении — от единицы к множеству, от точки к объему. Однако в дальнейшем, по мнению ал-Баṭальясй, процесс познания возвращается назад, замыкая «идеальный» круг. Каким же образом это происходит?

Человек начинает познание с чисел, «независимых от материи», т.е. являющихся лишь фактами сознания<sup>38</sup>. Такое мнение среди восточных неоплатоников еще раньше высказывал ал-Фārābī<sup>39</sup>, поэтому ал-Баṭальясй интерпретирует его в том же русле, отмечая поступательную зависимость от материи. Человек познает размеры тел, сами тела и, наконец, переходит к целиком материальным вещам — первоэлементам и минералам. Однако далее он восходит к растениям, находя там «растительную душу», к животным (там он находит «животную душу») и, наконец, к человеку. «Разумная душа» приводит его мысль к убеждению о существовании активного разума (из которого эманурует ее форма), т.е. опять возвращается к нематериальному, интеллигигибельному началу. Кроме того, отмечает ал-Баṭальясй, само существование разумной души также связано с активным разумом — она исходит из него и к нему возвращается.

Итак, благодаря процессу познания человек освобождается от материи. Ал-Баṭальясй, впрочем, не высказывает столь радикальных идей, как Абу Бакр ибн Баджа, считавший, что целью мыслящего разума является именно слияние с активным разумом. Ибн ас-Сйд связывает последова-

<sup>36</sup> *Маṣ'умй, Фӯ'ад*. Иҳвāн ас-Ṣафā. Димашк: Дār ал-Мадā, 1998, с. 241.

<sup>37</sup> *Ал-Баṭальясй*. Китāб ал-Ḥадā' иқ, с. 58.

<sup>38</sup> Там же, с. 59.

<sup>39</sup> *Ал-Фārābī*. Китāб таḥṣйл ас-сā' да. Бейрут: Дār ал-Хилāl, 1995, с. 37–38.

тельное постижение различных форм бытия с идеей совершенствования врожденной природы человека, обозначаемой в арабо-мусульманской философии еще кораническим понятием *фитра* (от глагола *фаѡара* — «творить», «раскалывать»)<sup>40</sup>. В этическом смысле концепция «врожденной природы» связывается ал-Баѡальвсй с вопросом существования «пророческой души», которая, получая откровение (*вахй*), превозносится над «философской душой»:

Так же точно, как мы наблюдаем существование низжайших человеческих природ, близких к животным природам, так точно мы должны наблюдать и существование наивысших человеческих природ, близких к ангельским природам<sup>41</sup>.

Человек — единственный из всего сущего — познает то, что выше его и что ниже<sup>42</sup>. Поскольку «в нем собрано все, что находится в макрокосме (*ал-‘алйм ал-акбар*), он наделен своей добродетельной природой, а также, благодаря своей разумной силе, подготовлен к тому, чтобы представлять все, находящееся в макрокосме»<sup>43</sup>.

«Цикл познания», лежащий между исходными точками — «абстрагированными формами»<sup>44</sup>, — получает свое движение и логическое завершение именно благодаря активности человека. «Внешний» круг мира и «внутренний» круг человека весьма схожи, поскольку своей стадийностью повторяют весь «порядок бытия» (*тартйб ал-вуджуд*). Соединяя различные «круги», человек не только вписывает себя в мир, но и придает ему смысл — как в чисто логическом, так и онтологическом значении.

Продолжая тему «пограничности» человека, ал-Баѡальвсй цитирует некие «иудейские книги», где говорится, утверждает он, что «человек создан на пределах водной природы, а также природы, не связанной с водой»<sup>45</sup>. Это, по мнению мыслителя, также свидетельствует в пользу «посредничества» (*васйта*). Интерполируя фундаментальную онтологию Ибн Сйны (бытие как «возможное» и «необходимое»)<sup>46</sup> в свою антропологию, ал-Баѡальвсй прямо заявляет, что человек относится к «возможному» (*мумкин*), которое по своей природе служит посредником между «необхо-

<sup>40</sup> См.: Коран 30:30: «Обрати же своей лик к религии с верностью по установлению Аллаха, которое он предписал людям» (пер. М.-Н.О. Османова. Кум: Ансарийан, 2000. 579 с.).

<sup>41</sup> *Ал-Баѡальвсй. Китаб ал-Ѳадә’иѲ*, с. 55.

<sup>42</sup> *‘АлѲам, ‘Абд ар-РаѲман. Ал-Джаувәниб ал-фалсафийй фй л-китәбәт ибн ас-Сйд ад-Баѡальвсй.* — ’Амман: Дәр ал-Башйр, 1408/1988, с. 87.

<sup>43</sup> *Ал-Баѡальвсй. Китаб ал-Ѳадә’иѲ*, с. 70.

<sup>44</sup> Там же, с. 73.

<sup>45</sup> Там же, с. 74.

<sup>46</sup> См., напр.: *Ибн Сйна. Китаб ал-Ишәрәт уа т-Танбйхәт ма’а ш-шарѲ Нәсйр ад-Дйн ат-Тусй.* Т. 3. Ал-Кахира: Дәр ал-Мә’риф би-Миср, [б. г.], с. 19 и сл.

димым» (*ва̄джиб*) и «невозможным» (*мумтани*’). Он даже цитирует свою поэзию:

Заблудший! Хотя и убежден, что лишь *возможным* есть,  
А если вот узнал бы, что *необходим*?  
Да разве твоих лет совсем не честь,  
Иль ад не страшен, или ты — от Бога защищен?<sup>47</sup>

Каким же образом ал-Батальясй понимает термин «возможное» в контексте антропологии? Прямо он пишет об этом так:

Относимость человека к возможному означает, что он — форма среди других форм, предметом которых является первовещество. Первовещество соответствует природе возможного, поскольку иногда оно принимает форму, а иногда освобождается от нее; иногда формы находятся в нем потенциально, а иногда — актуально. Если бы не первовещество, то природа возможного уничтожилась бы, и тогда вещи свелись бы к двум основам: необходимому и невозможному<sup>48</sup>.

Из этих слов ал-Батальясй можно сделать два интересных вывода. Во-первых, он полагает первовещество человека (*хайу́ла̄*, калька с гр. *υλε* — «сырое», т.е. «неоформленное» вещество) как основу для изменения, т.е. возможность и обоснование свободы выбора. Таким образом, низкостоящая (по мнению неоплатоников) материя фигурирует как «посредник», т.е. играет уравнивающую роль. Во-вторых, именно первовещество тождественно онтологически «возможному», обеспечивая эту возможность своей пассивностью, или, выражаясь категорией Аристотеля, «претерпеванием» (*πασχεῖν*). Таким образом, порядок мироздания зависит не только от интеллектуальной активности человека, замыкающего «круг», но и непосредственно от его материальной природы, сохраняющей грань между «необходимым» и «невозможным». Иначе говоря, «человечность» для ал-Батальясй — пограничность бытия и небытия, точка окружности, равнозначно устремленная к обеим частям круга. «Системность» Ибн ас-Сйда позволяет утверждать, что человек выполняет обязательную функцию связующего звена во всем порядке мироздания. Этот элемент космологического учения ал-Батальясй ставит еще один вопрос — вопрос об ответственности, определяющий внутренний смысл всей этики. В одном из своих богословско-правовых сочинений (относимых к традиции *калама*) мыслитель рассматривает свободу воли с позиций «срединного пути», отказываясь как от либертинизма, так и фатализма<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> *Ал-Батальясй*. Китāб ал-Ḥадā’иқ, с. 74.

<sup>48</sup> Там же, с. 74.

<sup>49</sup> *Ал-Батальясй*. Китāб ат-Танбйх. Ал-Кахира: Дār ал-Миср ли-Ṭабā’ ал-ислāmийа, 1398/1978, с. 138–148.

Антропология Ибн ас-Сйда ал-Баṭальясй, несмотря на значительное влияние его философии, до сих пор не получила надлежащей оценки в историко-философских исследованиях. Это касается и других аспектов творчества мыслителя, имевших развитие в философских взглядах Ибн Рушда, Ибн 'Арабй, а также многих представителей еврейской философской мысли (текст *Kitāb al-Ḥadā'iq* переводился и Моше ибн Тиббоном, и другими еврейскими трансляторами философского знания)<sup>50</sup>. Концепция «идеального круга», лежащая в основе как антропологии, так и космологии ал-Баṭальясй, наводит на мысль о циклично-стадиальной концепции времени, присутствующей во многих направлениях арабо-мусульманской философской мысли — например, в *давр* («круг», «эра», *ερον*) исмаилизма, идее, связанной с профетологией<sup>51</sup>. Исследователи усматривают циклизм и в социально-политических взглядах Ибн Ḥалдūна, в частности в его теории качественных изменений династической власти<sup>52</sup>. Впрочем, «круг» ал-Баṭальясй уникален и, отметим, единичен — речь идет не о *повторе* (поскольку одна часть окружности, говорит Ибн ас-Сйд, не тождественна иной — «подъем» отличен от «спуска»)<sup>53</sup>, а о *возврате* в исходную точку — активный разум. Несомненно, аналогия между человеком и миром рассматривает становление «порядка бытия» (т.е. «историю мира») как одновременно и «историю человека», создаваемую во многом им самим, — как точку пересечения. Однако ал-Баṭальясй пишет не столько об истории, сколько о смысле. Поэтому его стремление к совмещению различных систем знания, творению единого — и, отметим, рационально понятого порядка мироздания, где роль человека будет, возможно, не центральной, однако *предстоящей* перед Творцом (все возвращается к Богу, только проходя через человека) — во многом напоминает гуманистические поиски эпохи Возрождения. Казалось бы, Ибн ас-Сйд несколько выходит за рамки «классического» Средневековья; однако, как справедливо отмечает Моше Идель, это дает еще один шанс переосмыслить средневековую антропологию, отойдя от классических взглядов на ее общую апологетичность и ригидность<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> 'Алқам, 'Абд ар-Раḥман. Ал-Джаувāниб ал-фалсафийя, с. 175–195.

<sup>51</sup> Дафтари Ф. Краткая история исма'илизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004, с. 67–68.

<sup>52</sup> Игнатенко А. Ибн-Халдун. М.: Мысль, 1981, 160 с.

<sup>53</sup> Ал-Баṭальясй. Китāб ал-Ḥадā'иқ, с. 62.

<sup>54</sup> Idel M. The Anthropology of Yohanah Alemanno, p. 201.



# IV

## ИСЛАМСКИЙ МИСТИЦИЗМ

\*

## ISLAMIC MISTICISM

**С.М. Прозоров**

*(Институт восточных рукописей РАН)*

### **МИСТИЧЕСКАЯ ЛЮБОВЬ К БОГУ (АЛ-МАХАББА) КАК ДОМИНИРУЮЩАЯ ИДЕЯ СУФИЙСКОГО ПУТИ (АТ-ТАРЙҚА)**

Суфизм как форма истолкования и бытования ислама на всем пространстве распространения исламской идеологии давно привлекает внимание востоковедов Европы, Америки, России, ученых стран Ближнего и Среднего Востока. Актуальность и перспективность изучения суфизма определяются тем, что в значительной мере именно в суфийской форме ислам укоренился в сознании исламизированных народов и ныне суфизм продолжает играть важную общественно-политическую роль во многих регионах мусульманского мира, включая территории бывшей Российской империи (Северный Кавказ, Поволжье, Башкортостан, Центральная/Средняя Азия). Идеологи и практики суфийского течения в исламе, олицетворявшие набожность и исламскую мораль, способствовали адаптации к исламу местных традиций и обычаев, их сращиванию с нормами ислама и превращению ислама в «свою религию». Суфизм одухотворил «нормативный» ислам в целом, дав более глубокое и образное понимание его существенных ценностей, и стал углубленным осмыслением ислама как образа, смысла и цели жизни его последователей и как философии этой религии.

Суфизм прошел путь от примитивного аскетизма к развитию заложенных в Коране мистических идей, приведшему в конечном итоге к обоснованию интуитивного, «сверхчувственного» пути познания Божественных истин. Духовные поиски суфиев-мистиков способствовали тому, что до-

минирующей идеей суфийского Пути стала Мистическая любовь к Богу (*ал-махабба*).

Индивидуальность языка суфиев, обусловленная субъективным восприятием суфийского Пути познания Бога, требует выбора методологического подхода к исследованию оригинальных арабографичных сочинений по суфизму. Из последних явствует, что содержание суфийских понятий менялось во времени и отражало индивидуальное переживание прохождения конкретным суфием своих мистических «состояний» и «стоянок» на пути к Богу. Это позволило сформулировать важный в плане методологии изучения суфизма тезис: адекватное и корректное освещение истории суфийской идеологии возможно только при контекстно-историческом подходе к материалам, содержащимся в суфийских источниках.

Одно из перспективных направлений в разработке этой темы — создание базы данных, понятийного аппарата суфизма на основе индивидуальной лексики оригинальных суфийских сочинений<sup>1</sup>. Каждое вновь открытое, оригинальное сочинение суфийского автора расширяет и углубляет наши знания о духовном мире суфиев. Одно из таких сочинений — арабская рукопись *Лавāми‘ анвār ал-қулўб фй-джавāми‘* (вар. *джам‘*) *асрār ал-мухйибб ва-л-махбўб* («Блестки света сердец в собирании/собрании сокровенных тайн влюбленного и Возлюбленного»)<sup>2</sup>. Автор этого сочинения — ал-қадй ал-имām Абў-л-Ма‘ālй ‘Азйзй б. ‘Абд ал-Мāлик б. Мансўр ал-Джйльй (ал-Гйлāнй, родом из Гилана) по прозвищу Шайзала (ум. в 494/1100 г. в Багдаде), суфий-аскет (*зāхид*), фақйх-шафи‘ит, проповедник (*вā‘из*), мутакаллим, знаток и собиратель арабской, в том числе суфийской поэзии, автор сочинений по наставлениям (проповедям, *ва‘э*), ал-фиқху, основам веры (*усўл ад-дйн*), экзегетике, верховный судья в Багдаде<sup>3</sup>.

В преамбуле (л. 3а–7а), которая никак не обозначена, автор изложил мотивы и цель написания этого «Послания» (*ар-Рисāла*, по его определе-

<sup>1</sup> Прочную основу для разработки этого стратегического направления в академическом исламоведении заложил Луи Массиньон своими классическими исследованиями в области мусульманского мистицизма. Прежде всего, это его *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam* (Paris, 1929) и *Akhbar al-Hallaj* (Paris, 1936). Большой вклад в изучение персоязычного суфизма, в частности его лексики, внес Е.Э. Бертельс, научные труды которого сохраняют свою надежность и актуальность. См.: *Бертельс Е.Э. Избранные труды. Т. 3. Суфизм и суфийская литература* (далее — Суфизм). Ч. I. Общие работы; ч. II. Суфийская терминология; ч. III. Работы, посвященные отдельным суфийским авторам. М., 1965.

<sup>2</sup> Рукопись переписана в селении Зирихгеран (Дагестан) в 954/1547 г. Ныне хранится в Отделе Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург, Россия).

<sup>3</sup> Шайзала скончался в пятницу, 17 сафара 494 г. (23.12.1100) в Багдаде и похоронен там же, на кладбище Баб Абраз (?), напротив могилы своего учителя аш-Шайха Абу Исхака аш-Ширази. Подробнее о нем см.: *Прозоров С.М. Пророк Мухаммад в суфийской традиции как совершенное воплощение Мистической любви к Богу // Письменные памятники Востока. № 2 (11), осень–зима, 2009, с. 114–125 (примеч. 2).*

нию), адресованного всем «обезумевшим от страстной любви к Богу» (*мутайямун*) и «нашедшим Бога» (*ваджидун*), и его формальную структуру. Он подразделил это сочинение на десять глав, в которых рассмотрены многочисленные аспекты понятия «любовь к Богу» и разъяснены на языке «влюбленных в Бога» «стоянки» (*ал-мақамāt*), «привалы» (*ал-манāзил*) и «состояния» (*ал-ахвāl*) суфиев-мистиков на пути к Богу. Самая большая глава (7-я), занимающая  $\frac{3}{5}$  объема сочинения (125 листов из 206), содержит суждения суфиев-мистиков о «сущности любви к Богу» (*хақйқат ал-махабба*). Глава состоит из 114 разделов (*фусул*), в каждом из которых подробно изложены высказывания одного из суфийских авторитетов, начиная с ал-Фудайла б. 'Ийада (ум. в 188/803 г.) и кончая Абу-л-Касимом ал-Кушайри (ум. в 465/1072 г.), по этому ключевому вопросу суфийской доктрины<sup>4</sup>.

Краткая схема прохождения суфийского Пути (*ат-тарйқа*) сводится к следующему: идущий по пути познания Бога переходит из одного «состояния» (*ал-хāl*, мн. ч. *ал-ахвāl*) в другое, от одного «привала» (*ал-манзил*, мн. ч. *ал-манāзил*) к другому, от одной «стоянки» (*ал-мақām*, мн. ч. *ал-мақамāt*) к другой, пока не достигнет «стоянки» «прибытия» к Богу (*ал-вусул*) и «соединения» с Ним (*ал-васл*, *ал-вицāl*), «растворения» в Нем (*ал-фанā*') и «пребывания» в Нем (*ал-бақā*'). «Нахождения» Бога, или «встречи» с Ним (*ал-ваджд*) достигает также «находящийся в состоянии мистического экстаза» (*ал-ваджид*).

<sup>4</sup> Автор сообщает, что он подразделил седьмую главу на 113 «разделов», но фактически в ней 114. При отсутствии в тексте нумерации «разделов» это можно отнести к авторской оплошности, но не исключено, что в этой «несогласованности» заложен завуалированный намек (без прямой аналогии) на количество сур в Коране (учитывая склонность мистиков к использованию символики чисел).

В Приложении дан пронумерованный мной Список суфиев-мистиков, номера которых соответствуют «разделам» седьмой главы и указаны при упоминании их имен и дат жизни.

Каждый «раздел» посвящен толкованию «сущности мистической любви» языком конкретного мистика, однако в ходе изложения Шайзала почти в каждом разделе параллельно приводит суждения других мистиков (как включенных в обозначенное число разделов, так и не вошедших в него) по частным вопросам этого понятия. В результате многие суфийские авторитеты фигурируют в тексте десятки раз, раскрывая новые нюансы суфийской лексики и тем самым обогащая ее. Чаше других автор цитирует высказывания таких известных мистиков, как Абу Йазид ал-Бистами (ум. в 234/848 или 261/875 г., № 8), авторитетный представитель «опьяняющей» любви к Богу (39 раз); Зун-Нун ал-Мисри (ум. в 245/859 г., № 3), самый ранний из известных представителей египетского аскетического и мистического движения (37 раз); ал-Джунайд ал-Багдади (ум. в 298/910 г., № 27) — крупнейший авторитет «трезвого» мистицизма (27 раз); Абу Бакр аш-Шибли (ум. в 334/946 г., № 62), одна из значительных фигур багдадской школы мистицизма (21 раз, ему посвящен самый большой раздел — л. 108b–116a). Своего учителя Абу 'Абд Аллаха ад-Дамагани (ум. в 478/1085 г., № 113) Шайзала цитирует 10 раз, а раздел, посвященный ему, занимает 11 страниц (л. 157b–162b). Кроме того, сам автор комментирует приведенные суждения суфийских авторитетов или высказывает свое мнение по поводу обсуждаемого предмета (42 раза).

Универсальными понятиями и определениями этапов мистического Пути служат, таким образом, «состояние» и «стоянка». Однако соотношение между этими понятиями, их качественные и количественные характеристики, их иерархия внутри классификационных схем, выстроенных суфийскими шайхами в ходе многовековой истории мистического течения в исламе, не укладываются в единую модель в силу индивидуального проживания и восприятия этого Пути мистиком. В упрощенном виде различие между «состоянием» и «стоянкой» сводится к тому, что «состояние» это — быстротечное проявление Божьей милости, которое может постигнуть человека в любое время и в течение которого для него приоткроется завеса с сокровенных тайн истинной веры и бытия, «стоянка» же это — одна из ступеней на пути познания Бога, которые достигает человек праведностью и духовным самосовершенствованием на пути «восхождения к Богу». В отличие от «состояний», «стоянки» накапливаются, становясь «жизненным багажом» избравшего суфийский Путь. Некоторые теоретики суфизма не разделяли строго эти понятия, полагая, что они могут быть совмещенными как результат взаимодействия Божьей милости и человеческой воли, и называя это «привалами», или «жилищами» (*ал-манзила*, мн. ч. *ал-маназил*) на мистическом Пути.

В разных классификациях одно и то же понятие определяется то как «состояние», то как «стоянка», то как «привал» в зависимости от их «ступени», или «ступени» (*дараджа*), продвижения к Богу. Количество основных «состояний», «привалов» и «стоянок» у разных суфийских авторов варьируется от 4-х до 100. Так, современник Шайзалы, знаменитый мистик-ханбалит ‘Абд Аллах ал-Ансари ал-Харави (ум. в 481/1089 г.), дал описание 100 «привалов», подразделив их на десять частей/глав, в которых «привалы» соответствуют одновременно и «стоянкам», и «состояниям» традиционного суфийского Пути<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> *Шайху-л-ислам* ‘Абд Аллах ал-Ансари ал-Харави, почитавшийся в окрестностях Харата/Герата как Пир-и Ансар (ум. в 481/1089 г.) — один из самых выдающихся представителей ханбалитской богословско-правовой школы, прославившийся как мистик-практик и мистик-теоретик одновременно, безмерно почитавший великого персидского мистика Абу-л-Хасана ал-Харакани (ум. в 425/1033 г.). Будучи неграмотным, ал-Харакани выражал свои мистические озарения в рифмованных четверостишиях и притчах, в которых господствовала идея всепоглощающей любви мистика к Богу, любви, ведущей его к полному растворению в Божественной сущности. В отличие от своего кумира, ‘Абд Аллах ал-Ансари прославился своими письменными трудами. Как убежденный ханбалит, он был ярким противником схоластической теологии (*‘илм ал-калам*, или *ал-калам*), в частности школы аш‘аритов, и написал полемический трактат *Замм ал-калам* («Поношение ал-калама»). Его главные труды по суфизму: *Маназил ас-са‘ирин* («Привалы путников»), в котором дано детальное описание этапов Мистического пути; *‘Илал ал-макамат* («Изъясны мистических стоянок») — изложение «недостатков» в виде двойственности и эгоизма, которыми страдают «путники»-мистики, не достигшие «стоянки единения» (*ат-таухид*); *Табакат ас-суфийа* («Разряды», или «Поколения суфи-

Родоначальниками науки о «стоянках» и «состояниях» считаются ал-Харис ал-Мухасиб (ум. в Багдаде в 243/857 г., № 6) и Зу-н-Нун ал-Мисри (ум. в 245/859–60 г., № 3), хотя еще во II/VIII в. балхский подвижник Шакик ал-Балхи (погиб в 195/810 г., № 7) дал классификацию четырех нераздельных «ступеней» на пути к Богу: «аскетическое воздержание» (*аз-зухд*), «страх» (*ал-хуф*), «надежда» (*ар-раджа*) и «любовь к Богу» (*ал-махабба*).

Хорасанский мистик Абу Наср ас-Саррадж (ум. в 378/988 г.) в классическом труде *Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф* («Проблески в [познании] мистицизма») дал описание десяти «состояний» — от «самоконтроля» (*ал-мурাকাба*) до «уверенности» (*ал-йакин*)<sup>6</sup>.

Другой авторитетный хорасанский мистик, ал-Устаз ал-Имам Абу-л-Касим ал-Кушайри (ум. в 465/1072 г., № 114), в своем знаменитом трактате *ар-Рисала ал-кушайрийа фи 'илм ат-тасаввуф* («Кушайриево послание о мистицизме», или «о суфийской науке») изложил теоретические основы суфизма, определил и растолковал 45 ключевых понятий «суфийской науки», выделив семь «стоянок» и десять «состояний» и показав различие между «стоянками» и «состояниями»<sup>7</sup>.

Основные и наиболее часто обсуждаемые в тексте Шайзала термины, обозначающие «стоянки», «состояния» и «привалы», следующие (помимо выше упомянутых): *ал-хавā* — «страсть», «страстная любовь» (126 раз); *ал-мушāхада* — «созерцание», «видение» Бога (71 раз, включая 21 сочетание); *аз-зикр* — «помяновение» Бога (56 раз, включая 13 сочетаний); *аш-шауқ* — «страстное желание», «страсть» к Богу (52 раза, включая 3 сочетания); *ат-ташаввуқ*, *ал-иштийāқ* — «томление страстью» к Нему (5 раз), производные от этого корня *ал-муштāқ* (4 раза), *шā'иқ*, *машуқ*; *ал-қурб*,

ев»), возможно, в подражание известного сочинения этого жанра Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами. 'Абд Аллах ал-Ансари закончил свою жизнь отшельником под Харатом/Гератом. См.: *Бертельс Е.С.* Суфизм, с. 300–301; *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Москва–Санкт-Петербург, 2004, с. 152–156.

<sup>6</sup> Абу Наср ас-Саррадж — один из ярких представителей так называемого трезвого мистицизма, проповедовавший идею, что истоки суфизма — в первоначальном исламе времен пророка Мухаммада и его сподвижников. В *Китаб ал-лума'* он подробно изложил учения разных суфийских общин, разъяснил суфийскую терминологию, в частности, понятия «стоянки» и «состояния», экстатические высказывания ранних подвижников, их поэтические образы, сохранил цитаты из их трактатов. См., напр.: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм, с. 132–135.

<sup>7</sup> Абу-л-Касим ал-Кушайри считался одним из лучших учеников ал-устаза Абу 'Али ад-Даккака (ум. в 405/1015 г., № 109), руководившего суфийским кружком (*халка*) в Нишапуре. После смерти учителя он возглавил его школу, сблизился с учеными-шафи'итами и оказался вовлеченным в борьбу между ханафитами и шафи'итами. Написав книгу в защиту учения ал-Аш'ари, он стал признанным главой шафи'итов-аш'аритов Нишапура. См.: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм, с. 146–148; (*Alexander D. Knysh*) / *Al-Qushayri's Epistle on Sufism / Al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf. Abu 'l-Qasim al-Qushayri. Trans. by Prof. Alexander D. Knysh. UK. 2007. — Translator's Introduction. The author and his book, p. XXI–XXVII.*

*ал-курба* — «близость» к Богу, «сближение» с Ним, «снижение милости, расположения» Бога (51 раз, включая 10 сочетаний), в противоположность «удаленности», «отдаленности» от Него (*ал-бу'д*, *ал-иб'ад*, *ат-табā'уд*); *ар-ридā'* — «довольство», «удовлетворенность» своей участью (50 раз, включая 14 сочетаний); *ас-сабр* — «терпение», «стойкость» (49 раз) и *ат-тасаббур* — «терпеливость» (6 раз); *ал-унс* — «приянь» (48 раз, включая 10 сочетаний) и *ал-му'анаса* — «дружественность», «дружелюбие», «близкое общение» (17 раз, включая 7 сочетаний); *ал-хауф* — «боязнь», «страх», «опасение» (45 раз, включая 9 сочетаний), в качестве синонимов употреблены *ал-хайба* (9 раз) и *ал-хаул* (5 раз) — «почтительный страх», «боязнь»; *ал-балā'* — «испытание», «беда» (45 раз), син. *ал-балвā* — «беда», «несчастье» (11 раз), *ал-балйā* — «испытание», «бедствие» (2 раза); *ал-ма'рифā* — «сверхчувственное (интуитивное) познание о Боге и его творении» (41 раз, включая 19 сочетаний) и производное *ал-'ариф/ал-'арифūна* — «обладающие сверхчувственным познанием о Боге», суфии-«гностики» (16 раз, включая 4 сочетания); *ал-хазан*, *ал-хузн* — «печаль», «скорбь» (37 раз), *хазйн* — «печалющийся», «грустящий» (12 раз); *ал-букā'* — «благодетельный плач» (36 раз); *ас-сафā'* — «чистота (деяний и помыслов)» (31 раз, включая 18 сочетаний); *ал-ваджд* — «нахождение» Бога, или «встреча» с Ним (28 раз); *ар-раджā'* — «надежда» на Бога (26 раз), в противоположность «страху» (*ал-хауф*) пред Ним; *аз-зулл*, *аз-зилла*, *ал-мазалла* — «покорность», «смиренность» (26 раз); *ал-йакйн* — «достоверное знание» (26 раз, включая 5 сочетаний); *ал-муджāхада* — «старание», «приложение усилий», «духовная борьба» со своими пороками (24 раза); *ал-ихлāс* — «искренность» (22 раза, половина сочетаний); *ас-сидк* — «правдивость» (21 раз, включая 9 сочетаний); *ал-васл* — «соединение» с Богом (20 раз), *ал-висāl* (14 раз); *ал-мурāкаба* — «остережение», «(само)наблюдение» и «(само)контроль» (19 раз, включая 4 сочетания); *ат-тауба* — «покаяние» (14 раз); *ал-хасра* — «скорбь», «сокрушение» (14 раз); *ал-фанā'* — «растворение» в Боге (13 раз); «пребывание» в Боге (*ал-бақā'*) (12 раз); *ал-вара'* — «избегание запретного», «благодетель» (9 раз); *ал-ваджид* — «находящийся в состоянии мистического экстаза» (9 раз); *ал-вусул* — «прибытие» к Богу (8 раз); *ал-худū'* — «покорность», «смиренность» пред Богом (8 раз); *ат-тахаййур* — «растерянность», «состояние оторопи», «смущение» (8 раз); *аз-зухд* — «воздержание», «самоотрешение от мирских благ» (5 раз).

Ключевой идеей, пронизывающей весь суфийский Путь и охватывающей все «состояния» и «стоянки», по признанию проповедников суфизма (независимо от их приверженности к разным направлениям и школам), является любовь к Богу (*ал-махабба*). Образно говоря, если объем понятия *ал-махабба* представить в виде шара, то все «привалы», «стоянки» и «состояния» находятся внутри его и не выходят за его пределы. Но помимо этого всеобъемлющего значения термин *ал-махабба* в классификациях пред-

ставителей разных суфийских общин используется и в качестве обозначения одной из «стоянок», отражающей частный, конкретный аспект «любви» наряду с такими «стоянками» как «страстная любовь» (*ал-‘ишқ*), «нежная любовь» (*ас-сабāба*) и т.д.

Объект мистической любви, Бог — *Аллах* (в большинстве упоминаний), *ал-Ḥаққ* («Истинный», «Истина», 42 раза), *ар-Рабб* («Господь», 40 раз), *ар-Раḥмāн* («Милосердный»), *ал-Карīm* («Великодушный»), *ал-Джалīл* («Величественный»), *ал-Малīк* («Властитель»), *ал-Малīк ал-Джаббār* («Могущественный Властитель» / «Владыка»), *ал-Малīк ад-Даййāн* («Владыка-Судия») и др. коранические определения. Вторая группа определений Бога: *ал-Маṭлūб* («Желанный», 29 раз), *ал-Ма‘бūd* («Объект поклонения», «Божество», 8 раз), *ал-Мақсūd ал-Джаббār* («Величественный объект стремления»), *ал-Ма‘ишқ* («Страстно любимый»), *ас-Саййид* («Господин»), *ас-Саййид ал-Карīm* («Великодушный Господин»), *ал-Маулā* («Покровитель», 50 раз). *Ас-Саййид* и *ал-Маулā* часто встречается в поэтических отрывках и в увещеваниях (наставлениях)<sup>8</sup>. Но преобладающее определение Бога — *ал-Махбūб* («Возлюбленный»), свыше 200 раз, включая сочетания).

Объект Мистической любви, «Возлюбленный», характеризуются с разных сторон в десятках сочетаний. Это: «суть» (*зāt ал-махбūб*), «истина» (*ḥаққ ал-махбūб*), «бытие» (*вуджūd ал-махбūб*), «заповеди» (*аḥкām ал-махбūб*), «повеления и запреты» (*авāмир ва-навāхī ал-махбūб*), «поминание» (*зикр ал-махбūб*), «искреннее повиновение» (*тā‘ат ал-махбūб би-л-ихлāс*), «довольство» (*ридā’ ал-махбūб*), «милость» (*миннат ал-махбūб*), «волеизъявление» (*ирāдат ал-махбūб*), «тайна» (*сирр ал-махбūб*), «вечность» (*бақā’ ал-махбūб*), «скрытость» (*зайбат ал-махбūб*), «лицезрение» (*ру‘ят ал-махбūб*), «целостность» (*куллийат ал-махбūб*), «атрибуты» (*сифāt ал-махбūб*), «состояния» (*аḥвāl ал-махбūб*), «признаки», «приметы» (*ма‘āлим ал-махбūб*), «следы», «знаки» (*āсār ал-махбūб*), «желание», «намерение» (*мурād ал-махбūб*), «забота» (*мурā‘āt ал-махбūб*), «речь», «беседа» (*ḥитāб ал-махбūб*), «смиренность», «скромность» (*тавāду’ ал-махбūб*), «угодники» (*аулийā’ ал-махбūб*), «выбор» (*иштифā’ ал-махбūб*), «почтение» (*икрām ал-махбūб*), «предпочтение» (*иḥсār ал-махбūб*), «возвеличивание» (*та‘зīm ал-махбūб*), «приязнь», «влечение» (*ал-унс би-л-махбūб*), «дружественность» (*му‘āнасат ал-махбūб*), «созерцание» (*мушиāхадат ал-махбūб*), «наблюдение» (*мурāқабат ал-махбūб*), «сверхчувствен-

<sup>8</sup> В преамбуле «Послания» Шайзала счел нужным отметить, что «он выказал свое расположение» к упоминанию стихов и привел их в другой своей книге, названной *Салват ал-‘ишйāк ва-раудат ал-муштāк* («Утешение страстно влюбленных [в Бога] и сад томлящегося по любви к Нему») (6b). Мировоззренческие суждения и назидания суфийских авторитетов (названных и анонимных) в поэтической форме занимают значительную часть объема *Лавāми‘ анвар ал-кулūб*. Насыщенность этого сочинения поэтическими цитатами из произведений суфиев-мистиков дает основание рассматривать приведенный в нем материал как своего рода антологию суфийской поэзии.

ное познание» (*ма'рифат ал-махбӯб*), «согласие» (*муваффақат ал-махбӯб*), «несогласие», «ослушание» (*мухāлафат ал-махбӯб*), «неповиновение» (*ма'асй ал-махбӯб*), «страсть» (*хавā ал-махбӯб*) и т.д.

В основе понятия *ал-махабба* лежит арабский глагол *хабба* и производные от него: *хубб*, *махабба* («любовь», «приязнь»), *хабйб* («любимец»), *мухйбб* («любящий»), *махбӯб* («возлюбленный»). С артиклем «ал» эти понятия приобрели специфически суфийскую окраску: «мистическая любовь к Богу», «любимец Бога», «любящий Бога», «Возлюбленный Бог»). Естественно, что эти понятия чаще других употребляются при объяснении «сущности мистической любви»: *ал-махабба* — свыше 300 раз, *ал-хубб*, *ал-хабйб* и *ал-мухйбб* — свыше 120 раз каждое, *ал-махбӯб* — свыше 200 раз (включая 45 сочетаний).

В качестве синонимов *ал-хубб/ал-махабба* употребляются (особенно в поэтических отрывках) также производные от глагола *вадда*: *ал-вадд* (17 раз), *ал-мавадда* (14 раз), *ал-вадд/ал-вудд* (11 раз), — «любовь», «приязнность».

*Ас-Сабāба* — «нежная любовь» (16 раз).

Производные от глагола *хāма*: *хā'им*, *хаймāн* — «страстно влюбленный», «скитающийся бессознательно от любви» (20 раз) и *тāма*: *мутаййам* — «страстно влюбленный», «лишившийся рассудка вследствие страстной любви» (6 раз).

*Ал-'Ишқ* — «всепоглощающая страсть», «страстная любовь» к Богу (5 раз) и производные от этого корня *ал-'айшқ* — «страстно влюбленный» (14 раз) и *ал-ма'шўқ* — «страстно любимый».

Общее понятие *ал-махабба* конкретизируется в его многочисленных сочетаниях с другими определяющими словами. Это: этимология (*шитқāқ ал-махабба*), «корни» (*усўл ал-махабба*), «основы» (*аркāн ал-махабба*), «древо» (*шаджарат ал-махабба*), «смыслы», или «значения» (*ма'āни ал-махабба*), «виды» (*анвā' ал-махабба*), «формы» (*хай'āt ал-махабба*), «составляющие части» (*аб'ād ал-махабба*), «внешняя сторона» (*зāхир ал-махабба*), «скрытая сторона» (*бāтин ал-махабба*), «признаки» (*'алāmāt ал-махабба*), «доказательства» (*адиллат ал-махабба*), «пути», «способы достижения» (*асбāб ал-махабба*), «условия» (*шурўт ал-махабба*), «атрибуты» (*сифāt ал-махабба*), «завесы» (*астār ал-махабба*), «скрывание» (*китмāн ал-махабба*), «святость» (*хурмат ал-махабба*), «дух» (*рўх ал-махабба*), «сила» (*қувват ал-махабба*), «покровительство» (*мувālāt ал-махабба*), «тонкости» (*дақā'иқ ал-махабба*), «степени», или «ступени» (*дараджāt ал-махабба*), «привалы» (*манāзил ал-махабба*), «стоянки» (*мақāmāt ал-махабба*), «арены», «поприща» (*майāдйн ал-махабба*), «следы» (*āсār ал-махабба*), «последствие» (*'āқибат ал-махабба*), «поклонение» (*'убўдийат ал-махабба*), «лицезрение» (*ру'йат ал-махабба*), «испытания» (*балā' ал-махабба*), «печаль» (*шаджā ал-махабба*), «огонь» (*нār ал-махабба*),



«безумие» (*ал-валах фй-л-махабба*), «уменьшение» (*нуқсән ал-махабба*), «гибель», «исчезновение» (*фанā' ал-махабба*) и др.

Определение понятия «любовь к Богу» на протяжении веков оставалось первостепенной задачей теоретиков и практиков мусульманского мистицизма, пытавшихся в ярких, нередко парадоксальных образах передать нюансы своих ощущений и впечатлений на пути «восхождения» к «Возлюбленному». Вот некоторые примеры.

Абу Сулайман ад-Дарани (проповедовал в Сирии, ум. в 215/830 г., № 9) выделил четыре «стадии», или «ступени», на пути к Богу: «воздержание» (аскетизм, *аз-зухд*), «упование на Бога» (*ат-таваккул*), «интуитивное познание» (гносис, *ал-ма'рифат*, *ал-'ирфāн*) и «любовь к Богу» (*ал-махабба*). «Последний шаг аскетов (*аз-зāхидūн*) есть первый шаг „уповающих на Бога“ (*ал-мутаваккилūн*), последний шаг „уповающих на Бога“ есть первый шаг „познающих Бога“ (*ал-'āрифūн*), последний шаг „познающих Бога“ есть первый шаг „любящих Бога“ (*ал-мухиббūн*), для которых нет последнего шага» (л. 60b–61a).

Абу Бакр ал-Хаким ат-Тирмизи ал-Балхи (ум. около 280/893 г., № 39) выделил четыре признака «любви к Богу»: «помянуть Возлюбленного» (*зикр ал-махбūб*), «размышление о Нем» (*ат-тафаккур фй-хи*), «повиновение Ему» (*ат-тā'а*) и «назидание» (*ал-'ибра*) о Его благодеяниях (л. 93b).

Абу Бакр аш-Шибли ал-Багдади (247/861–334/946, № 62) на замечание по поводу опоздания на молитву ответил стихами:

«Сегодня я из-за страстной любви к Богу (*ал-'ишк*) забыл свою молитву  
И не знаю — утренняя ли трапеза у меня или вечерняя.  
Поминание Тебя, мой Господин (*саййидй*), это — моя еда и мое питье,  
и лик Твой, когда увижу, это — исцеление моей болезни» (л. 114a).

Абу-л-Хасан ал-Хусри ал-Басри ал-Багдади (жил и умер в Багдаде в 371/981 г., № 96) определял любовь к Богу как борьбу с вожделениями души и одновременно — духовное самосовершенствование: «Любовь к Богу это — изнашивание животных качеств (*ас-сифāt ан-нафсййа*) одновременно с приобретением сполна духовных качеств (*ас-сифāt ар-рухāниййа*)» (л. 140b).

Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. в 412/1021 г., № 112) говорил: «Любовь к Богу — нахождение удовлетворения в созерцании божественных атрибутов (*ас-сифāt*), ибо в созерцании Возлюбленного — отрешение от всего бытийного (*ал-аквāн*) и невидимого (*ал-гуйūб*). И поэтому говорят: „Кто притязал на любовь к Богу, а подружился с другим, помимо своего Возлюбленного, положился на другого, помимо своего Возлюбленного, и повиновался другому, помимо своего Возлюбленного, тот — лжец“» (л. 156b).

Учитель Шайзалы, проповедник «опьяняющей» любви к Богу, Абу 'Абд Аллах ад-Дамагани ал-Багдади (ум. в 478/1085 г., № 113) говорил:

«Начало любви — скорбь („сокрушение“, *ал-хасра*), достижение ее — тяжелая болезнь, а крайний предел ее — погибель. Кто вкусил ее, тот познал ее, кто познал ее, тот привязался к ней (увлекся ею), а кто привязался к ней (увлекся ею), тот описал (*васафа*) ее» (л. 157b).

«Любовь к Богу это — опьянение (*ас-сукр*), при котором нет отрезвления (*ас-сахв*), это — исступление (экстаз, *ал-ваджд*), после которого нет утешения, это — испытание, на исцеление от которого нет надежды, это — болезнь, лекарство от которой неизвестно. Любящие Бога — опьяненные, которые отрезвляются только при созерцании (*ал-мушāхада*) своего Возлюбленного» (л. 158a).

Сам автор этого «Послания», Шайзала, также выступает проповедником «опьяняющей» любви к Богу: «Любовь к Богу это — „опьянение“ и „отрезвление“. „Привал“ „опьянение“: кто опьянел от кубка любви к Богу, тот отрезвится только посредством „созерцания“ (*ал-мушāхада*) своего Возлюбленного, ибо „опьянение“ это — ночь, раннее утро которой — „созерцание“, подобно тому, как „правдивость“ (*ас-сидк*) это — дерево, плод которого — „усердие“ (*ал-муджāхада*)» (л. 200b).

Различие между последователями «опьяняющего» и «трезвого» суфизма в понимании «любви к Богу» отчетливо проявляется в их отношении к *ал-хавā* («страсть», «страстная любовь»). Если для первых это — одна из важнейших (упоминается около 130 раз!) составляющих «любви к Богу», подразделяемая ими на десять видов, то для вторых это — осуждаемая вещь, подобная (равная, *нидд*) «животной» душе (*ан-нафс*) человека и мирским соблазнам (*ад-дунйā*) (л. 137b).

Один из способов раскрытия содержания понятия *ал-махабба* — обращение к символике букв и их числа в корне *хабба* и производном от него *махабба*. Так, Абу-л-Хусайн Мухаммад б. Ахмад б. Шам'ун ал-Багдади (№ 111) объяснял скрытый смысл *махабба* следующим образом: это слово состоит из четырех букв — *мīm*, *хā'*, *бā'* и *хā'* (*тā'* *марбӯта*). *Мīm* это — начальная буква в слове *майл* («склонность», «симпатия»), имея в виду «склонность (симпатию) к Возлюбленному» (*ал-майл илā-л-маҳбӯб*), когда все помыслы «любящего», его душа и сердце заняты «повиновением» (*ат-тā'a*) Возлюбленному, так что в его сердце нет ничего, кроме Возлюбленного; *хā'* это — начальная буква в слове *ханīн* («томление», «стенание», «страстное желание»); *бā'* это — начальная буква в слове *ал-балā'* («испытание», «горе»), имея в виду «постоянное испытание для страстно влюбленного сердца» (*ал-балā' ад-дā'им 'алā-л-қалб ал-хā'им*); конечное же *хā'* (*тā'* *марбӯта*) это — начальная буква в слове *ал-хидāйа* («ведение верным путем»). И поскольку «любящий» склонился к Возлюбленному, страстно возжелал Его, вытерпел Его испытания, то разве он не заслужил ведения верным путем (*ал-хидāйа*) к месту «близкого общения» с Ним (*ал-му'āнаса*), к месту Его «созерцания» (*ал-мушāхада*) (л. 153a–154b).

Эту схему Шайзала несколько откорректировал, сославшись на высказывание другого мистика, связавшего *хā'* не с *ханīн*, а с *махв* («стирание», «уничтожение»), что значит «стирание» всех желаний «других», помимо Возлюбленного, ради любви к Всемогущему Властителю (*ал-малīк ал-джаббār*). Конечное же *хā'* он связал с *ал-валах* («обезумить», «лишиться рассудка»).

Рассуждения о буквенно-числовой символике слова *ал-махабба* Шайзала заключает словами упомянутого Абу-л-Хусайна б. Шам'уна о том, что «любящий» («влюбленный в Бога») существует в четырех «состояниях»: «страх» (*ал-хауф*), «надежда» (*ар-раджā'*), «уверенность» (*ал-йақīн*) и «довольство», «удовлетворенность» (*ар-ридā'*). Затем эти четыре «состояния» соединяются с другими четырьмя: «страх» — с «благочестивым плачем» (*ал-букā'*), «надежда» — с «близким общением» (*ал-унс*), «уверенность» — с «упованием» (*ат-таваккул*), «довольство» — с «покорностью», с «преданием себя» Богу (*ат-маслīm*) (л. 154б–155а).

Термин *хақīқат ал-махабба* («сущность любви к Богу») встречается в седьмой главе около 100 раз. Его истолкование также опирается на сочетания и комбинации «стоянок» и «привалов» и отражает взгляды последователей «опьяняющего» и «трезвого» мистицизма. Как правило, сначала приводятся краткие, образные определения *хақīқат ал-махабба*, а затем следует более расширенное и углубленное раскрытие их содержания. Вот несколько примеров.

Абу-л-Хасан б. Аби-л-Хавари ад-Димашки (ум. в 230/845 г., № 12) говорил: «Сущность любви к Богу — плач (*ал-букā'*) по тому, что миновало из любви (*ал-хубб*) к „согласию“ (с Богом, *ал-мувāфақа*), и по тому, что грядет из „страха“ (*ал-хауф*) за „несогласие“ (противление Богу, *ал-мухā-лафа*)» (л. 64а)<sup>9</sup>.

Абу Исхак Ибрахим ал-Хаввас (ум. в Райе / Рее в 291/904 г., № 54) определял «сущность любви к Богу» как «стирание» (*ал-масх*) желаний, сжигание качеств и постоянные стенания (*аз-зафарāt*)» (л. 103а).

Проповедники «опьяняющей» любви к Богу определяли *хақīқат ал-махабба* как «безумие» (*ал-валах*), как «оторопь» (*ал-хайра*), как состояние, в котором «любящий Бога» не различает день и ночь, вечер и раннее утро.

Один из великих шайхов Хурасана, сотоварищ и ровесник Мухаммада б. ал-Фадла ал-Балхи (ум. в 319/931 г., № 37) и Мухаммада б. 'Али ат-Тирмизи (ум. около 300/912 г. или позже, № 38), Абу 'Али ал-Джуджани (№ 44) определял *хақīқат ал-махабба* как одну из трех основ единобожия

<sup>9</sup> Неотъемлемая составляющая «любви к Богу» — эмоциональные переживания, выражаемые такими состояниями, как плач, рыдание, стенание, скорбь, тоска, печаль, страдание, сокрушение, обмороки и т.п. «Благочестивый плач» стал самой характерной чертой образа подвижника.

(*ат-таухид*): «Сущность любви к Богу это — верховный свет (свет светов — *нур ал-анвар*), отрешение от других (помимо Возлюбленного) и преодоление (*таджавуз*) рая и ада в заботе о любви к Всемогущему Властителю, потому что обязательство (договор) о признании единобожия (*'ақд ат-таухид*) содержит в себе „страх“ (*ал-хуаф*), „надежду“ (*ар-раджа*) и „любовь к Богу“ (*ал-махабба*). Увеличение „страха“ связано с отрешением от грехов ради лицецерения угрозы наказания (*ал-ва'ид*), увеличение „надежды“ связано с добродетелью ради лицецерения обещания награды (воздаяния, — *ал-ва'д*), увеличение „любви к Богу“ связано с многочисленностью поминаний (имени Бога) ради лицецерения божественного благодеяния (милости, — *ал-минна*). „Боящийся“ не отдыхает от бегства, „надеющийся“ не отдыхает от прошения, „любящий Бога“ не отдыхает от поминания (имени) Возлюбленного. „Страх“ это — освещающий огонь (*нар мунавир*), „надежда“ это — освещающий свет (*нур мунавир*), а „любовь к Богу“ это — верховный свет (*нур ал-анвар*)» (л. 97б).

Один из принципов краткого определения «сущности любви к Богу» — использование «парных», разнонаправленных состояний: «страх» (*ал-хуаф*) и «надежда» (*ар-раджа*), «согласие» (*ал-мувафақа*) и «несогласие» (*ал-мухалафа*), «повиновение» (*ат-та'а*) и «ослушание» (*ал-ма'сийа*) и др. Так, поясняя определение «сущности любви к Богу», данное багдадским мистиком Абу 'Али ар-Рузбари (ум. в 322/934 г., № 64), Шайзала заключает: «...это — поиск „согласия“ (*ал-мувафақа*) с Возлюбленным абсолютно во всем и отказ от „несогласия“ с Ним („противления“ Ему, — *ал-мухалафа*) в чем бы то ни было» (л. 117а).

В сочинении Шайзала значительное место уделено представителям хорасанских школ мистицизма, прежде всего Нишапура, Марва/Мерва, Балха, Харата/Герата и др., впитавших элементы гностических учений древнего Востока (Ирака, Ирана) и развивавших коранические элементы мистики. Хорасанские подвижники-аскеты явились выразителями идей раннего исламского мистицизма, проповедниками строгого аскетизма и мистического направления в суфизме.

Непосредственное влияние на распространение в Хурасане мистических идей оказали представители иракской школы суфиев-мистиков. В частности, первой проповедницей бескорыстной и всепоглощающей, мистической любви к Богу (*ал-махабба*) считается басрийка Раби'а ал-'Адавийя (ум. в 185/801 г.). Дальнейшее развитие эта идея получила в трудах хорасанских суфиев-мистиков.

Во II/VIII в. аскетическое движение из Ирака распространилось в Хурасане, первоначально около Балха, родины «первого провозвестника строгого аскетизма и мистицизма», Абу Исхака Ибрахима б. Адхама ал-Балхи (ум. после 160/776 г., № 2). Его ученику, Абу 'Али Шакику ал-Азди ал-Балхи (погиб в 195/810 г., № 7), удалось объединить в Балхе последова-

телей Ибрахима б. Адхама, постепенно этот кружок пополнялся суфиями иранского происхождения<sup>10</sup>.

В это время (II/VIII в.) багдадская школа ригористов выступила против злоупотребления «святостью» и «лицемерия» (*ар-рийа'*), порожденных примитивным аскетизмом. Эта же тенденция проявилась среди хорасанских суфиев. Знаковой фигурой марвской школы мистицизма стал Абу 'Али ал-Фудайл б. 'Ийад ат-Тамими ал-Марвази (ум. в 188/803 г., № 1), проповедник строгого аскетизма, обратившийся к построению философских теорий суфизма, к мистицизму. Характерно, что в его лексике было только два понятия из арсенала будущей суфийской терминологии — «искренность» (*ал-ихләс*) и «любовь к Богу» (*ал-махабба*). Через своих учеников ал-Фудайл б. 'Ийад оказал влияние на развитие хорасанского и среднеазиатского суфизма<sup>11</sup>.

Углубление учения ригористов привело в III/IX в. к возникновению школы *малъматийа* («люди порицания», «упрека»), приверженцы которой проповедовали, что страдание — удел лучших людей и доказательство любви Бога к ним. В основе учения этой школы, главным центром которой был Нишапур, лежали идеи ал-Фудайла б. 'Ийада, видевшего в строгом аскетизме и в страдании защиту от лицемерия. Видными фигурами этой школы были Абу Хафс ал-Хаддад ан-Найсабури (ум. около 260/874 г., № 15), Абу Салих Хамдун ал-Кассар ан-Найсабури (ум. в 271/884 г., № 16), Абу 'Усман ал-Хири ар-Рази ан-Найсабури (ум. в Нишапуре в 298/910-11 г., № 29) и др.

Одним из выдающихся деятелей нишапурской школы мистицизма был аш-Шайх Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. в 412/1021 г., № 112), автор известного биографического словаря *Табақāt ас-сӯфиййа* («Разряды», или «Поколения суфиев»), в котором представлены жизнеописания преимущественно хорасанских подвижников и ссылками на который изобилует последующая суфийская литература. Другой его труд (список его сочинений насчитывает свыше ста названий), посвященный суфийской экзегетике, важен для понимания природы мусульманского мистицизма. Это — *Хақа'иқ ат-тафсӣр* («Сокровенные истины толкования [Корана]»), или *Тафсӣр... би-лисāн ахл ал-хақā'иқ* («Толкование [Корана] ...языком людей сокровенных истин»), многотомный комментарий к Корану, вобравший в себя эзотерические традиции толкования Священного писания, возводимые к ранним суфийским шайхам и другим религиозным авторитетам. Среди них: Сахл ат-Тустари (ум. в 283/896 или 273/886 г., № 36), Абу

<sup>10</sup> *Бертельс Е.С.* Суфизм, с. 212. См. также: *Бертельс Е.Э.* Изречения Ибрахима ибн Адхама в поэме «Кутадгу-Билик» // Суфизм, с. 181–187; *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм, с. 25–27.

<sup>11</sup> *Бертельс Е.Э.* Фудайл ибн 'Ийад. Опыт анализа суфийской биографии // Суфизм, с. 188–213; *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм, с. 29–31.

Са‘ид ал-Харраз (ум. в 277/890-91 или около 286/899 г., № 40), Абу Бакр ал-Васити ал-Марвази (ум. в Марве в 320/932 г., № 118) и др. Письменное наследие ас-Сулами в целом дает представление о существенной роли хорасанских подвижников в формировании и развитии аскетических и мистических традиций в исламе, оказавших заметное влияние на дальнейшую судьбу мусульманского мистицизма<sup>12</sup>.

Значение содержащихся в «Послании» Шайзалы сведений определяется тем, что в них отражен трехвековой опыт истории суфийского понимания и истолкования духа ислама — от кратких афористических определений его основных установок до интуитивного, глубокого постижения его сокровенных истин.

### Приложение

#### Список суфиев-мистиков, которым в 7-й главе посвящены отдельные разделы

1. Абӯ ‘Али ал-Фудайл б. ‘Ийād б. Мас‘ūd ат-Тамйми ал-Марвази (ум. в Макке в мухарраме 187/январе 803 г.).
2. Абӯ Исхāқ Ибрāхīm б. Адхам б. Мансūr (из Балха прибыл в Макку, ум. в Сирии около 162/778-79 г.).
3. Абӯ-л-Файд Йūнāн б. Ибрāхīm Зū-н-Нūн ал-Миcрй (ум. в 245/859 г.).
4. Абӯ Наcр Бишр б. ал-Хāрис б. ‘Абд ар-Рахмāн б. ‘Атā’ б. ал-Хāфй ал-Марвази (жил и умер в Багдаде в 227/842 г.).
5. Абӯ-л-Хасан [ас-]Сарй б. ал-Мугалис ат-Ṭабарй (ас-Сақатй, ум. между 251/865 и 258/872 г.).
6. Абӯ ‘Абд Аллах ал-Хāрис б. Асад ал-Мухāсиби (ум. в Багдаде в 243/857 г.).
7. Абӯ ‘Али Шақйқ б. Ибрāхīm ал-Аздй ал-Балхй (погиб в 195/810 г.).
8. Абӯ Йазйд Ṭайфūr б. ‘Йсā б. Сурūшāн ал-Бисṭāmй (ум. в 234/848 или 261/875 г.).
9. Абӯ Сулаймāн ‘Абд ар-Рахмāн б. ‘Аṭийа ал-‘Абсй ад-Дарāнй (проповедовал в Сирии, ум. в 215/830 г.).
10. Абӯ Махфūз Ма‘рўф б. Файрўз ал-Кархй (багдадец, ум. в 200/815 г.).
11. Абӯ ‘Абд ар-Рахмāн Хāтим б. ‘Унвāн б. Йūнус ал-Асамм ал-Балхй (ум. в 237/851 г.).

<sup>12</sup> Биографические сведения об авторе и его «Толковании Корана» см.: Бертельс Е.Э. Рукопись тафсира Сулами в Государственной Публичной библиотеке // Бертельс Е.Э. Суфизм, с. 219–224 (со ссылкой на: GAL, Bd I, 220 и Massignon. *Passion*, Bibl., № 170d); Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм, с. 140–143.

12. Абӯ-л-Ҳасан Аҳмад б. Абӣ-л-Ҳаварӣ Маймӯн ад-Димашқӣ (ум. в 230/845 г.).
13. Абӯ Ҳамид Аҳмад б. Ҳидрӯйа (вар. Ҳадравайхи) ал-Балҳӣ (ум. в 240/854-55 г.).
14. Абӯ Закарийа' Йаҳйя б. Му'аз б. Джа'фар ар-Разӣ (ум. в Нишапуре в 258/872 г.).
15. Абӯ Ҳафс'Умар б. Салама (вар. Салм, Маслама) ан-Найсабӯрӣ, известный как ал-Ҳаддād (ум. около 260/874 г.).
16. Абӯ Салих Ҳамдун б. Аҳмад б. 'Аммар ('Умара) ал-Қассар ан-Найсабӯрӣ (ум. в 271/884 г.).
17. Абӯ-л-Ҳусайн Муҳаммад б Са'йд ал-Варрақ ан-Найсабӯрӣ (ум. в 320/932 г.).
18. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Мӯса ал-Фаргāнӣ, известный как ал-Васитӣ ал-Марвазӣ (ум. в Марве в 320/932 г.).
19. Абӯ Мугйс ал-Ҳусайн б. Мансӯр ал-Ҳалладж ал-Байдāвӣ ал-Васитӣ ал-'Ирақӣ (казнен в Багдаде в 309/922 г.).
20. Абӯ-л-Ҳасан 'Алӣ б. Муҳаммад б. Сахл ас-Сā'иг ад-Дйнаварӣ ал-Мисрӣ (ум. в Мисре в 330/941-42 г.).
21. Мумшāз (Мимшаз?) ад-Дйнаварӣ (ум. в 299/911 г.).
22. Абӯ Исҳāк Ибрāхим б. Дā'уд ал-Қассар ар-Раққӣ ан-Найсабӯрӣ (ум. в 326/937-38 г.).
23. Абӯ-с-Сарӣ Мансӯр б. 'Аммар ал-Бӯшанджӣ ал-Ва'из ал-Абйвардӣ ал-Марвазӣ (ум. в Багдаде в 225/840 г.).
24. Абӯ 'Абд Аллах (Абӯ 'Алӣ) Аҳмад б. 'Асим ал-Антāкӣ (ум. в 220/835 г.).
25. Абӯ Муҳаммад 'Абд Аллах б. Ҳубайқ б. Сāбиқ ал-Антāкӣ (ум. в 200/815-16 г.).
26. Абӯ Турāб 'Аскар б. Муҳаммад б. Ҳусайн ан-Наҳшабӣ (ум. в 245/859 г.).
27. Абӯ-л-Қасим ал-Джунайд б. Муҳаммад б. ал-Джунайд ал-Ҳаррāз (его отец известен как ал-Қарāрӣрӣ ан-Нахāвандӣ) ал-Багдādӣ (ум. в 297/910 г.).
28. Абӯ-л-Ҳусайн Аҳмад б. Муҳаммад ан-Нӯрӣ ал-Багавӣ ал-Багдādӣ (ум. в 295/908 г., похоронен в Багдаде).
29. Абӯ 'Усмāн Са'йд б. Исма'ил б. Са'йд б. Мансӯр ал-Ҳӣрӣ ар-Разӣ ан-Найсабӯрӣ (ум. в Нишапуре в 298/910-11 г.).
30. Абӯ 'Абд Аллах Аҳмад б. Йаҳйя ал-Джаллā' ал-Багдādӣ аш-Шāmӣ (ум. в 306/918 г.).
31. Абӯ Муҳаммад Рувайм б. Аҳмад б. Зайд ал-Багдādӣ (ум. в 303/915-16 г., похоронен в Багдаде).
32. Абӯ Йа'қуб Йӯсуф б. ал-Ҳусайн ар-Разӣ (ум. в 304/916-17 г.).
33. Абӯ-л-Фавāрис Шāх б. Шуджā' ал-Марвазӣ ал-Кирмāнӣ (ум. в 300/912-13 г.).

34. Абӯ-л-Ҳасан (Абӯ-л-Қасим) Самнӯн (Сумнӯн?) б. Ҳамза б. ‘Абд Аллах ал-Ҳаввас (Самнӯн ал-Муҳибб) (ум. до 297/910 г.).
35. Абӯ ‘Абд Аллах ‘Амр б. ‘Усмән б. Дубб б. ГаҶас ал-Маккӣ (ум. в Багдаде в 291/903 г.).
36. Абӯ Муҳаммад Сахл б. ‘Абд Аллах б. Йӯнус б. Йиса б. ‘Абд Аллах б. Рафӣ ат-Тустарӣ (ум. в 283/896 или 273/886 г.).
37. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. ал-Фадл б. ал-‘Аббас ал-Балҳӣ ас-Самарқандӣ (ум. в 319/931 г.).
38. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. ‘Али б. ал-Ҳусайн ат-Тирмизӣ (ум. около 300/912 г. или позже).
39. Абӯ Бакр Муҳаммад б. ‘Умар ал-Варрақ ал-Ҳаким ат-Тирмизӣ ал-Балҳӣ (ум. около 280/893 г.).
40. Абӯ Са‘ид Аҳмад б. Йиса ал-Ҳаррās ал-Багдādӣ (ум. в 277/890-91 или 286/899 г.).
41. Абӯ-л-Ҳасан ‘Али б. Сахл б. ал-Азхар ал-Исфакҳанӣ (ум. в 307/919-20 г.).
42. Абӯ-л-‘Аббас Аҳмад б. Муҳаммад б. Масрӯқ ат-Тӯсӣ ал-Багдādӣ (ум. в Багдаде в 299/911-12 г.)
43. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. Исма‘ил ал-Магрибӣ аш-Шāmӣ (ум. в 299/911-12 г.).
44. Абӯ ‘Али ал-Ҳасан б. ‘Али ал-Джӯзджәнӣ (сопровождал Мухаммада ат-Тирмизи, № 38).
45. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Абӣ-л-Вард ал-‘Ирākӣ (собеседник ал-Джунайда, № 27).
46. Абӯ-л-‘Аббас Аҳмад б. Абӣ-л-Вард ал-‘Ирākӣ (собеседник ал-Джунайда, № 27).
47. Абӯ ‘Абд Аллах ас-Сиджзӣ (сопровождал № 15).
48. Абӯ Муҳаммад ал-Ҳасан (Аҳмад?) б. Муҳаммад б. ал-Ҳусайн ал-Джунрайрӣ ал-Багдādӣ (ум. в 311/923-24 г.).
49. Абӯ-л-‘Аббас Аҳмад б. Муҳаммад б. Сахл б. ‘Атā ал-Āдамӣ (ум. в 309/921 г.).
50. Абӯ ‘Абд Аллах Маҳфӯз б. Маҳмӯд ан-Найсāбӯрӣ (ум. в 303/915 или 304/916 г.).
51. Тāхир ал-Мақдисӣ (застал еще Зу-н-Нуна ал-Мисри, № 3).
52. Абӯ ‘Умар (вар. ‘Амр) ад-Димашқӣ (ум. в 320/932 г.).
53. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Ҳāmид б. Муҳаммад б. Исма‘ил б. Ҳāлид ал-Балҳӣ ат-Тирмизӣ ал-Ҳурāsанӣ (передавал со слов Аҳмада б. Ҳидравайхи, № 13).
54. Абӯ Исҳāқ Ибрāхīm б. Аҳмад б. Исма‘ил ал-Ҳаввас (ум. в Райе/Рее в 291/904 г.).
55. Абӯ Муҳаммад ‘Абд Аллах б. Муҳаммад ал-Ҳаррās ар-Рāsӣ (жил в Макке, ум. до 310/922-23 г.).
56. Абӯ-л-Ҳасан Бунāн б. Муҳаммад б. Ҳамдāн б. Са‘ид ал-Ҳаммāl ал-Вāsитӣ (ум. в Египте в 316/928-29 г.).



57. Абӯ Ҳамза Муҳаммад б. Ибрāхӣм ал-Баззāз ал-Багдāдӣ (багдадец по происхождению, ум. в ал-Мадине в 289/902 г.).
58. Абӯ-л-Ҳасан Муҳаммад б. Исмā'йл ас-Сāмирий ал-Багдāдӣ, известный как Ҳайр ан-Нассāдж (ум. в 312/924 г.).
59. Абӯ Ҳамза ал-Ҳурāsāний ан-Найсāбӯрий (ум. между 290/903 и 298/911 г.).
60. Абӯ 'Абд Аллах ал-Ҳусайн б. 'Абд Аллах б. Бакр ас-Субайҳи ал-Басрий (басриец, умер в изгнании, в г.Сус).
61. Абӯ Джа'фар Аҳмад б. Ҳамдāн б. 'Али б. Синāн ан-Найсāбӯрий (ум. в 311/923 г.).
62. Абӯ Бакр Дулаф б. Джаҳдар (б. Джа'фар) б. Йўнус аш-Шиблӣ ал-Усрўштӣ ас-Сāмирий ал-Багдāдӣ (247/86–62–334/946).
63. Абӯ Муҳаммад 'Абд Аллах б. Муҳаммад ал-Мурта'иш ан-Найсāбӯрий ал-Багдāдӣ (ум. в Багдаде в 328/939 г.).
64. Абӯ 'Али Аҳмад б. Муҳаммад б. ал-Қāсим б. Мансўр б. Шахрийār б. Махрўзār (Махрифазār) б. Фарганда б. Кисрā ар-Рўзбārӣ ал-Багдāдӣ ал-Мисрий (багдадец, ум. в Египте в 322/934 г.).
65. Абӯ 'Али Муҳаммад б. 'Абд ал-Ваххāб ас-Сақафӣ ан-Найсāбӯрий (ум. в 328/939 г.).
66. Абӯ Муҳаммад 'Абд Аллах б. Муҳаммад б. Мунāзил (ал-Мубāрак?) ан-Найсāбӯрий (ум. в Нишапуре в 329/940 г.).
67. Абӯ-л-Ҳайр ал-Ақта' ал-Магрибий ат-Тинāтӣ (ум. в 340/951 г.).
68. Абӯ Бакр Муҳаммад б. 'Али б. Джа'фар ал-Каттāний ал-Багдāдӣ ал-Маккӣ, известный как Сирāдж ал-Ҳарам (багдадец, ум. в Макке в 322/933–34 г.).
69. Абӯ Йа'қуб Исхāқ б. Муҳаммад ан-Нахраджўрий ал-Багдāдӣ ал-Маккӣ (ум. в Макке в 330/941–42 г.).
70. Абӯ-л-Ҳасан 'Али б. Муҳаммад ал-Музаййин ал-Багдāдӣ (ум. в Макке в 328/939 г.).
71. Абӯ 'Али ал-Ҳасан б. Аҳмад б. ал-Кāтиб ал-Басрий (ум. около 340/951 г.).
72. Абӯ-л-Ҳусайн Сāбит (вар. Муҳаммад) б. Бунāн ал-Мисрий ал-Байхақӣ (ум. в Сирийской пустыне / ат-Тих в 310/922 г.).
73. Абӯ Бакр 'Абд Аллах б. Тāхир б. Ҳāтим ат-Тā'ӣ ал-Абхарӣ (ум. около 330/941 г.).
74. Музаффар ал-Қирмийсний (под Дамаском; сопровождал 'Абд Аллаха ал-Харраза ар-Рази, № 55).
75. Абӯ-л-Ҳусайн 'Али б. Хинд ал-Қурашӣ ал-Фāрисӣ (сопровождал ал-Джунайда, № 37).
76. Абӯ Исхāқ Ибрāхӣм б. Шайбāн ал-Қирмийсний (сопровождал Абӯ 'Абд Аллаха ал-Магриби № 37 и Ибрахима ал-Хавваса, № 48).
77. Абӯ Бакр ал-Ҳусайн б. 'Али б. Йаздāнийār ал-Урмавӣ (?).
78. Абӯ Исхāқ Ибрāхӣм б. Аҳмад (вар. Дā'ўд) б. ал-Муваллад ар-Раққӣ (ум. в 326/937–38 г.).

79. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. Аҳмад б. Салим ал-Басрӣ (сопровождал Сахла ат-Тустари, № 30).
80. Муҳаммад б. ‘Али ал-Қаусӣ (Ибн Галайян / ‘Алайан) ан-Насави (сподвижник Абу ‘Усмана ал-Хири, № 29).
81. Абӯ Бакр Аҳмад б. Муҳаммад б. (Абӣ) Са‘дан ал-Багдәдӣ (сподвижник ал-Джунайда, № 27 и Абу-л-Хусайна ан-Нурӣ, № 28).
82. Абӯ Са‘ид Аҳмад б. Муҳаммад б. Зийад б. Бишр б. Дирхам ал-А‘рабӣ ал-‘Аназӣ ал-Басрӣ ал-Маккӣ (ум. в Макке в 341/953 г.).
83. Абӯ ‘Амр (вар. Абӯ ‘Умар) Муҳаммад б. Ибраҳим б. Йўсуф б. Муҳаммад аз-Заджжәджи ан-Найсәбурӣ (долгое время жил и умер в Макке в 348/959 г.).
84. Абӯ Муҳаммад Джа‘фар б. Муҳаммад б. Нусайр ал-Хулдӣ ал-Хаввас ал-Багдәдӣ (ум. в Багдаде в 348/959 г.).
85. Абӯ-л-‘Аббас ал-Қасим б. ал-Қасим б. Махдӣ ас-Саййәрӣ ал-Марвазӣ (ум. в 342/953 г.).
86. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Дә‘уд ад-Дуққӣ аш-Шәмӣ ад-Дйнаварӣ (ум. в Дамаске в 350/961 г.).
87. Абӯ Муҳаммад ‘Абд Аллах б. Муҳаммад б. ‘Абд Аллах б. ‘Абд ар-Раҳман аш-Ша‘рәнӣ ар-Разӣ ан-Найсәбурӣ (ум. в 353/964 г.).
88. Абӯ ‘Амр Исма‘ил б. Нуджайд б. Аҳмад б. Йўсуф б. Салим б. Халид ас-Суламӣ (дед по матери аш-Шайха Абӯ ‘Абд ар-Раҳман ас-Суламӣ) (ум. в Макке в 366/976 г.).
89. Абӯ-л-Хасан ‘Али б. Аҳмад б. Сахл ал-Бўшанджӣ (в 348/959 г.).
90. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. Хәфйф б. Искафшаз (Усфакшаз?) ад-Даббӣ аш-Ширазӣ (ум. в 371/982 г.).
91. Абӯ-л-Хусайн (или Абӯ Муҳаммад) Бундәр б. ал-Хусайн б. ал-Муҳаллаб аш-Шйрәзӣ ал-Арраджәнӣ (ум. в Арраджане, провинция Фарс, в 353/964 г.).
92. Абӯ Бакр ат-Тамастәнӣ ал-Фәрисӣ (ум. в Нишапуре после 340/951 г.).
93. Абӯ-л-‘Аббас Аҳмад б. Муҳаммад ад-Дйнаварӣ (жил в Нишапуре, затем — в Самарканде, там же умер после 340/951 г.).
94. Абӯ ‘Усмән Са‘ид б. Салләм ал-Магрибӣ ал-Қайрувәнӣ (ум. в Нишапуре в 373/983 г.).
95. Абӯ-л-Қасим Ибраҳим б. Муҳаммад б. Махмуд ан-Найсәбурӣ ан-Насрабәдӣ (поселился в Макке в 366/976 г. и там же умер в 367/977 г.).
96. Абӯ-л-Хасан ‘Али б. Ибраҳим ал-Хусрӣ ал-Басрӣ ал-Багдәдӣ (жил и умер в Багдаде в 371/981 г.).
97. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. Муҳаммад б. ал-Хусайн ат-Туругбазӣ (родом из Туса, ум. после 350/961 г.).
98. Абӯ ‘Абд Аллах Аҳмад б. ‘Атә’ б. Аҳмад ар-Рўзбарӣ аш-Шәмӣ, племянник (Ибн Ухт) Абӯ ‘Али ар-Рўзбарӣ (ум. в Тире в 369/980 г.).
99. Абӯ-л-Хасан ‘Али б. Бундәр б. ал-Хусайн ас-Ҷайрафӣ (ум. в 359/970 г.).

100. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Аҳмад б. Джа‘фар аш-Шибхӣ (ум. до 360/971 г.).
101. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Аҳмад б. Ҳамдун ал-Фарра’ ан-Найсәбӯрӣ (ум. в 370/980-81 г.).
102. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. Аҳмад б. Муҳаммад ал-Муқри’ ар-Рәзӣ (ум. в 366/976 г.).
103. Абӯ-л-Қасим Джа‘фар б. Аҳмад б. Муҳаммад ал-Муқри’ ар-Рәзӣ (ум. в Нишапуре в 378/988 г.).
104. Абӯ Муҳаммад ‘Абд Аллах б. Муҳаммад ар-Рәшинӣ ал-Багдәдӣ (ум. в Багдаде в 367/977 г.).
105. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. ‘Абд ал-Ҳалиқ ад-Динаварӣ (ум. в Динаваре в 360/971 г.).
106. Абӯ Йа‘қуб Йӯсуф б. Исҳақ (Ҳамдән?) ас-Сӯсӣ (?).
107. Абӯ Сахл Муҳаммад б. Сахл аз-Заузанӣ (?).
108. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. ал-Ҳусайн (Са‘йд?) ал-Қурашӣ (?).
109. Ал-Устәз Абӯ ‘Али ал-Ҳасан б. ‘Али ад-Даққāқ (ум. в 405/1015 г.).
110. Абӯ Тāлиб Муҳаммад б. ‘Али б. ‘Атййа ал-Ҳāрисӣ ал-Маккӣ (ум. в 386/996 г.).
111. Абӯ-л-Ҳусайн Муҳаммад Аҳмад б. Шам‘ун ал-Багдәдӣ (?).
112. Абӯ ‘Абд ар-Раҳмāн Муҳаммад б. ал-Ҳусайн б. Муҳаммад б. Мӯсā ас-Суламӣ (ум. в 412/1021 г.).
113. Саййидунā ва-шайхунā аш-Шайх ал-Имām Абӯ ‘Абд Аллах ал-Ҳусайн б. Муҳаммад ад-Дāмагāнӣ ал-Багдәдӣ (ум. в 478/1085 г.).
114. Ал-Устәз ал-Имām Абӯ-л-Қасим ‘Абд ал-Карӣм б. Хавāзин ал-Қушайрӣ ан-Найсәбӯрӣ (ум. в 465/1072 г.) — да будет милостив к нему Аллах!

**Gerhard Bowering**

(Yale University, USA)

**NAJM AL-DĪN AL-KUBRĀ  
ON ṢŪFĪ SECLUSION,  
RISĀLA FĪ 'L-KHALWA<sup>1</sup>**

Najm al-Dīn al-Kubrā, Abū 'I-Jannāb Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Khīwaqī al-Khwārazmī,<sup>2</sup> one of the most striking personalities among the Islamic mystics and the eponym of the Kubrawī Ṣūfī order, was born in 540/1145 in the oasis of Khīwa (Khīwaq), on the Oxus River in Central Asia.<sup>3</sup> He perished during the Mongol invasions of Khwārazm in 618/1221,

---

<sup>1</sup> This is a revised version of the article “Kubrā’s Treatise on Spiritual Retreat, *Risāla fī 'l-Khalwa*,” which was first published in *Al-Abhath*, 54 (2006), pp. 7–34.

<sup>2</sup> For a minutely analysed biography of Kubrā, cf.: F. Meier, *Die Fawā'ih al-ġamāl wa-fawātiḥ al-ġalāl des Naḡm ad-Dīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957, pp. 8–64; cf. also, E. Berthels, *Nadīm al-dīn Kubra*, *EI*, vol. 3, pp. 822–823; H. Algar, *Kubrā*, *EI* (new edition), vol. 7, pp. 300–301; for a study of Kubrā’s life and work in Persian, cf.: Manūchahr Muḥsinī, *Tahqīq dar aḥwāl-o-āthār-i Najm al-Dīn al-Kubrā*, Tehran, 1365–1406/1986; for a ground-breaking study of Kubrā and his Ṣūfī affiliation of the Kubrāwīya, cf.: M. Molé, “Les Kubrawīya entre Sunnisme et Shi’isme aux huitième et neuvième siècle de l’Hegire,” *Revue des Études Islamiques* 29 (1961) pp. 61–142; for an interpretation of Kubrā’s ideas, cf.: H. Corbin, *L’Homme de la lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971, pp. 95–148; idem, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Boulder and London, 1978, pp. 61–97.

<sup>3</sup> Kubrā’s biography is widely documented in both Arabic and Persian primary sources. F. Meier cites a long list of 39 biographical sources in *Die Fawā'ih al-ġamāl wa-fawātiḥ al-ġalāl des Naḡm ad-Dīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957, pp. 1–5, to which may be added: Dhahabī, *al-'Ibar fī khabar man ghabar*, ed. Abū Ḥājir Muḥammad al-Sa'īd b. Basyūnī Zaghlūl, Beirut, 1405/1985, vol. 3, p. 177; Dhahabī, *Siyar A'lām al-nubalā*, vol. 22, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf and Muḥyī Hilāl al-Sirḥān, Beirut, 1405/1985, pp. 111–113 (no. 80); Dhahabī, *Ta'rīkh al-Islām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī, Beirut, 1418/1997, yrs. 611–620, pp. 392–394 (no. 507); Isnāwī, *Ṭabaqāt al-shāfi'īya*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Beirut, 1407/1987, vol. 2, p. 186; Ṣafadī, *al-Wāfi bi'l-Wafayāt*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut, 1401/1981, vol. 7, pp. 263–264 (no. 3227); Subkī, *Ṭabaqāt al-shāfi'īya al-kubrā*, Cairo 1324, vol. 5, p. 11; ed. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥulw and Maḥmūd Muḥammad al-Tanāḥī, Cairo 1383, vol. 8, pp. 25–26; Ibn Qāḍī Shuhba, *Ṭabaqāt al-shāfi'īya*, ed. 'Abd al-'Alīm Khān, Beirut, 1407/1987, vol. 2, p. 51 (no. 352).

when the town of Khīwa was razed and its people massacred. Kubrā's life was marked by the contrasting features of his character that ran like a great divide through the matrix of his personality. Ṣūfī posterity recalls him as a man who lived the tension between his endearing character and his awe-inspiring temperament. Admiration for his keen, innate intelligence and his traditional Islamic learning matched awe for his gifts as a mystic. These included intense experiences of privileged trance and a charismatic miracle-working glance. His glance, in fact, appears to have been so piercing and effective that it earned him the nickname of *walī tarāsh*, "saint-cutter," the carver of saints.<sup>4</sup> His name Kubrā, a feminine form, was given to him by his contemporaries in derivation from *al-tāmmat al-kubrā*, "the Major Disaster," a qur'ānic reference to the Day of Resurrection.<sup>5</sup> Kubrā received this name either because he was known as a formidable intellect whose learning nobody was able to rival in disputation, or because he was admired as a touchstone for true mystics, who "ushered in the resurrection of the lovers of God" (*qāmat 'alayhi qiyāmat al-'ushshāq*).<sup>6</sup>

Kubrā knew the Qur'ān by heart, was trained as a Shāfi'ī Sunnī, and became a skilled theologian and scholar of Ḥadīth. His years of travel in search of knowledge took him to Naysābūr (Nishāpūr), Hamadān and Iṣfahān, then the major centers of learning in Iran. From there he went westward to Syria, Arabia and Egypt. He visited Aleppo and Damascus, performed a pilgrimage to Mecca and, probably in 574/1178, completed his traditional studies at Alexandria under Abū Ṭāhir al-Silafī (d. 576/1180).<sup>7</sup> On his way home east from Egypt to Khwārazm in Central Asia, some time between 574/1178 and 576/1180, Kubrā decided to become a Ṣūfī, the decisive resolution of his life. Two divergent accounts in the Ṣūfī primary sources describe this radical turning point. It is impossible to synchronize the two versions of the story or to establish a composite account of them. The earlier account may be closer to fact, as Meier has argued, refuting Berthels's view.

According to the 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century account of Iqbāl-i Sīstānī, Kubrā fell sick in Dizfūl, Khūzistān, and found shelter in the retreat of the Ṣūfī shaykh Isma'īl al-Qaṣrī (d. 589/1193).<sup>8</sup> Witnessing the nocturnal performances of Ṣūfī music and dance (*samā'*) from his sick-bed, he was dismayed by what he saw and heard. One night, however, when the dance was in full swing, Qaṣrī helped Kubrā from his bed, led him through the dance whirling him around the room, and finally propped him up against the wall. Kubrā swooned and feared falling down, but he recovered his senses and suddenly felt totally restored. The next day he became a Ṣūfī novice at Qaṣrī's hands and was initiated into ascetic practices and

<sup>4</sup> Cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, pp. 23, 26.

<sup>5</sup> Qur'ān 79:34, cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, p. 8.

<sup>6</sup> Cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, p. 8.

<sup>7</sup> Cf.: C. Gilliot, "al-Silafī," *EI* (new edition), vol. 9, pp. 607–609.

<sup>8</sup> Isma'īl al-Qaṣrī was a little known Ṣūfī of Dizfūl who may have died in 589/1193, cf.: F. Meier, *Die Fawā'ih*, pp. 16–17.

mystical states. After having stayed with the shaykh for some time, however, Kubrā deemed himself superior to Qaṣrī in knowledge and lost trust in his master's learning. This is why Qaṣrī bade him farewell, sending him to 'Ammār al-Bidlīsī (d. between 590/1194 and 604/1207).<sup>9</sup> 'Ammār, in turn, quickly rid himself of his unwieldy student and sent him on to Rūzbihān, a mystic active in Egypt. Rūzbihān received Kubrā, gave him a mighty slap in the face, instantly relieving him of his arrogance, and sent him back to Bidlīsī. Later reflecting on his life, Kubrā said, "Whatever I have achieved is the blessing of these slaps in the face."<sup>10</sup>

The 9<sup>th</sup>/15<sup>th</sup> century account of Ḥusayn-i Khwārazmī inverts the succession of events. While in Egypt, Kubrā was initiated into Ṣūfism by Rūzbihān al-Wazzān (d. 584/1188),<sup>11</sup> won his favor and received his master's daughter in marriage. Then Kubrā journeyed to Tabrīz, where an illiterate holy man invested Kubrā with his torn garb, induced him to abandon the study of books and espouse the contemplative life of an itinerant ascetic. Kubrā set on his "travels to God" and reached Bidlīsī, who led him through the spiritual training of the Ṣūfī path and issued him a teaching license (*ijāza*) to teach Ṣūfī matters. For the completion of his Ṣūfī education, Bidlīsī sent Kubrā to Qaṣrī. The latter bestowed the Ṣūfī mantle (*khirqā*) on Kubrā and commissioned him to return to Khwārazm with the task of organizing Ṣūfism in Khīwa, his hometown.

Kubrā picked up his wife and child in Egypt and returned to his native region in Central Asia. As he departed, Kubrā paid his last respects to the aging Rūzbihān, who received him with the words: "Our Najm al-Dīn left as a sparrow and returned as a falcon; the star (*najm*) vanished, becoming a sun."<sup>12</sup> Kubrā appears to have reached Khwārazm some time after 576/1180, since it was there he met the philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209) about the year 580/1184.<sup>13</sup>

In Khwārazm, Kubrā gathered a great number of disciples and these students gained fame for their Ṣūfī works in Arabic and Persian, gradually acquiring influence with the Mongols and Ilkhānids. Among them were Majd al-Dīn-i

<sup>9</sup> Ḍiyā' al-Dīn Abū Yāsir 'Ammār b. Muḥammad b. 'Ammār b. Yāsir al-Bidlīsī (d. between 590/1194 and 604/1207) was the author of two Ṣūfī treatises, *Bahjat al-tā'ifa* and *Ṣawm al-qalb*, both edited in one volume by E. Badeen, *Zwei mystische Schriften des 'Ammār al-Bidlīsī*, Beirut, 1999.

<sup>10</sup> Cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, pp. 14–23.

<sup>11</sup> Rūzbihān al-Wazzān al-Miṣrī (d. 584/1188) was an initiate of the Suhrawardī Ṣūfī order and a disciple of Aḥmad al-Ghazālī (d. 517/1123 or 520/1126), cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, p. 27, Algar, *EI* (new edition), vol. 5, p. 300.

<sup>12</sup> Cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, p. 25.

<sup>13</sup> Fakhr al-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Umar b. al-Ḥusayn al-Rāzī (d. 606/1209); cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, pp. 39–40, 45–46; Dhahabī, *Ta'rīkh al-Islām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmūrī, Beirut, 1419/1999, yrs. 600–610, pp. 211–223 (m. 311), Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, vol. 21, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf and Muḥyī Hilāl al-Sirḥān, Beirut, 1404/1984, pp. 500–501 (m. 261).

Baghdādī,<sup>14</sup> who taught the Ṣūfī poet Farīd al-Dīn-i ‘Aṭṭār (d. ca. 627/1230)<sup>15</sup> and was executed by the Khwārazmshāh Muḥammad in 616/1219; Raḍī al-Dīn ‘Alī, known as Lālā (d. 642/1244),<sup>16</sup> a relative of the Persian poet Sanā’ī; Sa’d al-Dīn-i Ḥāmūya (d. 650/1252),<sup>17</sup> whose son was instrumental in converting the Ilkhānids to Islam in 694/1295; Najm al-Dīn-i Rāzī (d. 654/1256), known as Dāya, who compiled the well-known Ṣūfī treatise, *Mirṣād al-‘ibād*;<sup>18</sup> Sayf al-Dīn-i Bākharzī (d. 658/1260),<sup>19</sup> who enjoyed Mongol patronage in Bukhārā and received Berke, the leader of the Golden Horde, into the fold of Islam;<sup>20</sup> and Bābā Kamāl Jandī (d. 676/1278),<sup>21</sup> who spread Kubrā’s legacy among the Turkish people of Central Asia.

In Khīwa, Kubrā became famous not only as a teacher, but also as an author of Ṣūfī works. These were written mostly in Arabic, a few also in Persian.<sup>22</sup> His Arabic works include a significant though incomplete commentary on the

<sup>14</sup> Majd al-Dīn Abū Sa’īd Sharaf b. Mu’ayyad al-Baghdādī (d. 616/1219) was the author of the Ṣūfī treatise, *Tuḥfat al-barāra*, answers to ten Ṣūfī questions by one of his disciples, cf.: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2<sup>nd</sup> edition, Leiden, 1943, vol. 1, pp. 567–568; its Persian version by Muḥammad Bāqir Sā’idī-i Khurāsānī was edited by Mush-tāq ‘Alī, Tehran, 1368 shamsī = 1410/1990. Majd al-Dīn’s Persian *Risāla dar safar* was edited by Karāmat Ra’nā Ḥusaynī, Shiraz, no date.

<sup>15</sup> Cf.: H. Ritter, “‘Aṭṭār,” *EI* (new edition), vol. 1, pp. 752–755; B. Reinert, “‘Aṭṭār,” *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, pp. 20–25; H. Ritter, *The Ocean of the Soul*, Leiden, 2003.

<sup>16</sup> Raḍī al-Dīn ‘Alī b. Sa’īd b. ‘Abd al-Jalīl al-Ghaznawī (d. 642/1244) was known by the sobriquet of Lālā (i.e., “tutor”), cf.: Meier, *Die Fawā’ih*, p. 41. Cf.: C. E. Bosworth, “Lālā,” *EI* (new edition), Supplement, p. 547.

<sup>17</sup> Sa’d al-Dīn Abū Ibrāhīm Muḥammad b. al-Mu’ayyad b. ‘Abdallāh b. ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥāmūyah al-Juwaynī (d. 650/1252–1253) was the author of *al-Miṣbāḥ fī 'l-taṣawwuf*, ed. Najīb Māyil Hiravī, Tehran, 1362 shamsī = 1403/1983; cf.: Meier, *Die Fawā’ih*, p. 42, Dhahabī, *Ta’riḫ al-Islām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Beirut, 1419/1998, yrs. 641–650, pp. 454–455 (nr. 614).

<sup>18</sup> Najm al-Dīn Abū Bakr ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Shāhāwar al-Rāzī (d. 654/1256), known by the sobriquet of Dāya (“wetnurse”), compiled the well-known Ṣūfī treatise *Mirṣād al-‘ibād*, ed. Muḥammad Amīn Riyāhī, Tehran, 1352 shamsī = 1394/1974, translated into English by H. Algar, *The Path of God’s Bondsmen from Origin to Return*, Delmar, 1982; cf.: Meier, *Die Fawā’ih*, p. 42, Dhahabī, *Ta’riḫ al-Islām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Beirut, 1419/1999, yrs. 651–660, pp. 167–168 (nr. 150).

<sup>19</sup> Sayf al-Dīn Abū l-Ma’ālī Sa’īd b. al-Muṭahhar b. Sa’īd al-Bākharzī (d. 659/1261); cf.: Dhahabī, *Ta’riḫ al-Islām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Beirut, 1419/1999, yrs. 651–660, p. 387 (no. 490); Dhahabī, *Siyar a’lām al-nubalā*, vol. 23, ed. Bashshār ‘Awwād Ma’rūf and Muḥyī Hilāl al-Sirḥān, Beirut, 1405/1985, pp. 363–670 (no. 262); H. Algar, “Sayf al-Dīn Bākharzī,” *EI* (new edition), vol. 9, pp. 110–111.

<sup>20</sup> Cf.: J. Richard, “La conversion de Berke et les débuts de l’islamisation de la Horde d’Or,” *Revue des études islamiques* 35 (1967), pp. 173–184.

<sup>21</sup> Bābā Kamāl Jandī (d. 676/1278), cf.: D. DeWeese, “Bābā Kamāl Jandī and the Kubravī Tradition among the Turks of Central Asia,” *Der Islam* 71 (1994), pp. 58–94.

<sup>22</sup> For the manuscripts of Kubrā’s works preserved in the libraries of Istanbul, cf.: F. Meier, “Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker,” *Der Islam* 24 (1937), pp. 9–30.

Qur'ān, *'Ayn al-Ḥayāt*, which ends abruptly at Qur'ān 51:18. The commentary was completed by Dāya under the title, *Baḥr al-Ḥaqā'iq*, beginning with Qur'ān 53:1, the missing section being supplied in the manuscripts by various scribes. Half a century later 'Alā al-dawla al-Simnānī (d. 736/1336) wrote his own continuation of the work, beginning with Qur'ān 52:1, and issued it as a separate work under the title, *Najm al-Qur'ān*.<sup>23</sup> Kubrā's most important Ṣūfī treatise is the *Fawā'ih al-jamāl wa-fawātiḥ al-jalāl*, a compendium of his mystic labors and dreams, which has been critically edited and meticulously analyzed by Fritz Meier.<sup>24</sup>

Kubrā's minor Arabic treatises mainly present guidelines and rules of conduct for his disciples. *Al-Uṣūl al-'ashara*<sup>25</sup> deals with ten basic conditions on the Ṣūfī path. It was later translated into Persian by 'Alī-i Hamadānī (d. 786/1385) and entitled *Dah qā'ida*.<sup>26</sup> *Risāla ilā l-hā'im al-khā'if min lawmat al-lā'im*<sup>27</sup> is a fine treatise on the spiritual exercises and ascetic practices of the Ṣūfī. This was rendered into Persian for a popular audience by Kubrā himself under the title *Risālat al-sā'ir*.<sup>28</sup> Kubrā's untitled *Risāla* of 50 chapters, compiled in the well-known manner of a handbook for Ṣūfī adepts, deals with the stages and states of the mystic itinerary to God and with Ṣūfī dreams and anecdotes.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, pp. 47–48; J. Elias, *The Throne Carrier of God*, Albany, 1995, pp. 203–212.

<sup>24</sup> Najm al-Dīn Kubrā, *Fawā'ih al-jamāl wa-fawātiḥ al-jalāl*, ed. F. Meier, in: *Die Fawā'ih al-ḡamāl wa-fawātiḥ al-ḡalāl des Naḡm ad-Dīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957, critically edited Arabic text, pp. 1–126; ed. Yūsuf Zaydān, Beirut, 1419/1999; the Persian paraphrase, *Fawā'ih al-jamāl wa-fawātiḥ al-jalāl* by Muḥammad Bāqir Sā'idī-i Khurasānī was edited by Mushtāq 'Alī, Tehran, 1368 shamsī = 1410/1990; Meier's critically edited text has been translated into French, with an introduction by P. Ballanfāt, *Najm al-Dīn Kubrā: Les Éclosions de la beauté et les parfums de la majesté*, Paris, 2001; for a summary of its contents in English, cf.: G. Bowering, "Mystical circles and colors in Kubrā's philosophical kaleidoscope," in: *Beyond Conventional Constructs*, ed. G. Irfan, Lahore, 1987, pp. 82–101.

<sup>25</sup> Najm al-Dīn Kubrā, *al-Uṣūl al-'ashara*, ed. M. Molé, "Traites mineurs de Naḡm al-Dīn Kubrā," in: *Annales Islamologiques* 4, Cairo, 1963, pp. 1–78 (Arabic text, pp. 15–22); ed. N.M. Heravī (with the Persian translation and commentary by 'Abd al-Ghafūr Larī), Tehran, 1363 shamsī = 1404/1984.

<sup>26</sup> Cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, p. 48; G. Bowering, "'Alī Hamadānī," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 862–864; cf.: D. DeWeese, "Sayyid 'Alī Hamadānī and Kubrawī Hagiographical Traditions," in: L. Lewisohn, *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, New York 1992, pp. 121–158.

<sup>27</sup> Najm al-Dīn Kubrā, *Risāla ilā l-hā'im al-khā'if min lawmat al-lā'im*, ed. M. Molé, "Traites mineurs de Naḡm al-Dīn Kubrā," in: *Annales Islamologiques* 4, Cairo, 1963, pp. 1–78 (Arabic text, pp. 23–37); ed. Tawfīq Subḥānī (with the Persian translation by Muwaffaq b. Muḥammad al-Khāṣī), Tehran, 1364 shamsī = 1406/1986.

<sup>28</sup> Najm al-Dīn Kubrā, *Risālat al-sā'ir*, ed. M. Molé, "Traites mineurs de Naḡm al-Dīn Kubrā," in: *Annales Islamologiques* 4, Cairo, 1963, pp. 1–78 (Arabic text, pp. 39–59); cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, pp. 49, 51.

<sup>29</sup> Cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, p. 47.



Kubrā is also the author of smaller Arabic treatises that deal with aspects of *sulūk*, i.e., the Ṣūfī way of proceeding on the path to God. *Risāla fī 'l-sulūk*<sup>30</sup> develops a distinction between the divine law of Islam, the Ṣūfī path and the mystic experience of ultimate Reality. *Kitāb Ādāb al-sulūk*<sup>31</sup> describes the Ṣūfī's journey in mind and body to the divine presence and enumerates conditions to be met and intentions to be formed by the Ṣūfī on the way. *Risāla fī 'ilm al-sulūk*<sup>32</sup> defines the ideal of poverty observed by the Ṣūfī in his quest. Two Persian tracts, *Risāla-i chahār arkān* and *Kitāb naṣīḥat al-khawāṣṣ* deal with various aspects of Ṣūfī practice,<sup>33</sup> while *Risāla fī 'l-khalwa* describes the Ṣūfī practice of retreat and seclusion. The Persian treatise, *Ādāb al-murīDīn*, which is ascribed to Kubrā, is probably a work of a disciple of Khwāja 'Abd Allāh-i Anṣārī (d. 481/1089).<sup>34</sup> There is also a series of quatrains attributed to Kubrā.

Besides the titles of his literary works and the names of his disciples, little is known about Kubrā's activities in Khwārazm during the second half of his life. He appears to have been active as a Ṣūfī teacher who organized a Ṣūfī lodge (*khānaqāh*) in his hometown. He also led a married life and had at least one son. When the Mongols invaded Khwārazm in pursuit of the Khwārazmshāh Muḥammad, they laid siege to Kubrā's hometown and razed it to the ground in 618/1221. At the Mongol advance Kubrā advised some of his disciples to flee to Khurāsān, while he himself, by now 76 years old, stayed in the city. Kubrā is said to have perished in the massacre, dying a martyr, probably in Ṣafar 618/April 1221. According to one account, he was throwing stones at the advancing army and was hit by a hail of arrows as he whirled around to perform his last ecstatic dance on the battlefield. According to other reports, he was mutilated in battle or burnt in the ruins of the city, so that his body could not be identified for burial.<sup>35</sup>

Kubrā's memory lived on in the city. A tomb was erected for him outside its walls. The shrine built over his tomb attracted scores of pilgrims for many centuries. The traveler Ibn Baṭṭūṭa (d. 779/1377) visited the shrine more than a century later. As late as 1852, Riḍā Qulī Khān reported to have prayed at Kubrā's

<sup>30</sup> Najm al-Dīn Kubrā, *Risāla fī 'l-sulūk*, cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, p. 49.

<sup>31</sup> Najm al-Dīn Kubrā, *Kitāb ādāb al-sulūk*, ed. M. Molé, "Traité mineurs de Naǧm al-Dīn Kubrā," in: *Annales Islamologiques* 4, Cairo, 1963, pp. 1–78 (Arabic text, pp. 61–78).

<sup>32</sup> Meier, *Die Fawā'ih*, p. 49.

<sup>33</sup> The Arabic treatise, *Minhāj al-sālikīn*, attributed to Najm al-Dīn al-Kubrā, appears as an appendix to Nāṣir al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī's *Qawā'id al-aqā'id*, Tehran, 1303/1885, pp. 136–161.

<sup>34</sup> F. Meier, "Ein Knigge für Ṣūfīs," *Rivista degli studi orientali* 32 (1957), pp. 485–524; L. de Beaurecueil, "Un opuscule de Khwāja 'Abdallāh Anṣārī," *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 59 (1960), pp. 203–240; G. Böwering, "The Ādāb Literature of Classical Sufism: Anṣārī's Code of Conduct," in: *Propriety and Authority* (ed. B. Metcalf), Berkeley, 1984, pp. 62–87.

<sup>35</sup> Meier, *Die Fawā'ih*, pp. 53–60.

tomb, which may have been restored at the time of Muḥammad Amīn Khān. Archaeological research, conducted at the tomb in 1930, seems to affirm that the present structure of Kubrā's shrine dates back to the first half of the 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century, prior to the rule of Tamerlane. At this shrine and throughout Central Asia, many popular legends associated with Kubrā's name are told until the present day.<sup>36</sup>

Kubrā received his Ṣūfī training from teachers who stood in the Baghdadian line of Ṣūfism. This line, which received its original impulse from the circle of Junayd (d. 298/910),<sup>37</sup> was shaped as a branch of the Muslim sciences by the Sunnī Ṣūfīs of Naysabūr (Nishāpūr) in the 5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> century, and was later organized in the well-established lodge (*ribāṭ*) of Abū'l-Najīb al-Suhrawardī (d. 563/1168) at the outskirts of Baghdad.<sup>38</sup> The latter had instructed Qaṣrī, Bidlīsī and Rūzbihān, Kubrā's teachers, in Ṣūfī ways. From both Qaṣrī and Bidlīsī, Kubrā received the Ṣūfī mantle (*khirqā*), the emblem of Ṣūfī maturity. According to Simnānī, Kubrā was invested by Qaṣrī with the *khirqat al-aṣl* at the beginning of his Ṣūfī career and by Bidlīsī with the *khirqat al-tabarruk* at the completion of his Ṣūfī training.<sup>39</sup> By the same masters Kubrā was introduced to the essence of Ṣūfī thought and practice and initiated into the specific Ṣūfī exercises of meditation ("recollection," *dhikr*) and spiritual retreat ("seclusion," *khalwa*).

One of Kubrā's minor writings in Arabic that has not been critically edited and examined is his *Risāla fī'l-khalwa*, of which I was able to locate two manuscripts. They are *MS Damietta*, taṣawwuf 22 (ff. 64b–69a), copied in Jumādā II, 839/1435, and *MS Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali* 2800 (ff. 16b–20a), which bears no date but is of more recent origin, possibly 12<sup>th</sup>/18<sup>th</sup> century.<sup>40</sup> The treatise is addressed to Aḥmad b. Muḥammad al-Gharnāṭī (Abū Ja'far Aḥmad b.

<sup>36</sup> Meier, *Die Fawā'ih*, pp. 60–62.

<sup>37</sup> Cf.: A.J. Arberry, "al-Djunayd," *EI* (new edition), vol. 2, p. 600; A.H. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London, 1962 (with Arabic text and English translation of Junayd's *Rasā'il*); A.H. Abdel-Kader, "The *Rasā'il* of Junayd," *Islamic Quarterly* 1 (1954), pp. 72–89.

<sup>38</sup> Cf.: F. Sobieroj, "A1–Suhrawardī, Abū'l-Najīb," *EI* (new edition), vol. 9, p. 778.

<sup>39</sup> Cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, p. 34.

<sup>40</sup> *MS Damietta*, taṣawwuf 22 (ff. 64b–69a) forms part of the fourth section of a collective manuscript, catalogued as *MS Damietta*, taṣawwuf 19, 20, 21, 22 (ff. 1a–76a) and copied in the months of Jumādā II, Rajab and Sha'bān 839/1435–1436. The manuscript includes: (1) Kubrā's *Fawā'ih al-jamāl wa-fawā'iḥ al-jalāl*, *MS Damietta*, taṣawwuf 19 (ff. 1a–42ba), (2) Kubrā's *Risāla ilā l-hā'im*, *MS Damietta*, taṣawwuf 20 (ff. 43b–53a), (3) Kubrā's *Risālat al-taṣawwuf*, *MS Damietta*, taṣawwuf 21 (ff. 53b–64a), (4) Kubrā's *Risāla fī'l khalwa* (ff. 64b–69a), a fragment (*nubdha*) of Kubrā's Qur'ān commentary on Q. 18:77 (ff. 69a–70b), Kubrā's teaching license (*ijāza*) for Sharaf al-Dīn al-Adhkānī al-Isfarā'īnī of Shawwāl 598/1202 (ff. 70b–71b), and three *khirqat-nāmas* of Kubra (ff. 72a–76a), *MS Damietta*, taṣawwuf 22 (ff. 64b–76a). While I was able to inspect *MS Damietta*, taṣawwuf 19, 20, 21, 22 in the library of Damietta, I had access only to a photocopy of the relevant folios from *MS Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali* 2800 (ff. 16b–20a).

Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Sulamī al-Khufāfī al-Gharnāfī al-Qaṣrī, known as Ibn Khawla, who was born in Granada (Spain) in Ramaḍān 553 (= September/October, 1158) and died in Herāt (Iran) in Rabī I, 618 (= April/May, 1221).<sup>41</sup> The Arabic primary sources explain his surnames indicating his origin, al-Gharnāfī al-Qaṣrī, as referring to the castle (*qaṣr*) and city of Granada in Andalusia. They derive his name al-Khufāfī from Khufāf b. Nadba, a poet and warrior of the Banū Sulaym, who died in the caliphate of Umar (ruled 13/634–23/644).<sup>42</sup> His affiliation with the Arab tribe of Banū Sulaym<sup>43</sup> through his ancestors, many of whom settled in Naysābūr (Nīshāpūr), is indicated also by his surname al-Sulamī, while there is no explanation in the sources for his nickname. Ibn Khawla Aḥmad b. Muḥammad al-Gharnāfī studied mainly in Baghdad but also went to Baṣra and Wāsiṭ in Iraq for further study. He traveled widely in Egypt, Iraq, Iran and Afghanistan, and even reached India. On his return he traveled to Central Asia, living at Bukhārā and Samarqand for a time, before he proceeded to Khurāsān via Khwārazm. He became a highly educated and well-to-do man, known as a poet and panegyrist, and finally took up residence in Herāt. At sixty-five years of age, he perished in the same year as Kubrā, dying as a martyr (*ustushida*) at the hands of the Mongols when they invaded and destroyed the town. The earliest account of his life, including a specimen of his poetry, is found in the “History” of Ibn al-Dubaythī (d. 637/1239), who met Aḥmad b. Muḥammad al-Gharnāfī personally in Wāsiṭ.<sup>44</sup>

There are three reasons why the *Risāla fī 'l-khalwa* is important for the understanding of Kubrā's mysticism. (1) It provides a key to the comprehension of

<sup>41</sup> For Abū Ja'far Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Sulamī al-Khufāfī al-Gharnāfī al-Qaṣrī cf.: Ibn al-Dubaythī, *Ta'rikh*, cf.: Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī, yrs. 611–620, p. 395 (no. 508), footnote 3; Ibn al-Ṣabūnī, *Takmila Ikmāl al-Ikmāl*, ed. Muṣṭafā Jawād, Beirut, 1406/1986, pp. 90–91 (no. 62); Mundhirī, *Takmila li Wafayāt al-naqala*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Beirut, 1408/1988, vol. 3, p. 40 (no. 1800); Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī, yrs. 611–620, p. 395 (no. 508); Ibn al-Mustawfī, *Ta'rikh Irbil*, ed. Sāmī b. al-Sayyid Khamās al-Ṣaqqār, Baghdād, 1980, vol. 1, pp. 376–377 (no. 284); Ṣafādī, *al-Wāfī bi 'l-Wafayāt*, vol. 8, ed. Muḥammad Yūsuf Najm, Beirut, 1401/1981, p. 125 (no. 3543).

<sup>42</sup> Abū Khurāsha Khufāf b. 'Umayr b. al-Ḥārith was called Ibn Nadba or Nudba after his mother who was a black slave; cf.: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1975, vol. 2, pp. 243–244.

<sup>43</sup> Cf.: M. Lecker, *The Banū Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam*, Jerusalem, 1989.

<sup>44</sup> Ibn Khawla must have left Spain early in his life, if he is identical with Abū Ja'far Aḥmad al-Sulamī, who was a boon companion of Ibn Mardānīsh (died probably in 567/1172), the ruler of Murica and Valencia in eastern Andalusia; cf.: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *al-Mughrib fī hulā l-maghrib*, ed. Shawqī Ḍayf, 2<sup>nd</sup> ed., Cairo, 1964, vol. 2, p. 255 (nr. 523), who cites him with a specimen of his panegyrics.

Kubrā's major Ṣūfī treatise, *Fawā'ih al-jamāl wa-fawātiḥ al-jalāl*, of which it is a forerunner. (2) It offers insights into Kubrā's practice of Ṣūfī meditation ("recollection," *dhikr*) in seclusion (*khalwa*) not recorded elsewhere. (3) It firmly testifies to 'Ammār al-Bidlīsī as Kubrā's principal spiritual master. In fact, Kubrā's *Fawā'ih al-jamāl wa-fawātiḥ al-jalāl* essentially reassembles and recasts two of his minor treatises, namely his *Risāla fī'l-khalwa* and his *Risālat al-taṣawwuf*, which is copied alongside the former in *MS Damietta*, *taṣawwuf* 21 (ff. 53b–64a). While most of the *Risālat al-taṣawwuf* was integrated in Kubrā's larger work, only segments of his *Risāla fī'l-khalwa* figure in it. In editing and translating the text of the *Risāla fī'l-khalwa*, I relied on the Damietta manuscript as the first witness and basic text and the Istanbul manuscript as the second witness. The Damietta manuscript, which I was able to inspect *sur place*, is complete, written in clear *nashī* with 17 lines per page and shows no physical damage. The Istanbul manuscript, written in steady *ta'liq* with 23 lines per page, was accessible only in photocopy and several of its passages were illegible because of water damage to the original.

Many of the themes of the *Risālat al-taṣawwuf* are also treated in various passages of Kubrā's *Fawā'ih al-jamāl wa-fawātiḥ al-jalāl*. In the *Risāla fī'l-khalwa*, however, they are presented with greater clarity in their focus on the *khalwa*, a term meaning both, "seclusion" and "retreat." Solitariness (also termed '*uzla*, *waḥda*, *infirād* and *inqiṭā'*) or practicing seclusion in a cell (*khalwa*) is a practice known to Ṣūfism from early times.<sup>45</sup> Dhu'l-Nūn al-Miṣrī (d. 245/860)<sup>46</sup> is said to have learnt the practice from a Syrian hermit, who initiated him into the sweetness of seclusion (*fī ḥalawāt al-inqīṭā'*) and the practice of recollecting God (*dhikr*) as one enters into intimate conversation with Him in seclusion (*al-khalwa bi-munājātihī*).<sup>47</sup> Periodic spiritual retreat eventually became an accepted ascetic practice among Ṣūfīs, who wanted to separate themselves from this world and all it includes, so as to be free for God. It became a preferred means of spiritual education in the Ṣūfī affiliations and was developed as an institution in the Ṣūfī tradition organized by Abū'l-Najīb al-Suhrawardī in the communal Ṣūfī lodge (*ribāt*) of Baghdad.<sup>48</sup> Such a spiritual retreat was practiced annually and lasted for forty days (*arba'īniya*, Persian *čilla*, from *čihil*, "forty"). The Ṣūfīs preferred to make it during the whole month of Dhu'l-Qa'da and the first ten days of Dhu'l-Ḥijja, completing it on the Festival of the Sacrifice ('*īd al-adḥā*).<sup>49</sup> The practice was inspired by the example of the Prophet's retreat on

<sup>45</sup> Cf.: H. Landolt, "Khalwa," *EI* (new edition), vol. 4, pp. 990–991.

<sup>46</sup> Cf.: M. Smith, "Dhu'l-Nūn," *EI* (new edition), vol. 2, p. 242; G. Bowering, "Dhu'l-Nūn Meṣrī," vol. 7, pp. 572–573.

<sup>47</sup> Cf.: Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, *Hilyat al-awliyā'*, Cairo, 1391/1971, vol. 9, p. 356.

<sup>48</sup> Cf.: J. Chabbi, "Ribāt" *EI* (new edition), vol. 8, pp. 493–506.

<sup>49</sup> Cf.: H. Algar, "Čella," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 5, pp. 123–125.

Mount Hīrā' prior to his call<sup>50</sup> and Moses' vigil of forty nights in intimate conversation with God on Mount Sinai.<sup>51</sup> Abū'l-Najīb's disciples, foremost among them 'Ammār al-Bidlīsī, were Kubrā's spiritual teachers and initiated him into the practice of *khalwa*.

It was Kubrā, however, who developed *khalwa* as a formal discipline, one that required the direction of a spiritual master, whose authority over the disciple was absolute. Taking up the eight principles attributed to Junayd, Kubrā refined them through specific practical regulations and developed a scheme of interpretation for the visionary experiences undergone by the person on retreat. To embark upon this discipline, the retreatant separates himself from the world through ritual purification, observes daylong fasting and total silence, and practices the recollection (*dhikr*), i.e., the repetition of the prayer formula "there is no god but God." He chooses a dark cell as the place of the retreat, entering it as if it were his grave.<sup>52</sup> Keeping out daylight, he closes the external senses and opens the internal senses, so as to prepare for the mystical visions and trances. The thoughts and distractions occurring to the soul, the luminous phenomena enlivening the spiritual imagination, the various colors appearing in the visions, and the specters, demons and heavenly visitors animating the dreams require the guidance of a spiritual master, who analyses the visionary experiences. His constant direction is vital for the inner transformation of the candidate into a being that is assimilated to and unified with God.

The *Risāla fī 'l-khalwa* is focused on "traveling" the spiritual path to God in seclusion by recollecting God in meditation, a path that Kubrā himself followed and advised his disciples to follow. For Kubrā this is a journey from the physical world to the spiritual world and from the world of ordinary sense perception to the world of visionary experiences and "trances." Its basic exercise is "seclusion" (*khalwa*), which presupposes the observance of eight basic rules attributed to Junayd: ritual purity, fasting, silence, seclusion in a cell, recollection of the Islamic creed there is no "god but God," complete submission to God, repulsion of distractions, and absolute bonding of oneself to the directions of the shaykh, the spiritual director. Separated from all other beings, the candidate performs his meditation in a dark room with his eyes closed. Ordinarily he sits cross-legged, or if this position proves too arduous, he sits on his heels or on the floor, squatting there with his legs drawn up and wrapped in his cloak. He must avoid lying down and falling asleep and, if he does, he has to renew his ritual purification. His daily ration is ordinary, neither frugal nor excessive, and inasmuch as possi-

<sup>50</sup> Cf.: M.J. Kister, "A1-taḥannuth: an enquiry into the meaning of a term," *BSOAS* 31 (1968), pp. 223–236; N. Calder, "*Hinth, birr, taḥannuth*: an inquiry into the Arabic vocabulary of vows," *BSOAS* 51 (1988), pp. 213–239.

<sup>51</sup> Qur'ān 7:142.

<sup>52</sup> Cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, p. 32.

ble is left to the shaykh's care. Crucial for the retreat, in Kubrā's view, are the directions of an experienced and trustworthy shaykh, a requirement Kubrā illustrates by a series of anecdotes. Some of these reflect Kubrā's actual experiences as his master's disciple, while others are presented as dream visions (one of them a post-mortem vision of his own mother). The bonding with the shaykh is total and unconditional; it continues even beyond the master's death when the disciple receives his instructions from the invisible world. Once the disciple has reached the stage of his master or outdistanced him in spiritual perfection, he achieves the height of spiritual experience by being directly bonded with the divine attributes.

The thoughts occurring to the candidate during meditation are shaped by his inner faculties of imagination and representation. These constitute the phantasms as inner "meanings" appearing to him in a series of colors, resembling the rainbow. Each of these colors are indications of a particular spiritual state and shine through the "clouds" of the body, which is composed of the basic elements, water, earth, air and fire. The appearance of the colors gives witness to the gradual transformation of the candidate into a spiritual being who is capable of experiencing the "unveiling" of the divine attributes and essence in a trance-like experience, literally "absence" (*ghayba*). In his striving for God, the mystic reaches this stage of "trance," as he touches eternity in the depth of his inmost being, termed the "well-shaft of the heart," in which is mirrored the presence of the "witness of the heart," his spiritual twin in the sky. Having achieved the greatest likeness to God that is possible for a human being, the striving of the skyward traveler is completed and he is entrusted with the supreme name of God, the secret of gnosis. He is now a friend of God, endowed with clairvoyance, and a divine deputy acting in God's place toward his followers. His spiritual transformation is complete. He has become a human being totally bonded with God and able to direct others on the same path.

## A Treatise on Spiritual Retreat (*Risāla fī 'l-Khalwa*<sup>53</sup>)

### In the name of God, the Merciful, the Compassionate

(1) “Praise belongs to God”<sup>54</sup> who “taught man what he did not know,”<sup>55</sup> and on him His favor is great. May His blessings be upon Muḥammad, His Messenger, and He is compassionate toward the believers. Now then: The dearest and most illustrious guide, the eminent and respected brother, Aḥmad b. Muḥammad al-Gharnāfī<sup>56</sup> known as Ibn Khawla—may God count him among the people of His chosen elite—asked me to write these pages for him in my own hand about what was unveiled to us concerning the path of the world to come. He made it a condition for me that I disregard matters of the external sciences and satisfy his desire for the disclosure of the internal knowledge. I asked God for help and, complying with his request, answered him, seeking the guidance of God Most High—and God grants success.

(2) So I say: Whoever wishes to follow the path of the hereafter<sup>57</sup> must adhere to eight conditions: persistent ritual purity inasmuch as possible; constant fasting inasmuch as possible; uninterrupted silence inasmuch as possible; assiduous seclusion inasmuch as possible;<sup>58</sup> abiding recollection of “there is no

<sup>53</sup> This is a revised version of the article “Kubrā’s Treatise on Spiritual Retreat, *Risāla fī 'l-Khalwa*”, which was first published in *Al-Abhath*, 54 (2006), pp. 7–34.

<sup>54</sup> Qur’ān 1:2.

<sup>55</sup> Qur’ān 96:5.

<sup>56</sup> The treatise is addressed to Aḥmad b. Muḥammad al-Gharnāfī, whose name appears as Muḥammad b.

Aḥmad in both manuscripts and whose surname is written al-Qarbāfī in MS Süleymaniyya, while it is written without diacritics in MS Damietta.

<sup>57</sup> “Following the path of the hereafter” (*sulūk tarīq al-ākhira*): Kubrā defines Ṣūfism as “following the path of the hereafter” unlike in the *Fawā’ih* where he terms it simply “our way” (*tarīqunā*), cf.: Najm al-Dīn al-Kubrā, *Fawā’ih al-jamāl* (p. 5, nr. 12).

<sup>58</sup> The passage, “constant fasting inasmuch as possible; uninterrupted silence inasmuch as possible; assiduous seclusion inasmuch as possible;” is missing in the text due to a copyist error in both manuscripts: These three conditions, however, are cited in Najm al-Dīn al-Kubrā, *Fawā’ih al-jamāl* (p. 2, nr. 6), as belonging to the eight conditions of Junayd’s Ṣūfī practice. They are also listed among Kubrā’s ten principles enumerated in *Risālat al-hā'im*, namely, ritual purity, seclusion, silence, fasting, recollection, submission to God (*taslīm*), repulsion of distractions, binding one’s heart with the shaykh, vigilance in sleep, and moderation in food; cf.: M. Molé, “Traité mineurs de Naḡm al-Dīn Kubrā,” in: *Annales Islamologiques* 4, Cairo 1963, Arabic text, pp. 23–37. The ten principles enumerated in Kubrā’s *al-Uṣūl al-‘ashara*, however, are the following: *tawba* (repentance), *zuhd* (renunciation), *tawakkul* (trust in God), *qanā’a* (frugality), *‘uzla* (seclusion), *mulāzamat al-dhikr* (assiduous recollection), *tawajjuh* (concentration upon God), *ṣabr* (perseverance), *murāqaba* (keeping God before one’s eyes), *riḍā* (contentment), cf.: Najm al-Dīn al-Kubrā, *al-Uṣūl al-‘ashara*, ed. M. Molé, “Traité mineurs de Naḡm al-Dīn Kubrā,” in: *Annales Islamologiques* 4, Cairo 1963, Arabic text, pp. 15–22.

god but God,”<sup>59</sup> inasmuch as possible; enduring submission to God and abandoning any resistance to God Most High inasmuch as possible; firm repelling of thoughts that obstruct following the path of the world to come inasmuch as possible; and tenacious bonding of one’s heart with the shaykh in solving spiritual problems and interpreting visionary experiences inasmuch as possible.

These conditions have complements and consequences. Among them is the withdrawal from the beings of the visible world by closing the eyelids in seclusion, shutting the windows of the room of seclusion, and sitting cross-legged in a dark room inasmuch as possible. If this is impossible, one shall sit on one’s heels as when professing the faith in ritual prayer;<sup>60</sup> and if this is impossible, one shall squat with the legs drawn up and wrapped in one’s cloak.<sup>61</sup>

(3) If in the course of that one falls into deep sleep, one must repeat the ritual ablation; yet if one has remained sitting firmly on the ground, one does not have to repeat it. One shall not lie down on one’s side inasmuch as possible. If this is impossible, one shall lie down only when overpowered by sleep. When one falls asleep lying down and then wakes up, one must not return to sleep but get up and renew the ritual purification. One will not have a trance when falling asleep or dozing off, unless one does so while recollecting God Most High. One’s ration, when breaking the fast, should be neither frugal nor excessive, but such that one satisfies the carnal soul. One should not eat except with the presence of the heart, having in mind that it is food prepared with care so that one may swallow it. If one drinks water after the meal, one shall not return to eating. If the shaykh is in charge of one’s food, one must not busy oneself with obtaining it. If one looks after the food on one’s own, one should seek lawful food.

(4) In following the path of the world to come one must have a trustworthy shaykh who possesses spiritual energy and clairvoyance. I met the shaykh Abū Yāsir ‘Ammār b. Muḥammad al-Bidlīsī,<sup>62</sup> may God be pleased with him, and he called me to follow the path of the world to come. I said to myself, there must be some proof for his being a shaykh. This was revealed to me through a brilliant light that shone from every hair on his thigh.<sup>63</sup> So I said to myself, “One

<sup>59</sup> “There is no god but God” (*lā ilāha illā Allāh*): the first part of the Muslim profession of faith, which is used as the constantly repeated prayer formula in the exercise of recollecting God’s presence (*dhikr*), cf.: L. Gardet, “Dhikr,” *EI* (new edition), vol. 2, pp. 223–227; G. Bowering, “Dekr,” *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, pp. 229–233.

<sup>60</sup> “At the profession of faith” (*fī’l-tashahhud*): during ritual prayer one recites the profession of faith, “There is no god but God and Muḥammad is His Prophet,” while sitting on one’s heels; cf.: A. J. Wensinck, “Tashahhud,” *EI* (new edition), vol. 10, pp. 340–341.

<sup>61</sup> “One shall squat with the legs drawn up and wrapped in one’s cloak” (*al-iḥtibā’*): sitting in meditation with one’s legs drawn up and one’s cloak wrapped around the knees and body, cf.: E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1865, pp. 507–508.

<sup>62</sup> Kubrā’s spiritual master Abū Yāsir ‘Ammār b. Muḥammad al-Bidlīsī died between 590/1194 and 604/1207.

<sup>63</sup> This may be a veiled reference to the *bay’a*, the oath of allegiance sworn to the shaykh, cf.: E. Tyan, “Bay’a,” *EI* (new edition), vol. 1, pp. 1113–1114; R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Dritter Teil*, Wiesbaden 1981, pp. 77, 95.



sign!” Then, as one asleep sees in a dream, I saw the encircling cosmic ocean and in it one gigantic serpent, causing the sea to swell up. It was as if the serpent was thrown out of the ocean, cut in half and divided between shaykh ‘Ammār’s disciples and myself, such that the serpent’s head fell to my share. So I knew that I belonged to the shaykh’s disciples and that the power of his authority would be divided between us, and that I would receive from him the greater share.<sup>64</sup> So I said to myself, “Two!” Then it came to pass that the shaykh made a journey and continued on it for some days, while his disciples and I expected his arrival any day. When he approached the town, his venerable presence appeared to me, so that I sensed him in my spirit. I said to the companions, “Let us get up and receive the shaykh, he is approaching the town!” They laughed, saying, “Who told you that he is coming?” I replied, “I know it by an inner sign.” I went out and they followed to test me. And behold, the shaykh emerged from behind a hill. They said, “Glory to God, how did you know that?” I said, “The spirits arise before the bodies.”<sup>65</sup> And I said to myself, “Three!”

(5) Then, as one asleep sees in a dream, I saw my mother, who was a righteous woman—may God have mercy on her. She said to me, “Oh my son, do not turn away from the shaykh. If you turn away, they will do to you what they did to so-and-so the carpenter.” Living in his town there was a man who fasted during the day and kept long vigils at night. He did his work and earned his livelihood, supporting his mother and his children with some of his income and giving the rest away as alms. One day some spiritual experience was unveiled to him and he went into seclusion, following the path of the world to come on his own, although the people had directed him to enter the shaykh’s service. He refused that and vilified the shaykh. So his affair reached the point that he blasphemed the Almighty and went mad. He began to vilify his mother most severely and to beat her. He did not leave this world until he had eaten his own excrement. May God protect us from rebelling against the shaykhs and slandering them.

(6) I argued with the shaykh one day about the issue of the spirit, supporting the side of those who affirm its eternity, while he professed its being created.<sup>66</sup> Then I fell into a trance and saw a sky with two stars at its nadir. Thus I was inspired to realize that to hold the eternity of the spirit is unbelief. I came out of my trance terrified, and sought forgiveness and repented before God. The shaykh was happy with that and said, “You are among the protected.” I saw in a trance that I was lifted up and made to enter the sun. I told the shaykh about the vision. He replied, “Praise belongs to God; indeed, I saw as one asleep sees in a

<sup>64</sup> This account appears to bolster Kubrā’s claim to superiority over the other disciples of Bidlīsī.

<sup>65</sup> This account resembles the episode related in Najm al-Dīn al-Kubrā, *Fawā’ih al-jamāl wa-fawātih al-jalāl*, p. 75 (nr. 155).

<sup>66</sup> Kubrā’s argument with his master about the nature of the spirit—whether it was created or uncreated—may conceal the difference of opinion that led to his separation from his master.

dream that I was riding a horse in the sacred precinct of the Ka‘ba and you were with me, and the sun was in the middle of the sky. You said to me, ‘Oh Shaykh, do you know me? Who am I?’ And I replied, ‘Who are you?’ You said, ‘I am that sun which is seen in the middle of the sky!’” The shaykh was extremely glad because of the correspondence of the two visions.<sup>67</sup>

(7) The point of this is that; in following the path of the world to come, one chooses a trustworthy shaykh who possesses spiritual energy and clairvoyance.<sup>68</sup> He takes you from yourself and does not return you to yourself until you fall into the grasp of God’s power; and until you are in the shaykh’s control in any spiritual state, ecstasy, tasting or witnessing. When the seeker finds a shaykh who is established in the eyes of God, he takes him as a mentor, crossing the oceans of gnosis, the deserts of the carnal soul, the fires of the passions, the darkness of the bodies, and the clouds of doubts. He makes him reach the sky of the heart, the sun of the spirit, the stars of the mystical stages and states, and the moons of knowledge. Then he makes him ascend from these to the stairways of the divine attributes<sup>69</sup> by disclosing the well-shaft of the heart.<sup>70</sup> During this, the fires of hell and the joys of paradise are unveiled to him. After that he makes him ascend to the disclosure of the divine essence in unveiling and tasting.

(8) The first thing to meet the traveler in seclusion are distracting thoughts and mixed ideas of an illuminative, intuitive, and rational kind. Then the insight of the heart is opened, and the traveler sees different forms, some of them having likenesses in the visible world and others not. They are only meanings<sup>71</sup> that meet the traveler. The representative and imaginative faculties capture them, forming them into representations and imaginations before him. He asks the shaykh about them and the shaykh interprets their meaning as an interpreter interprets dreams.

<sup>67</sup> This account resembles the episode related in Najm al-Dīn al-Kubrā, *Fawā’ih al-jamāl wa-fawātih al-jalāl*, p. 27 (nr. 58).

<sup>68</sup> “Spiritual energy and clairvoyance” (*al-himma wa’l-firāsa*): the two prerequisites for spiritual guidance

Kubrā’s terminology, that make it possible for the master to analyze and anticipate the spiritual moods of the disciple. The following episodes illustrate the power of spiritual energy and clairvoyance possessed by one of Kubra’s spiritual masters, cf.: Meier, *Die Fawā’ih* pp. 224–240.

<sup>69</sup> “The stairways of the divine attributes” (*ma’ārij al-ṣifāt*): these stairways are identical with the “sites” (*mahādīr*) of God cited in Najm al-Dīn al-Kubrā, *Fawā’ih al-jamal*, p. 6 (nr. 13), p. 22 (nr. 46), p. 24 (nr. 50), p. 29 (nr. 61), p. 56 (nr. 119), p. 64 (nr. 135), p. 65, (nr. 137), p. 87 (nr. 176).

<sup>70</sup> “The well-shaft of the heart” (*qalīb al-qalb*): Kubrā understands the heart as a deep well whose depths

mirror “the stairways of the divine attributes” leading up to God, cf.: F. Meier, *Die Fawā’ih* pp. 168–171.

<sup>71</sup> “The meanings” (*al-ma’āni*) are the thought contents of mystic experience shaped into images in the mystic’s mind and interpreted by the shaykh with regard to their spiritual significance, cf.: Meier, *Die Fawā’ih*, p. 97.

(9) If someone raised the objection, “What is the distinction between vision and imagination?”<sup>72</sup> we would answer, “Imagination is the result of the imaginative faculty and representation that of the representative faculty. If the traveler is in doubt as to whether it is an imagination or a vision, he should imagine or represent something other than it. If the first imagination and representation vanished, and he is able to imagine and represent the second, then it is imagination; and if not, it is a vision which has confronted the traveler so that he may partake of the fullness of knowledge, tasting, unveiling, light, and secret. Thereafter another vision appears. When the traveler strives for God with true spiritual striving, he weakens the imaginative and representative faculties. The forms and figures fade away, and he sees the meanings of the visions in the dress of the colors<sup>73</sup> with the faculty of sight. The colors are white, black, red, yellow, blue, brown, the colors of gold and silver, and the color of air, and that is overwhelming clarity. In the meantime clouds, rains, sky, and stars rush in; and we have witnessed this many times, the throne verse<sup>74</sup> and the verse, “And I threw upon you love from Me.”<sup>75</sup> In this tasting, allusions, symbols, and secrets are unveiled, and the meanings of the colors, the sky, the sun, the moon, and the stars are unveiled.

(10) White is the indication of Islam, faith, and the profession of divine oneness. Black, on the contrary, is the indication of unbelief, idolatry and doubt. Red is the indication of intensity, powerful experience, cognition, and the sign of Satan’s entrance into him—and one distinguishes between these meanings by means of a tasting that is conscious and innate. Yellow is the indication of the weakness of the mystical state, the beginnings of happiness, and expansion. Blue is the indication of the power of the carnal soul, the beginnings of purity and other things. Brown is the indication of the tenacious earthly share, the power of the bodies, and the entering of the animal soul. The color of gold is the indication of purity in the station of sincerity. The color of silver is the indication of truthfulness and persistence in what is right. The clouds are the clouds of the watery, earthly, airy, and fiery parts in the bodies produced by means of the intensely blowing winds of the recollection of the heart.

(11) As long as this remains, the traveler has no joy in witnessing the sun of the spirit, the moon of knowledge, the stars of charismatic gifts, and the sky of the heart. The sun indicates the spirit, the heart, the intellect, and gnosis. The moon indicates all these meanings in the beginning. The crescents of the Unseen

<sup>72</sup> “Vision and imagination” (*al-wāqī‘a wa’l-khayāl*): imaginations are produced in the mind of the disciple and can be reproduced a second time by an act of his will. Genuine mystical vision, however, cannot be reproduced voluntarily.

<sup>73</sup> “The colors” (*al-alwān*): as the mystic enters a trance, his natural faculties of representation are diminished and the “meanings,” the thought contents of his vision, are perceived in colors, cf.: H. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Boulder 1978, pp. 61–97.

<sup>74</sup> Qur’ān 2:255.

<sup>75</sup> Qur’ān 20:39.

may appear as they appear in the visible world. Then they increase step by step as the journey progresses, until they are complete. Generally speaking, it is a sound doctrine of the people of unveiling that God Most High made spiritual, hierarchical and universal elements in man's inner being according to their order in the visible world, in such a manner that the intellect is amazed and bewildered, saying with the tongue of the state, "Increase me in bewilderment!"—be he firmly grounded in knowledge or a bewildered traveler.

(12) When something of these visions occurs to the traveler that he does not understand at first blush, he should ask the shaykh about it. And if the shaykh is not present with him, he does as if he were present, and the answer about it will occur to his mind by God Most High conveying it. The vision will not cease to recur to him until he understands it, whether he likes it or not. There is no escape for the follower of the path of God Most High as he traverses the four elements of earth, water, air, and fire that exist in his body. In the passing away of his earthly portion he sees at first countries, houses, and castles coming at him and passing him by. Then they begin to be dismantled, demolished, and destroyed. This is their passing away until the traveler reaches the vast spaces and deserts in the Unseen. He sees with his own eyes the earth moving on beneath him while he is standing still. This is the reality of his traveling by virtue of spiritual striving until the earthly things are annihilated.

(13) The traveler reaches oceans into which he plunges, or fires into which he rushes, crossing them in spiritual striving. While he is engaged in it, there rush upon him the lights of the mystical states and stages, namely contraction and expansion, intimacy and awe, gnosis and love, intoxication and sobriety, effacement and firmness, ecstasy and emotion, freezing, soothing, and subsiding, death of the will and obliteration of effect, passing away and permanence, passing away of passing away and permanence by virtue of it, passionate love and ardent desire, and rapture and frenzy. He traverses the four obstacles of unbelief, innovation, death, and insanity, all of them reprehensible. These stages have beginnings, endings, and middles. The person clothed with their beginnings is a novice; with their middles is a person in fluctuation; and with their endings a possessor of stability. There are endings and beginnings in the endings. Their beginnings are perceptible while no one knows the extent of the endings except God Most High, because the endings are the disclosure of His essence and His attributes -- and only God Most High, glory to Him, comprehends His attributes and essence.

(14) Disclosure is of different kinds, pertaining to knowledge, tasting and unveiling. Tasting and unveiling correspond, because what the traveler witnesses with the vision of the heart, he tastes simultaneously with the tasting of the spirit. Heart and spirit are two upright witnesses. The reality of disclosure alludes to being elected by means of the purity of the mirror of the heart. When the mirror of the heart has been purified, the divine kingdom is reflected in it.

Thus the traveler comes to know the innate knowledge. When the light of the Real is reflected in the heart by mystical tasting, and the traveler is not aware of it, he utters with the tongue of the mystical state and the overwhelming forces of eternity, "I am the Real!"<sup>76</sup> and, "Glory be to me, how great is my majesty!"<sup>77</sup> The speaker of that is the light of the Real; and the Ṣūfīs call it an ecstatic utterance. Yet when he benefits from it, he holds his tongue.

(15) As for the illuminative kinds of disclosure, a well-shaft is unveiled before the traveler, resembling the well-shafts in the beginning of mystic experience. It is disclosed dimly, and thereafter does not cease to become larger as the traveler looks into it. That well-shaft is called the well of the heart, the path of the unseen, and the medium between temporality and eternity. What comes into being and is created, its reality is the end of temporality. In the presence of the traveler this well-shaft appears at times to be filled with light, and at other times to be filled with fire. The phenomena of the lights of the divine attributes, majestic and beautiful, may radiate from it. The traveler finds in all this an inspiration by virtue of the divine attribute from which mystical intuition and experience are derived, and hence the letters of this attribute are firmly pronounced with his tongue. When omnipotence and lordship are disclosed, then the traveler's tongue pronounces, "Glory be to my Lord, the Great;" when exaltedness is, "Glory be to my Lord, the Most High;" and when oneness is, "He is one, He is one!"

(16) It continues in this fashion until the well-shaft passes away, and there appears the witness of the heart.<sup>78</sup> He is in front of the traveler like the dazzling, beautiful sun, coming and going. There appear the stars of vision and spiritual energy. Wherever the traveler looks in the Unseen, a star falls into the plane of his vision. Then, years later, the traveler's witness is raised to the sky so that he sees him in the visible world in the sky without any others being present. The witness of every traveler corresponds to his capacity so that he may become a sky, or perhaps a crescent or a full moon, and possibly a glittering and shimmering star. Thus the traveler's witness oscillates in accordance with his states of being united with him and separate from him, and in the state of his contraction and expansion, his intimacy and awe, and his gnosis and love.

(17) The first thing with which the traveler flies in the path of God is fear and hope, contraction and expansion. These two are like the wings of a bird. He ascends to intimacy and awe; and intimacy and awe bequeath gnosis. Intimacy

<sup>76</sup> "I am the Real!" (*anā l-ḥaqq*), the famous watchword of Ṣūfism uttered by al-Ḥallāj (d. 309/922), cf.: L. Massignon, "al-Ḥallāj," *EI* (new edition), vol. 3, pp. 99–104.

<sup>77</sup> "Glory be to me, how great is my majesty!" (*subḥānī mā a'zama shānī*): the well-known ecstatic utterance of Abū Yazīd al-Bisṭāmī (d. 261/875), cf.: H. Ritter, "Abū Yazīd al-Bisṭāmī," *EI* (new edition), vol. 1, pp. 162–163; G. Böwering, "Bāyazīd Bestāmī," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 4, pp. 183–186.

<sup>78</sup> "The witness of the heart" (*shāhid al-qalb*), cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, pp. 181–194.

occurs at the disclosure of His beautiful attributes, and awe occurs at the disclosure of His majestic attributes. Gnosis brings about love. Gnosis and the colors, faith and certitude, the reality of certitude and the eye of certitude, are a single secret because gnosis signifies perceiving the gifts of knowledge of the Path. These are the outward and inward signs, by crossing which the traveler arrives at the sites of the Real. Thereby he receives certainty through the occurrence of certitude, which is the faith and belief infused into his heart that settle there as water settles in a pool and never leaves it.

(18) When the traveler reaches this station, he is given the supreme name of God<sup>79</sup> which is the attribute of God Most High, whence derives his gnosis. He becomes aware of his divine friendship and rank before his Lord; he recognizes whether he is among the substitutes<sup>80</sup> or the ten or the seven or the three; and recognizes the pole,<sup>81</sup> if that is proper for him. The lordly secrets are divulged to him on the condition that he keeps them secret. He is given clairvoyance, the authority of being shaykh, divine friendship, and the ability of training novices. The power of summoning to God and acting as His deputy are handed over to him. In the course of this, by means of the unveiling of the mystical states and stations, it is unveiled to him that the Qur'ān is miraculous on account of the speech of "the Lord of all-Being,"<sup>82</sup> not by way of the incapacity of men to produce something like it. Owing to its preeminence over the different kinds of the travelers' disclosures—with their differences of opinion—it is a superior kind, inasmuch as it is revealed that it is a well-known fact that comprehension of the like of it does not come within reach of any power. And likewise, once he is firmly established after having fluctuated, he strives for the propheticai Muḥammadan lights and the height of their degrees, and in like manner for the lights of the Companions and their rank with regard to the Prophet, may God bless him and give him peace, and bless his family, his companions, and those who follow them with good works until the Day of Reckoning.

The book has been completed by virtue of the praise of God and His granting of success. May God prepare a good end for its author and its copyist. Amen.

<sup>79</sup> "The supreme name of God" (*ism Allāh al-a'zam*), cf.: Meier, *Die Fawā'ih*, pp. 131–154.

<sup>80</sup> "The substitutes" (*al-abdāl*): one of the high ranks in the spiritual hierarchy of the Sūfīs, cf.: R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Zweiter Teil, Wiesbaden 1976, pp. 162–163.

<sup>81</sup> "The pole" (*al-quṭb*): the highest rank in the spiritual hierarchy of the Sūfīs, cf.: R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Zweiter Teil, Wiesbaden 1976, pp. 158–181; F. De Jong, "Quṭb," *EI* (new edition), vol. 5, pp. 543–546.

<sup>82</sup> Qur'ān 1:2.

## رسالة في الخلوة

للشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره

- (١) بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم (٥: ٩٦). وكان فضله عليه عظيمًا، وصلواته على محمد رسول الله وكان<sup>83</sup> بالمؤمنين رحيمًا. أما بعد، فقد سألني الإمام الأعزُّ الأكرم و الأخ الفاضل المحترم أحمد بن محمد الغرناطي المعروف بابن خولة جعله الله من أهل خاصته أن أكتب له هذه التوجيهات بخطي مما كُشفنا به من طريق الآخرة، و شارطني أن أجزده عن علوم الظواهر حرصاً منه على كشف علوم الباطن، فأستخرت الله وأجبتُه إلى طلبته مستعيناً بالله تعالى و بالله التوفيق.
- (٢) فأقول: من أراد سلوك طريق الآخرة فعليه بلزوم شروط ثمانية: دوام الطهارة ما أمكن، ودوام الصوم ما أمكن، ودوام السكوت ما أمكن، ودوام الخلوة ما أمكن، ودوام<sup>84</sup> الذكر بلا إله إلا الله ما أمكن، ودوام التسليم وترك الاعتراض على الله تعالى ما أمكن، ودوام نفي الخواطر الصادة عن سلوك طريق الآخرة ما أمكن، ودوام ربط القلب بالشيخ في حلِّ المشكلات وتفسير الوقائع ما أمكن. ولهذه الشروط تنمات وتوابع، ومنها الغيبة عن أكوان عالم الشهادة بإطباق الأجناف في الخلوة، وسد منافذ الخلوة، والجلوس في بيت مظلم مرتباً ما أمكن، وإن لم يمكن فكالجلوس في التشهد، فإن لم يمكن فالاحتباء.
- (٣) فإن نام في أثناء ذلك نوماً ثقيلاً يعيد الوضوء، وإن كان متمكناً من الأرض لا يعيده، و لا يضطجع ما أمكن، فإن لم يمكن فلا يضطجع إلا على غلبة. وإذا نام مضطجعاً ثم انتبه لا يود إلي النوم بل يقوم و يجدد<sup>85</sup> الطهارة، و لا يغيب نائماً و لا ناعساً إلا وهو ذاكر الله تعالى. وأن تكون لقمته عند الإفطار لا مقترراً ولا مسفراً بقدر ما يسكن<sup>86</sup> النفس، و لا يأكل إلا وهو حاضر بقلبه بحسب أنه طعام ربِّي ليبتلعه، فإن شرب بعد الطعام لا يعود إلى الأكل، وإن كان الشيخ في عهدة طعامه لا يشتغل بتحصيله، وإن كان وحده يتحرى الحلال.
- (٤) و لا بد في سلوك طريق الآخرة من شيخ أمين صاحب همة و فراسة. لقيتُ الشيخ أبا ياسر عمّار بن محمد البديسي رضي الله عنه فدعاني إلى سلوك طريق الآخرة، فقلتُ في نفسي لا بد لمشيخته من برهان فكوشفت بنور ساطع يسطع من كلِّ شعرة على ساقه، فقلتُ آيةً واحدة. ثم رأيتُ في ما يرى النائم البحر المحيط و فيه حية واحدة ملء<sup>87</sup> البحر منها، وكان<sup>88</sup> الحية أخرجت من البحر فقسمت بين أصحاب الشيخ عمّار و بيني، فوقع رأس الحية قسمي، فعرفتُ أنّي من أصحاب الشيخ وأنَّ محصول أمره يُقسم بيننا، فأصيب منه الحظُّ الأوفر، فقلتُ اثنتان.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> وكان: وكان د، وقد كان س.

<sup>84</sup> الصوم ما أمكن، ودوام السكوت ما أمكن، ودوام الخلوة ما أمكن، ودوام: ساقطة من د، س، انظر نجم الدين الكبرى، فوائح الجمال وفوائح الجلال، تحقيق فريترز مانير، ويسبادن 1957، ص 2 (رقم 6).

<sup>85</sup> ويجدد: ويجدد س: ويجد د.

<sup>86</sup> يسكن: في هامش د، يمكن د.

<sup>87</sup> ملء: ملء د: بلى س.

<sup>88</sup> وكان: وكان د: وكانت س.

<sup>89</sup> اثنتان: اثنتان د: اثنتان س.

ثم اتفق أنّ الشيخ سافر سفرهً بقي فيها أياماً، وأنا و اصحابه ننتظر قدومه يوماً بيوم، فلما دنا من البلدة وقع عليّ وقاره حتي احسسته بروحي، فقلتُ لأصحاب: قوموا بنا نستقبل الشيخ فقد دنا من البلد، فضحكوا وقالوا: من أخبرك بقدومه؟ فقلتُ: عرفتُ ذلك بأمارة. فخرجتُ و خرجوا امتحاناً، فإذا الشيخ قد طلع من وراء أكمة، فقالوا: سبحان الله كيف عرفتُ ذلك؟ فقلتُ: تشاقت<sup>90</sup> الأرواح قبل الأشباح، فقلتُ في نفسي ثلاثة.

(٥) ثم رأيتُ ثي ما يرى النائم والذتي رحمها الله و كانت من الصالحات تقول لي: يا ولدي لا تعرض عن الشيخ، فإن أعرضتَ صنعوا بك ما صنعوا بفلان النجار، و كان في بلدته رجل صام<sup>91</sup> النهار و قام الليل زماناً طويلاً، وكان ينجر<sup>92</sup> ويكتسب، فينفق على والدته و أولاده بقدر و يتصدق بالباقي. ثم كوشف بشيء من الوقائع فاتخذ خلوةً يسلك طريق الآخرة بنفسه بعد ما دلّه الناس على خدمة الشيخ. فأنكر ذلك و شتمه بعض الشتيمة، فصار أمره إلى أن كفر بالله العظيم و جنّ، وجعل يشتم والدته بأسوء الشتيمة و يضربها،<sup>93</sup> وما خرج من الدنيا حتي أكل فضالته. أعاذنا الله من الخروج على المشايخ و الوقوعة فيهم.

(٦) وناظرته يوماً في مسألة الروح مقويّاً جانب من يقول بقدمه<sup>94</sup> وهو يقرّ كونه مخلوقاً، فغيبتُ فرأيتُ في الغيبة سماءً في حضيضها كوكبان، فألهمتُ إنه الكفر إن قلتُ بقدم الروح، فانتبهتُ مرعوباً واستغفرتُ فتبّتُ إلى الله، ففرح الشيخ بذلك وقال: أنت من المحفوظين. فرأيتُ في الغيبة أنّي عرّجتُ فأدخلتُ الشمس، فحكيتُ الواقعة للشيخ، فقال: الحمد لله أنّي رأيتُ فيما يرى النائم أنّي كنتُ راكباً فرساً في حرم الكعبة<sup>95</sup> وأنت معي و الشمس في وسط السماء، فقلتُ لي: أيها الشيخ أتعرفني من أنا؟ فقلتُ: من أنت؟ قلتُ: أنا تلك الشمس التي ترى<sup>96</sup> في وسط السماء. ففرح الشيخ غايت الفرح لتطابق الواقعتين.

(٧) والمقصود من هذه اختيار شيخ أمين في سلوك طريق الآخرة صاحب همّة و فراصة، يأخذك عنك فلا يردك إليك إلا بعد و قوعك في قبضة قدرة الحقّ، و تصرفه إياك حالاً و وجداً و ذوقاً و مشاهدتاً، فإذا ظفر الطالب بشيخ منصوب من جهة الحقّ اتّخذه و لياً في العبور على بحار المعرفة و مفاوز النفس و نيران الشهوات و ظلمات الأشباح و غيوم الشكوك، فيوصله إلى سماء القلب و شمس الروح و كواكب المقامات و الأحوال و أقمار العلم. ثم يرقيه منها إلى معارج الصفات بواسطة تجلّي قلب القلب، و ينكشف له فيما بين ذلك نارُ الأنبياء و احوال الجنة و النار، صمّ يرقيه بعد ذلك إلى تجلّي الذات كشفاً و ذوقاً.

(٨) واول ما تستقبل السيار في الخلوة لخواطر<sup>97</sup> و علوم مخلوطه كسفيّة و ذوقيّة و قياسيةّة، ثم تنفتح بصيرة القلب فيرى السيار صوراً مختلفاً بعضها لها مثال في عالم الشهادة وبعضها لا

<sup>90</sup> تشاقت: تشاقت س: تسامت د.

<sup>91</sup> صام: كان صام د س.

<sup>92</sup> ينجر: ينجر د: يتجر س.

<sup>93</sup> وجعل يشتم والدته بأسوء الشتيمة و يضربها: وجعل يشتم والدته و جعل يضرب والدته و يشتمها بأسوء الشتيمة س.

<sup>94</sup> بقدمه: بقدمه د: بقدم س.

<sup>95</sup> في حرم الكعبة: في حرم الكعبة د: أمشي في حرم الكعبة س.

<sup>96</sup> ترى: ترى د: تبيدي س

<sup>97</sup> لخواطر: لخواطر د: خواطر س.



مثال لها في عالم الشهادة وإنما هي معانٍ تستقبل السيار، فنقتدرها المصورة والمخيلة فتصوّرُها وتخيّلها بين يديه فيسأل الشيخ وبحسب معناها يعبر كما يعبر المعبر المنام.

(٩) فإذا<sup>98</sup> قال قائل: فما الفرق بين الواقعة والخيال؟ قلنا: الخيال نتيجة المخيلة والتصوير نتيجة المصورة. فإذا شكّ السيار أنه الخيال أو واقعة تخيل خلفه أو تصور خلفه، فإن تلاشى الخيال والتصوير وتخيّل الثاني وتصور فهو<sup>99</sup> الخيال. وإلا فهي واقعة استقبلت<sup>100</sup> السيار ليستوفي<sup>101</sup> حقّها من العلم والذوق والكشف والنور والسرّ، ثم تبدو واقعة أخرى. فإذا جاهد السيار في الله حقّ جهاده ضعف<sup>102</sup> المخيلة والمصورة فتضمحلّ الصور والأشكال، ويرى معاني الوقائع في لباس الألوان بقوة الباصرة. والألوان البيضاء والسواد والحمرة والصفرة والزرقة والكدرة ولون الذهب والفضة ولون الهواء وذلك غلب الصفاء، وفي أثناء ذلك التهجم الغيوم والأمطار والسماء والكواكب، فقد شاهدناه مراراً مثل آية الكرسي (٢:٢٥٥)، وقوله تعالى وأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي (٢٠ : ٣٩). وفي هذا الذوق تنكشف إشارات ورموز واسرار وتنكشف معاني الألوان والسماء والشمس والقمر والكواكب.

(١٠) فالبياض دليل الإسلام والإيمان والتوحيد.<sup>103</sup> والسواد بضده دليل الكفر والشرك والشكّ. والحمرة دليل الشدة والحالة القويّة والعرفان وأمانة دخول الشيطان عليه ويفرق بين هذه المعاني بالذوق الوجدانيّ الذاتي. والصفرة دليل ضعف الحال ومبادئ السرور والبسط. والزرقة دليل قوّة النفس ومبادئ الصفاء وغير ذلك. والكدرة دليل بقاء الحظّ الترابيّ وقوّة الأشباح ودخول النفس الحيواني. ولون الذهب دليل الخلاص في مقام الإخلاص. ولون الفضة دليل الصدق والإسقامة بالحق. والغيوم غيوم اجزاء المائيّة والترابيّة والهوائيّة والناريّة في الأبدان بواسطة هبوب رياح الذكر القلبّي بالشدة.

(١١) وما دامت هذه باقية لا يفرح السيار بمشاهدة شمس الروح وقمر العلم وكواكب الكرامات وسماء القلب والشمس تدلّ على الروح والقلب والعقل والمعرفة، والقمر يدلّ على هذه المعاني كلّها في الإبتداء. وقد تبدو هلالات الغيب كما تبدو في عالم الشهادة، ثمّ تزيد شيئاً بحسب السير ثمّ تتم. وفي الجملة صحّ عند أصحاب الكشف أنّ الله تعالى جعل<sup>104</sup> في داخل الإنسان أموراً معنويّة مرتبةً جامعةً حسب ترتيبها في عالم الشهادة بحيث يبهت ويتحير العقل، ويقول بلسان الحال: زدني تحيراً، ومهما كان عارفاً واقفاً ومهما كان حائراً سائراً.

(١٢) وإذا بدا للسيار<sup>105</sup> شيء من هذه الوقائع لا يفهمه في أوّل الوهلة بل يسأل الشيخ عنه، وإن كان غائباً عنه كأنّه حاضر معه فيقع الجواب على ذلك في خلدّه بإيقاع الله تعالى ولا تزال تتكرّر<sup>106</sup> عليه الواقعة حتّى يفهمه شاء أم أبى. ولا بدّ لسالك طريق الله تعالى أن يعبر

<sup>98</sup> فإذا: فإذا د: فإن س.

<sup>99</sup> فهو: فهو د: فهي س: وبهامش د: فهي.

<sup>100</sup> استقبلت: استقبل د: ما استقبل س.

<sup>101</sup> ليستوفي: استوفي د: ليستوفي س.

<sup>102</sup> ضعف: ضعف د: ضعف س، ولعلّه ضعفت.

<sup>103</sup> التوحيد: التوحيد د: التوحيد والتوحيد س.

<sup>104</sup> جعل: جعل د: ساقطة من س.

<sup>105</sup> بدا للسيار: بدا للسيار د: بدا للسيار س.

<sup>106</sup> ولا تزال تتكرّر: ولا تزال تتكرّر د: ولا تزال يتكرّر س.

الأركان الأربعة من التراب زالماء والهواء والنار الكائنة في شبحه، فيرى أولاً في فناء الحظّ الترابيّ بلاداً ودوراً وقصوراً تجيء وتمرّ عليه، ثمّ تأخذ في الإتهام والسقوط والخراب. وذلك فناؤها إلى أن يقع السيّار إلى فضاء و صحراء في الغيب فسيح، يرى عياناً أنّ الأرض تمشي من تحته وهو واقف، وذلك حقيقة سيره بمجاهدة إلى أن تنفى الترابيّة.

(١٣) فيقع السيّار إلى بحار يخوضها أو نيران يفتحمها ويعبرها في مجاهدة، وفيما بين ذلك هجم عليه أنوار الأحوال ومقامات من القبض والبسط، والأنس والهيبة، والمعرفة والمحبة، والسكر والصحو، والمحو والإثبات، والوجد والوجدان، الجمود والخمود والهمود، وموت الإختيار ومحو الأثر، الفناء والبقاء، والفناء عن الفناء والبقاء به، والعشق والانصباب والوله والجنون. ويعبر العقيبات الأربع من الكفر والبدعة والموت والجنون المذمومة. ولهذه المقامات أوائل ونهايات وأوساط، فالملتبس بأوائلها مبتدئ وبأوساطها صاحب تلوين ونهاياتها صاحب تكمين، وفي النهايات أوائل ونهايات، فأوائلها مدركة ونهاياتها لا يعلم قدرها إلا الله تعالى، لأنّ النهايات تجلّي ذاته وصفاته، ولا يحيط بصفاته وذاته إلا الله سبحانه وتعالى.

(١٤) والتجلّي على أنواع: علميّة وذوقيّة وكشفيّة، والذوق والكشف يتوافقان، لأنّ ما يشاهده السالك ببصيرة القلب يذوقه بذوق الروح معاً معاً، وهما شاهدا عدل، وحقيقتها تشير إلى الإصطفاء بواسطة صفاء مرآت القلب، فإذا صفا مرآت القلب<sup>107</sup> ينعكس فيه الملكوت، فيعلم السالك علم لدين. فإذا انعكس في القلب نور الحقّ ذوقاً ولم يكن السالك على خبر من ذلك، نطق بلسان الحال وغلبيات القدم: أنا الحقّ، وسبحاني ما أعظم شأنّي، ويكون القائل لذلك<sup>108</sup> نور الحقّ، ويسميه القوم شطحاً، وإذا كان على خبر من ذلك كلّ لسانه.

(١٥) فأما الأنواع الكشفيّة من التجلّي فيكشف بين يدي السالك بئر كالآبار في الأوّل، يتجلّي ظلمانياً، ثمّ لا يزال يتسع بنظر السالك فيه، ويسمّى ذلك البئر قلب القلب، ويسمّى طريق الغيب، ويسمّى الوساطة بين الحدوث والقدم. فما كان محدثاً مخلوقاً فحقيقته نهاية الحدوث، وقد تتمثّل هذه البئر بين يدي السالك في بعض الأحيان مملوءاً نوراً ومملوءاً نيراناً، وقد يسطع منه نواذر الأنوار الصفاتيّة الجلاليّة والجماليّة، يجد السالك في كلّ ذلك إلهاماً بالصفة من حيث الذوق والحالة، فيثبت على لسانه حروف تلك الصفة، فإذا تجلّي القدرة والربوبيّة ثبت على لسان السالك: سبحان ربّي العظيم، وفي العلوّ<sup>109</sup>: سبحان ربّي العالي، وفي الوجدانية: أحدّ أحدّ.

(١٦) وعلى هذه القياس إلى أن يفنى البئر ويبدو شاهد القلب، وهو كالشمس الباهرة الحسني بين يدي السيّار جائيّة وذهبيّة، وتبدو كواكب النظر والهمة، حيث ما نظر السيّار في الغيب وقع الكوكب موقع نظره. ثمّ يرفع شاهد السالك بعد سنين إلى السماء، فرأه في عالم الشهادة على السماء بدون أن يراه الحاضرون، وشاهد كلّ سالك بقدره حتّى يكون سماءً وقد يكون هلالاً وبدراً وقد يكون كوكباً درياً وسهّي. وكذلك يتبدّل شاهد السالك بقدر أحواله في الجمعيّة والتفرقة وفي حال قبضه وبسطه وأنسه وهيئته ومعرفته ومحبّته.

(١٧) وأوّل ما يطير به السيّار في سبيل الله الخوف والرجاء والقبض والبسط، وهما كالجناحين للطير، ثمّ يرتقى إلى الأنس والهيبة. والأنس والهيبة يورثان المعرفة، فالأنس عند

<sup>107</sup> فإذا صفا مرآت القلب: ساقطة من د: فإذا صفا مرآت القلب س.

<sup>108</sup> لذلك: لذلك د: لذلك س.

<sup>109</sup> وفي العلوّ: وفي العلوى د: وفي العلوّ س.

تجلّي صفاته الجماليّة، والهيبة عند تجلّي صفاته الجلاليّة، والمعرفة تورث المحبّة، والمعرفة والألوان والإيمان واليقين وعين اليقين سرّ واحد، لأنّ المعرفة إدراك لمعارف<sup>110</sup> الطريق، وهي الآيات الظاهرة الباطنة التي بعبورها يصل السيار إلى محاضر الحقّ. وعند ذلك يحصل له الإيقان بحصول اليقين وهو الإيمان والتصديق الذي لُقّن في قلبه واستقرّ كما يستقرّ الماء في الحوض ولا يخرج منه ابداً.

(١٨) وإذا وصل السيار إلى هذا المقام أُعطي اسم الله الأعظم، وهو صفة الله تعالى حيث معرفته، ويعرف ولايته ومنزله عند ربّه ويعرف أنّه من الأبدال أم من العشرة أم من السبعة أم من الثلاثة، ويعرف القطب إن صلح له ذلك، ويُفشى إليه أسرار الربانيّة بشرط أن يكون حافظاً لأسراره، ويُعطى الفراسة والمشیخة والولاية والتربية، ويسلم له الدعوة والنيابة. وينكشف له في أثناء ذلك بواسطة كشف الأحوال والمقامات كونه القرآن معجزاً من كلام ربّ العالمين، لا من طريق عجز القدرة عن إتيان مثله، ولكن لإشرافه عن أنواع كشوف السائرين باختلافهم نوعاً حسناً بحيث يتجلّى أنّه لا يدخل تحت قوّة بالإحاطة بمثل ذلك. وكذلك تطلّع تمكينه بعد تلويحه إلى الأنوار النبويّة المحمديّة وعلو درجاتها، وكذلك إلى أنوار الصحابة ومقامهم منه. صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. تمّ الكتاب بحمد الله وتوفيقه، ربّ اختتم لأصحابه وكتابه بالحسن.

لمعارف: لمعارف د: بمعارف س.<sup>110</sup>

**Абд ал-Хусейн Хосровпанах**  
(Иранский институт философии)

## **ПОНИМАНИЕ ЧЕЛОВЕКОМ ЗАДАЧ И ЦЕЛЕЙ РЕЛИГИИ СОГЛАСНО СЕЙЙИДУ ХАЙДАРУ АМУЛИ**

*Во имя Бога Милостивого и Милосердного*

Мусульманские мистики в своих трактатах не рассматривают непосредственно проблему потребности человека в религии или его ожиданий от религии, но ими раскрыты такие важные понятия, как *шари'ат*, *тариқат* и *хақиқат*, посланническая миссия, пророчество и святость, Совершенный Человек и Мухаммадово слово, которые имеют непосредственное отношение к нашей дискуссии. В этой работе, кроме объяснения нескольких мистических понятий, мы также рассмотрим мировоззренческие взгляды некоторых выдающихся личностей исламского мистицизма, в особенности Сеййида Хайдара Амули.

### **Сущность пророчества**

Пророчество подразумевает сообщение людям Господних истин и знаний о Божественной Сущности, Именах и Атрибутах. Пророчество делится на два вида — вероучительное и законодательное. Вероучительное пророчество включает в себя познание Божественной Сущности, Атрибутов, Имен и действий, а законодательное включает в себя также передачу религиозных предписаний и нравственных поучений, обучение мудрости и ее применение в управлении государством. Этот последний вид пророчества также называется посланнической миссией<sup>1</sup>. Под словом «пророк» подразумевается совершенный человек, избранный для этой миссии Богом, чтобы люди обращались к нему со своими нуждами и потребностями и он предостерегал их от греховных поступков. Ибо как говорится в Коране:

---

<sup>1</sup> Сеййид Хайдар Амули. Нафс ал-нусу́с: ал-мукаддима. Тегеран, 1382 с.х./2003, с. 167, 271.

«Бог явил свою милость верующим в том, что воздвиг среди них посланника из них самих, который читает им Его знамения, очищает их, обучает их Писанию и мудрости, тогда как они до того времени были в явном заблуждении» (3:164)<sup>2</sup>, или: «Если бы не было благодати и милости Божией к вам, то вы ушли бы вслед за сатаной, кроме немногих» (4:83); «Если бы не было благодати и милости Божией к вам, то ни один из вас никогда не остался бы чист» (24:21). Иными словами, если бы не милость и милосердие Бога, ни один из нас не нашел бы спасения от мрака, заблуждений, превратностей и невзгод этого мира и последующего.

Согласно другой классификации исламских мистиков, «пророчество» делится на абсолютное и ограниченное. Абсолютное пророчество включает в себя знание Господних истин и божественных тонкостей, их истинной сути. Поэтому пророчество обуславливает необходимость постижения истин возможностей, в том числе существующих и несуществующих, а также сути не-сущих и утвержденных истин. Ограниченное пророчество сопряжено со знанием Божественных истин, т.е. познанием самости Бога, Его Имен и Атрибутов, заветов и предписаний. Абсолютное и ограниченное пророчество доступно только тому, кто достоин звания Господнего наместника на земле. Такой человек должен блюсти это звание в своих действиях и поступках. Поэтому абсолютное и ограниченное пророчество восходят к Логосу Мухаммада. Пророки получали Божественные знания только через особое Господнее откровение, ибо им ведомо неспособность разума постичь эти вопросы<sup>3</sup>. Из вышеприведенного короткого описания пророчества становится ясным, что человек, с точки зрения исламского гнозиса, ожидает от религии знания о Божественной Сущности, Именах, Атрибутах и действиях, религиозных предписаниях и повелениях, нравственных поучениях, а также обучения мудрости и ее применению в управлении государством.

### Сущность святости

Тема святости, или Божьей дружбы (*вилāйя*), также глубоко раскрыта в теоретическом мистицизме, и теперь мы рассмотрим ее связь с данным вопросом.

По мнению «друзей Бога», святость, или Божья дружба, делится на три части — Господню, человеческую и ангельскую. Человеческая святость

<sup>2</sup> Цитаты из Корана приводятся в переводе Г.С. Саблукова (Коран. Пер. с араб. яз. Г.С. Саблукова. Казань, 1907), который отредактирован мною (*примеч. гл. ред.*).

<sup>3</sup> *Дāвūd ал-Қайсарī*. Шарҳ фуғӯс ал-ҳикам. Т. 1. Кум, 2004, с. 132, 133; *Тāдж ад-Дīн Хусайн ибн Ҳасан ал-Ҳāразмī*. Шарҳ фуғӯс ал-ҳикам. Тегеран, 1379 с.х./2000, с. 32; *Саййид Ҳайдар ал-Амули*. Нафс ал-нуғӯс: ал-муқаддима, с. 174, 270; *он же*. Асрār аш-шарī'а. Тегеран, 1362 с.х./1983, с. 90.

также состоит из двух частей — общей и частной, или абсолютной и ограниченной. Общая святость в исламском мистицизме имеет три смысла: 1) попечительство и руководство людьми; 2) руководство общиной справедливых и достойных верующих в соответствии с их рангом; 3) абсолютная святость. Личная святость является тем рангом, когда мистики, в результате прохождения степеней своего духовного усовершенствования и пути от твари к Истине, достигают высшей ступени духовного совершенства — иными словами, они избавляются от человеческих атрибутов и в них проявляются божественные свойства и качества; они очищают свои сердца от гнусных поступков и плотских вожделений и всецело уделяют свое внимание Истинному Богу. Они возлагают надежды только на Бога; в зависимости от уровня их приближения к Господу они получают знания посредством явных и существующих истин и скрытых знаний. На этом этапе наместник Бога на земле, устанавливая при помощи скрытого откровения и наставления, а также Господнего внушения прочную связь с Всевышним, становится чудотворцем и источником Божьего проявления. Господь видит его глазами, слышит его ушами и действует его руками; это и есть то достижение уровня близости к Всевышнему, которое никогда не прекратится и будет постоянным в своей сути. Ибо *вилāйа* есть внутреннее пророчество, а пророчество — внешняя *вилāйа*, и последняя выше пророческой и посланнической миссии, и предел общей и личной *вилāйа* не подразумевает временное завершение — напротив, оно бесконечно. Это означает, что Печать пророков пророк Мухаммад с точки зрения его *вилāйа* стоит над всеми *вилāйа* и приближен к Господу, а не то, что после него не будет другого «Божьего друга». С точки зрения шиитского ислама, завершителем абсолютной *вилāйа* считается ‘Али ибн Абу Талиб, а завершителем личной *вилāйа* — имам Махди (да ускорит Всевышний его пришествие!)<sup>4</sup>. Сеййид Хайдар Амули, объясняя значение слова *валī*, говорит следующее: «под *валī* имеется в виду человек, руководство делами которого [Он] взял на Себя, оберегая его от прегрешений и внутренней смуты, не оставляя его на попечение самого себя. С точки зрения совершенства и духовности, такой человек пребывает на самой вершине тварного мира. Бог сказал о таких людях, что „они являются руководителями праведников“, а в другом месте читаем: „люди, которых никакие дела и торговля не сделают небрежными в отношении поминания Бога“. С одной стороны, *валī* есть возлюбленный Бога, с другой — влюбленный в Него. Когда он находится в ранге возлюбленного, его *вилāйа* является не приобретенной и не от чего не зависящей, ибо она вечна, заложена в его природу и зиждется на его любви к Господу. Если же *валī* пребывает на стоянке влюбленности,

<sup>4</sup> *Ал-Қайсарӣ*. Шарҳ фуҷӯс ал-ҳикам, с. 146–148; *Сеййид Ҳайдар ал-Амули*. Наҳс ал-нуҷӯс: ал-муқаддима, с. 167–169; *он же*. Джам‘ ал-асрār ва манба‘ ал-анвār. Тегеран, 1975, с. 386–387; *он же*. Асрār аш-шарӣ‘а, с. 101.

он должен приложить усилия, чтобы украсить свой нрав божественными качествами и свойствами, чтобы оправдать звание *вали*, иначе он не сможет стать им»<sup>5</sup>.

Разница между пророком, посланником и *вали* заключается в том, что пророк и посланник обладают властью над народом в соответствии с внешней формой и законами шариата, а *вали* — в соответствии с внутренней сущностью и истиной. Следовательно, *вилāya* выше пророческой миссии<sup>6</sup>. Мусульманские мистики считают, что достижение этого уровня личного *велята* возможно при использовании законов шариата и религии, которое позволяет достичь уровня близости к Господу, Божественных качеств и очистить свою душу от мерзости и грязи путем религии, ее соблюдения и духовного совершенствования, заимствованного из шариата. Поэтому одним из чаяний мистиков является достижение уровня личного *велята*.

### Сущность шариата

Другим понятием, которое следует здесь рассмотреть, является шариат. Мусульманские мистики единогласны в необходимости шариата и считают его важнейшим элементом религии, заявляя:

«Шариат есть Божественное установление и Господнее устройство, которому должны следовать пророки и „друзья Бога“. Под „следованием“ я имею в виду прохождение трех его ступеней, объемлющих все остальные ступени»<sup>7</sup>.

Путь к любви и знанию тождествен шариату.

«Знай, что под путем Истины, о котором Бог упоминает в Своем Слове: „Я захотел быть познанным и поэтому сотворил тварь“, имеется в виду ниспосланный пророкам закон»<sup>8</sup>.

Поэтому, соблюдая религиозные предписания, человек достигает совершенства путем повиновения законам и указам, которые и составляют шариат, и становится одним из преуспевающих<sup>9</sup>; но религиозное законодательство, а также отмена прежнего религиозного закона осуществляется только посланником или пророком<sup>10</sup>. Тайна завершения законодательного посланничества в лице Печати пророков заключается в том, что Пророк

<sup>5</sup> Сеййид Хайдар ал-Амули. Нафс ал-нусу́с: ал-мукаддима, с. 270.

<sup>6</sup> Там же, с. 168–169.

<sup>7</sup> Сеййид Хайдар ал-Амули. Джам' ал-асрār, с. 359.

<sup>8</sup> Сеййид Хайдар ал-Амули. Нафс ал-нусу́с: ал-мукаддима, с. 129.

<sup>9</sup> Тāдж ад-Дйн Хусайн ибн Хасан ал-Х'āразмī. Шарх фу́су́с ал-хикам, с. 318.

<sup>10</sup> 'Абд ар-Рахман ал-Джāмī. Нафд ал-нусу́с фй шарх нақш фу́су́с. Тегеран, 1979, с. 213; Мухй ад-Дйн ибн ал- 'Арабī. Ал-Футу́хāt ал-маккийя. Т. 14. Бейрут, [б.г.], с. 616; т. 13, с. 77; т. 2, с. 331, 356.

является обладателем абсолютной ступени, которая недостижима другими после него. Именно поэтому его закон вечен и господствует над другими законами<sup>11</sup>. Исламский религиозный закон — это совокупность всех Божественных слов. Поэтому он является самым совершенным и полным<sup>12</sup>, ибо мудрость принятия закона зиждется на совершенстве пророков и предельной чистоте и ясности внутренних и внешних теофаний Всевышнего, что позволяет им овладеть восприятием ангелов и Божественных предписаний и открыть утвержденные истины<sup>13</sup>. Следует отметить, что, несмотря на завершение шариата и посланнической миссии, врата к знанию Божественных истин всегда открыты для праведных и сведущих рабов Божьих<sup>14</sup>. Поэтому пророчество и посланничество, согласно учению исламского мистицизма, разделяются на две части: часть, которая связана с составлением законов, и часть, которая имеет отношение к сообщению Божественных истин, сокрытых тайн и внутреннего руководства верующими рабами [Божьими]. Только первая часть завершается во времени<sup>15</sup>. Мухй ад-Дин ибн ал-'Араби считает шариат следствием знания, данного Богом пророкам<sup>16</sup>. Он, подробно рассматривая шариат, указывает на необходимость наставления человека ради очищения его сердца и отделения похвального от порицаемого<sup>17</sup>. Он считает, что своим собственным разумом человек только отчасти может постичь благое и дурное. Поэтому Ибн ал-'Араби считает шариат необходимым и важным для постижения блага и зла в его полноте<sup>18</sup>. Он поясняет, что исламский закон достаточен и богат, а люди для его познания нуждаются в правоведах и ученых. Если человек умирает, не узнав, как соотносятся форма и содержание, тело и материя, душа и дух, Бог не спросит с него за это, но Он спросит с него за упущения в выполнении религиозных обязанностей, предписанных шариатом<sup>19</sup>. Следовательно, принятие разумом законов шариата необходимо и важно<sup>20</sup>.

## Сущность Совершенного Человека

Другим важным понятием, связанным с ожиданиями человека от религии, является Совершенный Человек (*ал-инсāн ал-кāmил*). Согласно по-

<sup>11</sup> *Рӯҳаллāх Мусавӣ Хумайни*. Нӯр ал-хидāйа. Тегеран, 1375 с.х./1996, с. 90.

<sup>12</sup> *Мухй ад-Дин ибн ал-'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 2, с. 309; т. 3, с. 357.

<sup>13</sup> *Тāдж ад-Дин Хусайн ибн Хасан ал-Х'āразми*. Шарҳ фуғӯс ал-ҳикам, с. 589.

<sup>14</sup> Там же, с. 483.

<sup>15</sup> *Ал-Қайсарӣ*. Шарҳ фуғӯс ал-ҳикам, т. 1, с. 243; *Мухй ад-Дин ибн ал-'Араби*. ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 3, с. 391.

<sup>16</sup> *Мухй ад-Дин ибн ал-'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 3, с. 589.

<sup>17</sup> Там же, с. 204.

<sup>18</sup> Там же, т. 1, с. 206.

<sup>19</sup> Там же, с. 161.

<sup>20</sup> Там же, с. 263.



ложениям теоретического суфизма, Совершенный Человек есть всеохватывающее и собирательное бытие, которое включает в себя все ступени первой и второй эманации. Совершенный Человек находится в «присутствии Облака»<sup>21</sup>, являясь воплощением всех богоявлений, а также Его Имен, Атрибутов и деяний, также охватывая все возможно-сущие вещи.

Ступень Совершенного Человека не достижима ни одним из существ этого мира, подобно тому как говорит имам Ридā:

«Имам един в свою эпоху, к нему не приближается никто, мир не является ровней ему, ему нет замены и подобия; он — из наших подручных; далеко до него разума и свободному выбору!»

Совершенный человек является тем полюсом, вокруг которого от самого начало и до свершения вращается небосклон бытия<sup>22</sup>.

Понятие Совершенного Человека является всеохватывающим и собирательным воплощением всего, что существует в мире и в Боге. Поэтому он есть олицетворение как вечного, так и возникшего, как Творца, так и творения. Совершенный Человек является универсальным бытием и совершенным проявлением Великого Имени Бога. Разумеется, что элементное тело человека несовершенно по сравнению со многими другими существами, но с точки зрения всеобщего бытия его усердие и развитие опережает всех остальных сущих. Совершенный Человек является заместителем Бога, в котором проявляются все истинные сущности, поэтому его прообраз есть первичное проявление утвержденных истин.

Мусульманские мистики рассматривают понятие Совершенного Человека как в теоретическом плане (в свете многочисленных вопросов, связанных с теофаническими формами, а также божественными именами и манифестациями), так и в практическом. Они считают созидательной потребностью человека и сотворенного мира в Совершенном Человеке, ибо теофании Абсолютного Сущего необходимы, и проявления Господа зависят от способностей живых существ в различении утвержденных истин и происходят постепенно. Для усовершенствования звеньев цепочки этих степеней необходимо звено, или степень Совершенного Человека, олицетворяющего все метафизические и физические понятия, в число которых входят разум, общая и частная душа и природные ступени. Следовательно,

<sup>21</sup> Термин «присутствие Облака» (حضرته عمانيه) в философии Ибн Араби и последователей его школы указывает на первую объективацию и на перешеек между Истиной и творением, единством и множеством (*примеч. пер.*).

<sup>22</sup> 'Абдаллах Джавāдī Амυли. Тахрīр тамхїд ал-қавā'ид. Кум, 1386 с.х./2007, с. 47, 547 и 561; 'Азїз ад-Дїн Насафї. Ал-Инсан ал-кāмиль. Тегеран, 1387 с.х./2008, т. 2, с. 75; Рухаллах Мусавї Хумайни. Нур ал-хидāйа, с. 35; Мухаммад ибн Хамза ал-Фанāрї. Миқбāх ал-унс. Тегеран, 1374 с.х./1995, с. 622; 'Абд ар-Рахман ал-Джāми. Нақд ал-нуфус фї шарх нақш фушус, с. 61–62.

в Совершенном Человеке испытывают созидательную нужду не только другие люди, но и все ступени бытия.

В практическом суфизме также имеет место потребность в наличии духовного странника (*сāлик*) в Совершенном Человеке, ибо для приближения к совершенству человек должен пройти этапы, стоянки и ступени, и на этом пути духовного совершенствования он нуждается в орудиях, вожатых и наставниках, высшим из которых и является Совершенный Человек, так как постижение Полюса полюсов, Печати святости и Совершенного Человека являются самыми важными обязанностями стремящихся к духовному совершенству<sup>23</sup>. Стоит отметить, что, согласно Ибн ал-'Араби, ранг Совершенного Человека и Господнего наместника не принадлежит исключительно мужскому полу, женщины также могут достичь этого звания, ибо критерием совершенства является понятие человечности, а не животности и мужского пола. Поэтому, подобно тому как совершенство проявляется в мужчинах, оно проявляется и в женщинах. Конечно, для понимания обширности роли наместничества в небесном царстве необходимо обратить внимание на овладение наместником властью, что откроет тайну различия пророков в наместничестве и пророчестве<sup>24</sup>. Учитывая теоретическую и практическую потребность людей в Совершенном Человеке, нет нужды в обсуждении вопроса о Логосе Мухаммада, ибо эта степень является той же степенью Совершенного Человека, который олицетворяет все божественные имена и все ступени. Таким образом, из вышесказанного становится ясной еще одна причина потребности человека в религии — я имею в виду его потребность в Совершенном Человеке, который является столпом религии.

Мусульманские теоретики суфизма также исследовали проблему знания, изучение которой объясняет потребность в шариате. Мистики разделяют знание на знание, получаемое путем обучения, и унаследованное знание.

Последнее появляется благодаря взаимодействию знаний и действий. Некоторые мистики, отделяя знание от разума, утверждают, что знание олицетворяет собой свет, полученный путем решения трудных вопросов пророчества и находящийся в сердцах верующих рабов; разум же является тем внутренним светом, при помощи которого человек отличает праведное от греховного, добро от зла. Таким образом, разум, который является орудием отличения благих деяний от дурных в этом мире, присущ как неверующим, так и верующим. В свою очередь, разум, который отвечает за отличие достойных деяний от недостойных с точки зрения загробного мира, свойственен только верующим людям. Следовательно, украшением

<sup>23</sup> *Мухй ад-Дин ибн ал-'Араби*. Ал-Футүхат ал-маккийя, т. 1, с. 118, 153 и 389; *Абд ар-Рахман ал-Джәмй*. Нақд ал-нусуҗ фи шарх нақш фусуҗ, с. 30, 61; *ал-Қайсарй*. Шарх фусуҗ ал-ҳикам, т. 2, с. 409.

<sup>24</sup> *Рӯҳаллāх Мӯсави Ҳумайни*. Нӯр ал-хидāйа, с. 83.

этого разума является сам шариат. Исходя из этого, верующие и ищущие истину люди подчиняют и делают зависящим свой человеческий разум от боговдохновенного разума, направляющего на путь истинный, и всякий раз, когда их разум противится и не повинуется наставлению, они не считаются с ним, ибо разум, по своей слабости, немощен в познании истины. Поэтому в приобретении знаний, особенно унаследованных знаний, мы также испытываем потребность в шариате.

### Сфера влияния религии

Перу мусульманских мистиков принадлежат весьма важные сочинения о сфере влияния религии и ожиданиях человека от Корана и других небесных книг, которые будут вкратце рассмотрены нами ниже:

*Мухй ад-Дин ибн ал-‘Араби*. Основатель теоретического суфизма разделял людей на четыре группы: воспринимающие внешнее, воспринимающие внутреннее, ограниченные и сведущие. Он утверждал: «Невзирая на то, что врата пророчества и посланничества закрыты для людей, постижение книги Господа, то есть Корана, для них открыто». Подобно тому как изволил сказать имам ‘Али: «Откровение прекратилось после Посланника. Нам осталось лишь то, что Бог дает Своему рабу в качестве пищи, и это — в этом Коране».

Мухй ад-Дин классифицировал понимающих Коран на основе достоверного хадиса Пророка: «У всякого знамения есть внешняя форма и внутренняя сущность, предел и место восхождения». Для каждой из этих групп он описывает степени этого мира и загробного: «Те, кто в понимании Корана принадлежат к числу воспринимающих внешнее, откроют в себе силу для обладания этим миром. Людям, воспринимающим внутреннее и обладающим более глубоким знанием Корана, доступно овладение сокровенным миром. Люди предела — это те, кто распоряжается в мире огненных духов, мире Перешейка и мире Моши. Люди возвышенного места — те, которые распоряжаются в мире божественных имен».

Исходя из вышеупомянутого, становится ясным, что Ибн ал-‘Араби считал внешнюю форму и внутреннюю сущность состоящими из очевидных и сокровенных истин и разделял людей относительно их способности постижения коранических истин на четыре категории.

*Хамза ал-Фанāри* в своем трактате *Мисбāх ал-унс* разделил религиозное знание на два вида: внешнее и внутреннее. Их источником являются Коран и хадисы. Эти два вида знаний, подобно рекам, впадают в Каусар, откуда берут свое начало ручейки приобретаемых путем обучения знаний и мистических познаний, а также четыре реки — внешняя, внутренняя, ограниченная (она же сведущая) и сокровенная, — которые, в свою очередь, разветвляются на семь или семьдесят скрытых ручейков.

*Садр ад-Дин ал-Кунави*, комментируя суру «ал-Фатиха», пишет: «Внешне это обычный текст, который, однако, является высшим пределом красноречия, а внутренне эта сура содержит в себе тайну и границу, разделяющую очевидное и сокровенное, она есть первое Божественное обиталище и врата к присутствию Имен и сверхчувственных метафизических истин. Внешнее содержание Корана и хадисов воспринимается посредством закона слов, а их внутренний смысл доступен только сердцу; постижение скрытых тайн человека и всеохватывающих истин возможно лишь при помощи зашифрованного кода „первой объективации“. Связь внешнего знания с верой и убеждением исследуется в каламе, а его связь с действиями устанавливается в соответствии с логическим мышлением, предписаниями Корана и хадисами, в исламской юриспруденции... Приобретение знаний посредством исследования Корана и Предания есть удел внешнего толкования (*тафси́р*) Корана и хадисоведения. Внутренние знания становятся доступными только после усвоения внешних законов и предписаний. Основываясь на способе и методе наших праведных и благочестивых предков, возможно в полной мере постичь эти знания, которые в своем большинстве сообщены Господом. Если такое постижение сопряжено с обустройством внутреннего мира посредством воспитания сердца, то оно является внутренним знанием, являющимся предметом теоретического суфизма и гнозиса. Плодом союза внутреннего знания с внешним является знание истин, откровение и свидетельство... Шариат основывается на этих знаниях и стремится к ним, другие же знания есть их ответвления»<sup>25</sup>.

Теперь становится понятно, что широта знаний в исламских текстах необъятна, и, согласно исламскому гнозису, изложение мистических истин, откровений, свидетельство и озарение являются не единственными ожиданиями человека от Корана и Предания, ибо внешние и внутренние познания, а также их основные и второстепенные принципы можно извлечь из религиозных текстов.

*‘Азиз ад-Дин Насафи* принадлежит к числу мистиков VII/XIII века. В своих трудах он пишет о пользе благочестия и соблюдения религиозного закона следующим образом: «Постольку поскольку человек уверовал в пророков и стал подражать им, он достигает уровня веры и называется верующим. Постольку поскольку он, принимая пророчество и подражая их поклонению Господу, начинает более усердно поклоняться Всевышнему, он достиг уровня поклонения и называется поклоняющимся Богу. Когда он, много молясь и поклоняясь Господу, отрывает свой взор от этого мира и обращается в сторону сокровенного, и отказывается от богатства и высокого положения, и освобождается от телесных удовольствий и похотей, он достигает уровня аскетизма и называется отшельником. Став отшельни-

<sup>25</sup> См.: *Мухаммад ибн Хамза ал-Фанари*. Миѣбаҳ ал-унс, с. 17–27.

ком, он познает вещи и их мудрость в должной мере, тем самым приближаясь к уровню мистического знания, после достижения которого он называется „познавшим“. Этот уровень прекрасен и возвышен, лишь немногие идущие по пути усовершенствования достигают его, ибо он граничит со святостью. Когда, обладая мистическим знанием, он становится объектом Господней любви и откровений, он тем самым достигает уровня святости (Божьей дружбы) и называется святым (Божьим другом). Когда все его естество пропитывается божественной любовью и откровением, Господь избирает его для ниспослания Своих откровений и чудотворения, и он достигает уровня пророчества и становится пророком. Когда благодаря заложенным в нем божественному откровению и чудотворению Бог избирает его для ниспослания Своей книги, он достигает уровня посланничества и становится посланником. Тогда в соответствии с ниспосланной ему книгой он отменяет предшествующий закон и устанавливает новый. Когда он достигает этого уровня, он называется великим пророком. Если же после того, как он отменил прежний закон, заменив его другим, Всевышний Господь делает его завершителем пророческой миссии, то он достигает конечного уровня и называется Печатью пророков. Таковы ступени восхождения человеческого духа»<sup>26</sup>.

Таким образом, соблюдение предписаний религии и шариата открывает обычным людям путь к достижению уровня святости.

Ученый и мистик мулла *‘Абд ас-Ќамад Хамадāнī* пишет в своей книге *Бахр ал-ма‘āриф*: «Пророчество является внешней святостью, а святость — внутренним пророчеством, и в принципе, необходимость в Совершенном Человеке есть потребность иерархии бытия. Совершенный Человек — это либо пророк, либо святой (друг Божий). Пророчество и святость могут быть абсолютными или ограниченными. Абсолютное пророчество является тем истинным пророчеством, которое извечно и вечно. Пророк был избран на эту миссию благодаря своей осведомленности о свойствах и качествах всех живых существ, об их природе и сущности, благодаря верной оценке и отдаванию всякой вещи должного ей... Бог заложил эту осведомленность в его природу и обучил его тому, что носит название „божественное величие“ и „великое господство“. Обладателя этого чина называют великим наместником, Полусом полюсов, Большим Человеком и Истинным Человеком; его также именуют Величайшим Пером, Первым Разумом и Великим Духом. Осведомленность во всех науках... есть свойство Совершенного Человека, и он есть завершение всех стоянок и этапов на пути усовершенствования, будь он посланником или попечителем, пророком или святым. Внутренним смыслом этого абсолютного пророчества является абсолютная святость. Следовательно, абсолютная святость — это достижение всех этих внутренних совершенств. Потреб-

<sup>26</sup> *‘Азīз ад-Дīн Насафи*. Ал-Инсāн ал-кāмил, с. 93–94.

ность человека в святости (Божьей дружбе), пророчестве и Совершенном Человеке сводится к вопросу ожиданий человека от религии».

*Сеййид Хайдар Амули* прославленный шиитский мистик VIII/XIV века, который также исследовал тему ожиданий человека от религии, определив положение самой религии и разума. Он поясняет, что правила и законы, изложенные пророками и «друзьями Бога», начиная с Адама и заканчивая Махди (да ускорит Аллах его пришествие!), были предписаны для того, чтобы каждый человек мог достичь совершенства, конечно, с учетом его способностей и талантов, а также постижения им своих пороков и невежества при помощи терпения и стараний, как говорит об этом Бог: «Подобно тому, как мы послали к вам Пророка, который читает вам наши знамения, очищает вас и обучает вас Книге и мудрости, и обучает вас тому, чего вы не знали»<sup>27</sup>.

Относительно усовершенствования человека посредством религиозно-го закона Амули пишет: «Религиозный закон является Господним заветом и божественным порядком, который обязателен для пророков и „друзей Бога“ на трех этапах усовершенствования: *шарī‘at*, *тарīқат* и *хақīқат*»<sup>28</sup>.

В своем трактате он представляет пророков и святых в качестве лекарей души и целителей сердца, обязывая нас к повиновению и послушанию им ввиду их познаний и их знания о совершенствах и недугах души и лекарств от них, а также ввиду их знания о способе сохранения духовного здоровья и равновесия. С точки зрения Хайдара Амули, духовный целитель должен быть знающим наставником, способным усовершенствовать других<sup>29</sup>. Совершенный Человек — это пророк, посланник, святой, Божий наместник и в конечном итоге — совершенный мистик. Он есть Печать святых, Господин времени, имам Махди (да ускорит Господь Его пришествие!)<sup>30</sup>. Страдающие душевными недугами не имеют права выдвигать свои претензии к душевному лекарю относительно наставления, руководства и качества самоотверженного подвижничества и усердий на пути религии<sup>31</sup>. Хайдар Амули, считая мудрость основных и второстепенных законов религии дополнением к знанию и действию, поясняет, что основные законы существуют для очищения внутреннего мира и усовершенствования верований и убеждений человека, тогда как второстепенные — для очищения внешнего мира и усовершенствования поступков и деяний людей. Первый вид очищения является единственным путем, ведущим к избавлению от нечистот явного и скрытого многобожия, внутренней чистоте, полировке души от ржавчины безбожия и заблуждений, правильному

<sup>27</sup> *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Асрār аш-шарī‘а, с. 45.

<sup>28</sup> Там же, с. 24.

<sup>29</sup> Там же, с. 23, 36 и 37.

<sup>30</sup> *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Нафс ал-нуфус: ал-мукаддима, с. 279.

<sup>31</sup> *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Джам‘ ал-асрār ва манба‘ ал-анвār, с. 36–37.

воззрению о справедливости, имамах, загробном мире и т.д., тогда как единственный способ внешнего очищения от нечистот наглядно предписан религиозным законом, согласно которому чистота тела и очищение его от нечистот есть соблюдение таких второстепенных постулатов религии, как молитва, пост, милостыня, паломничество и борьба за веру<sup>32</sup>.

Еще одним проявлением потребности человека в религии, согласно Хайдару Амули, является необходимость развития в нем достойного нрава. Воистину, миссии пророков и посланников заключались в том, чтобы, побуждая людей к стяжанию похвальных черт характера, удержать их от приобретения качеств неблагочестивого нрава. Свидетельством этого утверждения являются слова Пророка: «Я стал пророком, чтобы усовершенствовать благородные и достойные черты характера, предписания о которых были даны предшествующими пророками и посланниками». Ведь сам Господь сказал: «Бог ниспослал тебе Писание и научил тебя тому, чего ты не знал. Воистину, милость Бога к тебе велика!»<sup>33</sup>.

Хайдар Амули, исследуя тему потребности человека в религии, не рассматривает только обычных людей — наоборот, своей разработкой трех уровней человека он открывает важное окно в мир мистической антропологии и показывает роль религии в усовершенствовании на каждом из трех уровней человека. Он предусматривает для религии три измерения — *шарī'at*, *тарīqat* и *хақīqat* — и объясняет, что первое есть та божественная стезя, которая включает в себе основные и второстепенные предписания религии; второе есть обладание лучшими и достойными из этих предписаний; третье считается явным доказательством истинных и духовных вещей. Иными словами, *шарī'at* — это сердечное признание деяний пророков и их соблюдение, *тарīqat* — воплощение в действительность этих деяний и нрава, *хақīqat* — эстетическое созерцание их состояний и обладание их качествами<sup>34</sup>. Однако следует иметь в виду, что *шарī'at*, *тарīqat* и *хақīqat* удостоверяют одну истину в ее трех разных аспектах.

Эти три измерения являются тремя уровнями одной истины<sup>35</sup>, но *хақīqat* стоит выше *тарīqata*, *тарīqat* — выше *шарī'ata*<sup>36</sup>. Пророческая миссия заключается в сообщении знаний о сущности Истинного Бога, Его Имен, Атрибутов и действий, а также в сообщении божественных законов с тем, чтобы Божьи рабы достигли Его качеств и действий в проявлениях совершенства, теофанических формах и определениях<sup>37</sup>. С точки зрения мусульманских мистиков, все три ступени неразлучно связаны друг с другом.

<sup>32</sup> Там же, с. 66–67.

<sup>33</sup> *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Нафс ал-нуфус: ал-мукаддима, с. 373.

<sup>34</sup> *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Джам' ал-асрар ва манба' ал-анвар, с. 344–345.

<sup>35</sup> Там же, с. 344; *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Асрар аш-шарī'а, с. 5.

<sup>36</sup> *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Джам' ал-асрар ва манба' ал-анвар, с. 31; 346–347.

<sup>37</sup> Там же, с. 6.

### Заключение

Подводя итоги вышесказанному, согласно Сеййиду Хайдару Амули, ожидания человека от религии могут рассматриваться в двух измерениях — научном и воспитательном. Религия в научном и информативном измерении сопряжена с познанием сущности Бога, Его Атрибутов и Имен, а также божественных законов и целей. Пророки приобрели эти сведения, к которым следует относить вопросы, связанные с управлением государством, моралью и мудростью (но не единобожие и правила поклонения), через науку, разъяснения, открытия, внутренние чувства и разум, ибо они обладают святым духом и познают установленные и постигаемые истины через сущность Всеобщего Разума. В своем же воспитательном и мистическом измерении религия ответственна за направление и наставление людей сообразно их способностям, посредством их овладения внешними формами и внутренними сущностями<sup>38</sup>. Согласно Хайдару Амули, религия носит общественный характер, а религиозный закон, как утверждает большинство мусульманских мыслителей, обладает познающей и непознающей стороной, особенно когда обязанности религиозного руководства, которые включают в себя поощрение общества к соблюдению религиозных и мирских интересов и воздержанию от вредных дел, сопряжены с аспектом имамата<sup>39</sup>.

Хайдар Амули считает, что целью ниспослания коранического стиха «Совершенство» было подтверждение имамата Али, осуществление *вилāйа* и руководства имама Али в религиозных и мирских делах всей общины мусульман<sup>40</sup>. Он, настаивая на связи разума и религии и потребности присутствия в жизни каждого верующего этих двух понятий, описывает их посредством аналогии духа и тела: закон нуждается в разуме, а разум нуждается в законе. Разумом руководит закон, а закон разъясняется разумом. Религиозный закон в постижении общих вопросов нуждается в разуме, а разум в постижении частных вопросов испытывает потребность в законе. Путь постижения системы правильных верований и убеждений, прямых действий, мирских и загробных нужд лежит через закон, у разума же нет доступа к этим познаниям, ибо божественные тайны и законы выходят за рамки того, что можно постичь разумом<sup>41</sup>.

Хайдар Амули объясняет, что если уровни религии, т.е. *шарī'ат*, *тарīқат* и *хақīқат*, якобы противоречат разуму отдельного человека, это совсем не означает, что они также противоречат Абсолютному Разуму, ибо

<sup>38</sup> Там же, с. 93–94; *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Джам' ал-асрār ва манба' ал-анвār, с. 346–347; *он же*. Нафс ал-нуфӯс: ал-мукаддима, с. 168.

<sup>39</sup> *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Асрār аш-шарī'а, с. 95–102.

<sup>40</sup> *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Нафс ал-нуфӯс: ал-мукаддима, с. 250–251.

<sup>41</sup> *Сеййид Хайдар ал-Амули*. Асрār аш-шарī'а, с. 39–42; *он же*. Джам' ал-асрār ва манба' ал-анвār, с. 372–373.



пророки и «друзья Бога» обладают совершенным разумом, вернее, совершеннейшим разумом и внутренним постижением. Значит, усматриваемые некоторыми ущербными и порочными разумами (мнимые) противоречия не являются поводом для несогласия с сутью дела и с более совершенными разумами<sup>42</sup>. Конечно, надо сказать, что, подобно тому как разум человека обладает четырьмя ступенями — первоматериальный разум, приобретенный разум, активный разум и пользующий разум, — религиозный закон также проявляется в разных ликах для общей массы, избранных и избранных из избранных<sup>43</sup>. Не всякую ступень закона можно понять на всяком уровне развития разума<sup>44</sup>. С точки зрения религиозного закона Хайдар Амули разделяет ислам на две части — внешнюю и внутреннюю. Признаком соблюдения внешнего закона является произношение формулы единобожия, то есть «Нет бога, кроме Бога», а признаком внутреннего ислама является единство бытия и душ множества существ<sup>45</sup>. Он также представляет внешнюю часть в виде закона, ислама и веры, а внутреннюю — в виде *тарйқата*, *ҳақйқата* и непоколебимой убежденности<sup>46</sup>.

*Перевод с персидского С.Дж. Мири*

<sup>42</sup> Сеййид Ҳайдар ал-Амули. Джам' ал-асрар ва манба' ал-анвар, с. 370.

<sup>43</sup> Сеййид Ҳайдар ал-Амули. Асрар аш-шарй'а, с. 39–42; он же. Джам' ал-асрар ва манба' ал-анвар, с. 372.

<sup>44</sup> Сеййид Хайдар Амули в качестве доказательства неспособности разума постичь высокие Божественные истины указывает на тот факт, что разум, понимание, мышление и воображение не могут постичь и отобразить истину «единства», хотя она постигается мистиками. То же касается постижения тайны смерти, тайны архангела Гавриила и тайны ангела смерти Ариэля (Сеййид Ҳайдар ал-Амули. Джам' ал-асрар ва манба' ал-анвар, с. 371).

<sup>45</sup> Там же, с. 69.

<sup>46</sup> Там же, с. 41.

**Jamshid Jalali Sheyjani**

(Islamic Azad University, Yadegar Imam Khomeini Branch, Iran)

**MUḤAMMAD NŪRBAKHSH'S *RISĀLA-YI MI'RĀJIYA*:  
CRITICAL EDITION**

**Introduction**

The earthly body ascended the heaven through love,  
The mountain began to dance, brisk and adroit.<sup>1</sup>

As it is well known, the Prophet's ascension, which is the theme of many poetic and prosaic works in Persian, took place in two parts, *isrā'* ("the night journey")<sup>2</sup> and *mi'rāj* (literally "means of ascension," such as a ladder, but referring here to ascension proper). Information concerning the Prophet's ascension is found not only in the *ḥadīth*, but also in the Qur'ān (for example, it tells us that the Prophet saw the "great signs"). Such Qur'ānic verses as 17:1, 43:43 and 53:5–18 deal directly with the *mi'rāj*. Before prophet Muḥammad, several other prophets, including Ādam, Idrīs, Ibrāhīm, Mūsā and 'Īsā, also ascended the heaven.<sup>3</sup> A Zoroastrian text titled *Ardā Wīrāz-nāmag* has preserved the story of the ascension of Arda Wīrāz.<sup>4</sup>

The story of the Prophet's ascension has always attracted the attention of the Qur'ānic exegetes, theologians, experts on the *ḥadīth*, philosophers and mystics. Many subtle points have been made concerning this issue and special treatises in

---

<sup>1</sup> Jalaluddin Rumi, *The Mathnawī*, ed. R. A. Nicholson, London: Luzac and Co., 1925–1940, book 1, verse 25.

<sup>2</sup> See Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab, isrā'*.

<sup>3</sup> Jamālī, Shahrūz, "Mi'rāj wa bāztāb-i ān dar adab fārsī," in *Faṣḥnāma-yi 'ilmī Adabistān*, ½ (1389 Sh./2010), pp. 62–73.

<sup>4</sup> Gignoux, Philippe, *Ardā Wīrāz-nāmag*, trans. Zhāla Āmūzgār, pp. 53–56; see also Kahdawī, Muḥammad Kāzīm, "Barrasī wa taṭbīq chand mi'rāj-nāma-yi kuhan," in *Justārḥā-yi adabī*, 168 (1389 Sh./2010), pp. 53–54.

many languages of the Muslim world have been devoted to it.<sup>5</sup> A considerable number of such treatises are penned by the Sufis, and deal with their personal inner experiences during their journey to God.<sup>6</sup> From the mystics' point of view, man's spiritual journey towards God begins at the moment of his birth. At different phases of his life, he goes through different stages of his *mi'rāj*, each of which possesses its own peculiar characteristics. Therefore, it can be said that the true lover performs a new *mi'rāj* at every instant, always witnessing his beloved, i.e., God. In return, God makes the lover more and more perfect at every instant.

At every instant, a new *mi'rāj* places  
A hundred specific crowns on his crown.<sup>7</sup>

The ascension of the saints and mystics is ascension in spirit only: their spirit leaves the body, and witnesses the states that are only revealed to common people after death. As a result, they move from the station of definite knowledge (*'ilm al-yaqīn*) to that of definite witnessing (*'ayn al-yaqīn*).<sup>8</sup> Some mystics believe that the *mi'rāj* is performed by a joint effort of God (who "attracts" the mystic to Himself) and the wayfarer (who, in turn, cuts his ties with the creation and turns fully to God).<sup>9</sup> In this way, *mi'rāj* serves as a means of approaching the Real.<sup>10</sup> It is reported from the Prophet that "nothing makes the servant closer to God than secret prostration".<sup>11</sup> Hence, prostration is the ascension of the mystics.<sup>12</sup> In another *ḥadīth*, it is said "Prayer is the believer's ascension."<sup>13</sup>

### The Political, Social and Religious Situation in Iran before Nūrbakhsh

The life of Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh falls in the period of the rule of the Aq Qoyunlu and Qara Qoyunlu and the Tīmūrids. Of these two ruling dynasties, Nūrbakhsh was in personal contact with Tīmūr's son Shāhrukh and

<sup>5</sup> See Najib Mā'il Harawī, "Muqaddima-yi muṣaḥḥiḥ," in Ibn Sīnā, *Mi'rajnāma*, pp. 11–49.

<sup>6</sup> See, e.g., Sahlakī, Muḥammad 'Alī, "*Daftar-i rawshanā'ī: az mīrāth-i Bāyazīd-i Bastāmī*," trans. Muḥammad Riḍā Shaft'ī Kadkanī, 1384 Sh./2005; Nicolson, R. A., "*An Early Arabic Version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Bistāmī*," in *Islamica* (1926), pp. 402–415.

<sup>7</sup> Rumi, *Mathnawī*, 1:1580.

<sup>8</sup> Nasafī, 'Azīz al-Dīn, *Kitāb al-insān al-kāmil*, ed. M. Mole, 2<sup>nd</sup> ed., Tehran, 1371 Sh./1992, pp. 108–109; idem, *Zubdat al-ḥaqā'iq*, ed. Ḥ. Nāšīrī, 1381 Sh./2002, pp. 57–59.

<sup>9</sup> Shams al-Dīn Muḥammad Lāhijī, *Mafātīḥ al-i'jāz fī sharḥ gulshan-i rāz*, ed. Muḥammad Riḍā Barzgar Khālīqī and 'Iffat Karbāsī, pp. 136–137.

<sup>10</sup> Hujwūrī, 'Alī b. Uthmān, *Kashf al-maḥjūb*, ed. Maḥmūd 'Ābidī, 1390 Sh./2011, p. 355.

<sup>11</sup> Al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'a*, vol. 5, p. 296.

<sup>12</sup> Baqlī Shīrāzī, Rūzbihān, *Sharḥ-i shaḥīyāt*, ed. H. Corbin, 2<sup>nd</sup> ed., 1374 Sh./1995, p. 604.

<sup>13</sup> Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 79:303.

Mīrzā ‘Alā’ al-Dawla, Baysunqur’s son and Shāhrukh’s grandson.<sup>14</sup> The most important political event of this period was the foundation of Tīmūr’s empire in 771/1370 and its subsequent division among Tīmūr’s successors after his death.<sup>15</sup> The importance of the Tīmūrid time lies in the hidden intellectual, juridical and cultural processes which took place during it, leading to fundamental changes at the end of the 9<sup>th</sup>/15<sup>th</sup> century in the Islamic world, in particular in Iran. A cursory examination of Shāhrukh’s long reign (807–850/1404–1447) gives a relatively positive impression of this period. The state avoided unrest after Tīmūr’s death, and development took place in certain areas of culture and economy.<sup>16</sup> Religious zeal increased during this period. Shāhrukh himself was (at least outwardly) a religious and pious man, who revered the saints, sheikhs, ascetics and religious figures and asked them to assist him in his governance.<sup>17</sup> Sufism, taken in its social aspect, served as a unifying factor of society, as a result of which Sufi sheikhs, considered to be spiritual leaders, became an influential part of the social elite.<sup>18</sup>

### **The Life, Works and Teachings of Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh**

Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abdallāh Nūrbakhsh was born in the village of Sāwījān (near Qā’in in Quhistān province) in 795/1392.<sup>19</sup> Allegedly, he was a descendant of imām Mūsā al-Kāzīm in the eighteenth generation. His father was born in Qaṭīf and his grandfather in Laḥṣā (for this reason, in some of his ghazals, Nūrbakhsh uses the penname Laḥūṣī). His father made a pilgrimage to Khurāsān, to visit the grave of imām ‘Alī b. Mūsā al-Riḍā. Having completed his pilgrimage in Mashhad, for unknown reasons, he went to Qā’in and settled there. We do not possess definite information about Nūrbakhsh’s life between 802 and 819 (1399 and 1416). During his younger years, Nūrbakhsh appears to have studied with Mīr Sayyid Sharīf Jurjānī (740–816/1339–1413) and Ibn Fahd al-Ḥillī (757–841/1356–1437) for some time.<sup>20</sup> During his studies in Herat, he

<sup>14</sup> See: Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh’s letter to Mīrzā ‘Alā’ al-Dawla, Malik Library, MS 6323, and Nūrbakhsh’s letter to Mīrzā ‘Alā’ al-Dawla, the Central Library of Tehran University, MS 3654.

<sup>15</sup> Yazdī, Sharaf al-Dīn, *Zafarnāma*, p. 158.

<sup>16</sup> Roemer, H. R., “The Successors of Tīmūr,” in *The Cambridge History of Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, vol. 6, pp. 98–146.

<sup>17</sup> Kh<sup>w</sup>āndamīr, Ghiyāth al-Dīn, *Ḥabīb al-siyar fī akhbār afrād al-bashar*, Tehran, 1353 Sh./1974, vol. 3, pp. 602–603.

<sup>18</sup> Bashir, Shahzad, “The *Risālat al-hudā* of Muḥammad Nūrbakhsh: Critical edition with Introduction,” in *Rivista Degli Studi Orientali*, 75/1–4 (2001), p. 88.

<sup>19</sup> Nūrbakhsh, Sayyid Muḥammad, *Risālat al-hudā*, Esed Efendi, MS 3702, sheet 88ç.

<sup>20</sup> Mazzaoui, Michel, *The Origins of the Ṣafawids: Ṣī’ism, Ṣūfism and the Ghulāt*, Wiesbaden, 1972, p. 94.

was initiated into one of the branches of the Kubrawiyya order by Kh<sup>w</sup>āja Ishāq Khuttallānī (d. 869/1423), the successor of Sayyid ‘Alī Hamadānī (d. 786/1384). Soon he became Khuttallānī’s most outstanding disciple. Khuttallānī named him “Nūrbakhsh” (‘light giver’) in memory of an event that had occurred in a dream.<sup>21</sup> According to Shūstarī (d. 1019/1610) and most later authors, on the basis of the same dream, Khuttallānī announced that Nūrbakhsh is the awaited Mahdī, urging him to proclaim himself *imām* and *khalīfa* and to claim power. Khuttallānī swore allegiance to him and ordered his *murīds* to do the same. All of them obeyed, except Sayyid ‘Abdallāh Burzishābādī (d. ca. 856/1452). Nūrbakhsh, however, asked Khuttallānī for a permission to postpone his proclamation, but the latter did not grant it, explaining that God had ordered him to make his proclamation immediately.<sup>22</sup>

However, according to another report, it was Nūrbakhsh’s own initiative to proclaim himself Mahdī. This report hints that Nūrbakhsh took advantage of Khuttallānī’s old age and weakness, in order to achieve his own objectives, and that Khuttallānī, upon the advice of his other outstanding disciple, namely Burzishābādī, distanced himself from Nūrbakhsh’s enterprise.<sup>23</sup> As it is known, Burzishābādī and his followers created another branch of Kubrawiyya, known as Dhahabiyya. In 826/1423 Khuttallānī and Nūrbakhsh left the *khāniqāh* and, together with their faithful *murīds*, gathered near the fortress of Kūh-i Tīrī. Before they could prepare for the battle, they were attacked by the forces of Bā-yazīd, the Tīmūrid governor of the province, and taken captives. Khuttallānī, in spite of his old age, was killed on the spot along with his brother, whereas Nūrbakhsh was sent in chains to Shākhrukh.<sup>24</sup> After an investigation, Nūrbakhsh was sent from Herat to Shiraz. From there, he went to Shūstar, Bašra, Ḥilla and Baghdad; from there, to Kurdistan and the land of the Bakhtiyārīs, renewing his messianic claims at some point of his wanderings, and receiving a noticeable support from his followers. Shāhrukh was heading for a campaign in Azerbaijan, when he received the news about Nūrbakhsh’s second revolt. At Shāhrukh’s orders, Nūrbakhsh was captured and taken to the king. However, Nūrbakhsh managed to flee from the camp and attempted to return to Kurdistan through Khalkhāl. Nevertheless, he was captured again and put in a well for fifty-three days. After that he was taken to Herat and ordered to publicly disavow his claims from the pulpit of the congregational mosque.<sup>25</sup> He disavowed them unenthusiastically, by quoting a Qur’ānic verse “O Lord, we have wronged our-

<sup>21</sup> Ṭīhrānī, Shaykh Āqā Buzurg, *Ṭabaqāt i’lām al-shī’a*, Tehran, 1366 Sh./1987, vol. 2, pp. 143–250; vol. 4, p. 134.

<sup>22</sup> Shūstarī, Qāḍī Nūrallāh, *Majālis al-mu’minīn*, Tehran, 1354 Sh./1975, pp. 143–145.

<sup>23</sup> Ḥāfiẓ Ḥusayn Kirbalā’ī, *Rawḍāt al-janān*, pp. 249–250.

<sup>24</sup> Mudarrisī Tabrizī, Muḥammad ‘Alī, *Rayḥānat al-adab*, Tehran, 1374 Sh./1995, vol. 6, p. 252.

<sup>25</sup> Zarrīnkūb, ‘Abd al-Ḥusayn, *Dunbāla-yi justujū dar tašawwuf-i Irān*, p. 185.

selves; if you do not forgive us and have mercy upon us, we will certainly be among the losers” (7:23). He was then freed, upon the promise that he will only teach formal religious sciences, which was a humiliating condition. In 848/1444, Nūrbakhsh was once again arrested and told to leave the Tīmūrid lands, but in fact he was confined to the provinces of Tabriz, Shīrwān and Gīlān. Upon Shāhrukh’s death in 850/1447, he acquired full freedom. He then settled in the village of Suliqān, where he remained until his death in Rabī’ I 869/ November 1464.<sup>26</sup>

Nūrbakhsh’s written legacy consists of numerous treatises, poems and letters, dealing with such themes as the knowledge of God, the world, and the human being in the light of teachings of the Qur’ān, *ḥadīth*, *fiqh*, *kalām*, philosophy, Sufism and astronomy. Among them, are such works as the collection of his letters,<sup>27</sup> [*al-Risāla*] *al-I’tiqādiyya*,<sup>28</sup> *Silsilat al-awliyā*,<sup>29</sup> *al-Risāla al-nūriyya* (or *Nūr al-ḥaqq*),<sup>30</sup> *Qiyāmat al-naḥsī wa ’l-āfāqī*,<sup>31</sup> *Insānnāma*,<sup>32</sup> *Risālat al-hudā*,<sup>33</sup> and others can be mentioned.

In the author’s opinion, Nūrbakhsh’s views and ideas are worthy of attention and examination for three reasons. First, because of the *’irfānī* instruction he received in the Kubrawī order. In his works, he mentions the names of Kubrawī shaykhs, uses their works and ideas and shows his devotion to them. Second, because of the traces of the influence of Ibn ‘Arabī’s teachings in certain specific cases.<sup>34</sup> Third, because of the peculiar blend of earlier mystical teachings and their new interpretations given by Nūrbakhsh. His doctrine includes both theoretical and practical elements. Dealing with the issues that pertain to *sharī’a*, he speaks with the authority of a *faqīh*; dealing with philosophical and theological issues (such as eternity and origination, and the absolute existence), he speaks like a philosopher and *mutakallim*; discussing spiritual states and mystical events, and the dangers one encounters, while travelling along the path of the spiritual wayfaring, he speaks like an experienced spiritual wayfarer.

<sup>26</sup> Shūstarī, p. 147.

<sup>27</sup> Tīhrānī, Shaykh Āqā Buzurg, *al-Dharī’a*, vol. 16, p. 173–174.

<sup>28</sup> The Majlis Library, MS 14280.

<sup>29</sup> See Dānīshpazhūh, Muḥammad Taqī (ed.), “Silsilat al-awliyā’,” in S. H. Naṣr (ed.), *Jashnāma-yi Henry Corbin*, pp. 1–61.

<sup>30</sup> Mar’ashī Library, MS 935/8.

<sup>31</sup> The Majlis Library, MS 1202.

<sup>32</sup> Mar’ashī Library, MS 935/11.

<sup>33</sup> Fatih MS 5367.

<sup>34</sup> See: Jalālī Shījānī, Jamshīd, “Ta’tḥīr-i ārā’-yi Ibn ‘Arabī bar tafakkur-i ‘irfānī Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh”, *Faṣlnāma-yi adabīyyāt-i ‘irfānī wa usṭurashinākhū*, 23 (Tābistān-i 1390 Sh./ Summer 2011).

## The Contents of the *Risāla-yi Mi'rājiya*

The *Risāla-yi Mi'rājiya* is an attempt of the mystical interpretation of the Prophet's ascension. His experiences during this journey are explained as mystical states. Nūrbakhsh points out that the people who discuss the issue can be divided into three groups. The first of them are the *faqīhs* and the common people. For them, it is better to believe in the literal meaning of the story, without attempting to interpret it in any way. The second are the natural philosophers, who believe that the Prophet's ascension in body entails the disruption of the established order of things. Hence, it is more reasonable to interpret *mi'rāj* as the ascension of Muḥammad's rational soul. Consequently, such participants of the Prophet's *mi'rāj* as Jabra'īl and Burāq must also be interpreted as metaphors. The third of them are the saints (God's friends). Before giving his own interpretation of *mi'rāj*, Nūrbakhsh warns that those who have not themselves ascended to the worlds of *malakūt* and *jabarūt*, and have not seen their infinite space, cannot understand the meaning of *mi'rāj* properly. Hence, in order to understand the reality of ascension, one must possess the properties of sainthood at least potentially, and must be guided by a perfect spiritual director (*murshid*). In Nūrbakhsh's opinion, those who claim that the Prophet ascended the heaven in his dense elemental body, cannot provide any proof in support of their claim, be it rational, transmitted or intuitive (witnessed). He examines the ḥadīth of *mi'rāj* ("I was in a state between sleep and wakefulness..."), and explains the meaning of such terms as "sleep," "absence" and "soberness," noting that each of these states entails an experience of particular kind (dream, witnessing and objective experience, respectively), arriving at a conclusion that the Prophet ascended to the heaven, becoming absent from the sensible world, while his external senses remained active, by means of his subtle imaginal bodily spirit or spiritual body, in a state which constitutes the border between sleep and wakefulness. In Nūrbakhsh's opinion, when dealing with the Prophetic *mi'rāj*, one should not rely solely on transmitted reports which are not endorsed by rational proofs or intuitive evidence.

## Manuscripts of the Treatise and the Method of Editing

1. **The Mar'arshī Library MS 935/11.** It consists of eleven leaves, written in *naskh*, seventeen lines per page. Commissioned by Shaykh Pīr Ḥājī Ākhund and copied by Aḥmad b. 'Abd al-Qādir Tabrīzī; the copy was completed on Tuesday, 15 Rajab 1259/11 August 1843. In our edition, we refer to this manuscript as "الف".

2. **The Central Library of Tehran University MS 3497/3.** Consists of eleven leaves, written in *naskh*, seventeen lines per page. Copied by Ḥusayn ‘Alī Ḥayrat Dhahabī Zanjānī in Jumādā II 1315/November 1897. In the edition, we refer to this manuscript as “ب”.

3. **The Library of the Great Islamic Encyclopaedia MS 55/2.** Consists of four leaves; written in *nasta‘liq*, twenty-one lines per page. Copied by ‘Abd al-Ghanī Ḥusaynī Tafrishī in 1006/1598. In this edition, we refer to the manuscript as “ج”.

4. **The Fatih Collection (Istanbul) MS 5367.** Consists of eight leaves. Written in *nasta‘liq*, twenty-five lines per page. Copied by Ibrāhīm b. Muḥammad Sīwāsī in 1003/1595. We refer to this manuscript as “د”.

Apart from the above listed manuscripts, we have registered the existence of several other manuscripts:

- a) the Majlis Library, MS 10197/15;
- b) the Malik Library, MS 547/2;
- c) the Āstān-i Quds Riḍawī Library, MS 23940;
- d) the Mar‘arshī Library MS 7553/1.

In this edition, we have used the manuscript “د” as the principal manuscript, because it is the oldest one and contains fewer mistakes. The three other manuscripts were used in order to avoid possible scribal errors. The first three manuscripts are very similar; the manuscripts “الف” and “ب” were probably copied from manuscript “ج”.

(Translated from Persian by Janis Esots)



### رساله معراجیه<sup>۱</sup>

سزاوار شکر و سپاس، حضرت قادر مختار است که نطفه<sup>۲</sup> ذات شریف سید کائنات را<sup>۳</sup> مرکز دوایر<sup>۴</sup> سموات گردانید و روح مطهر وی را در حین تعلق جسم کثیف، از حجب ظلمانی اجسام عنصریه و فلکیه رهانید و بر مراتب نورانی ارواح ملکوتی و ایمان جبروتی که افلاک و مافیها به مثابه قطره ای است در آن دریا، گذرانید و به حضرت نورالانوار عالم لاهوت که منزّه است از قیود تعینات کثیفه و لطیفه به سبب فناء فی الله رسانید. هزاران صلوات<sup>۵</sup> و سلام که از حضرت ملک عالم بر حضرت سیدالانام فیضان یافته پیوسته بادا<sup>۶</sup> به خلود و دوام.

بعد حمد الهی و صلوات نامتناهی بر قائل «اللهم أرنا الاشیاء كما هی» (1) اعلام حضرت سلطنت پناهی می رود که بر جمیع اهل اسلام از خواص و عوام به موجب فحوائی نص صریح کلام الله و به<sup>۷</sup> مقتضای حدیث صحیح<sup>۸</sup> رسول الله (ص). اما النص: «سبحان الذی اسرى» (2) و اما الحدیث: «لما عرج بی الی السماء» (3) در شأن معراج حضرت مصطفی (ص) از روی شریعت عرّا اعتقاد نموده باشد،<sup>۹</sup> واجب است بر این نهج که نوشته می شود و آن چنان بود که حضرت حق تعالی شبی حضرت رسالت را از مسجد حرام به مسجد اقصی برد و در قرآن همین مقدار مذکور است. بنابراین معنی به اجماع امت هر که بردن حضرت رسالت را از مسجد حرام به مسجد اقصی منکر شود کافر است.<sup>۱۰</sup> آن گاه جبرئیل مرکبی آورد براق نام با زین و لجام که خود<sup>۱۱</sup> آن براق و زین و لجام وی از جواهر نفیسه بود مانند لعل و فیروزه و زمرد و یاقوت و دیگر جواهر، هر عضوی از جوهری چنان که در اخبار به تعیین و تفصیل وارد است. و آن براق اجنه داشت مانند طیور و حضرت مصطفی (ص) خواست که سوار شود براق رمید<sup>۱۲</sup> جبرئیل (ع) باز آورد و رکاب گرفت و حضرت رسالت را سوار ساخت و معراجی پیدا شد از زمین تا آسمان و براق بر مدارج آن معراج می رفت چون به آسمان اول رسیدند جبرئیل (ع) خزنه را ندا کرد آمدند و درگشادند و

<sup>۱</sup> آغاز نسخه «الف»: «رساله معراجیه و به نستعین بسم الله الرحمن الرحیم هو تفتی»؛ آغاز نسخه «ب»: «هو رساله معراجیه من تصنیفات امیر سید محمد نوربخش قدس سرّه العزیز بسم الله الرحمن الرحیم و به تفتی»؛ آغاز نسخه «د»: «بسم الله الرحمن الرحیم رساله معراجیه من تصنیفات حضرت الامام محمد الملقب بنوربخش سلام الله تعالی علیه».

<sup>۲</sup> د: نقطه

<sup>۳</sup> الف، د: - را

<sup>۴</sup> ب: دائرة

<sup>۵</sup> صلواه

<sup>۶</sup> د: باد

<sup>۷</sup> د: - به

<sup>۸</sup> الف، ب: - صحیح

<sup>۹</sup> د: نمودن

<sup>۱۰</sup> د: شود

<sup>۱۱</sup> د: وجود

<sup>۱۲</sup> د: + و

در آسمان بعضی از انبیا و ملائکه و غرابی چند مشاهده نمود و از آن جا به هر آسمانی به همین طریق تا آسمان هفتم، و در مقامی بُراق ماند و رفراف پیدا شد و در مقامی جبرئیل (ع) ماند و حضرت مصطفی (ص) از آن جا ترقی نمود و با حضرت حق تعالی گفت و شنود و باقی احوال که به تفصیل در اخبار آمده است.

اهل صورت از<sup>13</sup> فقها و عوام امت باید که آن چه واقع است صورت آن را به عینه معتقد باشند و در کیفیت آن خوض نمایند چون به تعرض کیفیات<sup>14</sup> معراج و تعمیق در تحقیق دقائق حقائق آن من حیث الشرع کسی مکلف نیست و ادراک حقیقت<sup>15</sup> هر شیء مقدور همه<sup>16</sup> کس نیست و در حقایق خوض نمودن،<sup>17</sup> موقوف بر شرایط بسیار است از آن جمله قابلیت مقام ولایت<sup>18</sup> و صحبت مرشد کامل مکمل که در کشف و شهود و عیان و تجلی و اطوار سببعیه<sup>19</sup> قلبیه و معرفت حقایق توحید، کامل لافسه و مکمل لغیره باشد و ارتکاب مجاهده و ریاضت از خدمت و عزلت و خلوت<sup>20</sup> و صحبت خاصه و ملازمت انابت و مواظبت بر عبادت و اجتناب از معصیت و متابعت<sup>21</sup> صاحب ریاست<sup>22</sup> و استقامت بر ارادت<sup>23</sup> و محبت و تعطش به مقام قربت و ذهنی صافی و حدسی وافی و علمی کافی و صورتی به حسب قیافت پسندیده و سیرتی مزین به اخلاق حمیده.

بنابراین معنی خوض در حقایق، بی وجود شرایط در غایت صعوبت است و<sup>24</sup> با وجود شرایط در دریای توحید خوض توان نمود و حقایق اشیاء توان شنود<sup>25</sup> و از ممالک الحاد به سلامت و سعادت توان گذشت و به زمره محققان کامل و عارفان واصل توان پیوست و «ذلک فضل الله یوتیه من یشاء والله ذو الفضل العظیم» (4)

بدان وفقک الله تعالی<sup>26</sup> لادراک الحقایق که قول حکماء<sup>27</sup> طبیعی و فقهاء سنی و شیعی هر دو از حقیقت معراج قاصر است اما<sup>28</sup> قول حکماء<sup>29</sup> از بهر آن که اگر دانایند بینا نیستند به ادله عقلیه می گویند که اگر جسمی بر افلاک رود خرق و التیام لازم آید و به ادله قاطعه ثابت

13. د: و

14. ب: کیفیت

15. ب: - حقیقت

16. ب: هر

17. ب: کردن

18. ب: + است

19. ب: سبعه

20. الف: خلود

21. د: + سنن

22. د: رسالت

23. الف، ب: ارادات

24. د: - و

25. ب: فهمید

26. الف، ب: - تعالی

27. د: حکمای

28. د: - اما

29. د: + طبیعی

است که در افلاک خرق و التیام جایز نیست بنابراین<sup>30</sup> مقدمه می گویند که رفتن به معراج چنان تواند بود<sup>31</sup> که نفس ناطقه محمدی(ص) به خطوات فکر بر افلاک رفته باشد و هر چه حضرت رسالت(ص) فرموده<sup>32</sup> از جبرئیل و بُراق و ملانکه و سموات همه را بر استعارات و کنایات حمل می کنند و این غلط به سبب عمای ایشان است « فأنها لاتعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التي فی الصدور»(5) چنان که اکمه هر چند در علوم ماهر باشد در شناختن حقیقت الوان قاصر باشد اگرچه به زبان سیاه و سفید و سرخ و<sup>33</sup> زرد گوید و داند که هر چیز چه رنگ دارد بر آن نهج که شنوده باشد و یاد گرفته باشد<sup>34</sup> اما به تحقیق نداند که زرد کدام است و سرخ کدام. اگر حکیمی به دم عیسوی چشم اکمه<sup>35</sup> را<sup>36</sup> بینا سازد در آن لحظه پیش از آن که وقوف یابد بر الوان متمایزه رنگ سرخ به وی نمایند و گویند که<sup>37</sup> رنگ زرد این است نتواند معلوم<sup>38</sup> کردن که آن سخن صحیح است یا سقیم و<sup>39</sup> از این جا معلوم می شود که هر کس<sup>40</sup> بدان<sup>41</sup> علم که بینا نیست در شناختن حقیقت آن قاصر است. عقل در کوی عشق نابیناست

عاقلی کار بوعلی سیناست(6)

و در مطلق وجود عوالم جزئیة<sup>42</sup> لایتناهی است و عوالم کلیه پنج است لاهوت و جبروت و ملکوت و ملک و ناسوت و نزد محققان مکاشف به علم الیقین میرهن و به عین الیقین معین گشته که افلاک تسعه و عناصر اربعه و موالید ثلثه که عالم ملک عبارت از آن است<sup>43</sup> به مثابه قطره ایست در دریای ملکوت و ملکوت مشابه قطره ایست<sup>44</sup> در دریای جبروت<sup>45</sup> کسی که به عالم ملکوت و جبروت نرسیده باشد و فضای بی منتهای آن را ندیده باشد پیداست که وقوف چنان کسی بر مراتب وجود چه مقدار باشد اکثر مواد فساد و فساد مواد و بزرگترین سببی در مرض الحاد بی وقوفی است در مراتب عالیه وجود مطلق که افهام حکمای طبیعی از آن قاصر است<sup>46</sup> که ارتکاب امور عمیقه و دقیقه نمایند<sup>47</sup> که به حسب شریعت بر ایشان نه

30. الف، ج، د: بنابراین

31. الف: نمود

32. د: + است

33. ب: + سبز

34. د: - باشد

35. د: اکمهی

36. د: - را

37. د: - که

38. د: مفهوم

39. د: - و

40. الف: هر کسی؛ ب: هر کسی که

41. الف، ب: بهر

42. د: جزویه

43. ب: آن هاست

44. الف، ب: - در دریای ملکوت و ملکوت مشابه قطره ایست

45. الف، ب: + و

46. د: + و قول فقهای سنی و شیعی از بهر آن قاصر است

47. د: می نمایند

فرض است و نه سنت چنانکه می گویند که حضرت رسالت (ص) با جسد کثیف عنصری به معراج رفت و در بیداری رفت و دلیل می گویند که به روح رفته باشد<sup>48</sup> در بیداری نرفته باشد میان<sup>49</sup> حضرت رسالت(ص) و اولیای امت فرق نباشد و گمان ایشان آن است که درباره حضرت رسالت(ص) شفقتی نموده اند و او را از اولیای امت ممتاز فرموده اند و حال آنکه این نوع افراط که حضرت رسالت را خواهند که من کل الوجوه از مردم دیگر ممتاز باشد اعتقاد کفره است و از این سبب بر سبیل اعتراض می گفتند: « یأکل الطعام و یشی فی الاسواق» (7) از فحوائی این آیه شریفه معلوم می شود که در شأن انبیاء اعتقادات مفرطانه جاهلانه که به سلب شریعت منجر گردد لایق اهل اسلام نیست « خیر الامور اوسطها» (8) طریقه اعتدال و وظیفه ارباب کمال است.

اکنون بدان که حضرت مصطفی صلی الله علیه و اله و سلم<sup>50</sup> به معراج با جسد رفت اما جسد لطیف مکتسب مثالی در حالت غیبت رفت که برزخ است میان<sup>51</sup> خواب و بیداری و از این سبب در اول حدیث<sup>52</sup> معراج «كنت بین النائم و الیقضان» (9) و در آخر همین حدیث «فاستیقظت» فرمود و چون نوم و غیبت هر دو غیر یقظه اند از نوم آمدن استیقاظ است و از غیبت آمدن هم استیقاظ است اکنون شناختن نوم و غیبت و صحو از لوازم است تا مرتبه هر کدام معین گردد و برزخیت غیبت مبرهن گردد.<sup>53</sup> اما نوم عبارت از آن است که بخارات لطیفه از طعامی<sup>54</sup> که در معده باشد به دماغ متصاعد شود و حواس ظاهره را در حین تکاسل از اعمال خود راکد سازد آن حالت را نوم گویند و هر آن حالت دیده شود رویا باشد. اما غیبت عبارت از آن است که از عوالم عالیه فیض<sup>55</sup> فائض شود و التذاذ آن فیض سبب رکود حواس ظاهر شده صاحب حال را از عالم شهادت به عالم غیبت کشد آن حالت را غیبت گویند و هر چه در آن حالت دیده شود مکاشفه یا مشاهده باشد.<sup>56</sup> اما صحو عبارت از آن است که از عوالم عالیه فیض<sup>57</sup> فائض شود و حواس ظاهره رکود نیافته صاحب وقت به عالم معنی وصول یابد آن حالت را صحو گویند و هر چه در آن حالت دیده شود معاینه باشد چون نوم عمومی دارد رویا که نتیجه وی است مقام ادنی است<sup>58</sup> و چون غیبت مخصوص انبیاء و اولیاء است<sup>59</sup> مرتبه مکاشفه و مشاهده که نتیجه وی<sup>60</sup> است از مرتبه رویا اعلاست و چون صحو<sup>61</sup>

48. ب، ج، د: + و

49. ب: میانه

50. الف: صل الله علیه و آله؛ د: صل الله تعالی علیه و علی آله و صحبه و سلم

51. ب: میانه

52. د: + شریف

53. د: شود

54. ب: طعام

55. د: فیضی

56. د: مکاشفه باشد یا مشاهده

57. د: فیضی

58. ب: - است

59. الف: انبیاست و اولیاست

60. د: او

61. د: - صحو

مخصوص اکابر انبیاء و کامل اولیاء است مرتبه معاینه که نتیجه وی است من جمیع الوجوه از مرتبه مکاشفه و مشاهده اعلاست و چون غیبت در رکود حواس ظاهره مانند<sup>62</sup> نوم است و در نزول فیض مانند صحو بنابراین<sup>63</sup> مقدمات غیبت من حیث الرتبه برزخ باشد میان خواب و بیداری و صاحب غیبت بین النائم و اليقضان باشد اما آن که زعم عوام است که مردم خواب آلود تخیلات کنند<sup>64</sup> و چنان پندارند که بین النائم و اليقضان عبارت از آن است غلط محض است چون مرتبه نوم و غیبت و صحو معلوم شد بدان ایدک الله<sup>65</sup> بروح القدس که آن معراج حضرت رسالت(ص) که عوام شنوده اند در حالت نوم نبود و در حالت صحو نبود<sup>66</sup> در حالت غیبت بود<sup>67</sup> به جسد فقط نبود و به روح فقط نبود و<sup>68</sup> به روح متجسد بود به جسدی لطیف که از تداخل آن جسد در افلاک خرق و التیام لازم نیاید فی المثل چنانکه در آئینه صورت درختی درآید که آن آئینه در حجم مقدار یک برگ آن درخت بیش نباشد و در آن آئینه هیچ خرقی و التیامی لازم نیاید میان عکس صورت درخت<sup>69</sup> و جسد مثالی حضرت رسالت(ص) در افلاک و وجه شبه مجرد لطافت است از بهر آنکه آئینه و عکس درخت از محسوسات است و عروج حضرت رسالت<sup>70</sup> از مکشوفات است در آئینه از جهت صفا و لطافت<sup>71</sup> فی الجملة مشابهتی با آن عالم می توان یافت اما معرفت کامله آن عوالم مترتب بر کشف و شهود است و نزد جمیع مکاشفان که اولیاء الله و ورثه انبیاء الله اذد<sup>72</sup> بی شائبه گمان هویدا است که حضرت رسالت(ص)<sup>73</sup> هزار بار بیشتر بر افلاک رفته است و از افلاک هزار هزار سال بیشتر گذشته است وقتی در خواب و وقتی در غیب و وقتی در صحو و وقتی با جسد و وقتی بی<sup>74</sup> جسد. سیران و طیران در آن عالم الطف و اعلی و اشرف و اقوی از آن است که با جسد باشد اگر چه آن جسد از نور باشد چون جسد تعینی است و محو تعینات به وحدت اقرب است اما اهل ظاهر که به غیر عالم محسوس عالمی ندیده اند و طبیعت ایشان به محسوسات معتاد و مستأنس<sup>75</sup> است چنان گمان برده اند که هر چه محسوس نیست موجود نیست مگر به وجود ذهنی<sup>76</sup> این گمان غلط از محض کثافت، تولد یافته است. اما نزد مکاشفان محقق وجود لطیف

<sup>62</sup> ب: مثل

<sup>63</sup> الف، ج، د: بنابراین

<sup>64</sup> ب: می کنند

<sup>65</sup> د: + تعالی

<sup>66</sup> ب: + و

<sup>67</sup> د: + و

<sup>68</sup> د: - و

<sup>69</sup> د: + در آینه

<sup>70</sup> الف، ب: - رسالت

<sup>71</sup> ب: لطافت و صفا

<sup>72</sup> د: ایشانند

<sup>73</sup> د: صلی الله تعالی علیه و علی آله

<sup>74</sup> الف، ب: اما

<sup>75</sup> الف، ب: متانس

<sup>76</sup> د: + و

از وجود کثیف اقدم و اتم است و حدیث «اَوَّل ما خلق الله<sup>77</sup> العقل» (10) قول سید انبیاء علیه التحیه و الثناء<sup>78</sup> شاهد این مدعاست.

اعیان اهل ظاهر مجتهدانند و ایشان اصحاب ظنّ و گمانند و المجتهد یخطی و یصیب همه اقوام می دانند و اعیان اهل معنی اکابر انبیاء و کامل اولیاءاند که ارباب کشف و عیانند و حقیقت اشیاء را<sup>79</sup> می بینند و می دانند « رأیته فعرفته و عبده<sup>80</sup> لم اعبد رباً لم اراه» (11) فرموده سلطان اولیاء علی مرتضی است<sup>81</sup> سلام الله علیه<sup>82</sup> و<sup>83</sup> « سلونی ما شئتم» (12) رشحه ئی از دریای دانش اوست « لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» (13) شمه ئی از کمال بینش اوست فرموده مرشد علم الیقین و عین<sup>84</sup> الیقین است. نموده مجتهد ظنّ ظنین است. اثبات نبوت و رفعت مرتبۀ حضرت رسالت نزد مجتهدان مبنی بر معجزات است<sup>85</sup> که از روایات و<sup>86</sup> اخبار به وسایط<sup>87</sup> شنیده اند و نزد مرشدان مبنی بر مقامات<sup>88</sup> است که خود آن جا رسیده اند و<sup>89</sup> به مکاشفه و مشاهده و معاینه آن را دیده اند

چنان که مست بی باده و جام، بایزید بسطامی قدس الله سره<sup>90</sup> دید که از بالای عرش سی<sup>91</sup> هزار سال پرید و هنوز به قدم حضرت رسالت نرسید.<sup>92</sup> دیگر سکران شراب طهور ربانی نور الدین جعفر بدخشانی (14) قدس الله سره<sup>93</sup> دید که از بالای عرش سی هزار سال آن جهانی که هر روزی هزار سال این جهانی باشد طیران نمود به ساق پای حضرت رسالت (ص) رسید.<sup>94</sup> دیگر مظهر تجلیات صمدانی خلیل الله بقلانی (15) روح الله<sup>95</sup> دید که<sup>96</sup> از بالای عرش هفتاد هزار سال معنوی پرواز فرمود و به ناف حضرت رسالت رسید و آن جا دری پیدا شد و حضرت رسالت اشاره فرمود که درآی در باطن آن حضرت درآمد

77. الف: - الله

78. الف، د: - علیه التحیه و الثناء

79. د: - را

80. د: - و

81. ب: - است

82. الف: علیه سلام الله؛ د: علیه سلام الله تعالی و سلام رسول الله

83. د: - و

84. ب: حق

85. د: معجزاتیست

86. د: - و

87. د: + بسیار

88. د: مقاماتی

89. د: به دیده

90. د: قدس الله تعالی سره العزیز

91. ب: - سی

92. ب: نرسیده

93. د: قدس الله تعالی سره العزیز

94. الف، ب: نرسید

95. د: روح الله تعالی روحه العزیز

96. الف، ب: - که

دریاهای نور دید شش هزار<sup>97</sup> سال در آن<sup>98</sup> سیاحت فرمود و عجایب و غرایب بسیار مشاهده نمود<sup>99</sup> آن گاه بیرون آمد حضرت رسالت(ص) پیشانی وی را بوسید و فرمود<sup>100</sup> ای فرزند به ناف ما رسیدی نوبت<sup>101</sup> دیگر از بالای عرش نهصد و نود و نه هزار سال سیران نمود و از احوال و تجلیات آن مقدار مشاهده فرمود که « ما لا عین رأته و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر»<sup>(16)</sup> دیگر مستغرق بحر معنوی، علی حویزی<sup>(17)</sup> قدس الله<sup>102</sup> سره نوبتی از بالای عرش سیصد هزار سال طیران نمود و<sup>103</sup> آواز لاشینی شنود و چون بر در خلوت این فقیر آمد و تقریر این واقعه فرمود در بشره وی چنان دیدم که آن را نهایت سلوک داشته است و خاطر<sup>104</sup> جمع ساخته که<sup>105</sup> دیگر وی را احتیاج ریاضت نخواهد بود گفتم لاشینی، سر حد فناست تو از سیران خود ایستاده مشو بیشتر و بیشتر برو که این راه بی پایان است که<sup>106</sup> سیر فی الله نه سیر بیابان است همان شب رفت و سیران نمود تا آن مقام و از آن مقام ده هزار سال گذشت و عجایب و غرایب بسیار دید و از آن جا سیصد هزار سال دیگر گذشت باز از آن جا سیصد هزار سال دیگر گذشت آن گاه آمد بر در خلوت این فقیر و نیازمندی بسیار نمود و گفت اگر شما نمی گفتید که دیگر سیران می باید کرد من همان جا مانده بودم این زمان دانستم که بی پیر کار کرده و راه دیده<sup>107</sup> سلوک کردن خطا است. مثنوی<sup>108</sup> :

پیر باید راه را تنها مرو وز سر عمیا درین دریا مرو<sup>(18)</sup>

« من لا شیخ له فشیخه الشیطان»<sup>(19)</sup> مجمع علیه جمیع مرشدان است. دیگر سیاح فضای لامکانی طیار هوای بی نشانی مست<sup>109</sup> شراب جاودانی محمد همدانی<sup>(20)</sup> ضاعف الله<sup>110</sup> کل یوم رحیق تجلیاته و ادام برکات مقاماته و حالاته نوبتی از بالای عرش هشتصد<sup>111</sup> هزار سال طیران فرمود و فناء فی الله یافت و هشتصد هزار سال باقی باقی بود وحده لا شریک له متصف به جمیع صفات کمال « هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن»<sup>112</sup> و هو بکل شیء علیم»<sup>(21)</sup> « لیس کمثله شیئی و هو السميع البصیر»<sup>(22)</sup> نوبت دیگر نهصد هزار سال از بالای عرش طیران فرمود و این نوع سیران و طیران بسیار می فرمایند. باقی حالات و

<sup>97</sup> الف، ب: - هزار

<sup>98</sup> ب: + دریا

<sup>99</sup> ب: فرمود

<sup>100</sup> د: + که

<sup>101</sup> د: نوبتی

<sup>102</sup> د: + تعالی

<sup>103</sup> د: + و

<sup>104</sup> الف، ب: خواطر

<sup>105</sup> الف، ب: - که

<sup>106</sup> د: و

<sup>107</sup> د: راه دیده کار کرده

<sup>108</sup> الف، د: - مثنوی

<sup>109</sup> ب: سرمست

<sup>110</sup> د: + تعالی

<sup>111</sup> الف، ب: هشتاد

<sup>112</sup> الف، ب: هو الاول هو الاخر هو الظاهر هو الباطن

تجلیات وی در بیان نمی گنجد به مناسبت معراج این مقدار گفته شد تا عوام و فقها اقوام گمان نبرند که معراج حضرت رسالت منحصر بر یک نوبت یا دو نوبت است یا نهایت آن عروج<sup>113</sup> تا عرش بیشتر نیست. احوال این طایفه همین طایفه شناسند<sup>114</sup> و اجمال<sup>115</sup> احوال اولیا را<sup>116</sup> جز نفوس زاکیه و قلوب صافیه اولیا برنتابند<sup>117</sup> « لایحمل عطایاهم الا مطایاهم» (23) و اقوال اکابر انبیاء جز کمال اولیا درنیابند.<sup>118</sup>

هم ولی را ولی تواند دید مصطفی را علی تواند دید

چون ولی را هم ولی دانست و دید زان خدا را جز خدا هرگز ندید

هر که فانی فی الله نشود باقی بالله نتواند شد و هر که به موجب « تخلّقوا باخلاق

الله» (24) متصف به صفات الله نگردد از لقاء الله محروم گردد.

اگر مطلق شوی مطلق ببینی مقید جز مقید بین نباشد (25)

بنابراین معنی مظاهر تجلیات آثار و افعال و صفات و ذات در هر زمانه شرمه نی باشند در لباس بشر « قلیل من عبادی الشکور» (26) عبارت از ایشان است.

این طایفه اند اهل معنی باقی همه خویشان پرستند

فانی ز خود و به دوست باقی وین طرفه که نیستند و هستند (27)

« بالاشباح فرشیون و بالارواح عرشیون» بیان حال<sup>119</sup> آن مردان است.

اکنون بدان رزق الله<sup>120</sup> نصیباً من هذه الطایفه (28) که صعود و عروج و ترقیات انبیاء

و اولیاء اگر چه به تابید و عنایت الهی است اما عنایت الهی اولی بر اعیان ثابتة فاوض می شود و در آن مقام آن را اقتضای اعیان ثابتة خوانند و از اعیان ثابتة به ارواح طیبه و خبیثه

فیضان می یابد و در آن مقام آن را سعادت و شقاوت ازلی خوانند و از ارواح بر اجسام لطیفه فلکیه فیضان می یابد و در آن مقام آن را بخت مادر زاد و طالع مسعود یا منحوس خوانند و

از اجسام لطیفه فلکیه (29) بر اجسام کثیفه عنصریه نازل می گردد و سبب اعمال حسنه و سینه و اخلاق حمیده و ذمیمه می گردد و در این مقام آن را طاعت و معصیت خوانند از این

مقدمات معلوم می شود که ترقیات انسانی را<sup>121</sup> نظر با سبب قریب نتایج اخلاق مرضیه و اعمال حسنه توان گفت بنابراین<sup>122</sup> معنی حضرت رسالت (ص) فرمود که « الصلاه معراج

المومن» (30) یعنی صلوه منتج معراج است و معراج نتیجه صلوه است ای بسا کاملان از انبیاء و اولیاء که به جمعیت خاطر<sup>123</sup> و صدق و اخلاص کامل و خشوع و خضوع تمام و

<sup>113</sup> . ب: عروج آن

<sup>114</sup> . الف: احوال این طایفه همین شناسند؛ ب: احوال را این طایفه همین قدر شناسند

<sup>115</sup> . ب: - اجمال

<sup>116</sup> . د: - را

<sup>117</sup> . د: برنتابد

<sup>118</sup> . د: درنیابد

<sup>119</sup> . د: احوال

<sup>120</sup> . د: + تعالی

<sup>121</sup> . الف، ب: - را

<sup>122</sup> . ب: بنابراین

<sup>123</sup> . الف، ب: خواطر



توجه به حق به همگی همت و نفی ما سوی الله نمازی بگزارند<sup>124</sup> و از برکت آن نماز مقبول عروج بر سموات و سیر در جنات اتفاق افتد و چون به عرض مرشد کامل تعبیرشناس رساند به موجب « فمن يعمل مثقال ذره خيراً يره و من يعمل مثقال ذره شراً يره» (31) هر جزوی<sup>125</sup> چیزی که دیده باشد واحداً و احداً<sup>126</sup> همه را بیان فرماید که هر یک صورت کدام عمل<sup>127</sup> یا کدام نیت یا کدام خلق است چنان که باشد بیان واقع بی زیاده و نقصان و<sup>128</sup> صاحب واقعه یقین داند که آن فعل یا قول یا نیت یا فکر یا خاطر<sup>129</sup> از او صادر شده است و غیر عالم السر و الخفیات دیگری بر آن اطلاع نداشته است بنابراین<sup>130</sup> معنی بی شک داند که آن چه معبر فرموده تحقیق و یقین است و هیچ اشتباهی در خواطر<sup>131</sup> صاحب واقعه نماند. صور مثالی معانی متمثله<sup>132</sup> بدین<sup>133</sup> نهج باید شناخت اما چنین تعبیر و تأویل را<sup>134</sup> جز اعیان انبیا و کاملان اولیا دیگری<sup>135</sup> نتواند نمود از بهر آن که صورت مثالی هر شیئی منحصر نیست بر آن شیء و<sup>136</sup> بسیار باشد که یک معنی به دو<sup>137</sup> صورت متمثل شود و یک صورت محتمل<sup>138</sup> دو<sup>139</sup> معنی باشد چون حصر صور مخصوصه بر معانی مخصوصه و حصر معانی مخصوصه بر صور مخصوصه لازم نیست معبر فطن و<sup>140</sup> مکاشف عارف صاحب تجربه و تعبیر و تأویل مکاشفات سالکان را<sup>141</sup> کما هو حقّه تواند فرمود. حکماء طبیعی و متصوفه لفظی را نرسد در احوال انبیاء و اولیاء مانند معراج و غیره خوض نمودن و اگر رعونت نفس و خودنمایی باعث شود و خوض نمایند رجماً بالغیب (32) باشد مگر حضرت سیادت پناه معتقد اهل الله<sup>142</sup> امیر سید شریف<sup>143</sup> شیرازی<sup>144</sup> (33) بر سبیل روایت از حکما و فقها<sup>145</sup> آن

124. د: بگزارد

125. د: جزئی

126. الف، ب: واحداً بعد واحد

127. ب: + است

128. د: - و

129. الف، ب: یا خواطر یا فکر

130. ب: بنابراین

131. د: خاطر

132. الف: + را

133. د: برین

134. د: - را

135. الف، ب: - دیگری

136. الف، ب: - و

137. د: به ده؛ ج: ده

138. ب: محصل

139. د: ده

140. د: - و

141. د: - را

142. د: + افضل العلماء المتأخرین اکمل الحکما المتبحرین

143. د: + یزدانی

144. د: + موطناً و مدفنأ رحمه الله تبارک و تعالی علیه رحمه واسعہ

145. ب: فقها و حکما

چه فرموده است شاید که مینی بر ملتسم دوستی بوده است و<sup>146</sup> بنفسه در آن باب خوضی<sup>147</sup> ننموده<sup>148</sup> و تعیین و<sup>149</sup> تحقیق آن نفرموده و اگر فرموده<sup>150</sup> رجماً بالغیب بوده<sup>151</sup> حال آن که اخلاص و حقانیت و انصاف و دیانت وی مقتضی آن نبود که به غیر علم الیقین در امری شروع نماید از این جهت به روایت اکتفا نموده چون بیان معراج انبیاء را<sup>152</sup> آدم اولیاء با<sup>153</sup> خاتم اولیاء تواند فرمود.

بدان وفقک الله<sup>154</sup> لتعبیر الاحوال المکتوفه علی الانبیاء و الاولیاء علیهم السلام که مراد<sup>155</sup> از مسجد حرام به مسجد اقصی بردن صورت انتقال است در<sup>156</sup> ملکوت سفلی از مقامی به مقامی و<sup>157</sup> امامت کردن در نماز انبیاء را صورت آن است که<sup>158</sup> در امت آن جناب<sup>159</sup> ورثه انبیاء که اولیاء و علماء ربانی اند بسیار باشند<sup>160</sup> چنان که یکی از اولیای امت دید که دو بیست و نود هزار ولی در امت محمدی(ص) باشند از زمان آن حضرت تا آخر دور و<sup>161</sup> براق مرکب طاعت و صورت مثالی<sup>162</sup> نماز است زین و لجام صورت مثالی حضور خواطر<sup>163</sup> و جمعیت تمام است و<sup>164</sup> اجزای براق از جواهر نفیسه صورت متمثله صدق و اخلاص و محبت و خضوع و خشوع و توجه کامل به حق به همگی همت و نفی ماسوی الله است در نماز و<sup>165</sup> رمیدن براق صورت متمثله نفی خواطر بشریت است<sup>166</sup> در وقت احرام و<sup>167</sup> آوردن جبرئیل براق را و مدد<sup>168</sup> نمودن در سواری صورت متمثله نفی آن خاطر بشری

146 . د: - و

147 . ب: خوض

148 . د: ننمود

149 . د: - و

150 . د: فرمودی

151 . الف، ب: + و؛ د: بودی

152 . د: - را

153 . الف: - یا؛ ب: و

154 . د: + تعالی

155 . د: - مراد

156 . الف، ب: از

157 . د: - و

158 . د: - که

159 . د: وی

160 . ب: باشد

161 . د: - و

162 . د: مثال

163 . د: خاطر

164 . د: - و

165 . د: - و

166 . د: خاطری است بشری

167 . د: - و

168 . الف، ب: - مدد

است به عقل خداشناس خود جبرئیل صورت متمثله علم بالله است<sup>169</sup> و<sup>170</sup> رفتن بر مدار معراج صورت متمثله ترقی است به تدریج به خطوات ذکر و تسبیح و تحمید و تکبیر و غیره از عالم سفلی نفس به عالم علوی دل و<sup>171</sup> رسیدن به آسمان اول که فلک قمر است صورت متمثله رسیدن است به مقام قلبی و<sup>172</sup> گشادن ملانکه در آسمان را به ندای جبرئیل صورت متمثله فتح دل است به ذکر که به تدبیر گفته باشد و<sup>173</sup> رسیدن به فلک عطارد صورت متمثله ترقی است در اطوار قلبی به سبب تفکر<sup>174</sup> در معرفه الله که «تفکر ساعه خیر من عبادہ سبعین سنه» (34) اشاره بدان است و<sup>175</sup> رسیدن به فلک زهره صورت متمثله ترقی است در ملکوت علوی به سبب ذوق و التذادی که از<sup>176</sup> محبت حق در باطن ظاهر شده باشد و<sup>177</sup> رسیدن به فلک شمس صورت مثالی ترقی است<sup>178</sup> در معنی به سبب اجرای حکمی<sup>179</sup> دینی و امری<sup>180</sup> معروف که از او صادر شده باشد و<sup>181</sup> رسیدن به فلک مریخ صورت مثالی ترقی است به سبب عزائی که با کفار یا نفس مکار واقع شده باشد و<sup>182</sup> رسیدن به فلک مشتری صورت مثالی ترقی است<sup>183</sup> به سبب طهارت و تقوی و ورعی که بر آن اقدام نموده باشد و<sup>184</sup> رسیدن به فلک زحل صورت متمثله ترقی است<sup>185</sup> از مقام روحی به مقام خفی به برکت مجاهده و ریاضت<sup>186</sup> اختیاری یا اضطراری که بلا<sup>187</sup> عبارت از آن است و<sup>188</sup> رسیدن به فلک ثابتات صورت مثالی ترقی است به برکت رسوخ در دین و ثبوت اقدام ثبات<sup>189</sup> بر طریق حسنات و استقامت در محبت حق و اهل حق و<sup>190</sup> رسیدن به فلک اطلس صورت متمثله ترقی

169 . الف، ب: - نفی ... صورت متمثله

170 . د: - و

171 . د: - و

172 . د: - و

173 . د: - و

174 . د: تفکری

175 . د: - و

176 . الف، ب: در

177 . د: - و

178 . الف: - است

179 . الف، ب: حکمی

180 . الف، ب: امر

181 . د: - و

182 . د: - و

183 . الف، ب: + که

184 . د: - و

185 . الف: + که

186 . د: ریاضتی

187 . الف، ب: یلی

188 . د: - و

189 . د: نیات

190 . د: - و

است تا نهایت ملکوت به برکت صفای باطن و خلوص<sup>191</sup> دل از ماسوی الله و<sup>192</sup> بازماندن براق و رُرف و جبرئیل در هر مقامی صورت متمثله آن معنی است که در عوالم<sup>193</sup> عالیه ملکوت و جبروت مطایای قوای روحانی و اطوار خیالی هر یک از مقام معلوم خود تجاوز نتوانند نمود « و ما منّا الا له مقام معلوم<sup>194</sup> » (35) بیان آن حال است چنان که جسد عنصری از عالم عناصر تجاوز نتواند نمود و نفس هر چند مطمئننه باشد از ملکوت سفلی قدم فراتر نتواند نهاد و قلب از اوایل ملکوت علوی نتواند گذشتن و سر از اواسط ملکوت علوی<sup>195</sup> نگذرد و روح از اواخر ملکوت علوی قدم به عالم جبروت نتواند نهاد و خفی<sup>196</sup> از عالم جبروت تجاوز نتواند فرمود و غیب الغیوب که<sup>197</sup> لطیفه غیبیه<sup>198</sup> خفیه<sup>199</sup> عبارت از آن است عنقای قاف لاهوت و فانی فی الله است کثرت و شرکت باقی لطایف و قوا قبول نفرماید<sup>200</sup> و از آن مقام اعلیٰ تنزل ننمایند<sup>201</sup> و چون طایر وادی فناست همیشه اسمی بلا مسمی<sup>202</sup> است و اصل در آن مقام به فانی فی الله از قید تعینات خلاص یابد و به مقام بقاء بالله اختصاص یابد و به شرف خلعت « لا یزال العبد یتقرب الی بالنواقل حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه و بصره و یده و رجه و لسانه فبی یسمع و بی یبصر و بی بیطش و بی یمشی و بی ینطق » (36) مشرف گردد و از<sup>203</sup> عبودیت منسلخ و به صفات ربوبیت متصف شود و در مقام فناء فی الله جبرئیل که صورت متمثله عقل و مظهر علم است به موجب فرموده: « لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل » (37) محرم نیست چون در حین فنا علم و ادراک شعور و سایر صفات محو می گردد و اضمحلال می یابد فنانی صرف با علم مانعه الجمع باشند و خطرات<sup>204</sup> انسانی از پرتو نور ذات سبحانی مضمحل و فانی می گردد و صفت علمی که جبرئیل مظهر آن است دون این مقام ذاتی مطلق و<sup>205</sup> صرف بی نشان است بنابراین<sup>206</sup> مقدمه هر آینه که جبرئیل به رفعت مقام محمدی اعتراف نماید « و لو دنوت أنمله لا حترقت » (38) فرماید دیگر صعود و هبوط و حرف و صوت<sup>207</sup> رُرف صورت متمثله آن

191. الف، ب: خلوص

192. د: - و

193. ب: عالم

194. د: - خود تجاوز ... مقام معلوم

195. ب: - نتواند گذشتن... ملکوت علوی

196. د: حق

197. الف، ب: - که

198. د: - غیبیه

199. الف: - خفیه؛ د: حقیه

200. د: نفرماید

201. د: ننماید

202. الف، ب: بلا اسمی مسمی

203. د: + لباس

204. الف، د: خطرت

205. د: - و

206. ب: بنابراین

207. د: - حرف و صوت

معنی است که انسان مستجمع جمیع صفات علوی و سفلی است و به مقتضای صفات جامعه خود گاهی مستغرق دریای وحدت گشته حیران است و گاهی راغب حفظ طبیعت بوده با نسوان است و آن که فرموده که قدحی شیر آوردند و قدحی شراب من شیر<sup>208</sup> آشامیدم و بقیه آن به یکی از اصحاب دادم پرسیدند که شیر چه باشد فرمود که علم پرسیدند که شراب<sup>209</sup> چرا نیاشامیدی فرمود<sup>210</sup> که اگر شراب آشامیدی امت من مثل امت جناب<sup>211</sup> عیسی (ع) شدندی. ازین<sup>212</sup> مقدمه محقق گشت که هر چه حضرت رسالت مشاهده فرموده است همه صور<sup>213</sup> مثالی بوده است اگر عروج حسی بودی<sup>214</sup> و<sup>215</sup> شیر هم حسی بودی شیر حسی را هرگز کسی علم نگوید. دیگر آن که آدم (ع) را دید در آسمان اول از یمین وی اهل نعیم و از شمال وی اهل جحیم و<sup>216</sup> این معنی دلیل واضح است<sup>217</sup> بر آن که عروج مثالی است که اگر حسی بود<sup>218</sup> در آسمان اهل جحیم را مقام نبودی چون محقق است که مقام اهل جحیم اسفل السالفین است. دیگر آن که یکی از ازواج طاهرات<sup>219</sup> حضرت رسالت (ص) که<sup>220</sup> شب معراج در<sup>221</sup> خانه وی بود<sup>222</sup> می فرماید<sup>223</sup> « ما فقد جسد محمد (ص) » چون جسد حسی کثیف مفقود نبود علی یقین. آن جسد مثالی لطیف بود که عروج نمود. دیگر آن که در قرآن کریم حضرت حکیم علیم عروج حسی را مقدور بشر نداشته است چنان که در آیه کریمه می فرماید<sup>224</sup>: «و قالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعاً او تكون لك جنة من نخيل و عنب فتفجر الانهار خلالها تفتجيراً او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً او تأتي باله و الملائكة قبلاً<sup>225</sup> او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء و لن نومن لرقبك حتى تنزل علينا كتاباً نقره قل سبحان ربي هل كنت الا بشراً سوياً» (39) و<sup>226</sup> احادیث<sup>227</sup> و دلایل عقلیه همه شاهدند بر

<sup>208</sup> الف، ب: + را

<sup>209</sup> ب: + را

<sup>210</sup> ب: - که

<sup>211</sup> د: - جناب

<sup>212</sup> ب: این

<sup>213</sup> د: صورت

<sup>214</sup> د: بود

<sup>215</sup> د: - و

<sup>216</sup> الف، ب: - و

<sup>217</sup> ب: دلیل است واضح

<sup>218</sup> الف، ب: بودی

<sup>219</sup> الف، ب: - طاهرات؛ د: + که

<sup>220</sup> د: - که

<sup>221</sup> ب: - در

<sup>222</sup> الف، ب: بودند

<sup>223</sup> الف: + که

<sup>224</sup> الف: در آیه می فرمایند؛ د: می فرماید در آیت

<sup>225</sup> د: قبلاً

<sup>226</sup> د: - و

<sup>227</sup> د: آیات

آن که حضرت رسالت<sup>228</sup> به روح با جسد لطیف عروج فرموده است اما جهال اهل ظاهر بر آن<sup>229</sup> سخن<sup>230</sup> مصر و مفرطند که جسد کثیف عنصری به افلاک رفته است و هیچ دلیل عقلی<sup>231</sup> و نقلی و کشفی بر آن پندار کودکانه<sup>232</sup> ندارند. دیگر آن که به اتفاق اهل ظاهر و باطن حضرت رسالت(ص) همیشه در ترقی بود و آن معراج مشهور در مکه بود چون هجرت بعد از معراج بوده است حضرت رسالت در زمان هجرت اتم و اکمل از زمان معراج باشد و در زمان هجرت مجمع علیه است که حضرت رسالت(ص) با صاحب خود شب رفتند و روز در غار مخفی شدند و شب دیگر رفتند تا رسیدند به اعراب اشتری به کرایه گرفتند و به دوازده روز از مکه به مدینه رسیدند. اگر رفتن بر افلاک به جسد کثیف جایز بودی بایستی که حضرت رسالت در وقت هجرت که از شر کفره حذر نمودن واجب بود در یک لحظه از مکه به مدینه رفتی تا هم بر<sup>233</sup> حذر بودی از اهل مکه و هم اعجاز جهت اهل مدینه<sup>234</sup> چون محقق است که رفتن آن حضرت از مکه به مدینه به مدت دوازده روز بوده است هر کس که عقل وی سلامت<sup>235</sup> باشد یقین داند که عروج بر افلاک به یک شب بلکه به یک ساعت به جسد مثالی تواند بود. دیگر آن که اهل حدیث می گویند که حضرت رسالت را دو معراج بوده است یکی در خواب و یکی در بیداری آن که در غیر بیداری است در آن باب اخبار وارد است مثل «و هو نائم و کنت بین النائم و الیقظان» (40) و در آخر حدیث «فاستیقظت» «و ما فقد جسد محمد (ص)» (41) اما آن که می گویند نوبت<sup>236</sup> دیگر در بیداری بوده است هیچ حدیثی یا<sup>237</sup> آیتی یا دلیلی<sup>238</sup> ندارند که بر عروج در حالت بیداری دلالت نماید مگر آن که از علمای ظاهر بعضی هستند که سخن راست از عوام مخفی می دارند و سخن<sup>239</sup> به تلبیس می گویند و زعم ایشان چنان است که مصلحت دین اسلام در آن است و<sup>240</sup> حال آن که هیچ مصلحتی در دین اسلام بهتر از راستی نیست و آن فکر که ایشان صواب تصور نموده اند خطاست و به<sup>241</sup> شومی آن فکر باطل در دین اسلام اراجیف عوام از حد و حصر گذشته است و عوام کالانعام به افسانه و اراجیف مانند قصه حمزه و تاریخ

228. د: + صلی الله تعالی علیه و آله و صحبه و سلم

229. ب: - بر آن

230. الف، ب: - سخن

231. در نسخه «د» از این قسمت به بعد جمله قطع شده است و بعد از حدیث «من مات و لم يعرف...» آمده است.

در این نسخه بعد از «دلیل عقلی» جمله این گونه آغاز می شود: «که اکنون مجاوران کهنه و ...»

232. الف، ب: کودکان

233. د: - بر

234. ب: + بودی

235. د: به سلامت

236. د: نوبتی

237. ب: و

238. ب: دلیل

239. د: سخنی

240. د: - و

241. الف، ب: - به

سایر<sup>242</sup> ارباب شجاعت که در ازمنه ماضیه بوده اند رغبت بیشتری می نمایند اگر چه افترای متصنعان بر انبیاء و اولیاء بسیار است افترائی اصرح و اقبیح از آن افتراء نتوان یافتن<sup>243</sup> که اکنون مجاوران کهنه<sup>244</sup> بر بالای روضه مطهر حضرت رسالت(ص) آتش به مردم عجم می نمایند و می گویند که نور محمدی است و نمی دانند که نار<sup>245</sup> شیطان است<sup>246</sup> نور محمدی نوری است معنوی عظیم الشان که جز اولیاء کسی مشاهده آن نور نتواند فرمود<sup>247</sup> و<sup>248</sup> این سخن از بهر آن نوشته شد که<sup>249</sup> تا معلوم عالمیان گردد که شیدانان بی دیانت وقتی که چنین تلبیس مکابره توانند از ازمنه مافیه به طریق اولی<sup>250</sup> حکایات و روایات<sup>251</sup> کاذبه توانند بنابراین<sup>252</sup> مقدمات باید که بر سخن نقلی که مقرون به دلیل کشفی یا عقلی نباشد اعتماد ننمایند و یقین دانند که بسیار ارادل خود را از<sup>253</sup> علماء دانسته اند<sup>254</sup> و جهال هر زمان ایشان را مقتدی پنداشته اند و در امور دینی آن جاهلان عالم صورت بنا بر اغراض فاسده حکایات گفته اند و کتب نوشته اند از این جهت حضرت رسالت در سال رحلت سفارش امت<sup>255</sup> به کتاب الله و عترت فرمود کما قال(ص)<sup>256</sup> «انی تارک فیکم التقلین کتاب الله و عترتی الا فتمسکوا بهما فانهما حبلان لا یقطعان الی یوم القیامه»(42) تا حکم کلام و کتاب<sup>257</sup> باشد که متواتر و مجمع علیه و یقینی و<sup>258</sup> قطعی است و حاکم امام و مقتدایی<sup>259</sup> باشد که به موجب «الناس کمعادن الذهب و الفضة»(43) طینت وی بر فضایل اخلاق مجبول و از رذایل اخلاق معزول باشد و جبلت ظاهره<sup>260</sup> وی مقتضی صدق و دیانت و حقانیت و علو همت در میان امت به عدل حقیقی<sup>261</sup> بساط شریعت بگستراند یقینیات را<sup>262</sup> به ظنیه متفقه نادان و اختلافات متشنته

<sup>242</sup> الف، ب: - سایر

<sup>243</sup> در نسخه «د» همان گونه که متذکر شدیم عبارت «اکنون مجاوران کهنه» بعد از جمله «جسد کثیف عنصری به افلاک رفته است» آمده بعد از عبارت «نتوان یافتن» جمله این گونه آغاز می شود: «حدیث صحیح و برهان صریح است»

<sup>244</sup> د: علیهم اللعنه

<sup>245</sup> الف، د: + نور

<sup>246</sup> ب: + و

<sup>247</sup> ب: نمود

<sup>248</sup> د: - و

<sup>249</sup> د: - که

<sup>250</sup> الف: + که

<sup>251</sup> الف، د: - روایات

<sup>252</sup> ب: بنابراین

<sup>253</sup> د: - از

<sup>254</sup> الف: داشته اند؛ ب: دانسته و داشته اند؛ د: داشته اند

<sup>255</sup> ب: + را

<sup>256</sup> الف: (ع)؛ د: علیه السلام

<sup>257</sup> د: کتابی

<sup>258</sup> ب: - و

<sup>259</sup> ب: مقتدی

<sup>260</sup> الف، ب: طاهره

<sup>261</sup> د: جلی

<sup>262</sup> د: - را

مذاهب و ادیان مخلوط نگرداند و جز راستی روا ندارد و جز راستان بر امت محمدی نگمارد تا چراغ شریعت نمیرد و بنای دین خلال نپذیرد. بیت<sup>263</sup>

فلک پیوسته می مالد مرا گوش  
که در حب علی و آل او گوش  
ز مشرق تا به مغرب گر امام است  
علی و آل او ما را تمام است

« من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة<sup>264</sup> » (44) حدیث صحیح و برهان صریح<sup>265</sup> است بر آن که طلب راه نمایی که به حقیقت حبل الله متین باشد فرض عین است به دولت دو روزه دنیا و سلطنت گذرنده بی بقا فریفته شدن کار دون همتان است. قطعه<sup>266</sup>

شنیدم که جمشید فرخ سرشت  
به سرچشمه بر به سنگی نوشت  
در این چشمه چون ما بسی دم زدند  
گذشتند تا چشم برهم زدند

گرفتیم عالم به بازوی زور  
ولیکن نبردم با خود به گور (45)  
از احوال ملوک و سلاطین گذشته یاد باید نمود<sup>267</sup> و اعتبار باید کرد<sup>268</sup> و<sup>269</sup> سرمایه عزیز در مناهی و ملاهی نباید باخت و مرکب غرور در میدان تمتعات نفسانی بسیار نباید تاخت. عزیز است این دو روزه زندگانی به غفلت مگذران دیگر تو دانی حضرت کبریا جلت عظمت<sup>270</sup> سرور سلاطین آل عبا را به معرفت حقیقت اشیاء برساناد بحر مه کمل اولیانه من الاقطاب و الافراد.<sup>271</sup>

### پی نوشت متن رساله:

- (1) با کمی اختلاف: احسانی، *عوالی اللالی*، ج 4، ص 132
- (2) 1/17
- (3) شیخ حر عاملی، *وسایل الشیعه*، ج 5، ص 420؛ محدث نوری، *مستدرک الوسائل*، ج 5، ص 121؛ *مجلسی، بحار الانوار*، ج 4، ص 3

<sup>263</sup> الف، د: - بیت  
<sup>264</sup> در نسخه «د» بنابر تغییرات مذکور در قبل ادامه این حدیث بعد از «افترا نتوان یافتن» آمده است؛ اصل نسخه:

الجاهلیه

<sup>265</sup> الف، ب: حدیث صریح و برهان صحیح

<sup>266</sup> الف: شعر؛ د: - قطعه

<sup>267</sup> د: فرمود

<sup>268</sup> د: نمود

<sup>269</sup> الف، ب: - و

<sup>270</sup> د: - جلت عظمته

<sup>271</sup> خاتمه نسخه «الف»: تمت الرسایل فی یوم الثلاثاء خامس عشرین شهر رجب المرجب من شهر سنه 1259 هجری جناب اقدس الهی شیخ و پیر ما را ملقب به حاجی آخوند است اطلال الله عمره بر ما نظر روف و مهربان نماید که این روزها جنبه جلالش علیه دارد بحق الحق و النبی المطلق؛ نسخه «ب»: تمت الرساله/المعراجیه از مصنفات امیر سید محمد نوربخش قدس الله سره؛ نسخه «د»: تمت الرساله/المعراجیه من تصنیفات حضرت الامام غوث الاعظم سید محمد نوربخش قدس الله تعالی سره العزیز و مع الفراغ من تحریره علی یدی العبد الاثیم ابراهیم بن محمد السیواسی فی الیوم السابع عشر من صفر المظفر بسنه ثلث و الف فی القسطنطنیه المحمدیه.



- (4) 4/62
- (5) 46/22
- (6) سنایی غزنوی، حقیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح سید محمد تقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ص 300
- (7) 7/25
- (8) کلینی، اصول کافی، ج 6، ص 540؛ مجلسی، همان، ج 48، ص 154 و 176؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا، ص 307
- (9) مجلسی، همان، ج 51، ص 37
- (10) مجلسی، همان، ج 1، ص 97 و 101 و 104؛ احسانی، همان، ج 4، ص 99؛ سید بن طاوس، *سعد السعود*، ص 201
- (11) با اختلاف: کلینی، همان، ج 1، ص 97 و 137؛ مجلسی، همان، ج 4، ص 27 و 44 و 52 و 304؛ نیشابوری، محمد بن قتال، *روضه الواعظین*، قم، رضی، بی تا، ج 1، ص 31 و 32؛ مازدرانی، ابن شهر آشوب، *مئشلبه القرآن*، ج 1، ص 93 و 94
- (12) کلینی، همان، ج 8، ص 185؛ شیخ حر عاملی، همان، ج 8، ص 98؛ مجلسی، همان، ج 11، ص 377، ج 104، ص 123؛ سید بن طاوس، *إقبال الاعمال*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1367 ش.، ص 632؛ عاملی کفعمی، ابراهیم بن علی، *البلد الامین*، چاپ سنگی، ص 169
- (13) مجلسی، همان، ج 40، ص 153؛ دیلمی، حسن ابن الحسن، *ارشاد القلوب*، ج 1، ص 124، ج 2، ص 212؛ علامه حلی، *الالفین*، قم، دارالهجره، 1409 ق.، ص 115؛ اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمه*، تبریز، مکتبه بنی هاشمی، 1381 ق.، ج 1، ص 170
- (14) نورالدین جعفر الرستابازاری اهل بدخشان از مریدان سید محمد نوربخش. نک به: نوربخش، سید محمد، *رساله الهدی*، نسخه خطی شماره 3702 کتابخانه اسد افندی، 91 پ. *رساله الهدی* با مشخصات زیر منتشر شده است:
- Shahzad Bashir, *The Risalat Al-Huda of Muhammad Nurbakhsh: Critical Edition with Introduction, Rivista Degli Studi Orientali*, 75 nos. Fasc.1-4 (2001)
- (15) خلیل الله بن رکن الدین البغلانی از مریدان سید محمد نوربخش. مأخذ پیشین، 91 پ؛ بگلان شهری است از نواحی بلخ. نک به: یاقوت حموی، *معجم البلدان*، ج 1، ص 468
- (16) شیخ حر عاملی، همان، ج 15، ص 223؛ محدث نوری، همان، ج 6، ص 374، ج 11، ص 242؛ مجلسی، همان، ج 8، ص 92 و 170؛ دیلمی، حسن بن ابی الحسن، *اعلام الدین*، قم، موسسه آل البیت، 1408 ق.، ص 268 و 355؛ ابن فهد حلی، *عده الداعی*، بی جا، دار الکتب الاسلامی، 1407 ق.، ص 173
- (17) از مریدان نوربخش که با تعبیر «الشهید فی سبیل الله» از وی یاد کرده است. نک به: نوربخش، *رساله الهدی*، 91 پ
- (18) عطار نیشابوری، *منطق الطیر*، تصحیح سید صادق گوهرین، ص 94

- (19) با اختلاف: همدانی، عین القضاء، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، ص 11
- (20) محمد بن سعد الهمدانی از مریدان نوربخش. نک به: نوربخش، همان، 96 پ
- (21) 3/57
- (22) 11/42
- (23) عطیه های ایشان را جز شتران بارکش خودشان حمل نمی تواند کرد. در فارسی با این مصراع هم معنی است: رخس باید تا تن رستم کشد. نک به: کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، ص 18
- (24) مجلسی، همان، ج 58، ص 129
- (25) نوربخش، بهاءالدوله، هدیه الخیر، ص 33
- (26) 13/34
- (27) این ابیات در دیوان اشعار و رسائل شیخ محمد لاهیجی باهتمام برات زنجانی آمده است.
- (28) در نسخه کتابخانه ملک «النعمة» آمده است.
- (29) در نسخه کتابخانه ملک «ملکیه» آمده است.
- (30) مجلسی، همان، ج 79، ص 303، ج 81، ص 255
- (31) 8-7 /99
- (32) از روی گمان و ظن بدون دلیل و برهان. اشاره به سوره کهف آیه 22 است.
- (33) علی بن محمد بن علی جرجانی مشهور به میر سید شریف (740-816) متکلم، منطق دان و ادیب، از استادان سید محمد نوربخش. نک به: پورجوادی، امیرحسین، « جرجانی، علی»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج 17؛ پازوکی، شهرام، « تصوف در ایران بعد از قرن ششم»، دانشنامه جهان اسلام، ج 7، ص 394
- (34) با کمی اختلاف: محدث نوری، همان، ج 11، ص 183؛ مجلسی، همان، ج 16، ص 327؛ عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، تهران، چاپخانه علمیه، 1380 ق.، ج 2، ص 208
- (35) 164 /37
- (36) با کمی اختلاف: احسانی، همان، ج 4، ص 103؛ معتزلی، عبد الحمید بن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج 11، ص 75
- (37) مجلسی، همان، ج 79، ص 243
- (38) همان، ج 18، ص 382؛ مازندرانی، همان، ج 1، ص 178
- (39) 90-93/17
- (40) با اختلاف: مجلسی، همان، ج 51، ص 307، ج 92، ص 266؛ سید ابن طاووس، مهج الدعوات، قم، دارالذخائر، 1411 ق.، ص 279
- (41) مجلسی، همان، ج 18، ص 291

- (42) با اختلاف: محدث نوری، همان، ج3، ص355، ج7، ص254؛ مجلسی، همان، ج2، ص225، ج35، ص331؛ تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، مصر، دارالمعارف، 1385ق.، ج1، ص27؛ سیدبن طاووس، التحصین، قم، دارالکتاب، 1413ق.، ص635
- (43) کلینی، همان، ج8، ص177؛ مجلسی، همان، ج58، ص65؛ طبرسی، ابوالفضل، مشکاه الانوار، کتابخانه حیدریه، نجف، 1385ق.
- (44) شیخ حر عاملی، همان، ج16، ص246؛ محدث نوری، همان، ج18، ص187؛ مجلسی، همان، ج8، ص368، ج32، ص321 و 331؛ سید بن طاووس، الاقبال، ص460؛ شوشتری، قاضی نورالله، الصوارم المهرقه، تهران، چاپخانه نهضت، 1367ق.، ص89
- (45) سعدی شیرازی، شیخ مصلح الدین، بوستان، تصحیح محمد علی فروغی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ص35

**Orkhan Mir-Kasimov**

*(The Institute of Ismaili Studies, UK)*

**L'ÉPISTÉMOLOGIE  
ET L'ANTHROPOLOGIE MYSTIQUE DANS  
LE *JĀWIDĀN-NĀMA-YI KABĪR*  
DE FAḌLALLĀH ASTARĀBĀDĪ  
(m. 796/1394)\***

Le mouvement ḥurūfī est né en Iran dans la deuxième moitié du VIII<sup>ème</sup>/XIV<sup>ème</sup> siècle. Une philosophie mystique du langage est au cœur de la doctrine de ce courant, d'où probablement le nom du mouvement (*ḥarf* pl. *ḥurūf* signifiant « lettre » ou « mot » en arabe)<sup>1</sup>.

Le fondateur du ḥurūfisme fut Faḍlallāh Astarābādī, né en 740/1339-40 à Astarābād (Gurgān), une ville iranienne au sud-est de la mer Caspienne<sup>2</sup>. D'après la légende, encore adolescent, il entend un derviche errant réciter un distique de Jalāl al-Dīn Rūmī<sup>3</sup>, qui l'émeut profondément<sup>4</sup>. Après une année de

---

\* Cette contribution est une version quelque peu remaniée de mon article « Les dérivés de la racine *RHM* : Homme, Femme et Connaissance dans le *Jāvdān-nāma* de Faḍlallāh Astarābādī », publié dans le *Journal Asiatique* 295.1 (2007), p. 9–34.

<sup>1</sup> La Science des Lettres (*'ilm al-ḥurūf*), avec la Science des Nombres, constitue l'un des aspects fondamentaux de la philosophie de langage ḥurūfī. Pour la science des lettres dans la tradition musulmane voir, par exemple, D. Gril, Introduction au chapitre II dans *Les Illuminations de la Mecque*, textes choisis, sous la direction de M. Chodkiewicz, Paris, 1988, p. 385–438, et P. Lory, *La science des lettres en Islam*, Paris, 2004. Pour un aperçu général de l'histoire et de la doctrine ḥurūfī voir S. Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, 2005.

<sup>2</sup> Pour les données biographiques concernant Faḍlallāh nous nous fondons ici essentiellement sur le *Kitāb-i khwāb-nāma* de 'Alī Nafajī, l'un des disciples de Faḍlallāh, ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Pers. 17. Helmut Ritter a consacré un article à cet ouvrage, « Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit — II, Die Anfänge der ḥurūfisekte », *Oriens*, vol. 7, n° 1, 1954, p. 1–54.

<sup>3</sup> Célèbre poète mystique d'expression persane, m. 1273.

<sup>4</sup> *Khwāb-nāma*, f. 4b: « Comment peux-tu craindre la mort, toi qui possèdes une âme éternelle? / Comment une tombe peut te contenir, toi qui possèdes la lumière divine? »

از مرگ چه اندیشی چون جان بقاء داری / در گور کجا گنجی چون نور خدا داری.

tourments et d'hésitations, il quitte sa maison, troque ses vêtements contre la chemise en feutre d'un berger, et se consacre à son tour à la vie de derviche. Ses voyages à travers l'Iran et l'Asie Centrale, et ses pèlerinages vers les lieux saints de l'Islam sont ponctués par une série de révélations surnaturelles, survenant pour la plupart sous la forme de rêves initiatiques. La dernière et la plus importante de ces révélations a eu lieu à Tabriz, en Adharbāyjān, probablement en 775/1374<sup>5</sup>. Faḍlallāh se trouve alors initié à la signification profonde des lettres isolées de l'alphabet, notamment des lettres mystérieuses figurant en tête de certaines sourates du Coran (*ḥurūf muqaṭṭa'a*). Il serait devenu le lieu de manifestation (*maẓhar*) de l'essence divine, investi du titre de « Maître du temps » (*sayyid-i zamān*)<sup>6</sup>. Cet événement détermine aussi l'activité sociale et politique de Faḍlallāh, qui se croit désormais chargé d'une mission particulière. Il prétend notamment inaugurer une dernière étape de la révélation, succédant à la prophétie législatrice de Muhammad (*nubuwwa*) et à la doctrine ésotérique des saints Imāms chiites (*walāya*). Cette étape serait celle de la manifestation directe de la Parole divine dans le monde et de Dieu Lui-même sous la forme humaine (*ulūhiyya*). La doctrine ḥurūfī se situe dans la perspective de cette phase finale de la prophétie.

Faḍlallāh aurait tenté de convertir certaines autorités politiques de son époque, dont Tamerlan (m. 807/1404) lui-même<sup>7</sup>. Ces tentatives lui ont attiré l'hostilité acharnée des représentants de l'orthodoxie religieuse. Une assemblée des docteurs de la loi, réunie à Samarcande, le condamne à mort<sup>8</sup>. *Dānīshmandān-i Ādharbāy-jān* de Muhammad 'Alī Tarbiyat donne la description suivante de son exécution:

Le jeudi 6 dhi'l-qa'da de l'an 796/(1394) Amīr Ānshāh (Mīrānshāh), le troisième fils de Tamerlan, obéissant à l'ordre de son père, fit venir Faḍlallāh de Shirwān et le tua, conformément à la sentence prononcée par les docteurs de la loi de son époque. Ensuite, il fit traîner le cadavre attaché par les pieds dans les rues et les marchés. Sa tombe se trouve à l'endroit nommé Alinjaq, au Nakhjawān<sup>9</sup>.

Les textes ḥurūfī ont été découverts en Occident par Cl. Huart et par E.G.W. Browne à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Ces chercheurs ont été tous deux attirés par le dialecte inconnu de certains manuscrits découverts pour la plupart par le biais de derviches Bektachi<sup>10</sup>. Ce dialecte a été identifié comme celui

<sup>5</sup> Pour la datation de cet événement, voir Gölpınarlı, *Hurufilik metinleri katalogu*, Ankara, 1973, p. 6. H. Ritter indique 778/1376 (« Die Anfänge... », p. 20).

<sup>6</sup> Cf. *Kursī-nāma* de 'Alī al-A'lā, l'un des disciples les plus proches de Faḍlallāh, cité par Ş. Kiyā, *Wāzha-nāma-yi Gurgānī*, Téhéran, 1951, p. 290, et *Khwāb-nāma*, f. 69b.

<sup>7</sup> H. Ritter, « Die Anfänge », p. 8 et 23, d'après *Inbā' al-ghumr fī abnā' al-'umr* de Ibn Hajar al-'Asqalānī (m. 852/1449).

<sup>8</sup> Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*... cité par Ş. Kiyā, *Wāzha-nāma*, p. 13.

<sup>9</sup> Ş. Kiyā, *Wāzha-nāma*, p. 27. Nakhjawān (Nakhichevan) se trouve au sud de la République d'Azerbaïdjan actuelle.

<sup>10</sup> Cl. Huart, « Notice d'un manuscrit pehlevi-musulman », *Journal Asiatique*, t. XIV, 1889, p. 238–270; et E.G. Browne « Some notes on the literature and doctrines of the Ḥurūfī sect », *JRAS*, 1898, p. 87–89.

d'Astarābād, un dialecte iranien qui n'est plus parlé de nos jours. Le siècle suivant a vu l'apparition de quelques travaux importants sur les ḥurūfīs. Cependant, les éditions de textes ḥurūfī en prose restent peu nombreuses. A ma connaissance, le recueil publié par Cl. Huart en 1909 reste toujours, à l'heure actuelle, la publication la plus importante de textes doctrinaux du mouvement<sup>11</sup>. La grande majorité de textes n'est disponible que sous forme manuscrite. C'est précisément le cas du *Jāwidān-nāma-yi kabīr*, ouvrage inédit de Faḍlallāh Astarābādī, sur l'étude duquel est fondée la présente contribution<sup>12</sup>.

Le *Jāwidān-nāma* est incontestablement le texte fondateur de l'enseignement ḥurūfī. Pratiquement tous les textes ḥurūfī s'y réfèrent, le citant et le commentant comme un texte sacré (*Jāwidān-nāma-yi ilāhī*).

Cependant, la composition de cet ouvrage présente quelques particularités qui en empêchent l'accès immédiat. L'obstacle principal auquel le lecteur est confronté dès les premières lignes, c'est le caractère discontinu de l'exposé. Le texte est dépourvu de toute organisation thématique, les paragraphes concernant les différents sujets se succèdent sans aucun lien logique. Comme l'a noté Elias Gibb: « The task of discovering what were the special features of Faḍl-ullāh's teaching is rendered yet more difficult by the fact that the Ḥurūfī books... are utterly unsystematic in their arrangement<sup>13</sup> ». A cette structure « brisée » du texte, il faut ajouter l'emploi d'un langage allusif, d'un dialecte local d'Astarābād dont nous verrons des exemples dans les citations<sup>14</sup>, et d'un vocabulaire technique particulier, qui ne peut être déchiffré que très graduellement, par l'exploration minutieuse du texte et sa comparaison avec d'autres ouvrages des auteurs ḥurūfī<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Par contre, les *diwāns* de poètes ḥurūfī, notamment celui de Nasīmī, ont fait l'objet d'éditions nombreuses.

<sup>12</sup> J'utiliserai systématiquement « *Jāwidān-nāma* » pour *Jāwidān-nāma-yi kabīr* dans la suite de cet article. Le *Jāwidān-nāma-yi kabīr* ne doit pas être confondu avec d'autres écrits sous le même titre attribués à Faḍlallāh, dont notamment le *Jāwidān-nāma-yi saḡhīr*. Une vaste sélection des fragments du *Jāwidān-nāma*, accompagnés d'une traduction française, fait partie de ma thèse de doctorat, *Étude de textes ḥurūfī anciens : l'œuvre fondatrice de Faḍlallāh Astarābādī* (m. 796/1394), Paris, EPHE, 2007. La copie du manuscrit du *Jāwidān-nāma* à ma disposition (484 feuillets) provient de British Museum, The Oriental and India Office Collections, OC. OR. 5957, et date, selon les estimations, du XVIII<sup>ème</sup> ou du XIX<sup>ème</sup> siècle (Cf. A. Monzawī, *Fihrist-i nuskahā-yi khaṭṭī-yi fārsī*, Téhéran, 1349 hs/1971, vol. II, p. 1111–1112). Toutes les références dans le texte correspondent aux feuillets de cette copie. L'importance fondamentale de ce texte et le fait qu'il est resté inédit à ce jour justifient la présence de nombreuses et longues citations qui vont émailler la suite de cet article.

<sup>13</sup> *A History of Ottoman Poetry*, London, 1900, t. 1, p. 338

<sup>14</sup> Le vocabulaire de ce dialecte archaïque a été établi par Ṣādiq Kiyā, dans son *Wāzha-nāma-yi Gurgānī*. J'ai utilisé ce vocabulaire pour traduire les fragments du *Jāwidān-nāma*.

<sup>15</sup> Pour un modeste essai d'une telle comparaison, voir mon article « Deux textes ḥurūfī: le *Jāwdān-nāma* de Faḍlallāh Astarābādī et le *Maḥram-nāma* de Sayyid Iṣḥāq », in *Studia Iranica*, 35/2 (2006), p. 203–235.

Ce style énigmatique est très probablement une forme de *taqiyya*, pratique de dissimulation de la doctrine ésotérique courante dans la mystique musulmane. Plus précisément, la façon dont est composé le *Jāwidān-nāma* rappelle le *tabdīd al-'ilm*, « dispersion de la science », méthode attestée notamment dans les recueils des *ḥadīth* chiites, et le corpus alchimique de Jābir b. Ḥayyān, et qui consiste à dissocier et à disperser les éléments relevant d'un même sujet dans différents endroits du texte<sup>16</sup>.

Dans cet article, nous nous proposons de réunir quelques passages du *Jāwidān-nāma* relatifs à l'interprétation des termes dérivés de la racine *RHM*. Cette sélection constitue un chapitre cohérent de la doctrine ḥurūfī originelle, et porte essentiellement sur le rapport entre les formes corporelles masculine et féminine dans le cadre de la théorie de la connaissance. Elle donne en outre un exemple de l'usage que le *Jāwidān-nāma* fait de textes scripturaux, du Coran et des *ḥadīth*. L'auteur superpose librement les citations et les images pour créer les allusions allant dans le sens de ses idées.

Pour terminer cette introduction, rappelons très brièvement quelques éléments de la doctrine ḥurūfī, indispensables pour comprendre les extraits du *Jāwidān-nāma* cités plus loin. Selon les ḥurūfī, la première émanation de l'Essence divine, inconnaissable en tant que telle, est constituée par les 28/32 entités simples appelées « paroles » (*kalima* pl. *kalimāt*)<sup>17</sup>. Ces « paroles » premières sont donc à l'origine de toute connaissance divine révélée. Elles représentent

<sup>16</sup> Pour la notion de *taqiyya* (et la notion proche de *kitman*) voir Shahrastānī, *Le livre des religions et des sectes*, t. 1, traduction de D. Gimaret et de G. Monnot, Louvain/Paris, 1986, p. 379, note 42, ainsi que les travaux de M.A. Amir-Moezzi: *Le guide divin dans le shī'isme originel: aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse, 1992, index, *taqiyya* et *tabdīd al-'ilm*, et *La religion discrète: croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*, Paris, Vrin, 2006, index, les mêmes entrées et surtout note 45, p. 221, et les travaux d'E. Kohlberg: « Some Imāmi-Shī'ī Views on *taqiyya* », *JAOS*, 95, 1975, p. 395–402, « *Taqiyya* in Shī'ī Theology and Religion », dans H.G. Kippenberg and G.G. Stroumsa (ed.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden, 1995, p. 345–380. Notons aussi que les derniers feuillets de notre manuscrit du *Jāwidān-nāma* contiennent quelques indications quant à la restructuration du texte, une liste des chapitres où devraient être réparties les données dispersées dans le texte pour obtenir un texte cohérent.

<sup>17</sup> Selon le *Jāwidān-nāma*, le nombre des premières « paroles », constituant ensemble le Verbe divin originel, est 28 et/ou 32. Suivant le contexte, ces deux séries sont en effet considérées tantôt comme complémentaires, produisant ensemble le nombre significatif de 60 (mesure du temps et des degrés célestes); et tantôt la série de 32 est obtenue à partir de celle de 28 par addition de quatre éléments, résultant de la division par la « ligne d'équilibre » (une autre notion fondamentale du *Jāwidān-nāma* sur laquelle nous ne pouvons pas nous arrêter davantage dans le cadre de cet article). Ainsi, le 28 serait le nombre de la totalité avant équilibre, et le 32 — celui de la totalité « équilibrée »; 28 est le nombre de Muhammad, tandis que 32 est celui d'Adam. Certes, 28 est aussi le nombre des lettres de l'alphabet arabe, et 32 — celui de l'alphabet arabo-persan. Cette dernière interprétation, la plus explicite à première vue, semble pourtant d'une importance secondaire par rapport aux autres implications du rapport entre les séries de 28 et de 32 paroles.

pour ainsi dire les « attributs élémentaires » de Dieu, l'origine de tous les autres noms et attributs. A l'état d'Unicité divine, avant la Création, elles n'ont aucune forme et existent comme une Voix et un Son, le Verbe divin unique et indifférencié.

La différenciation, première étape de la Création, fait apparaître les *formes* des choses à venir. Selon le *Jāwidān-nāma*, la forme est le moyen principal par lequel s'opère la différenciation: c'est la forme qui à la fois détermine les limites de tout objet individuel et le distingue des autres. La forme primordiale, le germe de toute différenciation, c'est le Point noir, qui apparaît comme contrepartie des 28/32 paroles originelles à la veille de la Création. A l'instar d'une goutte de sperme qui, elle-même informe et indifférenciée, contient en puissance l'ensemble des formes à venir, le Point primordial contient en puissance la Science de l'ensemble des premières paroles et leurs réalisations<sup>18</sup>. La différenciation des paroles est accompagnée par l'apparition, à partir du Point initial, de leurs *formes* différenciées, c'est-à-dire, des 28/32 lettres (*ḥarf* pl. *ḥurūf*)<sup>19</sup>. En s'associant dans des combinaisons diverses, les paroles premières composent les Noms des choses à venir, à la manière dont les phonèmes du langage ordinaire composent les mots. Parallèlement, la combinaison des éléments de forme associée aux phonèmes d'un Nom, c'est-à-dire, la configuration particulière des lettres primordiales, détermine la forme matérielle de l'objet nommé correspondant.

Parmi tous les noms ainsi constitués, il existe un Nom unique, qui comprend la totalité des paroles originelles. C'est le Nom Suprême de Dieu. La forme qui lui correspond exprime l'ensemble de « l'alphabet » primordial et, partant, la totalité de la Science divine. Cette forme unique est le corps de l'être humain primordial, qui se présente sous la forme du couple Adam/Ève.

### Origine de la parole

La source des 28/32 paroles primordiales est, dans un certain nombre de passages du *Jāwidān-nāma*, identifiée avec un nom divin précis, le Miséricordieux (*al-Raḥmān*), tandis que l'émission de la Parole est comparée à l'effusion de la Miséricorde (*raḥma*) divine:

« Et les voix baisseront devant le Tout-Miséricordieux »... (XX:108)<sup>20</sup>. C'est de cet endroit [à partir du Miséricordieux] que le Verbe se manifeste. [Le

<sup>18</sup> La Science dans la pensée ḥurūfī est étroitement liée à la Forme: plus précisément, la Science est le lieu de manifestation (*mazhar*) de la Connaissance. Par exemple, la science d'un phonème ou d'un mot articulé (*kalima*, *lafz*), c'est la graphie de la lettre (*ḥarf*) qui l'exprime. C'est ainsi que les lettres isolées de l'alphabet sont pour les ḥurūfī autant des « sciences » des « paroles » primordiales simples.

<sup>19</sup> La différenciation est déclenchée par l'Impératif divin créateur « Sois! » qui, dans la graphie arabe, est composé de deux éléments: *K* (*kāf*) et *N* (*nūn*).

<sup>20</sup> Ici et plus loin les chiffres romains indiquent les sourates du Coran, et les chiffres arabes — les versets. Pour la traduction du texte coranique je m'appuie sur l'édition bilingue de



Miséricordieux] est l'essence [du Verbe], tandis que [le Verbe] est son attribut. [Le Verbe] est inséparable [du Miséricordieux]<sup>21</sup>. (244b)

Il est fermement établi que les noms de Dieu sont composés de 28 paroles qui sont la Mère du Livre divin véritable et le lieu de manifestation de l'effusion illimitée. Ces Paroles sont exemptes de toute forme... Elles gouvernent la science... de la Miséricorde de l'effusion illimitée. Elles sont la science du nom divin et la science du fondement de la parole de l'Essence prééternelle illimitée<sup>22</sup>. (384b-385a)

Comme nous l'avions noté ci-dessus, d'après les *hurūfī*, toute chose est amenée à l'existence par son nom. Celui-ci est, à son tour, composé de phonèmes faisant partie des 28/32 « paroles » originelles. Le flux descendant des noms vers les choses est une effusion de la Miséricorde:

Lorsque le chercheur de la réalité prête son attention aux arguments de la raison et détache son regard de la forme extérieure (littéralement: longueur, largeur, profondeur et couleur) particulière à chaque lettre, il perçoit chacune d'elles telles qu'elles sont en leur essence, comme Un simple et indivisible. Elles ne peuvent être divisées par aucune opération mentale ou imaginaire. Elles ne font qu'un seul Verbe. Chacune d'elles contient donc la totalité des significations et des réalités de la science du Verbe divin, sans excès et sans défaut... Chacune de ces paroles effectue sa manifestation (*tajallī*) dans les choses, soit par l'attribut de la Beauté (*jamāl*), soit par celui de la Gloire (*jalāl*), de sorte qu'elles atteignent toutes choses à travers la nomination (l'attribution des noms), par l'effusion et par les réalités (divines), car « Ma Miséricorde embrasse toute chose » (VII:156), « Nous ne t'avons envoyé qu'en Miséricorde pour l'univers » (XXI:107)<sup>23</sup>. (478b)

Enfin, les doigts du Miséricordieux représentent l'Impératif créateur, origine de la différenciation:

Dar al-Bouraq, Liban, 1405/1985, basée sur la traduction de Muhammad Hamidullah. J'ai dû parfois modifier la traduction des termes qui ont un sens technique dans le *Jāwidān-nāma*. Par exemple, dans le verset (IV:125) la phrase *و من أحسن دینا ممن أسلم وجهه لله* est traduite comme « Qui est meilleur en religion que celui qui soumet à Dieu son *visage* », au sens étymologique du mot *wajh*, rendu par « être » dans la traduction d'al-Bouraq.

<sup>21</sup> *و خشعت الاصوات للرحمن كلمة ازه كو كه ظاهر هيبو آخوين ذاتي و خو صفاتي و عين خوي.*

<sup>22</sup> مقرر است كه الله اسماء بار تعالى و تقدس مركبت از ۲۸ كلمة كه ام الكتاب حقيق آلهي اند و مظهر فيض نامتناهي اند و از شكل و صورت و پيكر منزه و مبراء اند و [...] خداوند علم [...] رحمة فيض نامتناهي [...] علم اسم آلهي اند و علم اصل كلام ذات قديم نامتناهي اند.

<sup>23</sup> و چون طالب حقیقة حروف نظر کند و متوجه ادله عقلیه گردد و قطع نظر از صورت طول و عرض و عمق و لون هر یک کلمه کند هر یک کلمه در ذات خود ببند بسبب که او را بوهم و فرض و بفعل و بعقل قسمة نتوان کرد و همه یک کلمه باشد لا جرم هر یک مجموع جمیع معانی و حقایق علم کلمه آلهی باشند بلا زیاده و نقصان و هر کلمه در زمان واحد بلکه در آن واحد یا بصفة جمال و یا بصفة جلال در همه اشیاء تجلی کرده اند و می کنند چنانکه از روی اسمیه بهمه رسیده اند از روی فیض و حقایق بهمه اشیاء رسیده است که و رحمتی وسعت کل شیء و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین.

Le Prophète, sur lui soit le salut, a dit: « Les cœurs sont entre deux doigts, d'entre les doigts du Miséricordieux »<sup>24</sup>. [Il s'agit] de deux attributs, Beauté (*jamāl*) et Gloire (*jalāl*) identiques aux deux paroles *kāf* et *nūn* (de l'impératif divin *KN*) qui sont en fait six (selon le nombre de lettres qui les composent): le passé et le futur dans leur totalité sont contenues en elles<sup>25</sup>. (291b)

### Science de la Parole: Adam

Comme nous l'avions noté dans l'introduction, la figure d'Adam est, dans les écrits ḥurūfī, une personnification de la totalité de la Science divine. Cette Science se manifeste notamment dans les lignes de son visage qui est le « lieu de manifestation » (*mazhar*) par excellence des 28/32 paroles premières. Étant donné que la Science provient de la Miséricorde divine, Adam a une relation particulière au nom divin « le Miséricordieux » (nous verrons plus loin que certains passages vont jusqu'à identifier Adam au Miséricordieux). C'est en ce sens que le *Jāwidān-nāma* commente un *ḥadīth* célèbre: « Dieu le Très-Haut créa Adam à Son image et à l'image du Miséricordieux »<sup>26</sup>:

Les 32 inscriptions et les 28 lignes de l'écriture se manifestent sur le visage humain car « Dieu créa Adam à Son image et à l'image du Miséricordieux ». L'image du Miséricordieux désigne les 32 paroles divines qui, au moyen de la nomination (attribution des noms), parviennent à toutes choses et qui sont les attributs préexistants du Roi éternel<sup>27</sup>. (272a)

Les lignes (du visage d'Adam) sont la science de la Parole sans commencement et sans fin, et le secret du propos: « Dieu créa Adam à Son image et à celui du Miséricordieux ». Cette image (la forme corporelle d'Adam) est le Trône de

<sup>24</sup> Pour le texte complet, les variantes et interprétations de ce *ḥadīth* voir D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme: les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris, Cerf, 1997, p. 219–225.

<sup>25</sup> قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ اصْبِعَيْنِ مِنَ اصْبَاعِ الرَّحْمَانِ دُونَ صِفَةِ جَمَالٍ وَ جَلَالِ اسْتِ كَهْ دُونَ كَلِمَةِ كَافٍ وَ نُونٍ اسْتِ كَهْ شَشْ كَلِمَةٍ بَاشِدْ كَهْ جَمِيعِ مَا كَانْ وَ مَا يَكُونْ دَرْ تَحْتِ اَنْسْتِ.

Les six lettres qui apparaissent dans le développement des deux lettres (*KN*) de l'Impératif ( $\text{ن+و+ن} = \text{ك+ا+ف+ن+و+ن}$ ) sont identifiées dans le *Jāwidān-nāma* avec les six jours de la Création et partant, avec la totalité du Temps.

<sup>26</sup> Il s'agit en fait de deux *ḥadīth* différents, ou de deux versions d'un même *ḥadīth*, qui, dans le *Jāwidān-nāma*, sont souvent cités l'un à la suite de l'autre, comme s'il s'agissait d'un seul propos. Pour ces *ḥadīth* et leurs interprétations voir D. Gimaret, *op. cit.*, p. 123–124, 125–136.

<sup>27</sup> ۳۲ کتابه و ۲۸ کتابه بر وجه انسان ظاهر شود که خلق الله تعالی آدم علی صورته و علی صورت الرحمان مراد از صورت رحمان ۳۲ کلمه الهیست که با سمیت بجمیع اشیاء رسیده است و صفات قدیم حضرت ملک لم یزل و لا یزال است.

Selon les ḥurūfī, le nom, composé d'un nombre d'entre les paroles originelles, est le principe d'existence de toute chose, sa quiddité (*māhiyya*). Les noms font exister les choses, rien ne peut exister sans nom.

Dieu que les Anges portent et autour duquel ils tournent, car la parole divine s'établit (comme sur le Trône?) sur son visage. Les 32 paroles sont identiques à l'essence de Dieu, c'est la signification du (propos): « Le Miséricordieux s'est établi en équilibre sur le Trône » (XX:5)<sup>28</sup>. (435a)

Dans le propos divin « Le Miséricordieux s'est établi en équilibre sur le Trône » (XX:5), le « Trône » désigne l'endroit et le siège de l'équilibre divin. Or, « Dieu le Très-Haut créa Adam à Son image et à l'image du Miséricordieux ». Si les anges se sont prosternés devant Adam, c'est parce que le Trône divin est à l'image du Miséricordieux. C'est aussi pour cette raison que Dieu se manifeste à travers cette image. C'est Dieu sous la forme d'Adam (dont parle la tradition prophétique): « J'ai vu mon Seigneur sous la forme d'un adolescent imberbe »<sup>29</sup>. Le Trône est la forme corporelle d'Adam: « l'équilibre de Dieu sur le Trône », c'est la manifestation de Dieu dans la forme corporelle d'Adam<sup>30</sup>. (117a)

La Miséricorde est l'essence de la forme corporelle d'Adam, l'attribut de la Connaissance suprême:

Les formes des choses sont créées pour guider. Leur création est ordonnée de sorte qu'elles sont le lieu de manifestation de la parole divine. Adam est l'une de ces formes, un guide vers la forme de la Miséricorde. Pour cette raison, il est le but ultime de la création. C'est par lui que le chemin vers la connaissance de la forme des choses et de la forme humaine peut être trouvé. Ceux qui n'ont pas acquis la connaissance de la forme adamique ne sont pas vraiment à l'image d'Adam. Or, l'entrée au Paradis est impossible pour quiconque ne possède pas cette forme<sup>31</sup>. (236b)

La Miséricorde est le véritable véhicule de la science des paroles originelles. Cette science étant essentielle à la forme corporelle humaine, les anges revêtent la forme humaine pour apporter la parole de la révélation aux prophètes. Selon le *Jāwidān-nāma*, la science de la parole est identique à la prière. La prière est, pour ainsi dire, une expression (on pourrait dire une *traduction*) directe de la forme du Miséricordieux. De ce point de vue, l'enseignement de la prière prodigué, d'après la tradition, par l'archange Gabriel au prophète Muhammad, n'est

<sup>28</sup> اکنون ۲۸ کلمه وجه آدم منشق شد و ۳۲ خطّ از او ظاهر شد علم کلمه ازلی ابدی این بود سرّ خلق الله تعالی آدم علی صورتہ و علی صورت الزّحمان عرش الہی کہ ملائکہ برداشتہ و طواف میکنند آن صورت آدم است کہ کلمه الہی بر وجہ او راست باستاد و این ۳۲ کلمه عین ذات الہی است اینست معنی الزّحمان علی العرش استوی.

<sup>29</sup> Cf. D. Gimaret, *op. cit.*, p. 154–164.

<sup>30</sup> هرگاه کہ خدا و ازہ الزّحمان علی العرش استوی آ عرش کہ محلّ و مقرّ استواء خدا بو خلق الله تعالی آدم علی صورتہ و علی صورت الزّحمان پس ملانکہ سجده آدم براء آن کردند کہ صورت رحمان داشت عرش الہی و ظهور خدا درو برای آن و جهة آنست کہ خدا بصورت آدم میباشد کہ رأیت ربّی فی صورت امرد قَطَط پس عرش کہ صورت آدم بو خدا بأ صورت تجلی کین آن استواء بر عرش بو.

<sup>31</sup> غرض ازین صورت اشیاء و علّة غائی رہ بردن بی کیفیتہ خلقہ این صورت خدائی کہ مظهر کلمه و کلام خدائی هستی در میان این صورتہا آدم بی کہ رہ بصورت خویشتن کہ صورت رحمان داره بیی براء علّة غائی آفرینش بیی و از خو و فرزندان خو رہ بصورت اشیاء و صورت خور برند و کسانی کہ رہ برین صورت نبردند و بر صورت آدم نیستند و بی شکل او بجنّہ نروند.

en réalité rien d'autre que l'explication de la signification véritable de la forme humaine. L'enseignement de Gabriel se fait directement au moyen de la forme humaine sous laquelle il se présente à Muhammad, c'est cette forme même qui constitue l'objet de son enseignement. Étant donné que la forme humaine est identique à la parole originelle, ce type de communication est supérieur au *ḥadīth qudsī*, où Dieu s'exprime à la première personne, mais par l'intermédiaire de la parole humaine conventionnelle:

Adam est le nom suprême de Dieu, en ce sens que tous les prophètes sont ses descendants — il est à l'origine de tous. C'est devant lui que les anges se sont prosternés. Le nom donne accès au nommé. Adam et sa forme corporelle donnent à ses descendants l'accès à Dieu. Les anges se prosternent car « Dieu créa Adam à Son image et à l'image du Miséricordieux ». « Quel que soit le nom par lequel vous l'appellez, Il a les plus beaux noms » — c'est-à-dire (quel que soit le nom d'entre les deux noms mentionnés au début du verset) « Appelez Dieu, ou appelez le Miséricordieux » (XVII:110) — et Adam est à l'image du Miséricordieux. L'archange Gabriel, lorsqu'il est venu à Muhammad, avait l'apparence d'Adam (une apparence humaine), c'est-à-dire qu'il était lui aussi à l'image du Miséricordieux. Muhammad a vu que Gabriel venait de Dieu, car il était à l'image du Miséricordieux, l'image qui est la science des 32 paroles divines. [Gabriel] a donné l'explication de la forme humaine et de la parole. Il a expliqué à Muhammad [la signification] de la forme adamique qu'il portait — et il n'aurait pas pu le faire sans avoir lui-même revêtu cette forme. Cette forme est le fondement de la prière — Gabriel, revêtu de la forme adamique, guida Muhammad dans sa prière. Il est venu sous la forme du Miséricordieux pour expliquer la parole et la forme du Miséricordieux. Cette forme l'accompagne comme « la meilleure des proportions »<sup>32</sup>. Il est interdit de toucher la parole qu'il (Gabriel) a apporté (c'est-à-dire, le Coran), sans avoir préalablement accompli l'ablution. L'ablution consiste à laver avec de l'eau les parties [du visage qui expriment] la science de la parole divine. Ce sont ces parties que Gabriel avait montré [à Muhammad]. Donc, sa parole (celle de Gabriel, mais aussi la parole divine exprimée par les lignes du visage) a la précellence sur le *ḥadīth qudsī*, en ce sens que [la parole de Gabriel] fait appel [immédiatement] aux fondements de la parole... « J'ai vu mon Seigneur sous la forme d'un adolescent imberbe », « J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle forme »<sup>33</sup>. C'est cette perception qui s'est présentée sous la forme d'Adam — comprend donc (la signification) de la forme adamique et de sa nature originelle. Comme il est le lieu de manifestation des 32 (paroles) divines, c'est un ange qui apparaît à travers la forme adamique, qui est celle du Miséricordieux. C'est cela la réalité de l'ange et de l'inspiration divine. C'est-à-dire que Dieu donne des indications par la nature originelle de l'homme, et parle par les signes de la parole [humaine]. Tel était le contenu de l'explication [don-

<sup>32</sup> Allusion au Coran (XCV:4): « Nous avons certes créé l'homme dans les proportions les plus parfaites (*fī aḥsani taqwīmīn*) ».

<sup>33</sup> Cf. D. Gimaret, *op. cit.*, p. 143–153.

née] par l'archange [Gabriel]. Et il est dit: « Qui est meilleur en religion que celui qui soumet à Dieu son visage? » (IV:125). L'ange qui est libre de soucis alimentaires, de sommeil, des passions et des plaisirs est un confident de Dieu. Par inspiration divine, il revêt la forme humaine qui est la forme de divinité, et parle à Muhammad<sup>34</sup>. (191a-b)

### Mère de la Parole: Ève

Les passages qui suivent s'articulent autour de l'interprétation des *ḥadīth* concernant le Miséricordieux (*al-Raḥmān*) et la Matrice (*al-raḥīm*)<sup>35</sup>: les deux mots sont dérivés de la racine *RḤM*. Voici le texte de ces traditions:

1) Dieu a dit: « Je suis Dieu et Je suis le Miséricordieux. J'ai créé la Matrice et Je lui ai donné un nom dérivé de Mon nom. Quiconque reste uni à elle, Je reste uni à lui; quiconque rompt avec elle, Je romps avec lui »<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Adm اسم اعظم خدا هستی بآ معنی اسم اعظمی که همه انبیاء که هستی نتیجه خو بند و اصل همه خونی و مسجود ملائکه هستی و از اسم ره بمسماء برند از خو و صورت خو ره بخدا بند بنی آدم و همه ملائکه سجده که بکیند براه آ کیند که خلق الله تعالی آدم علی صورته و علی صورت الرّحمان ایّما ما تدعوا فله الاسماء الحسنی ای الله او ادعوا الرّحمن چون آدم بصورت رحمان بو و جبرئیل که آسه بمحمد بر صورت آدم بو پس جبرئیل هم بر صورت رحمان بو ا که محمد دی که جبرئیل از پیش خدا ای اوی که بر صورت رحمان ای که آ صورت علم ۳۲ کلمه آلهی هستی و صورت آدمی و بیان کلمه و کلام هرکه و آ صورت آدم که [؟] پوشی بیان آ محمد یا هرکه که تا صورت آدم نبوشه بیان نکره و نیشکین و اوی که چون صورت آدم نبوشی و اصل صلوة برآن صورتی براه محمد امامة صلوة بکی و براه اوی که خو بر صورت رحمان اوی کلامه و بیان صورت رحمان هرکه و آ صورت همراه خوی که احسن تقویمی که بکلام که خو اوی بی وضوء دست نکرند و وضوء او رسانیدن کامه بین بامواضع علم آلهی که خو بیان آن مواضع هرکه پس خویین سخن مزیه داشته بو بحديث قدسی و با که اصل کلام اونی [= آن هستند؟] [...] چون خداوند احسن تقویم اور تحدی بان کین رأیت ربی فی صورت امرد ققط رأیت ربی فی احسن صورة این اندر اک که در صورت آدم درآهی و صورت آدمه فهم بکی و خلقه خو فهم بکی که چون مظهر و علم ۳۲ ء خدائی هستی ملک بی که در صورت آدم که صورت رحمانی درآهی و عبارة از ملک اوی و وحی خدائی اوی یعنی اشاره خدا از چهره خلقه انسانی هرکه و با اشاره سخن هوا آ ملک بیان آ هرکه و هوا که و من احسن دینا ممن اسلم وجهه الی الله و آ ملک که از خوارد و خواب و شهوت و لذت مفرهی و امین خدا خوی و بوحی در صورت بشری درآهی که صورت خدائی هستی و محمد یا سخن هوا.

<sup>35</sup> Le mot *rahīm* désigne aussi les relations de parenté. D. Gimaret notamment traduit par « parenté ». Dans ce cas, la rupture et la séparation dont parlent tous les *ḥadīth* de cette série ont le sens de la rupture des liens de parenté (D. Gimaret, *op. cit.*, p. 229–232, plus particulièrement note 5, p. 229–230). Cependant, l'interprétation *ḥurūfī* met l'accent sur la fonction maternelle, créatrice, génitrice du *rahīm* en l'identifiant à la nature originelle (*khilqa*) et à des figures féminines (Ève, Marie), à la Mère du Livre, Mère de la Parole divine. Dans ce contexte, la « séparation » d'avec le *rahīm* signifie la séparation d'avec la Parole divine et d'avec la science de cette Parole. C'est pourquoi nous avons choisi de traduire ce terme par « matrice » (en suivant Murata Sachiko, *The Tao of Islam, a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, New York, 1992, p. 86). Les deux sens sont d'ailleurs très proches; il faut noter en outre qu'en persan le mot *rahīm*, homographe de *rahīm*, est synonyme de *rahma*, « miséricorde, compassion ». Faḥḥallāh joue parfois sur tout le registre de ces significations.

<sup>36</sup> J'ai utilisé la traduction française de D. Gimaret, *op. cit.*, p. 232. W.A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague — Paris, 1977, p. 134–137, et M. Sachiko (*op. cit.* p. 86) donnent quelques références de ce *ḥadīth qudsī* et des *ḥadīths* similaires. Voici le texte du *ḥadīth* tel qu'il est cité dans notre manuscrit du *Jāwīdān-nāma* (f. 277b en marge):

عن عبد الله بن عوف رضع قال سمعت رسول الله عم يقول قال الله تعالى انا الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شفقت لها من اسمي فمن وصلها وصله الله و من قطنني [=قطعها] قطعها الله.

2) La Matrice est issue du Miséricordieux. Dieu lui dit: « Quiconque reste uni à toi, Je reste uni à lui; quiconque rompt avec toi, Je romps avec lui »<sup>37</sup>.

3) Dieu créa les créatures. Quand Il termina, la Matrice se leva et saisit le Miséricordieux à la taille<sup>38</sup>. Le Miséricordieux demanda: « Qu’y a-t-il? » Elle répondit: « C’est là la station de ceux qui cherchent un refuge auprès de Toi contre la rupture ». Dieu a dit: « Oui, c’est juste. Ne serais-tu pas satisfaite si Je restais uni à ceux qui restent unis à toi, et si Je rompais avec ceux qui rompent avec toi? » La matrice répondit: « Si (je serais satisfaite) ». Dieu a dit: « Ceci t’est accordé »<sup>39</sup>.

4) La Matrice est attachée au Trône et elle dit: « Quiconque reste uni à moi, que Dieu reste uni à lui; mais quiconque rompt avec moi, que Dieu rompe avec lui »<sup>40</sup>.

Selon le *Jāwidān-nāma*, la Matrice (*raḥim*) est dérivée du Miséricordieux (*Raḥmān*), comme Ève est dérivée d’Adam:

« Je suis Dieu et Je suis le Miséricordieux. J’ai créé la Matrice, et Je lui ai donné un nom dérivé de Mon nom... Celui qui reste uni à moi, Dieu reste uni à lui, et celui qui rompt avec moi, Dieu rompt avec lui ». « La Matrice est suspendue au Trône », car la Matrice donne la vie. Ces traditions indiquent le maître de la Matrice (c’est-à-dire, le Miséricordieux): « elle a saisi le Miséricordieux à la taille »; « Dieu créa Adam à l’image du Miséricordieux ». « Et consacre une partie de la nuit aux prières surrogatoires, afin que ton Seigneur t’accorde une station glorieuse » (XVII:79)<sup>41</sup>. (57a)

« A Lui appartiennent les noms les plus beaux » (XX:8). « Je suis Dieu et Je suis le Miséricordieux. J’ai créé la Matrice, et Je lui ai donné un nom dérivé de

<sup>37</sup> Pour les variantes et les références de ce *ḥadīth* cf. D. Gimaret, *op. cit.*, p. 230–231, M. Sachiko, *ibid.* Le texte du *Jāwidān-nāma* (*ibid.*) est incomplet:

و عن ابى هريره رضع ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الرحم شجنة من الرحمن وقال الله لها من وصلك وصله.  
<sup>38</sup> *fa-akhadhat bi-ḥaqwi al-Raḥmān*. D. Gimaret traduit *al-ḥaqwā* par « taille » (*op. cit.*, p. 229). La définition persane donnée par Faḍlallāh — *band-i izār* (*Jāwidān-nāma*, f. 426b) — correspond exactement à l’expression arabe *ma’qad al-izār* (endroit [du corps] où se noue le pagne) citée par D. Gimaret d’après le *Lisān al-‘Arab* d’Ibn Manzūr (qui était, notons-le au passage, contemporain de Faḍlallāh).

<sup>39</sup> Cf. D. Gimaret, *op. cit.*, p. 229–230, M. Sachiko, *ibid.* Le texte du *Jāwidān-nāma* (*ibid.*):  
و فى رواية عنه ايضا قال رسول الله صلى خلق (الله) الخلق حتى اذا فرغ منهم قامت الرحم فاخذت بحقوى الرحمن فقالت هذا مقام العائذ بك قال نعم اما ترضين ان اصل من وصلك و اقطع من قطعك قالت بلى قال فذلك لك.

Et une autre version f. 463 a-b:

قال رسول الله قامت الرحم فاخذت بحقوى الرحمن قال مه [=ما هذا] قالت هذا مقام العائذ بك قال الا ترضين ان اصل من وصلك و اقطع من قطعك [...].

<sup>40</sup> Cf. M. Sachiko, *ibid.* Le texte du *Jāwidān-nāma* (*ibid.*):

و المسلم و البخاري عن عابشه رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلني وصله الله و من قطعني قطعه الله.

أنا الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شفقت لها من اسمي فمن وصلني وصله الله و من قطعني قطعه الله / الرحم معلقة بالعرش همازن كه رحم زه دان بو صاحب رحم مراد بو فاخذت بحقوى الرحمن كه خلق آدم على صورت الرحمن و من الليل فتهد نافلة لك عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا.

Mon nom... ». Deuxième (nom mentionné dans cette tradition après Dieu, c'est-à-dire le Miséricordieux) est le Lieutenant qui est Adam, le nom suprême de Dieu<sup>42</sup>. (223a)

Les 28/32 Paroles primordiales sont la Mère du Verbe divin, à l'instar de Marie, mère de Jésus:

Les 28 paroles divines sont le nom de Dieu. Conformément (aux versets): « Sa Parole qu'Il envoya (à Marie)... » (IV:171), et « Il apprit tous les noms à Adam » (II:31), elles sont la mère du Verbe divin. C'est aussi du nom divin (qu'il s'agit dans la tradition): « Je suis Dieu, et Je suis le Miséricordieux (*al-Rahmān*): J'ai créé la Matrice (*al-rahim*) et Je lui ai donné un nom dérivé de mon Nom »<sup>43</sup>. (234b)

Dans la pensée *hurūfī*, le visage féminin contient les sept lignes de base, nommées « maternelles » (il s'agit de la ligne formée par les cheveux, les deux lignes de sourcils, et les quatre lignes de cils). Ces sept lignes sont la clé de lecture de l'ensemble de l'écriture divine consignée sur le visage d'Adam. Sans le visage d'Ève, il serait impossible de reconnaître correctement les lignes d'écriture divine inscrites sur le visage d'Adam, et la Connaissance de Dieu représentée par la figure d'Adam resterait à jamais inaccessible. Ève est la Miséricorde (*rahmat*) divine, la Matrice (*rahim*) qui donne naissance à la Science du nom divin suprême qui est Adam:

Adam est le Nom Suprême [de Dieu]. « Je suis Dieu et Je suis le Miséricordieux, J'ai créé la Matrice et Je lui ai donné un nom dérivé de Mon nom »... « [La Matrice] a dit: quiconque reste uni à moi, Dieu restera uni à lui »... « la Matrice est suspendue au Trône... elle a dit: quiconque reste uni à moi, que Dieu reste uni à lui, mais quiconque rompra avec moi, Dieu rompra avec lui »... D'un certain point de vue, c'est Ève qui est la Matrice, car elle est la Mère, et Dieu [se montra] « sous l'image de l'adolescent imberbe ». Or, la portée suprême de cette forme consiste à représenter la forme de Dieu. C'est de cette [forme] qu'Ève avait été dérivée, elle est la Miséricorde et la Matrice de toute science associée au Trône divin qui est Adam. Celui qui restera uni à elle verra Dieu qui se manifeste: « J'ai vu mon Seigneur dans la meilleure des formes, [celle de l'adolescent] imberbe ». « Je suis Dieu et Je suis le Miséricordieux, J'ai créée la Matrice et Je lui ai donné un nom dérivé de Mon nom », c'est-à-dire d'Adam, car c'est Adam qui est le Nom de Dieu. Quant à Ève — « Dieu le Très-Haut créa Adam à son image et à l'image du Miséricordieux » — Ève est le nom de la Miséricorde du Miséricordieux; c'est d'elle qu'Il dérivait la Matrice. Ceci peut être observé dans

<sup>42</sup> له الاسماء الحسنى / انا الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها من اسمي چون ثانی که خلیفه که آدمی که اسم اعظمی خدائی.

<sup>43</sup> ۲۸ کلمه خدائی است که اسم خدائی و بحکم کلمته القها [الی مریم] و علم آدم الاسماء کلها ام کلمه خدائی است پس اسم خدا بو که انا الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها من اسمي.

la nature originelle du visage. Toute chose dérivée de ce nom désigne la Matrice d'Ève dérivée (à son tour) du Nom de Dieu et du Miséricordieux qui est Adam: « Quiconque restera uni à elle »<sup>44</sup>... (256a-b)

« Dieu le Très-Haut créa Adam à son image et à celle du Miséricordieux ». « Dieu le Très-Haut a dit: Je suis Dieu et Je suis le Miséricordieux. J'ai créé la Matrice et Je l'ai dérivée de Mon nom. Elle dit: quiconque restera uni à moi, Dieu restera uni à lui; et quiconque rompra avec moi, Dieu rompra avec lui ». La Matrice désigne la nature originelle du visage. Elle est « suspendue au Trône » de par sa création. Quant au Trône, il désigne Adam, comme cela a été mentionné auparavant. C'est-à-dire, les relations (proximité, relations par le sang, parenté — *qarāba*) et la matrice (sont le domaine) d'Ève, caractérisée par le propos: « (Dieu) a créé de celui-ci (d'un seul être d'Adam) son épouse » (IV:1). Elle a dit: « Quiconque restera uni à moi atteindra le fondement de mon être qui est Adam » et « Dieu restera uni à lui ». La rencontre avec moi mène à la [connaissance de la] nature originelle d'Adam et à la rencontre avec la Présence [divine] ». Tandis que « quiconque rompra avec moi, Dieu rompra avec lui ». Considère ce *ḥadīth* [où il est dit]: « La Matrice s'est levée » — c'est-à-dire Ève — et « saisit le Miséricordieux à la taille ». Cela veut dire qu'Ève voulait revêtir la forme corporelle d'Adam, car la « taille » (la ceinture) est une allusion à la virilité. « Il (le Miséricordieux) a dit: Qu'y a-t-il? ». Dieu a empêché l'apparition de l'écriture sur le visage d'Ève<sup>45</sup>. S'il ne l'avait pas fait, comment pourrait-on savoir que la ligne des cheveux et celle des joues ne forment pas une seule et même ligne? Les 32 lignes de l'écriture ne se manifesteraient donc pas sur le visage d'Adam. Il est déjà dit auparavant, dans le chapitre consacré à la création du visage d'Adam et d'Ève, que si l'apparition de l'écriture sur les joues d'Ève n'était pas empêchée, les 32 paroles ne se manifesteraient pas sur le visage d'Adam (n'y pourraient pas être distinguées). Donc, Dieu a dit: « Ne serais-tu pas satisfaite si Je restais uni à quiconque reste uni à toi, et si Je rompais avec quiconque rompt avec toi? — Elle répondit: Certes! »<sup>46</sup>... (277b-278a)

<sup>44</sup> آدم اسم اعظمی انا الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها من اسمی تقول من وصلنی وصله الله / معلقة بالعرش الرحم خداست [...] الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلنی وصله الله و من قطعنی قطعه الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها من اسمی الحديث بوجهی حوّا رحمتی بجهة ا که امی و خدا خواجه فی صورة امرد ققط پس علة غانی ا شکل شکل خدانی بو و حوّا اژه کو منشق بیی و خو رحمتی و زهدانی همه علمی تعلق بعرض خدا داره که آدمی که هر که بخو پیوستی که خدا خوشتنه با شکل هنما که رأیت ربی فی احسن صورت [و فی صورت امرد] ققط / و ا که واتی انا الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها من اسمی یعنی از آدم بجهة آنکه آدم اسم خدا بو یعنی حوّا خلق الله تعالی آدم علی صورته و علی صورت الرحمن و حوّا اسم رحمة رحمانی و رحم را ازو منشق کرد و این در خلقه وجه که ا بی معلوم ببو هر چیزی که منشق از ان اسم باشد عبارة از رحم حوّا بو که منشق از اسم الله و رحمانی که آدمی فمن وصلها.

<sup>45</sup> C'est-à-dire, l'apparition des sept lignes dites « paternelles », formées par les poils de la moustache, de la barbe et des favoris.

<sup>46</sup> خلق الله تعالی آدم علی صورته و علی صورة الرحمن / قال الله تعالی انا الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها من اسمی تقول من وصلنی وصله الله و من قطعنی قطعه الله رحم زهدانست و مراد ازو خلقه وجه خواست که معلقة بالعرش از روی خلقه و مراد از عرش آدم است بر نهجی که گفته شده است یعنی قرابه و رحم خواست که خلق منها زوجها میگوید که هر کس که مرا ببیوند بأصل من که آدم است وصله الله برسد و از رسیدن بمن بخلق آدم و وصله



Ève demande donc à Dieu de revêtir la même forme corporelle qu'Adam, c'est-à-dire la forme masculine, celle du Miséricordieux, expression du Nom Suprême de Dieu. Ceci lui est refusé, car la forme féminine est indispensable dans l'économie de la connaissance: sans elle, la voie de la connaissance des choses et de Dieu serait définitivement fermée. En récompense, Dieu accorde à Ève une relation de proximité particulière: quiconque se sépare d'elle, se trouvera séparé de Dieu:

« Je suis Dieu et Je suis le Miséricordieux. J'ai créé la Matrice, et Je lui ai donné un nom dérivé de mon nom. Celle-ci a dit: quiconque reste uni à moi, Dieu restera uni à lui, et quiconque rompra avec moi, Dieu rompra avec lui ». « La Matrice est suspendue au Trône. Elle dit: quiconque reste uni à moi, Dieu restera uni à lui, et quiconque rompra avec moi, Dieu rompra avec lui ». « La Matrice se leva et saisit le Miséricordieux à la taille ». Et Dieu le Très-Haut a dit: « Je suis Dieu, et Je suis le Miséricordieux. J'ai créé la Matrice » — à savoir Ève — « à partir de mon nom qui est le Miséricordieux »... Adam est le Trône de Dieu, et la Matrice désigne Ève. Il est dit que la Matrice est suspendue au Trône: cela veut dire qu'Ève est suspendue à Adam à partir duquel elle a été créée. Celui qui rejoindra Adam, qui est le Trône de Dieu, par la nature originelle qui est Ève, rejoindra Dieu; et celui qui rompra avec elle, c'est-à-dire rompra avec la nature originelle du visage d'Adam, Dieu rompra avec lui. Autrement dit, il ne pourra pas accéder à la nature originelle des choses; et comme il ne pourra pas accéder à sa propre nature originelle ni à celle des choses, il restera séparé de Dieu. Le Prophète a dit que lorsque Dieu avait créé la Matrice, celle-ci s'était levée, s'était mise debout et avait saisi le Miséricordieux à la taille — ce qui veut dire que la Matrice a voulu revêtir la forme d'Adam, à savoir la forme masculine (*ṣūrat-i dhukūriyya*). Sa Présence (Dieu) dit: « N'es-tu pas contente? Je resterai uni à quiconque restera uni avec toi et Je romprai avec quiconque rompra avec toi. Elle a répondu: Si (je suis satisfaite) ». Sa Présence [dit]: « Ceci t'est accordé ». Cela veut dire que sans la nature originelle du visage d'Ève, celle du visage d'Adam et la science des 32 paroles qui constitue un chemin d'accès à Dieu ne serait pas connue. Par la nature originelle du visage d'Ève, sa division et ses lignes, la connaissance de l'ensemble des existants est rendue possible. Le nom est identique au nommé, et Adam est le nom suprême de Dieu, car il est le lieu de manifestation de l'ensemble des choses, et les 32 paroles divines sont (représentées comme une) science sur son visage... [Lorsque Dieu dit dans la tradition citée au début de ce chapitre]: « J'ai créé la Matrice et Je lui ai donné un nom dérivé de Mon nom » — qui est « Miséricordieux » — c'est Adam qui

---

حضرت و من قطعني قطعه الله اين حديث را طلب كنيد كه قامت الرَّحْمِ يعني حوّا فَاخَذَتْ بِحَقْوَى الرَّحْمَنِ كُنَانِيَسْتِ كِه ميخواست كه بصورت آدم بر آيد كه حقوه كُنَانِيَسْتِ از رجوليّة قَالَ مَهْمَا هَذَا [حضرت عَزّة مَنَعِ كِتَابَتِ از وجه حوّا كرد كه اگر نكردى تصوّر چنان بودى كه خَطُّ رَأْسِ و عَارِضُ يَكِ خَطِّ وَاَحْدَسْتِ ۳۲ سطر بر وجه آدم ظاهر نشدى اينچنانكه در باب خَلْقَةِ وَجْهِ آدَمِ و حوّا گفته شده است كه اگر نه از عَارِضِ حوّا كِتَابَةِ مَمْنُوعِ بودى ۳۲ كَلِمَةً بر وجه آدم ظاهر نشدى پس حضرت گفت اَلَا تَرْضَيْنِ اِنْ اَصْلَ مِنْ وَصْلِكَ وَاَقْطَعُ مِنْ قَطْعِكَ قَالَتْ بَلَى.

est le nom « Miséricordieux », et Adam est à l'image du Miséricordieux. Il est le nom suprême, car *Allāh* et *Rahmān* ne font qu'un<sup>47</sup>. (426b-427a)

Le passage suivant, toujours en interprétant les *ḥadīth* en question, établit un parallèle entre les lignes du visage d'Ève et les lignes de l'écriture coranique<sup>48</sup>. Ève est dans le même rapport à Adam que la première sourate du Coran, « Celle qui ouvre le Livre » (*Fātiḥat al-kitāb*) est au reste du Livre:

Arrivés à la discussion au sujet de la création d'Ève, [citons] le verset: « Dieu efface ou confirme ce qu'Il veut et la Mère du Livre est auprès de Lui » (XIII:39) — car Dieu empêcha l'apparition des sept lignes [des poils propres à l'homme adulte] sur son visage. Le visage d'Ève ne présente ainsi que les sept lignes (fondamentales — cheveux, quatre cils et deux sourcils). Ensemble, ces deux heptades (sept lignes fondamentales et sept lignes supplémentaires) forment les 14 et les 28 lignes divines au nombre desquelles il est nécessaire de conformer la prière de voyage (11 *rak'a*) et celle de demeure fixe (17 *rak'a*)<sup>49</sup>. Comme il manque sept lignes sur le visage d'Ève, [les femmes] doivent s'abste-

<sup>47</sup> در مصابیح حدیث را طلب کن که بغایه در کارست انا الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شفقت لها من اسمی تقول  
من وصلنی وصله الله و من قطعنی قطعه الله الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلنی وصله و من قطعنی قطعه الله قامت  
الرحم فاخذت بحقوی الرحمن یعنی حق تعالی فرمود من اللهم و رحمانم رحم را که زهدانست که عبارتست از حوا او را  
بیافریدم از نام خود که رحمانست رحم را بشکفتی رحم میگوید الهی هر کس که بمن پیوندد و هر کس که مرا پاره کند  
خدا او را پاره کند آدم که عرش الهی است و رحم عبارتست از زهدان که عبارتست از حوا رحم معلق بعرش است که  
آدم است و از آدم در وجود آمده است از نفس او هر کس که او را از روی خلقة که حواست بآدم که عرش خداست به  
پیوندد بخدا پیوندد و هر کس که او را پاره کند یعنی از خلقة وجه آدم جدا کند خدا او را از خود جدا کند یعنی بخلقة اشیاء  
نرسد چون بخلقة خود و اشیاء نرسد از خدا جدا بوده باشد حضرت رساله میفرماید چون رحم را می آفریدم قامت الرحم  
رحم برخاست فاخذت بحقوی الرحمن یعنی بگرفت بند از خدا را که کنایه است از آن که میخواست رحم که صورت آدم  
گیرد یعنی صورت ذکوریه گیرد قال مه [ما هذا] حضرت گفت الا ترضین ایا راضی نمیشوی این اصل من وصلک به  
پیوند من که خدا ام بان کس که به پیوندد بتو و اقطع من قطعک و ببرم از آن که ببرد از تو قالت بلی گفت راضی شدم  
گفت حضرت چنان کردم یعنی اگر خلقة وجه تو که حوائی نبودی خلقة وجه آدم و علم ۳۲ کلمه که از انجا بمن رسند  
معلوم شود و از خلقة و تقسیم وجه حوا و خط او معلوم شد جمیع موجودات چون معلوم شد که اسم عین مسماست آدم اسم  
اعظم خداست از براء آنکه مظهر جمیع اشیاست و ۳۲ کلمه الهی بر وجه او علم است انا الله و انا الرحمن حق تعالی گفت  
خلقت الرحم و شفقت لها من اسمی حقیقی میگوید من اللهم و رحمانم رحم را بیافریدم و شفقت لها من اسمی که رحمانست  
پس آدم که اسم رحمانست و آدم بر صورت رحمان است و اسم اعظم است الله و رحمان هر دو یکی است.

<sup>48</sup> Notons que le *Jāwīdān-nāma* insiste sur un lien entre l'Écriture et la Miséricorde:

« La noirceur des lettres du Coran est le signe de la parole divine... Ce signe que représente l'écriture humaine est associé à l'écriture divine qui est le Trône ». « Certes, entre Moi et toi, il y a depuis l'origine 70 voiles de lumière », c'est-à-dire « (voiles) d'écriture et de lumière ». C'est la parole qui fut à l'origine de la création du corps et de la forme humains. « Nous leur avons, certes, apporté un Livre que Nous avons détaillé conformément à la science, à titre de guide et de miséricorde pour les gens qui croient » (VII:52). La « miséricorde » est un état inhérent à l'Écriture (Livre). Dans (le verset): « Ma miséricorde embrasse toute chose, je l'inscrirai (pour ceux qui Me craignent) » (VII:156), « Ma miséricorde » signifie « Mon Écriture » (206b-207a).

سباهی حروف قرآن علامه کلام الهی است [...] آ علامه کتابه انسانی که تعلق کیره بکتابه خدا که عرشى / ان بینی و بینه  
سبعین حجابا من نور من ابتداء ای کتابا و نورا / ابتداء خلقة بدن انسانی و هیئته انسانی از کلام هستی و لقد جنناهم بکتاب  
فصلناه علی علم هدی و رحمة لقوم یؤمنون رحمة حال است از کتاب و رحمتی ای کتابی.

<sup>49</sup> La somme des *rak'a* 17 + 11 = 28 correspond ainsi au nombre des lignes du visage.

nir de la prière pendant la période des règles... Selon une tradition, lorsque Dieu créa la Matrice, celle-ci se leva et « saisit le Miséricordieux à la taille » — c'est-à-dire, elle saisit Adam à la taille. Celui-ci demanda: « Qu'y a-t-il? ». Cela veut dire que la Matrice qui désigne Ève voulait revêtir la forme corporelle de l'homme; mais Dieu s'opposa à cela. L'une des raisons [de ce refus] c'est le fait qu'elle (la forme féminine) est indispensable pour comprendre la répartition des lignes du visage d'Adam, comme cela a été mentionné auparavant. Autre raison, c'est la beauté [d'Ève], car si les lignes du visage d'Ève étaient disposées autrement, celles du visage d'Adam seraient ambiguës (comme une catégorie des versets coraniques — *mutashābih*), et les 32 lignes ne se seraient pas manifestées... Les sept lignes (fondamentales, celles du visage d'Ève) sont celles que produisit le sperme issu du dos d'Adam dans la matrice (*rahīm*) d'Ève, celles [d'un nouveau-né] pleinement formé qui vient au monde. Ces sept lignes d'Ève sont, en quelque sorte, la Mère du Livre. Les sept lignes d'Ève, avec les sept parties du visage correspondantes, et avec les sept parties du visage qui correspondent aux lignes du visage d'Adam, représentent 21 paroles divines. Or, la *Fātiḥa* consiste en sept versets, composés de 21 paroles (lettres) d'entre les 28<sup>50</sup>. Ainsi, la *Fātiḥa* est la contrepartie de la nature originelle du visage d'Ève. C'est pour cela qu'il est dit: « Le Paradis est sous les pieds des Mères »; et l'appellation de la *Fātiḥa* — « Celle qui ouvre le Livre » — est due au fait qu'elle sert d'introduction à la division des lignes du visage d'Adam. C'est aussi pourquoi (Dieu) a dit à la Matrice: « Serais-tu satisfaite si Je restais uni à quiconque reste uni à toi, et si Je rompais avec quiconque rompt avec toi? », et c'est pour cela qu'elle est appelée « la Mère du Livre », car sans avoir lu les lignes du visage d'Ève, il est impossible de lire celles du visage d'Adam. C'est également pour cela que tous les habitants du Paradis sont à l'image d'Ève, c'est-à-dire sans barbe<sup>51</sup>. Leurs visages comportent sept lignes sur les sept endroits correspondants, donc 14, et c'est pour cela que les *hūrī* sont à l'âge de 14 ans<sup>52</sup>... (437a-438a)

<sup>50</sup> Sept lettres de l'alphabet arabe ne se rencontrent pas en effet dans la *Fātiḥa*. Ce sont: ث, خ, ح, ز, ط, ف

<sup>51</sup> Allusion aux *ḥadīths* selon lesquels les habitants du Paradis sont imberbes — cf. par exemple D. Gimaret, *op. cit.*, note 2, p. 154.

<sup>52</sup> أمّیدیم با خلقة حوّا حقّ تعالی از خلقة حوّا بحکم میحو الله ما یشاء و یثبت و عنده امّ الکتاب هفت خلقة خطّ کم کردد و خطّ موی لب بالا و دو خطّ موی بینی و دو خطّ موی عارض و یک خطّ موی لب زیر که بر استواست این هفت سطر از وجه از منع کرد در خلقة چون هفت سطر چهارده باشد و هفت موی سر و چهار مژه و دو ابرو و بر هفت دیگر چهارده باشد که ۲۸ خطّ خداست که صلوة بعدد آن واجیست در سفر و حضر و یازده چون حوّا هفت سطر ندارد که صلوة بعدد آنست که در وقت حیض صلوة ازو ساقط است و قضاء نه [...] و این حدیث را طلب کن که در مصابیح است که حضرت چون رحم را بیافرید فآخذت بحقوی الزّحمن برخواست تا بند ازار آدم را بگیرد قالت مه [ما هذا] یعنی رحم که حوّا بود میخواست که صورت رجولیة بگیرد حقّ تعالی منع کرد یکی بجهة تقسیم خطّ وجه آدم چنانکه ذکر رفت و بجهة حسن و جمال که اگر قسمة وجه او چنین نبودی خطّ وجه آدم متشابه شدی و ۳۲ سطر ظاهر نشدی و اگر مو بر وجه نبودی خطّ عارض و رخ از هم چون تمیز یافتی [...] پس بکتابه وجه حوّا این حاصل شد که چون حقّ تعالی خطّ عارض او را منع کرد معلوم شد که خطّ سر جداست و خطّ عارض جداست و نطفه آدم که از پشت آدم بیرون آمد در رحم حوّا آن هفت سطر حاصل کرد و خلقة و پیکر تمام شده بیرون می آید پس امّ الکتاب بوجهی هفت سطر موی حوّا یک موی سر و دو ابرو و چهار مژه باشد بر هفت موضع که چهارده باشد و از آن هفت موضع که دو موی بینی و دو عارض

## Le Retour et la Résurrection

Le passage suivant, où il est question du Paradis et de l'Enfer, fait allusion au même groupe de *ḥadīths* sans les mentionner explicitement. Se séparer d'Ève, détentrice des Sept Dédoublés (représentés par les sept lignes de son visage), c'est se séparer de la connaissance des significations du texte coranique<sup>53</sup>. Cette séparation conduit à la condition infernale:

Sur chacune des huit portes du paradis sont inscrites quatre paroles (lettres). Cela fait en total 32 (lettres) constituant l'image d'Adam, qui est le moyen (menant) au paradis. Et sur chacune des sept portes de l'enfer — « il a sept portes » — sont inscrites trois lignes. Cela donne le nombre 21 qui (correspond) à la forme d'Ève et à l'inscription que porte son visage. Comme il y a sept portes à l'enfer, portant 21 lignes (d'inscriptions), *al-Ḥamd* (la sourate *Fātiḥa*), qui est à l'image d'Ève, comporte sept versets contenant 21 paroles — car la voie de l'Enfer passe par la séparation d'Ève. « Et l'enfer sera sûrement leur lieu de rendez-vous à tous / Il a sept portes; et chaque porte en a sa part déterminée » (XV:43-44); « Certes, le Paradis est sous les pieds des Mères ». Les Sept Dédoublés sont nommés « la Mère du Livre » parce qu'ils portent en leur sein toutes les significations (du Livre) et leur donnent naissance<sup>54</sup>. (24a-b)

Le jour de la Résurrection, tous les humains retourneront à la forme corporelle qu'ils avaient à leur naissance et qui leur a été donné par leurs mères.

و دو لب بالا و یک لب زیر این هفت محوست و منع آن هفت موضع هفت خطّ الهیست این هفت و آن هفت مو بر هفت سه هفت باشد که بیست و یک کلمه الهی باشد الحمد لله رب العالمین که هفت آیتست و از ۳۲ کلمه الهی بیست و یک کلمه درو آمده است در ازاء خلقة وجه حواست که انّ الجنة تحت اقدام الامهات و فاتحة الكتاب باين معنى فاتحة الكتاب خواند حضرت رساله که تقسیم خطّ وجه آدم را افتتاح ازوست بجهة آن گفت با رحم که الا ترضين ان اصل من وصلك اقطع من قطعك [...] و ام الكتاب بجهة آن خواند که تا خطّ وجه حوا خوانده نشود خطّ وجه آدم برو خوانده نمیشود و ازینست که هر که در بهشت باشد بصورت حوا باشد و بی ریش باشد هفت سطر وجه او را باشد بر هفت موضع که چهارده باشد که حوربان چهارده ساله باشد و هفت سطر او که یک مو سر از آن و دو ابرو و چهار مژه هر یک چهار خطّ الهی اند خاک و آب و باد و آتش در ازاء ۳۲ کلمه الهی ازالی ابدی.

<sup>53</sup> Les « Sept Dédoublés », ou « Sept Répétés » (*sab' min al-mathānī*), l'expression coranique du verset (XV:87), où Dieu s'adresse à Muhammad: « Nous t'avons certes donné les Sept Dédoublés, ainsi que le grand Coran ». Traditionnellement, c'est l'un des titres de la sourate *Fātiḥa*, composée de sept versets et répétée à chaque cycle de la prière (cf. Coran, Dar al-Bouraq, Liban, 1405H./1985, p. 266, note 6). Dans le *Jāwīdān-nāma* cette expression a des interprétations multiples, dont l'une établit l'équivalence entre les Sept Dédoublés et les sept lignes « fondamentales » du visage féminin, déjà mentionnées ci-dessus: la ligne des cheveux, les deux sourcils et les quatre cils, « dédoublées » si on compte aussi les sept endroits du visage où ces lignes sont situées.

<sup>54</sup> بر در بهشت که هشت دری بر هر دری چهار کلمه مکتوبی که ۳۲ بو که صورت آدمی که واسطه بهشت حوی و بر در دوزخ که هفت دری بحکم لها یومئذ سبعة ابواب بر هر دری سه سطر که بیست و یک بو که صورت حوا و کتابه وجه حوا بو همان که دوزخ هفت در دارد و بیست و یک سطر دارد الحمد که مثال حوا بو هفت آیه بو و بیست و یک کلمه که واسطه دوزخ تارک خو بو انا الله و انا الرحمن خلقت الرحم الحديث انّ جهنم لموعدهم لجمعين لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم / انّ الجنة تحت اقدام الامهات / سبع مئانی براء ام الکتابی که مادر همه معانی بو و همه در بطن خو بو و از خو بزايد.

Cette forme correspond à leur « nature originelle ». Elle est le moyen d'accès au Paradis. C'est aussi la forme de tous les habitants du Paradis:

Dieu s'est adressé à la Matrice qui est une allusion à la Mère. « La Matrice est suspendue au Trône... », « elle saisit le Miséricordieux à la taille » — c'est-à-dire, elle saisit Adam qui est « à l'image du Miséricordieux ». En effet, parvenir à l'image d'Adam, c'est parvenir à l'écriture divine fixée sur le visage et dans la forme (corporelle) d'Adam. Dieu a dit: « Qu'y a-t-il? » — c'est-à-dire, Il s'est distancé de la création [qu'Il venait d'achever], et Il a fait une pause [pendant laquelle] les sept aspects qui constituent la forme des adolescents (allusion à la tradition qui suit) ont été formés. C'est par ces [sept aspects] que se manifeste la nature originelle des humains... « Serais-tu satisfaite si Je restais uni à quiconque reste uni à toi, et si Je rompais avec quiconque rompt avec toi? » — car « j'ai vu mon Seigneur sous la forme d'un adolescent imberbe ». Il est dit que « La Matrice est suspendue au Trône » car Adam est le Trône de Dieu, et il est à l'image du Miséricordieux. Il est dit: « Elle a saisi le Miséricordieux à la taille », « La Matrice se leva », c'est-à-dire Ève (se leva), et « saisit le Miséricordieux à la taille » — car Ève représente la fin de la création, et tout [enfant] qui sort de son sein possède sept [lignes de poils]: cheveux de la tête, deux sourcils et quatre cils. Le jour de la Résurrection, ceux qui sont destinés au Paradis posséderont tous la nature originelle [conforme à ces sept lignes], qu'ils soient hommes ou femmes<sup>55</sup>. (5a-b)

Si Adam est le Trône de Dieu, Ève est son Piédestal, elle représente la dernière étape de la Création et la première étape sur le chemin du Retour vers l'origine, individuel ou eschatologique. L'existence au sein de la mère figure la condition paradisiaque, le monde intermédiaire où la forme humaine existe avant sa naissance dans le monde matériel extérieur, et où elle retourne immédiatement après la mort:

L'Envoyé a dit: « le jour où Dieu descendra sur son Piédestal », c'est-à-dire il descendra de son Trône qui est Adam et sa forme corporelle dans la forme de la femme qui est le dernier être créé<sup>56</sup>. C'est elle qui représente le Piédestal de

<sup>55</sup> قال مه [صا هذا] يعني بارحم گفت حقّ تعالى که کنایه است از امّ که الرّحم معلّقة بالعرش فاخذت بحقوى الرحمن یعنی بند ازار آدم که علی صورة الرّحمان خوستی که همازن که بصورت آدم وراهی بخطّ و کتابه وجه بصورت آدم بو خدا واتی مه یعنی ازین خلقه بازایست و دست بدار یعنی آ هفت وجه که صورت امردان بو بره قرار بگیر که ظهور خلقه من دران است [...] الا تر ضین ان اصل من وصلک و اقطع من قطعک که رأیت ربّی فی صورة امرد ققط اژرا واتی الرّحم معلّقة بالعرش که آدم عرش خدا بو و بصورت رحمان بو فاخذة بحقوى الرحمن گفت اژرا قامت الرّحم ای حوا فاخذة بحقوى الرحمن اژرا که حوا اخر خلقه بو و هر کس که از شکم خو بدر آسه خو خداوند هفت موی سر و دو ابرو و چهار موژه بو در روز قیامة همه اهل بهشت بره خلقه بمانه اگر مردی اگر زنی.

<sup>56</sup> Probablement, dans ce sens que la capacité créatrice et reproductrice a été créée en dernier lieu, après quoi la création pouvait se maintenir sans l'intervention directe de Dieu. Dans ce cas, si Adam représente l'humanité, Ève est son pouvoir créateur — qui reste pourtant transcendant à Adam (v. la suite de ce même passage).

Dieu. Selon [une autre] tradition, le verset du Piédestal<sup>57</sup> apparaîtra [le jour de la Résurrection] sous la forme d'un adolescent imberbe. Car tous les habitants du paradis ont la forme de l'adolescent imberbe. Cela est dû au fait que le sperme d'Adam dans le sein [d'Ève] possède la forme de l'adolescent, [et l'enfant naît] portant sur [son visage] les sept lignes de l'écriture divine. La première station de l'enfant d'Adam en ce monde, c'est lorsque le sperme d'Adam et d'Ève acquiert dans le sein d'Ève la forme corporelle d'Adam et d'Ève, et vient au monde [sous cette forme]. [Après la naissance] l'être humain se met à cheminer vers le monde du retour. A partir de sa mère par qui il a acquis la forme de l'humanité adamique, il parvient à la forme d'Ève dans le paradis, [cette même] forme d'Ève à laquelle fait allusion [la mention de] l'adolescent imberbe. Il arrive donc au paradis. Ceci constitue l'une des significations du verset: « Le jour où nous appellerons chaque groupement d'hommes par leur mères » (XVII:71)<sup>58</sup>. La forme, l'image et les lignes de l'écriture divine [acquises par le fœtus] pendant la gestation dans le sein d'Ève, qui sont celles de l'enfant au moment de sa venue au monde, constituent la moitié des traits caractéristiques d'Adam, [l'autre moitié] consistant en poils de la barbe, des favoris et de la moustache. La formation de ces derniers est empêchée par la main de puissance [divine] dans le sein maternel, jusqu'au moment où l'enfant vient en ce monde. Donc, tous les serviteurs, *hūrī*, prophètes et saints habitant le Paradis possèdent nécessairement la forme corporelle d'Ève. Cette forme n'est pas contenue en acte dans le sperme d'Adam, mais produite à partir du corps d'Ève. C'est pour cela qu'il est dit: « Certes le paradis est sous les pieds des Mères ». Le terme de la création désigne la création d'Ève, et le terme de l'écriture, c'est l'écriture des traits du visage des fils d'Adam [nés] d'elle<sup>59</sup>. (57b)

Il est dit que le jour de Résurrection tous (les gens) seront appelés par leurs mères (allusion au XVII:71). C'est aussi la signification du fait qu'Ève est créée à partir d'Adam, comme il est dit: « Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux-là a fait répandre beaucoup d'hommes et de femmes. Craignez Dieu au nom duquel vous vous

<sup>57</sup> Cor. II:255.

<sup>58</sup> L'auteur interprète souvent *imāmihim* (leurs imams, leurs chefs) de ce verset comme étant le pluriel de *umm* (mère).

<sup>59</sup> واتی رسول یوم یبزل الله علی کرسیه یعنی از عرش که آدم بو و صورت خو بصورت جن که آخر خلقه بو که عبارت از کرسی خدا خو بی و در خبری که آیه الکرسی در صورت امرد در آسه چون همه اهل بهشت بصورت امردی کامند بین براء آ که آنطفه آدم در رحم صورت امردی و هفت سطر آلهی برو نوشته بیرون آمدند اول منزل ندیی فرزند آدم آنست که نطفه آدم و حوا در رحم حوا صورت آدم و حوا گرفت بدر آهی لا جرم که خو از ه رو بعالم معاد کره از ام که شکل بشریه آدم گرفته است بشکل حوا در بهشت بصورت حوا که امرد مراد بو بر آمده به بهشت رود تلقین یا بن حوا و یوم ندعو کل اناس بامامهم بوجهی این بو پس همازن که در رحم حوا شکل و صورت و خط وجه آلهی که (آدمی؟) نصف بو آدمی حاصل کرده بیرون آمد و آن نصف که خاصه آدم بو که عبارتی از ریش و سیلت و بروه در بطن ام دست قدره مانع شد تا درین جهان ظاهر شود لا جرم صورت حوا در جنت بهمه غلمان و حوریان و انبیاء و اولیاء برسد و بصورت او باشند ازرا که نطفه آدم بالفعل آ صورت نداشتی و از صورت حوا حاصل کی لا جرم واتی ان الجنة تحت اقدام الامهات = آخرین خلقه خلقه حوا بو و آخرین کتابه کتابه وجه خط پسران آدم بو که از خو.

implorez les uns les autres, et craignez de rompre les liens du sang » (IV:1) — car c'est à Ève qu'appartient la Matrice (et les liens du sang)<sup>60</sup>. (283a)

L'interprétation des termes dérivés de la racine *RḤM* constitue le cadre choisi par l'auteur du *Jāwidān-nāma* pour exposer ses idées concernant la signification épistémologique de la différence entre les formes corporelles féminine et masculine. D'après lui, cette différence est indispensable dans l'économie de la connaissance du Verbe divin originel. Elle est nécessaire à la manifestation et à la transmission de cette connaissance, comme l'union d'une femme et d'un homme est indispensable à la reproduction de la forme humaine, représentation plénière de la Connaissance. Manifestation et transmission qui garantissent la possibilité du retour à la Connaissance originelle, à la condition paradisiaque d'Adam et d'Ève. La forme masculine, celle d'Adam, semble cependant être située dans la proximité immédiate de la parole originelle, transcendant toute forme, première émanation par laquelle Dieu se rend connaissable. Cet aspect de Dieu est associé dans le *Jāwidān-nāma* au nom divin « le Miséricordieux » (*al-Raḥmān*), tandis que la parole informe est figurée par le liquide séminal informe contenu dans les reins d'Adam. Plusieurs passages suggèrent par ailleurs un lien étroit entre Adam et le Miséricordieux. Ève, par contre, représente plutôt la parole exprimée et visible, elle donne naissance à la *forme* de la parole. C'est au sein d'Ève que le sperme d'Adam acquiert la *forme* humaine, et c'est Ève qui donne naissance à l'embryon. Son visage et sa forme corporelle sont les clefs de la différenciation du Verbe originel, l'expression directe des « fondements de la parole », sans lesquels il est impossible de déchiffrer la forme corporelle d'Adam et d'accéder à la Connaissance de la parole informe. Autrement dit, Ève est la source de la Science de la parole. Elle est la Matrice (*al-raḥim*) dispensatrice des formes corporelles, la Mère de la Science par laquelle celle-ci se manifeste pour assurer le retour à la connaissance du Verbe originel. Le fait que les notions de « Miséricorde » (*raḥma*), « Miséricordieux » (*Raḥmān*) et « Matrice » (*raḥim*) se rattachent étymologiquement à la même racine appuie en l'occurrence la thèse de l'auteur selon laquelle Dieu, Adam et Ève sont inséparablement liés, comme le Verbe, la Connaissance et la Science le sont. Le discours du *Jāwidān-nāma* s'articule autour des *ḥadīths* et des citations coraniques dont le rôle ne se limite pas à la simple illustration des développements de l'auteur. Ces citations constituent pour ainsi dire un « alphabet » symbolique, riche d'images, d'allusions contextuelles et de renvois associatifs, qui fonde le langage ambivalent caractéristique du *Jāwidān-nāma*.

<sup>60</sup> ازین جهة فرمود که در روز قیامة همه را بام خوانند و این معنی است که حوا از نفس آدم مخلوقست که خلق منها زوجها تا تساءلون به و الارحام که صاحب رحم حواست.

**И.Р. Насыров**

(Институт философии РАН)

## **ВЗГЛЯДЫ**

# **ИБН ‘АТĀ’ ‘АЛЛĀХА АЛ-ИСКАНДАРĪ В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ ИБН ‘АРАБĪ**

### **Место Ибн ‘Атā’ ‘Аллāха в суфийской традиции**

Творчество выдающегося египетского суфия Ибн ‘Атā’ ‘Аллāха ал-ИскандарĪ (ас-СикандарĪ) (ум. в 1309 г.) является неотъемлемой частью не только исламского мистицизма (суфизм), но и в целом культуры мусульманского мира. Он — третий шейх в *силсила* (духовная генеалогическая линия) североафриканского по происхождению суфийского братства *та-риката шāзилĪя*, получившего широкое распространение в исламском мире. Ибн ‘Атā’ ‘Аллāх ал-ИскандарĪ также является автором таких оригинальных сочинений, как: «Ключ преуспевания и светоч душ» (*Мифтāх ал-фалāх ва миṣбāх ал-арвāх*), автобиографическая работа «Тончайшие сокровенности божественных даров [в жизни шейхов ‘Абū ал-‘Аббāса ал-МурсĪ и ‘Абū ал-Ḥасана аш-ШāзилĪ]» (*Лаṭā’иф ал-минан [фĪ манāқиб аш-шайḫ ‘АбĪ ал-‘Аббāс ал-МурсĪ ва шайḫи-хи ‘АбĪ ал-Ḥасан аш-ШāзилĪ]*)<sup>1</sup>, «Свет освещения для избавления от суетных забот» (*ат-ТанвĪр фĪ искāт ат-тадбĪр*), «Чистая цель в познании уникального имени» (*ал-Қасд ал-муджаррад фĪ ма’рифат ал-’исм ал-муфрад*), «Корона невесты для воспитания душ» (*Тāдж ал-’арūs ал-ḫāвĪ фĪ тахзĪб ан-нуфūs*) и др. Среди его работ несомненно особое место занимает «Книга мудростей» (*Китāб ал-ḫикам*), один из замечательных памятников не только суфизма, но и средневековой мусульманской мысли и арабского языка. Маленькая по объему, представляющая собой сборник суфийских изречений, «Книга мудростей» стала предметом многочисленных комментариев<sup>2</sup> и была пе-

<sup>1</sup> Ибн ‘Атā’ ‘Аллāх ал-ИскандарĪ. Лаṭā’иф ал-минан. Каир: Мактабат ал-қāхира, 2004. Далее в тексте приводится только название — *Лаṭā’иф ал-минан*.

<sup>2</sup> Существует более десятка комментариев этого сочинения, составленных как средневековыми, так и современными мусульманскими авторами. Из числа наиболее из-



реведена с арабского на английский, французский, русский<sup>3</sup> и другие языки мира.

Чтобы лучше понять значение творчества Ибн 'Атā' 'Аллāха ал-Искандарй в духовном пространстве исламского мира, следует рассмотреть его в связи с общим расцветом суфизма в XIII в., что привело к небывалому росту его значения в жизни мусульманского общества того времени. Не следует забывать, что на этот период приходится золотой век исламской культуры, когда она стала определять материальный и духовный уровень мировой культуры. Именно в это время окончательно сложились духовные основы ислама, которые стали фундаментальными и определяющими для мусульманской культуры, а суфизм превратился в ее важнейший элемент.

Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарй вошел в историю исламского мистицизма (и шире — исламской религии и культуры) не только как автор «Книги мудростей» и других сочинений, но и как систематизатор наследия своих предшественников, шейхов 'Абū ал-Ḥасана аш-Шāзилй (ок. 1187 — 1258), основоположника-эпонима братства шāзилийа, и 'Абū ал-'Аббāса ал-Мурсй (ум. в 1287 г.). Еще одной из причин ошутимого влияния творчества Ибн 'Атā' 'Аллāха на духовный мир ислама является его непосредственное участие в укреплении и развитии организационных структур практического суфизма в лице братства шāзилийа.

Название этого братства восходит к 'Абū ал-Ḥасану аш-Шāзилй, выходцу из Магриба, чья духовная родословная восходит к знаменитому магрибинскому суфию 'Абū Мадйāну (ок. 1126 — 1197). Первый период деятельности 'Абū ал-Ḥасана аш-Шāзилй как суфийского наставника протекал в Тунисе. Оттуда он перебрался в Александрию (Египет), где нашел поддержку среди населения и покровительство властей, благодаря чему основанное им суфийское братство (получившее затем название шāзилийа) быстро завоевало популярность не только на западе мусульманского мира, но и в других его частях. Это братство представляет традиционный суннитский суфизм, делающий упор на покорности Богу и укрощении души (*нафс*), рассматриваемой как источник всего низменного в человеке. Одновременно для братства характерно поощрение социальной активности

---

вестных — сочинения Ибн 'Аббāда ар-Рундй (ар-Рондй) (1333–1390) «Поток высочайших даров свыше в толковании мудростей [Ибн] 'Атā' ['Аллāха ал-Искандарй]» (*Ḥайс ал-мавāхиб ал-'алиййа фй шарḥ ал-ḥикам ал-'атā'иййа*) и Ибн 'Аджйбы (ум. в 1809 г.) «Пробуждение стремлений в толковании мудростей» (*Йкāз ал-хикам фй шарḥ ал-ḥикам*).

<sup>3</sup> Ibn Ata Allah s. Sufi aphorisms (Kitab al-hikam). Translated with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E.J. Brill. 1973; [P. Nwiya.] Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie šāḡilite (Édition critique et traduction des Ḥikam, précédées d'une Introduction sur le soufisme et suivies notes sur le vocabulaire mystique par Paul Nwiya). Beyrouth: Dar al-Machreq, 1986; *Шейх Ибн 'Ата' Аллах аль-Искандари (Александрийский)*. Книга мудростей (Китаб аль-хикам). Перевод с арабского Насырова И.Р. Под редакцией, с комментариями и примечаниями Насырова И.Р. Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000.

его членов в деле распространения своих этических идеалов. 'Абӯ ал-Ҳасан аш-Шāзилӣ не требовал от своих последователей полностью порывать с миром, напротив, он настаивал на необходимости для суфия искать себе пропитание трудом, а не попрошайничеством или обращением за помощью к богатым покровителям.

Обоснование своего учения и практики шейхи братства шāзилия стремились найти в сочинениях-«руководствах» представителей умеренного суфизма, таких как 'Абӯ Тāлиб ал-Маккӣ (ум. в 996 г.), 'Абӯ Ҳамид ал-Ғазāли (1058–1111) и 'Абӯ ал-Қасим ал-Қушайрӣ (ум. в 1074 г.)<sup>4</sup>. Своим успехом широкого распространения братство шāзилия обязано 'Абӯ ал-'Аббāсу ал-Мурсӣ, ученику 'Абӯ ал-Ҳасана аш-Шāзилӣ, и, несомненно, Ибн 'Атā' 'Аллāху ал-Искандарӣ, ученику 'Абӯ ал-'Аббāса ал-Мурсӣ. Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарӣ оставил богатое рукописное наследие, оказавшее влияние на последующую суфийскую мысль.

Анализ всех аспектов творчества Ибн 'Атā' 'Аллāху ал-Искандарӣ требует полноценного анализа всех его трудов. Наша же цель — показать его отношение к доктринальной стороне суфийской традиции, а именно к философскому суфизму, представленному в первую очередь в учении Ибн 'Арабӣ. Причины такого подхода заключаются в следующем.

Что касается суфийской традиции, то, во-первых, исключительным явлением того времени стало творчество Ибн 'Арабӣ (1165–1240), выдающегося суфийского мыслителя, создателя учения о единстве и единственности бытия (*вахдат ал-вуджӯд*). В исламской мистической традиции он удостоился почетного титула «Величайшего шейха» (*аш-шайх ал-акбар*). Ибн 'Арабӣ является автором классических работ по суфизму, его многотомное сочинение «Мекканские откровения» (*ал-Футӯхāt аль-маккийя*) по праву называют «энциклопедией» суфизма, а его произведение «Геммы мудрости» (*Фусуṣ ал-ҳикам*) является шедевром мусульманского духовного наследия. Его деятельность способствовала сведению в единство положений суфийских учений философского характера, которые разнородно складывались в трудах его предшественников. Понимание всего последующего доктринального суфизма возможно лишь в контексте учения Ибн 'Арабӣ, учитывая колоссальное влияние, оказанное его идеями на последующих суфийских мыслителей. Его идейное наследие оказало сильное и продолжительное по времени, осязаемое и сегодня влияние на мысль исламского мира в целом и суфийскую мысль особенно.

<sup>4</sup> Ибн 'Атā' 'Аллāх сообщает, что шейх 'Абӯ ал-Ҳасан аш-Шāзилӣ высоко ценил труд ал-Ғазāли «Воскрешение наук о вере» (*Иҳйā' 'улӯм ад-дин*) и сочинение 'Абӯ Тāлиба ал-Маккӣ «Пища сердец» (*Қӯт ал-қулӯб*), а также приводит сведения о посещении 'Абӯ ал-Ҳасаном аш-Шāзилӣ кружка суфиев, где читали произведение «Кушайриево послание о суфийской науке» (*ар-Рисāла ал-қушайрийя фи 'илм ат-таṣаввуф*) 'Абӯ ал-Қасима ал-Қушайрӣ (см.: Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарӣ. Лағā'иф ал-минан, с. 47–48, 67.

Во-вторых, в указанное время в суфизме начался новый этап, связанный с возникновением суфийских братств-*тарикатов*, и Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарй в качестве шейха-наставника братства шāзилия сыграл большую роль в становлении институциональных форм суфизма, в окончательном оформлении основных концепций учения и духовной практики умеренного суфизма. Хотя имеется значительное расхождение между доктринальным, или «высоким суфизмом», и практическим суфизмом широких масс мусульман, тем не менее развитие учений видных представителей суфийских братств определялось постоянным обращением к концепциям доктринального суфизма, особенно к идеям Ибн 'Арабй, явной или скрытой полемикой «теоретиков» суфизма, аффилированных с тем или иным братством-*тариқатом*, с его учением. Для этого достаточно привести пример с Руқн ад-Дйном Аҳмадом ибн Муҳаммадом ал-Бийāбāнакй (более известным как ас-Симнāнй, 1261–1336) и Аҳмадом Сирхиндй (1564–1624), активными оппонентами учения «единства бытия» (*вахдат ал-вуджӯд*), выдвинувшими альтернативное учение «единства созерцания» (*вахдат аш-шухӯд*)<sup>5</sup>.

Эти два события — масштабная деятельность суфийского мыслителя и философа Ибн 'Арабй в указанный период и стремительное распространение суфийских братств, в том числе братства шāзилия, в исламском мире — требуют рассмотрения степени влияния Ибн 'Арабй на творчество Ибн 'Атā' 'Аллāха ал-Искандарй.

Наш основной тезис состоит в том, что еще до ознакомления Ибн 'Атā' 'Аллāха с учением Ибн 'Арабй ряд суфийских идей, впоследствии получивших вторую жизнь в качестве полноценных элементов философского суфизма (в первую очередь учения Ибн 'Арабй), уже проникли в среду бытования ранней шазилийской традиции, где они претерпели постепенную трансформацию в сторону умеренного их толкования, хотя они так и не были полностью элиминированы из шазилийской мысли.

С нашей точки зрения, только этим обстоятельством можно удовлетворительно объяснить факт отсутствия упоминания Ибн 'Атā' 'Аллāхом теоретических положений учения Ибн 'Арабй и их оценки, хотя он несомненно имел представление о концепциях «Величайшего шейха», ведь он защищал его от нападок самого известного критика философского суфизма и лично Ибн 'Арабй — мусульманского религиозного ученого-традиционалиста и факиха-ханбалита Ибн Таймиййи (ум. в 1328 г.)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Meier F. 'Alā' al-Dawla al-Sināni // EI, NE, 1, p. 346–347; Chittick W.C. Wahdat al-Shuhūd // EI, NE, 11, p. 37–39; Акимущикин О.Ф. Вахдат аш-шухӯд // ИЭС, с. 49–50; Chittick W.C. Wahdat al-wujūd in India // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3, 2012, с. 29–40.

<sup>6</sup> Ибн Касйр. Ал-Бидāйа ва ан-нихāйа. Т. 14. Бейрут: Дар ал-ма'āриф, [б.г.], с. 44–45; Ибн Раджаб ал-Ханбалй. Зайл табақāt ал-ханāбила. Т. 1. [Б.г., б.м.], с. 343.

Именно этим обстоятельством диктуется необходимость при рассмотрении данной проблемы дополнить сравнение философского учения Ибн 'Арабӣ и идей Ибн 'Атā 'Аллāха анализом их взглядов в более широком контексте. Дело в том, что в суфийской среде так и не была выработана единая точка зрения на наследие Ибн 'Арабӣ — одни с позиций защитников «правоверия» осуждали его взгляды, другие настаивали на легализации его произведений в качестве обязательного «руководства» для всех суфиев без исключения, третьи, признавая гениальность «Величайшего шейха», выступали с требованием запретить чтение его книг широкой публикой<sup>7</sup>. В научной литературе на основе обобщения обширного материала совершенно справедливо делается вывод о том, что в целом умеренный суфизм не принял радикальные учения философского суфизма (например, наиболее радикальные концепции Ибн 'Арабӣ<sup>8</sup>). Но данный вывод в отдельно взятом случае (творчество шазилийского шейха Ибн 'Атā 'Аллāха) надо конкретизировать посредством анализа текстов, социально-политических условий и общей идеологической обстановки. В конце концов, ведь тот же ханбалитский ученый Ибн Таймиййа, суровый критик доктринального суфизма, не возражал против мистико-аскетического ответа подвижников раннего ислама на послание («message») Корана и деятельность пророка Мухаммада, но с условием, что этот сугубо личный опыт (глубокие эмоциональные переживания после чтения Корана) будет помогать воспитанию в человеке богобоязненности и способствовать укреплению социального порядка<sup>9</sup>.

Именно поэтому, на наш взгляд, исследование взглядов Ибн 'Атā 'Аллāха на предмет выявления влияния на его творчество учения Ибн 'Арабӣ должно осуществляться с привлечением конкретных материалов и сведений из жизни таких представителей магрибинского («западного») суфизма, как 'Абӯ Мадйан и 'Абд ас-Салām ибн Машйш (Ибн Машйш), наставник 'Абӯ ал-Ҳасана аш-Шāзилӣ, основоположника братства шāзилийа. 'Абӯ ал-Ҳасан аш-Шāзилӣ и Ибн 'Арабӣ были не просто выходцами из Магриба, они приобщились к суфизму в рамках его региональной разновидности — суфизма Магриба, а Ибн 'Арабӣ всегда подчеркивал духовный авторитет шейха 'Абӯ Мадйана, многократно приводя высказывания последнего в своем сочинении «Мекканские откровения» (*ал-Футӯхāt ал-маккиййа*) и называя его «нашим шейхом» (*шайху-нā*)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Кныш А.Д. Учение Ибн 'Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989, с. 17.

<sup>8</sup> Knysh Alexandr D. Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. State University of New York Press, 1999, p. 81.

<sup>9</sup> См.: *Homerin Th.E.* Ibn Taimīya's al-Şūfiyah wa-al-Fuqarā'. Arabica. T. 32, Fasc. 2 (Jul., 1985), p. 220; *Ибн Таймиййа.* Ас-Сӯфиййа ва-л-фуқарā'. Джидда, [б.г.], с. 13–15.

<sup>10</sup> См.: *Ибн 'Арабӣ.* Ал-Футӯхāt ал-маккиййа. Т. 1. Бейрут: Дār иҳйā' ат-турāс ал-'арабӣ, 1998, с. 242, 319, 756 и сл. «Об 'Абӯ Мадйане (ум. 594/1197) см. статью

Мы считаем, что 'Абд ас-Салām ибн Машйш развивал идеи, близкие к взглядам Ибн 'Арабī, и что последующая интерпретация подобных идей в среде ранней шазилийской традиции в духе умеренного суфизма стала причиной практически полного отсутствия в письменном наследии Ибн 'Атā' 'Аллāха открытого выражения им своего отношения к философским концепциям Ибн 'Арабī.

Но прежде чем приступить к обоснованию этого тезиса, следует рассмотреть трактовку Ибн 'Атā' 'Аллāхом основных положений суфизма, его интерпретацию двух основных концепций суфизма, учения о мистическом Пути (*тарīқ*) к Богу через нравственное совершенствование и концепции «избранничества» (*вилāйа*), и выявить пункты расхождения Ибн 'Атā' 'Аллāха и Ибн 'Арабī во взглядах по вопросам онтологии, гносеологии и антропологической проблематики.

### Учение Ибн 'Атā' 'Аллāха

Онтологические представления Ибн 'Атā' 'Аллāха в сжатом виде можно представить следующим образом. Бог является единственной реальностью, сущие (вещи мира) не обладают реальным бытием, их существование носит иллюзорный характер<sup>11</sup>. Отношения множественного мира и Бога понимаются им как отношения «явное–скрытое» (*зāхир-бāтин*): сущие (вещи мира) выполняют роль зеркал, благодаря которым человек, достигший высшего ранга в суфийской иерархии, мистическим образом созерцает в них Бога<sup>12</sup>. В символическом смысле Бог есть свет, он настолько же явный, как и скрытый, так как благодаря своей ослепительности всегда остается недоступным для постижения его созданиями. Бог, таким образом, является одновременно имманентным и трансцендентным миру<sup>13</sup>. Его

---

G. Maçais'a в EI. Он был одним из учителей Ибн 'Арабī, несмотря на то, что в жизни они никогда не встречались, и его имя часто упоминается в работах Ибн 'Арабī (Futūhāt, I, p. 221; III, p. 65, 94, 117, 130, 136; IV, p. 137, 141, 195; Muḥāḍarat al-abrār, Beirut, 1968, I, p. 344; Mawāqī' al-nujūm, p. 140, etc.)» (*Chodkiewicz M. Seal of the Saints. Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabī. Translated from the French by Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001, p. 75*).

<sup>11</sup> «Шейх 'Абу ал-Хасан [аш-Шазили] сказал: „Разве в бытии что-то еще есть, кроме Царя-Истинного (*мāлик ал-хаққ*)?“» (*Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī. Лаṭā'иф ал-минан, с. 30*); «У нее (вещи) нет бытия» (там же, с. 112); «Внешность мира — иллюзорна, обманчива» (там же, с. 65); «Рядом с Ним не существует ничего» (там же, с. 91). Переводы изречений Ибн 'Атā' 'Аллāха ал-Искандарī из его сочинения «Китāб ал-ḥикам» приводятся с незначительными исправлениями из книги *«Шейх Ибн 'Атā' Аллах аль-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Китаб аль-хикам)»*.

<sup>12</sup> См.: *Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī. Лаṭā'иф ал-минан, с. 28*.

<sup>13</sup> «Воистину, Истинного скрывает от тебя Его близость от тебя. Он скрылся, потому что Он очень явен и стал недосыгаем для зрения, потому что Его свет слишком ослепителен»; «Как может Истинный быть скрытым чем-либо, — ведь Он Явный, Сущий и

онтологические воззрения как нельзя лучше выражены в нижеследующем его изречении из сочинения «Книга мудростей»:

То, что указывает на существование Его неодолимой силы, — так это то, что ты скрыт от Него тем, что не существует наряду с Ним.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он тот, который делает явным и видимым все.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он тот, который является посредством всего.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он тот, который является во всем.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он тот, который виден и очевиден для всякой вещи.

Как можно представить, что Его скрывает нечто, когда Он — являющийся до существования всякой вещи?

Как можно представить, что Его скрывает нечто, когда Он — самый явный в сравнении со всякой вещью?

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он — тот единственный, рядом с которым не существует ничего.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он ближе к тебе, чем все другое.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Ведь если бы не Он, ничего бы не возникло.

Удивительно! Как может проявляться сущее в ничто, или как удерживается созданное наряду с Тем, качество Которого — вечность?<sup>14</sup>.

Сразу отметим существенную разницу в воззрениях Ибн 'Атā' 'Аллāха и Ибн 'Арабī. В первую очередь эта разница проистекает из-за различия их подходов к онтологической проблематике, что сказалось в итоге на разном понимании ими природы суфийского познания (*ма'рифa*). Ибн 'Атā' 'Аллāх при решении проблемы отношения Бога к множественному миру разделяет религиозно-философскую парадигму средневековой арабо-мусульманской мысли. Согласно этой парадигме Бог (Единое, Первоначало) должен пониматься как строго и принципиально внеположный множественному миру, которому он дает начало. Понятая таким образом внеположность Бога предполагает, во-первых, однонаправленность обусловливания — Бог есть условие ряда вещей, но не наоборот, во-вторых, задается

---

Присутствующий!» (*Шейх Ибн 'Ата' 'Аллах аль-Искандари (Александрийский)*). Книга мудростей, с. 104, 123; см. также: *Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī. Лаṭā'иф ал-минан*, с. 29).

<sup>14</sup> *Шейх Ибн 'Ата' 'Аллах аль-Искандари (Александрийский)*. Книга мудростей, с. 25.

градация иерархического характера вещей согласно их расположенности в отношении к Богу.

Как раз это аксиоматическое положение о едином (Первоначало), порождающее проблему его противопоставленности множественности, было переосмыслено Ибн 'Араби как *двуединство* взаимно обуславливающих друг друга противоположностей (единое, т.е. Бог, и многое, т.е. множественный мир), где Бог выступает условием существования множественного мира, соответственно, сам не нуждаясь в своем существовании в другом, а множественный мир, в свою очередь, является логическим условием Бога (Первоначало), будучи зависимым от него в генетическом плане<sup>15</sup>. Отрицание внеположности Первоначала (Бога) и вещей означает включенность последних в него (в Бога), но не буквально, а в виде небытийных соотносительностей, или «смыслов» (*ма'āнин*) вещей. Эти «смыслы» являются объектами известного божественного знания.

Эти онтологические воззрения Ибн 'Араби наиболее полно излагает в своем учении об «утвержденных воплощенностях, или объективациях» (*а'йāн ḡāбита*). Термин «*а'йāн ḡāбита*» употребляется Ибн 'Араби для обозначения вещей, имеющих в наличии до их существования и «утвержденных» в Божественном знании<sup>16</sup>, где каждая из них является собой и одновременно любой другой из-за своей небытийности. Ибн 'Араби отверг креационистское положение о Божественном творении вещей мира «из ничего». Согласно его подходу, процесс творения вещей следует понимать как перевод Богом вещей из одного онтологического статуса в другой — из «всеобщей», или «абсолютной вещности» (*шай'иййа 'āмма*, или *шай'иййа 'мутлақа*)<sup>17</sup>, в эмпирическую «вещность».

В итоге Ибн 'Араби приходит к утверждению о трех онтологических состояниях единого бытия — Бог, множественный мир и «третья вещь» (*шай' ḡāлиц*), которая не характеризуется ни бытием (*вуджуд*), ни небытием (*адам*). В его понимании «третья вещь» есть первоматерия (*мāдда 'ўлā*), «истины Первого» (*хақā'иқ ал-'аввал*), а потому она делает возможным «единство бытия», выступая посредником между Божественным бытием и множественным миром, появляясь «в вечном как вечное и в возникшем — как возникшее»<sup>18</sup>. «Явное» (*зāхир*) любой вещи согласно этой логике есть проявление истины в тотальности, всего бытия «как есть», или Бога как целокупной истины, знания, совпадающего с бытием.

<sup>15</sup> Смирнов А.В. Суфизм // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010, с. 672.

<sup>16</sup> Chittick W.C. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). State University of New York Press, Albany, 1998, p. 389; Чумтик В. Суфизм: руководство для начинающих. М.: Вост., лит., 2012, с. 217.

<sup>17</sup> Ибн 'Араби. Ал-Фуḡūхāt ал-маккиййа, т. 3, с. 89.

<sup>18</sup> Ibn 'Arabi. La production des cercles. *Kitāb inshā' ad-dawā'r al-ihātīyya*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Paul Fenton & Maurice Gloton. Texte arabe établi par H.S. Nyberg. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996, p. 18.

Ибн ‘Арабӣ ставит процесс познания сверхчувственной реальности в прямую зависимость от представления о Божественном акте творения как бесконечного проявления Бога через сотворенный мир. Творение, с точки зрения Ибн ‘Арабӣ, есть переход абсолютного бытия, отождествляемого с Богом, из состояния «сокрытости» (*бāтин*) в состояние проявленности (*мазхар*) в виде непрерывного процесса, именуемого им «новым творением» (*халқ джадӣд*). У процесса проявления Бога в формах множественного мира не было начала и не будет конца.

Представления о теофании предопределили понимание Ибн ‘Арабӣ сущности познания. Концепция «проявления» Бога в ходе конкретизации единого Бытия в бесчисленных формах множественного мира прямо связана с представлением о человеке как месте самопознания Бога. Человек рассматривается как место (букв. «око»-‘*айн*) самосозерцания Бога. Речь идет не об эмпирическом, а о «совершенном человеке» (*инсāн кāmил*).

«Совершенный человек» есть то, что обеспечивает взаимопереход Бога и мира, скрытого и явного сторон единого бытия. «Совершенный человек» обладает той полнотой, которой нет у двух сторон бытия (Бога и мира), поскольку каждая из них выражает лишь один аспект бытия (вечный или временный)<sup>19</sup>. А потому только в «совершенном человеке», благодаря его уникальному онтологическому устройению, Бог познает себя и мир через самых совершенных людей (пророков и «избранных Божьих» — *авлийā*)<sup>20</sup>.

Ибн ‘Атā’ ‘Аллāх, напротив, выстраивает отношение «явное–скрытое» в соответствии с онтологией платоновского типа, которая основана на модели онтологического расщепления, где есть два горизонта бытия: подлинное и совершенное бытие (Бог) и бытие несовершенное (множественный мир). Последнее — всего лишь бедная и неподлинная копия совершенного бытия, между ними разница сущности и явления: явление есть неподлинное, ибо оно менее «основательно», изменчиво и преходяще, в то время как сущность «фундаментальнее», она есть подлинность и истинность. Одно из изречений Ибн ‘Атā’ ‘Аллāха как нельзя лучше иллюстрирует его понимание отношения «явное–скрытое»:

Внешность мира — иллюзорна, обманчива, а внутренняя суть мира — поучительна. Душа смотрит на иллюзорную внешность мира, а сердце немлет назиданию сути мира<sup>21</sup>.

Вполне очевидно, что Ибн ‘Атā’ ‘Аллāх не разделяет вышеуказанную онтологическую концепцию Ибн ‘Арабӣ о трех онтологических состояни-

<sup>19</sup> *Ibn ‘Arabī*. La production des cercles, p. 25; см. также: *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints, p. 71.

<sup>20</sup> *Chittick W.C.* The Self-Disclosure of God, p. XII, XXV.

<sup>21</sup> *Шейх Ибн ‘Ата’ Аллаха аль-Искандари (Александрийский)*. Книга мудростей, с. 65.



як единого бытия — его состояния как Абсолюта и двух остальных состояниях (умопостигаемое и конкретное состояния каждой вещи).

Соответственно, Ибн 'Атā' 'Аллāх расходится с Ибн 'Арабī в понимании богоявления (*таджаллин*), одной из центральных тем в суфизме, — учение о теофании служит онтологическим обоснованием суфийской концепции мистического познания (*ма'рифa*). В представлении Ибн 'Атā' 'Аллāха отношение «явное–скрытое» (*зāхир–бāтин*) характеризуется дуальностью, что объяснимо в свете его онтологических взглядов (Бог, Единое, Первоначало) и понимается им как принципиально внеположный множественному миру.

Луч света сокровенного разума удостоверяет тебя о близости Бога к тебе, око сокровенного разума удостоверяет тебя о твоём небытии перед лицом Его бытия, а истина сокровенного разума удостоверяет тебя о Его бытии и [в том], что нет ни твоего небытия, ни твоего бытия.

Различие в подходах Ибн 'Арабī и Ибн 'Атā' 'Аллāха к онтологической проблематике непосредственно сказалось на взглядах последнего на мистическое познание, которые можно кратко охарактеризовать в нижеследующих пунктах. С точки зрения Ибн 'Атā' 'Аллāха, суфийское познание (*ма'рифa*) сверхчувственной реальности реализуется «избранником Божиим» (*валиий*; мн. ч. *авлийā*) благодаря «свету Истинного» (Бога) (*нур ал-хаққ*)<sup>22</sup>. Ибн 'Атā' 'Аллāх следовал таким суфийским мыслителям, как Мухаммад ал-Хакīm ат-Тирмизī (IX в.), ал-Худжйрī (ум. в 1073 или 1077 г.) и др., которые дополнили концепцию о богопознании (*ма'рифa*) учением об «избранничестве», или «святости» (*вилāйa*).

Согласно этому учению, со смертью пророка Мухаммада поступление истин свыше не прервалось, Бог поддерживает в неизменности пророческий довод (*бурхāн набавийй*) для всех последующих поколений людей, и функцию перманентного «выявления» (*узхāр*) пророческих истин выполняют «избранники Божьи» (*авлийā*). Ибн 'Атā' 'Аллāх для поддержки учения о *вилāйa* использует фрагмент хадиса пророка Мухаммада — «если же Я полюблю его, то Я буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...»<sup>23</sup>, разъясняя его с помощью содержания коранического аята «Он, знающий тайны и открывающий свои тайны только одному тому, кто угоден ему, то есть какому-либо посланнику» (Коран,

<sup>22</sup> Ибн 'Атā' 'Аллāх приводит хадис «Бойтесь проничательности правоверного, ибо он смотрит с помощью света Истинного» (*Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī*. Латā'иф ал-минан, с. 41).

<sup>23</sup> Речь идет о так называемом священном хадисе (*хадīs худсийй*): «Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...» (*ал-Бухārī*. *Сахīх ал-Бухārī*. В 5-и томах. Т. 4. (6501). Бейрут–Сайда: ал-Мактаба ал-'асриййа, 1997, с. 2039).

72:27-28, С.)<sup>24</sup>. При этом он ссылается на своего наставника, шейха 'Абӯ ал-'Аббāса ал-Мурсй, утверждавшего, что под посланником (*расӯл*) имеется в виду «избранник Божий»<sup>25</sup>. Ибн 'Атā' 'Аллāх целиком принимает учение о *вилāйа* с детализацией иерархии «избранников» (*авлийā'*) и идеями о «чудесах» (*карамāt*), творимых ими и являющихся доказательством их «избранности», как и «чудеса» (*му'джизāt*) пророков есть доводы в пользу боговдохновенности их откровений<sup>26</sup>. Задача суфиев высшего ранга (*авлийā'*) заключается в продолжении на земле функции пророков — претворение в жизнь религиозного Закона (*шариат*)<sup>27</sup>.

Это означает, что Ибн 'Атā' 'Аллāх и Ибн 'Арабй заочно разошлись в трактовке природы «избранничества» (*вилāйа*). Дело в том, что Ибн 'Арабй пересматривает традиционную для суфизма концепцию двух путей обретения боговдохновенного знания — через «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество» (*вилāйа*). Формально признавая превосходство пророчества над избранничеством, он утверждает превосходство избранничества над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно, а «избранник Божий» черпает свое знание непосредственно от Бога<sup>28</sup>. В отличие от характерного для нефилософского суфизма представления о *валийй*-чудотворце, Ибн 'Арабй фактически отказывает последнему в способности вмешиваться в порядок вещей, подчеркивая строго детерминированность происходящих в мире процессов и событий<sup>29</sup>.

Ибн 'Атā' 'Аллāх, напротив, подчеркивает, что «избранник Божий» (*валийй*) не равен посланнику и пророку, а ниже его в деле познания сверхчувственной реальности, мира «сокрытого» (*зайб*)<sup>30</sup>. «Знай, что явные лучи света на „избранниках Божьих“ (*авлийā'*) — это от озарения их светом пророчества»<sup>31</sup>. Другими словами, «избранники Божьи» (*авлийā'*) следуют пророкам.

Концепция Пути к Богу (*тарйқ*), основание суфийской доктрины и практики, понимается Ибн 'Атā' 'Аллāхом в духе умеренного суфизма. Процесс постижения истин сверхчувственного мира, или продвижения по этому Пути, осуществляется через прохождение «стоянок» (*мақāmāt*; ед. ч. *мақām*) и путем переживания мистических «состояний» (*ахвāl*; ед. ч. *хāl*). Он не считал, что реализация богопознания зависит исключительно

<sup>24</sup> Здесь и далее цитаты из Корана приводятся в переводе Г.С. Саблукова (С.) и И.Ю. Крачковского (К.).

<sup>25</sup> *Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарй*. Лаṭā'иф ал-минан, с. 41.

<sup>26</sup> Там же, с. 16, 27.

<sup>27</sup> Там же, с. 32.

<sup>28</sup> *Ибн 'Арабй*. Ал-Футуḫāt ал-маккиййа, т. 1, с. 203–204.

<sup>29</sup> *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993, с. 115.

<sup>30</sup> *Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарй*. Лаṭā'иф ал-минан, с. 16, 39–46.

<sup>31</sup> Там же, с. 16.

от усердия (*муджāхада*) суфия, воздержания от мирского (*зухд*) и т.д.<sup>32</sup>. В соответствии с шазилийской традицией, он полагал, что для этого следует делать упор не на изнурительные психотехнические приемы из арсенала аскетов, а на богопомятие (*зикр*) — главный способ, в его понимании, избавления от «небрежения [Богом]» (*зафла*) и достижения состояния постоянного «присутствия при Боге» (*хуḍūr*). Целью мистического познания он считал *фанā'*, или «гибель, исчезновение» в духовном смысле в Боге, что рассматривалось им как постижение «истин» сверхчувственного мира. «„Избранничество правдивейших“ (*вилāйа сиддиқйн*) — гибель, исчезновение (*фанā'*) от всего, кроме Бога, и пребывание (*бақā'*) со всеми вещами вместе с Богом»<sup>33</sup>. В этом видно влияние умеренного, «трезвого» направления в суфизме, родоначальником которого считается ал-Джунайд. Последний выдвинул свое учение о *фанā' / бақā'*, согласно которому после возвращения из «[само]уничтожения [в Боге]» (*фанā'*) в состояние «трезвости» (*сахв*) суфий должен отдавать отчет об опыте «пребывания [в Боге]» (*бақā'*)<sup>34</sup>.

Ибн 'Атā' 'Аллāх различает два вида мистического познания, или две разновидности Пути к Богу (*тарīқ*), — «Путь идущих [к Богу]» (*тарīқ ас-сāликйн*) и «Большой Путь» (*тарīқ кубрā*). Первый вид, в его понимании, представляет метод аскетов, отвергающих мирское ради по-своему понимаемого благочестия и познания «божественных истин», второй же вид мистического познания, которому он отдает предпочтение, — метод суфиев, которые, пребывая «с вещами» (т.е. не порывая с миром), способны мистически созерцать Бога во всем<sup>35</sup>. В дальнейшем в рамках братства шāзилийа эта квалификация метода мистического познания будет развита в сторону углубления и детализации. Ибн 'Айāд (ум. в 1909 г.) различает «путь ясности» (*тарīқ ал-джалā'*), т.е. духовную практику аскетов, «отрешенных от мирского» (*зуххāд*), и «путь изыскания и занятия знанием» (*тарīқ ал-'илм*, или *тарīқ ал-ба'с ва ал-шитиқāl би-л-'улūм*), заявляя, что второй вид мистического познания «совершеннее» (*атамм*)<sup>36</sup>.

Согласно Ибн 'Атā' 'Аллāху, конечной целью мистического познания является достижение состояния «наибольшей близости» человека к Богу, что следует понимать в чисто духовном смысле, как обретение морального

<sup>32</sup> «Отрешенные от мирского (*зуххāд*) и подвижники (*'уббāд*) вышли из этого мира, а сердца их закрыты (отгорожены) от Бога» (там же, с. 140).

<sup>33</sup> Там же, с. 27.

<sup>34</sup> Ибн 'Атā' 'Аллāх в «Лаḡā'иф ал-минан» приводит широко бытующий в суфийской среде рассказ об ал-Джунайде с его осуждением радений (*самā'*), практикуемых некоторыми суфиями с целью доведения себя до экстатического состояния «общения» с Богом (см.: *Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī*. Лаḡā'иф ал-минан, с. 135).

<sup>35</sup> Там же, с. 27–28.

<sup>36</sup> *Ибн 'Айāд*. Ал-Мафāхир ал-'алиййа фī мāsир аш-шāзилиййа. Каир: Шарикат мактабāt ва маḡба'āt Мустафā ал-Бāбī ал-Ḥалабī ва авлāду-ху би-Миср, 1993, с. 45–47.

совершенства путем усвоения богоугодных качеств<sup>37</sup>, а не как буквальное соединение<sup>38</sup>. Рядовым членам братства шазилийя предписывалось делать основной упор на нравственном совершенствовании и неукоснительном следовании предписаниям шариата и сунны, почитании «избранников Божьих» (*авлийā*'), т.е. суфийских шейхов, «следующих» за пророками. Ибн 'Атā' 'Аллāх своими утверждениями о том, что чудеса (*карāmāt*) «избранников Божьих», суфийских шейхов, являются дарованным свыше даром наследования пророкам, стремился подкрепить суфийское представление об *авлийā'* как продолжателях дела пророков среди живущих людей<sup>39</sup>. По его мнению, благоговейное отношение простых верующих к *авлийā'* должно было содействовать претворению в жизнь принципа «повеление одобряемого и запрещение осуждаемого» (*ал-'амр би-л-ма'рўф ва-н-нахй* 'ан ал-мункар), т.е. одного из основных моральных принципов ислама, определяющего личную обязанность мусульманина — следовать добру и избегать зла<sup>40</sup>. В понимании Ибн 'Атā' 'Аллāха шазилийское учение в целом и суфийская этика в частности должны были способствовать развитию у адептов братства как традиционных идеалов благочестия, квиетизма и смирения, так и принципов активной мирской позиции<sup>41</sup>.

Таким образом, различие в онтологических воззрениях двух суфийских мыслителей (Ибн 'Атā' 'Аллāх и Ибн 'Арабй) неминуемо сказалось на разном понимании ими природы мистического познания. Понимание Ибн 'Атā' 'Аллāхом конечной цели Пути, или достижения состояния «наибольшей близости» человека к Богу как обретения совершенства путем усвоения похвальных качеств<sup>42</sup>, разительно отличается от трактовки суфийского познания в философском учении Ибн 'Арабй. С точки зрения последнего, человек есть место, где Абсолют (Бог) познает самого себя. Другими словами, согласно Ибн 'Арабй, познание есть бытийное отношение, трансцендентный акт: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей.

<sup>37</sup> Ибн 'Атā' 'Аллāх *ал-Искандарй*. Ал-Қасд ал-муджаррад фй ма'рифат ал-исм ал-муфрад. Каир: Мактаба мадбулй, 2002, с. 42.

<sup>38</sup> «Проникновение особого человека в сокрытое (*зайб*) сокрытых миров Бога осуществляется не телесным, внешним образом, а посредством света Истинного (*нўр ал-хаққ*)» (Ибн 'Атā' 'Аллāх *ал-Искандарй*. Лағā'иф ал-минан, с. 41).

<sup>39</sup> Там же, с. 42.

<sup>40</sup> Там же, с. 32.

<sup>41</sup> «Твое желание *таджрйда* (отрешения от мира. — *И.Н.*), тогда как Бог установил тебя в рамки причин и явлений мира, — это от дурной потаенной страсти. И твоё желание подчиниться обстоятельствам бренного мира в то время, когда Бог хочет твоего *таджрйда*, — это отказ от высочайшего стремления (*хймма 'алийа*)» (*Шейх Ибн 'Атā' Аллах аль-Искандари (Александрйский)*). Книга мудростей, с. 15).

<sup>42</sup> Ибн 'Атā' 'Аллāх *ал-Искандарй*. Ал-Қасд ал-муджаррад, с. 42.

### Отношение Ибн 'Атā' 'Аллāха к Ибн 'Арабī

Все вышеприведенное есть результат историко-философской реконструкции взглядов Ибн 'Атā' 'Аллāха на Ибн 'Арабī. Нам же надо попытаться дать ответ на вопрос, каким непосредственно было отношение самого Ибн 'Атā' 'Аллāха к Ибн 'Арабī. Для получения ответа предварительно следует рассмотреть те места из его рукописного наследия, которые имеют прямое отношение к Ибн 'Арабī (т.е. цитаты или высказывания, приписываемые «Величайшему шейху»). Ибн 'Атā' 'Аллāх, несомненно, был знаком с работами Ибн 'Арабī. Это подтверждается его цитированием в трактате *Лаṭā'if al-minan* двух высказываний, приписываемых им «Величайшему шейху», в которых подчеркивается необходимость безоговорочного подчинения суфийского ученика своему шейху-наставнику<sup>43</sup>. В другом месте этого сочинения Ибн 'Атā' 'Аллāх излагает в жанре суфийской притчи историю про миску, заговорившую человеческим языком. В этом рассказе приводятся слова Ибн 'Арабī с разъяснением этого чуда. Также в *Лаṭā'if al-minan* Ибн 'Атā' 'Аллāх упоминает его ученика 'Абд ал-'Илма Йасīна<sup>44</sup>. Наиболее примечательным местом этого сочинения с точки зрения рассматриваемого вопроса является рассказ о том, как шейх 'Абū ал-Ḥасан аш-Шāзилī задал вопрос Ṣадр ад-Дīну ал-Қўнавī (ум. в 1274 г.), ученику и комментатору трудов Ибн 'Арабī, высшему представителю суфийской иерархии «избранников» (*авлийā*) их эпохи, о «Полносе времени» (*Қутб аз-замān*), а тот в ответ промолчал. Последнее обстоятельство, по мнению автора *Лаṭā'if al-minan*, было не чем иным, как молчаливым признанием Ṣадр ад-Дīном ал-Қўнавī «Полносом времени» (*Қутб аз-замān*) их эпохи шейха 'Абū ал-Ḥасана аш-Шāзилī, а не своего наставника, Ибн 'Арабī<sup>45</sup>.

Также в мусульманской литературе бытует рассказ о «научном собрании» (*маджлис*) в Каире, состоявшемся в форме суда над знаменитым ханбалитским теологом и факихом-правоведом Ибн Таймийей, организованном верховным судьей (*қādī al-қудāt*) шафиитского толка с подачи каирских суфиев. Якобы именно Ибн 'Атā' 'Аллāх от лица суфиев Каира выступил против Ибн Таймийи, обвинив того в нападках на суфизм и Ибн 'Арабī. (Многие исламские традиционалисты отрицают сам факт этого своеобразного суда и спора на нем Ибн 'Атā' 'Аллāха и Ибн Таймийи.) Однако Ибн Қасīр и ханбалитский ученый Ибн Раджаб утверждают, что обвинения Ибн 'Атā' 'Аллāха в адрес Ибн Таймийи не нашли подтверждения<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī. *Лаṭā'if al-minan*, с. 53.

<sup>44</sup> Там же, с. 49.

<sup>45</sup> Там же, с. 58. Об оценке достоверности этого события см.: *Chodkiewicz M. Seal of the Saints*, p. 144, а также ниже в настоящей статье.

<sup>46</sup> Ибн Қасīр. *Ал-Бидāйа ва ан-нихāйа*. Т. 14. Бейрут: Дār ал-ма'āриф, [б.г.], с. 44–45; Ибн Раджаб ал-Ḥанбалī. *Зайл табақāt ал-ханāбила*. Т. 1. [Б.г., б.м.], с. 343.

Сведения о критике Ибн 'Атā' 'Аллāхом ханбалита Ибн Таймийи за нападки на Ибн 'Арабī выглядят очень необычными, поскольку в своих работах Ибн 'Атā' 'Аллāх практически не высказывает своего отношения к концепциям Ибн 'Арабī, тогда как Ибн Таймийя, непримиримый оппонент «Величайшего шейха», посвятил критике его учения немало страниц<sup>47</sup>.

Современные исследователи при анализе влияния на взгляды Ибн 'Атā' 'Аллāха философского учения Ибн 'Арабī, хотя и расходятся во мнениях о степени этого влияния, опираются, как правило, на приводимые Ибн 'Атā' 'Аллāхом в *Latā'if al-minan* сообщения об учениках Ибн 'Арабī и два небольших рассказа о «Величайшем шейхе» в жанре суфийских назидательных притч с высказываниями последнего.

А.-М. Шimmel считает, что Ибн 'Атā' 'Аллāх находился под глубоким влиянием идей Ибн 'Арабī и был его защитником<sup>48</sup>, имея в виду, надо полагать, сообщение Ибн Касйра и Ибн Раджаба ал-Ханбалī об активном участии Ибн 'Атā' 'Аллāха в вышеупомянутом «научном собрании» с критикой Ибн Таймийи за нападки последнего на суфизм и Ибн 'Арабī. Правда, она не приводит аргументы в пользу своей оценки о степени идейного влияния Ибн 'Арабī на Ибн 'Атā' 'Аллāха. И это вполне объяснимо, так как в сочинениях Ибн 'Атā' 'Аллāха прямо не упоминаются идеи и концепции Ибн 'Арабī.

В. Даннер считает, что Ибн 'Атā' 'Аллāх как суфий своей эпохи знал работы Ибн 'Арабī и что он вел себя как типичный представитель суфизма периода его институционализации — старался максимально использовать ресурсы исламской традиции для успешной деятельности на своем поприще духовного наставничества<sup>49</sup>. Судя по вышесказанному, В. Даннер полагает, что именно этим обстоятельством (предпочтение интересов мусульманской общины индивидуалистическим метафизическим изысканиям) объясняется выбор Ибн 'Атā' 'Аллāха в пользу практического суфизма.

Р. Мак-Грегор, посвятивший специальное исследование изучению вопроса о влиянии Ибн 'Арабī в целом на шазилийскую традицию, на основе тщательного анализа текстов делает вывод, что прямое влияние идей Ибн 'Арабī можно проследить лишь в творчестве шазилийского шейха Мухаммада Вафā' (ум. в 1363 г.), ученика Дāvуда ибн Бāхилā (ибн Мāхилā;

<sup>47</sup> См.: *Ибн Таймийя*. *Ḥaḳīqat mazhab al-itṭihādīyyīn wa waḥdat al-wuḍūd* // *Маджмӯ'ат ар-расā'ил ва-л-масā'ил*. Т. 4. Бейрут, 1983, с. 3–114; *Ибн Таймийя*. *Ал-Иḫтиджādж би-л-қадар* // *Маджмӯ'ат ар-расā'ил ал-кубрā*. Т. 2. Бейрут: *Иḫйā' ат-турас ал-'арабī*, 1972, с. 102–103; и др.

<sup>48</sup> *Anne-Marie Schimmel*. Preface // *Ibn 'Abbad of Ronda*. Letters on Sufi Path. Translated by John Renard. Published by Paulist Press, New Jersey, US. 1986, p. XVII.

<sup>49</sup> *Danner V*. The Life and Works of Ibn 'Aṭā'illāh (Introduction) // *Ibn Ata Allah's Sufi aphorisms* (Kitab al-hikam).

ум. в 1332 г.), который, в свою очередь, был учеником Ибн 'Атā' 'Аллāха<sup>50</sup>.

Свою точку зрения на рассматриваемую проблему высказывает Поль Нвийа (1925–1980), известный знаток суфизма и переводчик «Китāб ал-ҳикам» Ибн 'Атā' 'Аллāха на французский язык. П. Нвийа пришел к мнению, что дух преданности Ибн 'Атā' 'Аллāха своему наставнику 'Абӯ ал-Ҳасану аш-Шāзилй, которого он, как его ученик, рассматривал как суфия самого высокого ранга, объясняет отсутствие оценки им учения Ибн 'Арабй. П. Нвийа пишет, что Ибн 'Атā' 'Аллāх оспаривал статус «Полюса времени» (*ҳутб аз-замāн*) Ибн 'Арабй в пользу своего наставника, шейха 'Абӯ ал-Ҳасана аш-Шāзилй. Доказательством того он считает сам факт приведения Ибн 'Атā' 'Аллāхом в *Лаṭā'иғ ал-минан* рассказа, упомянутого выше, о вопросе, заданном Ҷадр ад-Дйну ал-Қўнавй. Его молчание, по мнению Ибн 'Атā' 'Аллāха, должно было быть расценено как признание им «Полюсом времени» 'Абӯ ал-Ҳасана аш-Шāзилй, а не Ибн 'Арабй. П. Нвийа считает, что враждебное отношение Ибн 'Атā' 'Аллāха к Ибн Таймиййе объясняется желанием первого защитить суфизм посредством защиты Ибн 'Арабй, так как, по некоторым сведениям, Ибн Таймиййа во время своего пребывания в Сирии критиковал не только суфийские братства, как, например, рифа'ийа, но и некоторые формы богопоминания (*зикр*, мн. ч. *азкār*) из арсенала суфийской практики шазилийцев<sup>51</sup>.

М. Ходкевич, в свою очередь, полагает ошибочной предложенную П. Нвийа интерпретацию пассажа из работы Ибн 'Атā' 'Аллāха *Лаṭā'иғ ал-минан* о разговоре 'Абӯ ал-Ҳасана аш-Шāзилй с Ҷадр ад-Дйном ал-Қўнавй<sup>52</sup>.

А.Д. Кныш, отвечая в вопросы, почему учение Ибн 'Арабй не получило массового распространения, мало сказалось на практическом суфизме и не нашло отражения в трудах Ибн 'Атā' 'Аллāха, объясняет это смелостью и радикальным характером основных концепций Ибн 'Арабй (Бог раскрывает себя в предметах и явлениях эмпиического мира посредством превращения «неизменных сущностей» (immutable entities) в актуальные действительные вещи и т.д.), что шокировало его оппонентов<sup>53</sup>. Более того, по сообщению Ибн Таймиййи, шазилийский шейх 'Абӯ ал-'Аббās ал-Мурсй, наставник Ибн 'Атā' 'Аллāха, рассматривал последователей Ибн 'Арабй как неверующих, утверждающих, что Бог и сотворенный мир есть одно

<sup>50</sup> *McGregor R.* Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shādhiliyya // *La voie soufie des Shadhilis*. Paris: Maisonneuve & Larose, 2005, p. 107–115.

<sup>51</sup> *Nwiya P.* Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie sāḡilite, p. 26–27.

<sup>52</sup> *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints, p. 144.

<sup>53</sup> *Knysh A.D.* Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: the Making of a Polemical Image in Medieval Islam. Albany, N.Y., 1998, p. 13–14.

и то же. Эти обстоятельства могут объяснить, почему Ибн 'Атā' 'Аллāх и другие шейхи-шāзилиты были осторожными, не ассоциировали себя с рискованными метафизическими построениями Ибн 'Араби и предпочитали подчеркивать, что занимаются благочестивыми делами и ведут праведную жизнь. Все это, по мнению А.Д. Кныша, объясняет желание Ибн 'Атā' 'Аллāха и его современников-шāзилийцев дистанцироваться от метафизических «излишеств» и сосредоточиться на этико-практической стороне суфизма<sup>54</sup>. А.Д. Кныш полагает, что Ибн 'Атā' 'Аллāх в своем сочинении *Latā'if al-minān* не делает каких-либо серьезных попыток оградить Ибн 'Араби от обвинений в неверии. Причина этого заключается, по мнению А.Д. Кныша, в том, что при составлении этого произведения Ибн 'Атā' 'Аллāх был больше озабочен легитимизацией своего наставника, шейха 'Абū ал-Ҳасана аш-Шāзилī, в качестве «Полюса времени» (*қутб аз-замāн*), и поэтому на страницах этой книги Ибн 'Араби представлен очень скромно.

В качестве еще одной причины, по которой Ибн 'Араби уделено мало внимания в трудах Ибн 'Атā' 'Аллāха, А.Д. Кныш называет то обстоятельство, что Ибн 'Араби предпочитал не раскрывать целиком свое учение. Его сдержанность и осмотрительность могут служить ответом на вопрос, почему он не стал основателем собственного братства. В отличие от других суфийских учителей, основоположников братств, как 'Абū Ҳафс 'Умар ас-Сухраварди, Наджм ад-Дин Қубрā, 'Абū ал-Ҳасан аш-Шāзилī, он не составил практического руководства, которое могло быть усвоено на популярном уровне. Сложность его текстов с многозначными терминами является причиной, по которой его труды не привлекли широкого читателя. Его произведения так и не были усвоены большинством образованной публики и остались достоянием узкого элитарного круга, а каждому последующему поколению мусульманских интеллектуалов становилось все труднее понимать его сочинения<sup>55</sup>.

Таким образом, мнения вышеупомянутых специалистов, отрицающих наличие серьезного влияния Ибн 'Араби на теоретические построения Ибн 'Атā' 'Аллāха, сводятся к следующему. Одни утверждают, что бытие (*вуджūd*) не находилось в фокусе размышлений Ибн 'Атā' 'Аллāха<sup>56</sup>, что центральной темой его наиболее репрезентативной работы, «Книги мудростей», является суфийское познание (*ма'рифa*), достижение (*вуṣūl*) Бога в духовном смысле, а не метафизическая проблематика (бытие-*вуджūd*), и т.д.<sup>57</sup>. Другие усматривают в качестве причины нарочитого игнорирования Ибн 'Атā' 'Аллāхом доктринальных положений Ибн 'Араби его по-

<sup>54</sup> Ibid, p. 80–81.

<sup>55</sup> Ibid, p. 13–16.

<sup>56</sup> McGregor R. Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shādhiliyya, p. 109.

<sup>57</sup> Danner V. The Life and Works of Ibn 'Aṭā'illāh, p. 18.



требность обосновать статус «Полюса времени» для своего наставника — шейха 'Абū ал-Ҳасана аш-Шāзилй<sup>58</sup>.

Вышеуказанные авторы вынуждены по двум-трем небольшим ссылкам Ибн 'Атā' 'Аллāха на высказывания и события (действительные или вымышленные) из жизни «Величайшего шейха» выносить свои обобщающие суждения, например показывать, что именно Ибн 'Атā' 'Аллāх не воспринял из доктрины Ибн 'Арабй, или утверждать, что он не был сосредоточен на продумывании вопросов, связанных с проблематикой бытия, метафизических оснований мироустройства, т.е. с темой, центральной для творчества Ибн 'Арабй. Как правило, исследователи подчеркивают, что Ибн 'Атā' 'Аллāх был не только суфийским мыслителем, но и крупнейшим факихом-правоведом, изучавшим *му'āмала* (взаимоотношения людей, или практическую сторону жизни), и что этим объясняется его забота о посмертном спасении людей через неукоснительное соблюдение Закона путем «оживления» его суфийскими этическими идеалами.

Действительно, несмотря на основательное знание суфийской «теории», Ибн 'Атā' 'Аллāха отличали обращенность к реальной жизни и ориентация на практический суфизм. Анализ его текстов позволяет утверждать, что, в отличие от Ибн 'Арабй, он был ориентирован не на занятие доктринальной мыслью суфизма, не на изыскания философского характера, а на практическое воплощение идеалов умеренного суфизма, на действительное знание (ал-Ғазālй), на распространение практического суфизма путем пропаганды метода своего братства, на практическое соединение суфийской этики с религиозным Законом, шариатом.

Тем не менее, на наш взгляд, исследовательская стратегия вышеназванных исследователей не позволяет выявить реальную степень влияния идей Ибн 'Араби на доктринальную мысль Ибн 'Атā' 'Аллāха. Высказанные ими предположения и выводы не дают ответа на вопрос, почему Ибн 'Атā' 'Аллāх, несмотря на свое уважение к Ибн 'Арабй, открыто не выразил свое отношение к его учению, тогда как его оппонент Ибн Таймиййа посвятил критике учения Ибн 'Арабй не только отдельные страницы, но целый трактат и был фактически первым, кто назвал его доктрину «учением о единстве бытия» (*вахдат ал-вуджūd*)<sup>59</sup>. Более того, в дальнейшем

<sup>58</sup> *Nwiya P. Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie šāḡilite, p. 26–27; Knysh A.D. Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition, p. 80.*

<sup>59</sup> Известно, что сам Ибн 'Арабй не использовал выражение «единство бытия» (*вахдат ал-вуджūd*). Считается, что впервые оно встречается в работах Ибн Таймиййи, одно из сочинений которого называется «Сущность учения „унифицирующих“, или учения о единстве бытия» (Ғақйқат мазаб ал-иттихāдиййин ва вахдат ал-вуджūd) (см.: *Ибн Таймиййа. Маджмū'ат ар-расā'ил ва-л-масā'ил. Т. 4. Бейрут, 1983, с. 3–114*). В другом своем произведении Ибн Таймиййа пишет: «Учение (*кавл*) о всеобщем соединении (*иттихāд 'āмм*) называется „вахдат ал-вуджūd“, и это и есть учение Ибн 'Арабй ат-Ṭā'й, его сторонников [Садр ад-Дйна] ал-Қўнавай, Ибн Саб'йна, Ибн ал-Фāрида и подобных им» (см.: *Ибн Таймиййа. Ал-Ихтиджāдж би-л-қадар, т. 2, с. 102–103*).

видные суфийские авторитеты (ас-Симнāнй, Ахмад Сирхиндй) в попытках найти примирение с исламскими традиционалистами будут искать альтернативу учению о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) в лице учения о «единстве созерцания» (*вахдат аш-шухуд*).

Между прочим, имея в виду последнее обстоятельство, В. Читтик пишет, что сам Ибн 'Арабй употреблял термин *вуджуд* в двух значениях — «существование» и «созерцание» (*шухуд*), а потому следует считать ошибочным утвердившееся впоследствии представление о его концепции как учении, согласно которому Бог есть единственная реальность (*вуджуд*), или как учении, направленном на отождествление Бога и мира, иными словами, разновидности язычества. Соответственно, В. Читтик считает необоснованными не только негативное отношение Ибн Таймийи к учению Ибн 'Арабй, но и обвинения последнего в отождествлении Бога с вещами мира, он полагает, что и в суфийской традиции имело место неверное прочтение его онтологических воззрений, примером чего может служить ошибочное отождествление вышеупомянутым суфийским мыслителем Ахмадом Сирхиндй концепта *вахдат ал-вуджуд* с персидским выражением *Хама уст* («Все есть Он») <sup>60</sup>.

Что же касается Ибн 'Атā' 'Аллāха, то он не выразил своего определенного отношения к учению Ибн 'Арабй в целом, равно как не попытался представить свою альтернативу учению «Величайшего шейха».

### Протоакбариянские идеи Ибн Машйша

Современные исследователи упускают из виду, что учение Ибн 'Арабй само является продуктом длительной эволюции в предшествующей среде суфиев, как в общей суфийской традиции, так и в региональной (западная, «магрибинская»). Многие основополагающие положения его философской доктрины уже жили в суфийском интеллектуальном пространстве в качестве идей того или иного видного суфия. Например, это идея о «предвечном состоянии» человека, в котором последний — не сущее и не не-сущее (ал-Джунайд) <sup>61</sup>, учение об «избранничестве» (*вилāйа*) Мухаммада ал-Хакй-ма ат-Тирмизй и идея ал-Худжвйрй о человеке как образце (*унмўзадж*) для целокупного мира <sup>62</sup>. Или, например, идея о теофании (*таджаллин*) Сахля ат-Тустарй и его представление о Мухаммаде как первом сущем, которые получают вторую жизнь в суфийской традиции как идея «Мухаммадовой Истины» (*хақйқа мухаммадийа*).

<sup>60</sup> Chittick W. Wahdat al-wujud in India // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3, с. 38.

<sup>61</sup> *Al-Junayd. Rasā'il al-Junayd (Kitāb al-fanā'*, p. 31[54b]–32; *Kitāb al-mīthāq*, p. 40[58a]–41) // *Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. Norfolk, 1976.

<sup>62</sup> См.: *ал-Худжвйрй*. Кашф ал-махджуб. Бейрут: Дār ан-нахада ал-'арабийя, 1980, с. 430.

Можно также указать на представление того же Сахля ат-Тустарй о творческой силе букв (*хурӯф*), отождествляемых с «первопылью» (*хабā'*) как источником вещей при их творении. Сахль ат-Тустарй рассматривал буквы как мельчайшие составные части «первопыли» (*хабā'*), а последнюю — как основу (*'аъл*) вещей в начале творения. Ибн Масарра, следуя ему, полагал, что буква «'алиф» среди остальных букв подобна единице среди остальных чисел, их источнику, а потому буква «'алиф» есть первая буква и их источник, и что единица является подобием творения и «места справедливости» (*махрадж ал-'адл*)<sup>63</sup>. Это представление через Ибн Масарру будет воспринято Ибн 'Арабй и развито в его онтологическом учении<sup>64</sup>. Например, Ибн 'Арабй, также ссылаясь на Сахля ат-Тустарй, будет развивать представление о справедливости/истине как принципе бытия: «Что есть справедливость (*'адл*)? Ответ: справедливость — это истина-сотворенное [в виде] небес и земли по истине (*ал-'адл хува хаққ ал-махлӯқ би-хи ас-самавайт ва-л-ард*). Сахль ибн 'Абд 'Аллāх [ат-Тустарй] и другие называли ее справедливостью, а 'Абӯ ал-Ҳакам 'Абд ас-Салām ибн Бурджāн назвал ее истиной-сотворенным по истине, ибо слышал, как Бог говорит: „Мы создали их только истиной“<sup>65</sup> и „Ведь создали Мы небо, и землю, и то, что между ними, только по истине“<sup>66,67</sup>. Ибн 'Арабй был также знаком с трудами ал-Ғазālй, ал-Қушайрй, а с идеями Ибн Масарры он мог ознакомиться еще в ранней юности у себя на родине — в Мурсии (в мусульманской Испании).

Другими словами, вышеуказанные идеи (назовем их «протоакбариянскими идеями») в соответствии с почетным прозвищем Ибн 'Арабй — «Величайший шейх») уже жили в интеллектуальном пространстве суфийской традиции. Заслуга Ибн 'Арабй состоит в том, что он смог гениальным образом придать им завершенную форму в своей системе в виде гигантского полотна. В свою очередь, внутри той среды, в которой формировалась шазилийская традиция, практически одновременно с жизнью и творчеством Ибн 'Арабй (как мы постараемся показать) осуществлялась деятельность

<sup>63</sup> См.: *ал-'Адлӯнй Мухаммад ал-'Идрисй*. Ибн Масарра ва мадрасату-ху. Рабат: Дār ал-байдā' — Дār ас-сақāфа, 2000, с. 60–61.

<sup>64</sup> «Если ты спросишь: „Что есть *'анқā'*?“, то мы ответим: „Пыль (*хабā'*), не сущее (*мавджӯд*) и не не-сущее (*ма'дӯм*)“» (*Ибн 'Арабй*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 127). В дальнейшем сторонники учения Ибн 'Арабй использовали термин «*'анқā'* муғриб» (букв. «феникс», «грифон») для обозначения первовещества, представляющего собой, по их мнению, пыль, прах (*хабā'*). «*'Анқā'* — это прах (*хабā'*), с помощью которого Бог положил начало вещам мира» (*'Ариф Афандй*. Китāб ат-та'рифāt ли-с-саййид аш-шарйф 'Ариф Афандй. Стамбул: Султан Бāйазйд, Валй ад-Дйн Афандй китāбхāнесй, 1899, с. 8).

<sup>65</sup> Коран, 44:39, К.

<sup>66</sup> Коран, 15:85, К.

<sup>67</sup> *Ибн 'Арабй*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 61.

по элиминации этих протоакбарских идей в пользу приведения их в соответствие с положениями умеренного суфизма в изложении 'Абū Тāлиба ал-Маккī и ал-Ғазālī и традиционалистскими взглядами, в противоположность радикальной интерпретации этих протоакбарских идей, осуществленной Ибн 'Арабī.

Мы полагаем, что демонстративное игнорирование Ибн 'Атā' 'Аллāхом учения о «единстве бытия» Ибн 'Арабī есть лишь итог длительной деятельности внутри ранней шазилийской традиции по (так и не удавшейся полностью) нейтрализации протоакбарских идей, получивших впоследствии радикальную интерпретацию у Ибн 'Арабī, и что эти идеи не переставали оказывать скрытое и глубокое влияние (в виде попыток по их элиминации) на мысль духовных учителей братства шāзилийа вплоть до XX в. Поэтому выяснение отношения Ибн 'Атā' 'Аллāха к учению Ибн 'Арабī следует осуществлять с учетом шазилийской традиции отношения к нему на этапе его формирования и расцвета.

Поэтому, на наш взгляд, при анализе учений того или иного суфийского братства или суфийского мыслителя нельзя пренебрегать суфийскими молитвами (*ахзāб*, *салāвāt*, ед.ч. *салāt*) и отдавать предпочтение трактатам, полагая, что только в них традиция исламского мистицизма адекватно представляет свои идеи. Но ведь самым важным в практическом суфизме является организация условий для духовной практики, в центре которой — богопоминание (*зикр*) и свободные молитвы (*ахзāб* и *салāвāt*). Дело в том, что *ахзāб* передается посредством «разрешения» (*иджāза*), или подтверждения права наследника шейха на продолжение традиции в «чистоте», если так можно выразиться. Это не только «маленькая традиция» (*lesser tradition*), по справедливому замечанию Р. Мак-Грегора<sup>68</sup>.

В связи с этим необходимо подчеркнуть, что уже шейхи 'Абū ал-Ғасан аш-Шāзилī и 'Абū ал-'Аббās ал-Мурсī, стоявшие у истоков создания братства шāзилийа, признавали основным средством реализации цели духовной практики декламацию составленных ими различных молитв (*аврād*, *азкār*) для *зикра*, или богопоминания, основного способа мистического познания в суфизме. 'Абū ал-Ғасан аш-Шāзилī не оставил после себя систематизированного учения (ему приписывают высказывание «Мои книги — мои последователи»<sup>69</sup>), но его последователями были собраны и приведены в порядок его многочисленные высказывания, молитвы, особенно его «Молитва моря» (*хизб ал-бахр*), получившая широкую популярность как молитва-оберег от несчастий и бед, и т.д. С самого начала складывания братства шāзилийа из всех видов богопоминания предпочтение было отдано свободной молитве — *хизб* (мн. ч. *ахзāб*) и *салāt* (мн. ч. *салāвāt*). Это

<sup>68</sup> *McGregor R. Sufi Legacy in Tunis: Prayer and Shadhiliyya // International Journal of Middle East Studies* 29 (1997), p. 255.

<sup>69</sup> *Аш-Ша'рāнī*. Ат-Ғабāқāt ал-кубра. Т. 2. Каир: Дār ал-фикр, 1954, с. 13.

делалось как с целью расширения социальной базы (свободная молитва близка к ритуальной молитве (*ṣalāt*), одному из пяти столпов ислама), так и ради самого мистического познания — путем истолкования свободной молитвы как ответа на обращение Бога в предвечности к человеческим душам с требованием признать Его как их Господа<sup>70</sup>, т.е. переосмысления коранического сюжета о предвечном Завете в суфийском духе<sup>71</sup>. Ибн 'Атā' 'Аллāх приводит в последней (десятой) главе сочинения *Лаṭā'иф ал-минан* большое количество свободных молитв, приписываемых шейху 'Абū ал-Ḥасану аш-Шāзилī<sup>72</sup>, и эта традиция в дальнейшем продолжала поддерживаться<sup>73</sup>.

Поэтому для восстановления полноценной картины эволюции доктринальной мысли суфизма в целом и шазилийской традиции в частности следует анализировать и содержание свободных молитв (*aḥzāb* и *ṣalāwāt*) основателей братств.

Ряд идей о пророке Мухаммаде как медиаторе, опосредующем Бога и множественный мир, как совокупности «истин», универсалий (аналог «Мухаммадовой Истины», прототип «совершенного человека» — *инсāн кāmил* в учении Ибн 'Арабī) уже содержится в тексте «Молитвы [Ибн] Машīша» (*aṣ-ṣalāt ал-машīшийя*), авторство которой шазилийская традиция приписывает магрибинскому суфию 'Абд ас-Салāму ибн Машīшу (уб. в 1227/28 г.). Ибн Машīш является непосредственным духовным предшественником в традиции самого братства шāзилийя (Ибн Машīш был шейхом-наставником 'Абū ал-Ḥасана аш-Шāзилī, эпонима братства шāзилийя<sup>74</sup>. (В научной литературе была высказана точка зрения, согласно которой он и есть истинный основоположник шāзилийя<sup>75</sup>.) Эта молитва признана важным элементом духовной практики этого братства.

В тексте этой молитвы, вернее, даже в ее нескольких строках, содержатся несколько идей, реализованных впоследствии в виде полноценных философских концепций в творчестве Ибн 'Арабī. Для рассмотрения этих идей в небольшом тексте Ибн Машīша лучше всего привлечь толкование этой молитвы Ибн Кīрāном (аṭ-Ṭаййиб ибн 'Абд ал-Маджīд ибн Кīрāн,

<sup>70</sup> «Некогда Господь твой из сынов Адама, из чресел их, извлек потомков их и повелел им дать исповедание о себе самих. „Не есть ли Я Господь ваш?“ Они сказали: — Да; исповедуем это» (Коран, 7:172, С.).

<sup>71</sup> Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. М.: Алетейя, Энигма, 1999, с. 121, 127, 134.

<sup>72</sup> См.: Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī. Лаṭā'иф ал-минан, с. 163–175.

<sup>73</sup> См.: Ибн 'Айād. Ал-Мафāхир ал-'алийя фī маṣир аш-шāзилийя, с. 165–219; Ḥасан Ḥилми. Талḥīs ал-ма'ариф фī тарғīb Муḥаммад 'Ариф. [Б.м., б.г.]: Благотворительный исламский фонд им. шейха Хасана Афанди (на араб. яз.).

<sup>74</sup> Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī. Лаṭā'иф ал-минан, с. 36.

<sup>75</sup> Mackeen A. M. The Rise of al-Shāhīlī (d. 656/1258) // Journal of American Oriental Society. Vol. 91, No. 4 (Oct.–Dec. 1971), p. 480.

ум. в 1812 г.) в его сочинении «Толкование молитвы [Ибн] Машйша» (*Шарх ас-салāt ал-машйшийя*)<sup>76</sup>.

Анализ этой молитвы позволяет сделать вывод, что Ибн Машйш уже развивал взгляды, близкие к идеям Ибн ‘Арабī. В этой популярной в шазилийской традиции молитве содержится представление о пророке Мухаммаде не просто как первом существе, расположенном между Богом и человеком, но существом, посредством которого Бог творит мир вещей, сам при этом оставаясь непричастным к ним. Для специалиста не составляет труда установить, что Ибн Машйш развивает высказанную уже Сахлем ат-Тустарī идею о третьей модальности бытия, производной от высшей онтологической модальности (Бог), но выполняющей демиургическую функцию в отношении к низшей онтологической страте (модальности) — миру вещей (сходную функцию выполняет в учении Ибн ‘Арабī «Третья вещь»).

Подобное представление об онтологических модальностях (состояниях) бытия (впервые заявленное Сахлем ат-Тустарī) основывается на интерпретации некоторых мест Корана, в частности аята, где говорится о световой природе Бога (аят «о свете»): «Аллах — свет небес и земли» (Коран 24:35, К.). Взгляды Сахля ат-Тустарī можно изложить в следующих положениях.

Бог есть свет. Последний являет себя в предвечности пророку Мухаммаду. В предсуществовании свет от Бога передает себя первым сущим посредством эманации. В множественном мире божественный свет поглощается и реализуется в мистике. Единый Бог поглощает творения посредством озарения своим божественным светом, но не своим бытием: человек духовно поглощает божественный свет, но не участвует в божественном бытии. Предвечный пророк Мухаммад представляет собой кристалл, притягивающий божественный свет, поглощающий его своим сердцем, а затем отражающий этот свет на человечество в виде содержания Корана и освещающий душу мистика. Таким образом, Бог в своей недоступной единственности становится символически присутствующим в мистике<sup>77</sup>.

Согласно суфийской традиции толкования текста «*ас-салāt ал-машйшийя*», в словах «[О Боже, благослови] того, от которого изошли тайны (*асрār*) и испустились лучи света (*анвār*)!» (*[Аллахумма салли] ‘ала ман мин-ху иншаққат ал-асрар ва инфалақат ал-анвār*) содержатся идеи о Мухаммаде как о первом творении, бытии всей материи (*вуджūd кулл мādда*), источнике всего сущего и принципе откровения и начале эзотерического знания<sup>78</sup>, которые затем были развиты в принципы концепции о «совер-

<sup>76</sup> *Ибн Кірāн*. Шарх ас-салāt ал-машйшийя. ‘Абу-Даби: ал-Маджма‘ ас-сақāфй, 1999.

<sup>77</sup> См.: *Bowering G. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin, 1980, p. 264–265.

<sup>78</sup> *Ибн Кірāн*. Шарх ас-салāt ал-машйшийя, с. 55.

шенном человеке» Ибн 'Арабй с ее тремя аспектами (онтологический, гносеологический и профетологический, т.е. ревелативный)<sup>79</sup>.

Забегая вперед, отметим, что основные положения учения Ибн 'Арабй о «совершенном человеке» сводятся к следующему. Абсолют достигает полного совершенства в «совершенном человеке» (*инсāн кāmил*). Следовательно, эта концепция имеет онтологический и гносеологический смысл, и в ней можно выделить три аспекта: 1) онтологический, 2) космологический и 3) ревелативный. В онтологическом аспекте «совершенный человек» есть «объемлющее Слово» (*калма джамй'а*)<sup>80</sup>, синоним «универсальных истин» (*хақā'иқ куллиййа*), за счет комбинаций которых получают индивидуальные вещи в мире. «Совершенный человек», взятый в своем втором, космологическом аспекте, есть универсум, Вселенная (*'āлам*), и человек. Универсум достигает своего высшего развития в человеке, но не в отдельно взятом, а в роде человеческом. Совершенный человек, взятый в ревелативном аспекте, есть «Мухаммадова Истина» (*хақйқа мухаммадиййа*), принцип всякого откровения и вдохновения, исток эзотерического знания<sup>81</sup>.

Все эти основные положения концепции Ибн 'Араби о «совершенном человеке» можно без труда выявить в представлениях Ибн Машйша о Мухаммаде, обратившись к тексту сочинения Ибн Кйрāна, посвященного толкованию текста «Молитвы [Ибн] Машйша»<sup>82</sup>. Разумеется, это можно объяснить и тем, что на позднюю комментаторскую традицию текстов Ибн Машйша повлияла философия Ибн 'Арабй. Тем не менее следует также указать на то обстоятельство, что многие идеи, легшие в основу представления о Мухаммаде как прототипе «совершенного человека», уже высказывались задолго до Ибн 'Арабй Сахлем ат-Тустарй, ал-Джунайдом, ал-Худжвйрй и другими суфийскими мыслителями. Метафизические представления Ибн Машйша являются результатом идейного развития всей предыдущей суфийской мысли (не только в лице магрибинского суфизма, но и суфизма восточной части исламского мира).

В тексте «Молитвы [Ибн] Машйша» обнаруживаются все существенные характеристики учения о «совершенном человеке» в изложении Ибн 'Арабй (онтологический, гносеологический и профетологический (ревелативный) аспекты данной концепции).

Метафизические воззрения, развиваемые в тексте «*ақ-қалāt ал-машйшиййа*», согласно суфийской традиции, сводятся к следующему. Во-первых, бытие пророка Мухаммада предшествует бытию всего сущего, он

<sup>79</sup> См.: *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998, с. 98.

<sup>80</sup> *Ибн 'Арабй.* Ал-Футуҳāt ал-маккиййа, т. 2, с. 438.

<sup>81</sup> См.: *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм, с. 98, 101.

<sup>82</sup> *Ибн Кйрāн.* Шарҳ ақ-қалāt ал-машйшиййа.

есть причина бытия всего сущего<sup>83</sup>, он — предвечный свет, освещающий все сущее, и его предшествование есть условие существования всего сущего<sup>84</sup>. Во-вторых, Мухаммад является покрывалом (*хиджāб*), оберегающим все сущее от небытия ('*адам*), другими словами, Мухаммад выполняет опосредующую роль в творении мира<sup>85</sup>.

В «космологическом» аспекте представления о пророке Мухаммаде в «*ас-ṣалāt ал-машйшыййа*» предстают почти идентичными воззрениям Ибн 'Арабӣ о «совершенном человеке», согласно которым «совершенный человек» является универсумом с человеком в нем. Напомним, что, согласно Ибн 'Арабӣ, первая вещь — темная субстанция (*джавахар музлим*). Затем Бог освещает ее своим светом, и в результате эта субстанция утрачивает статус не-сущего (*ма'дӯм*) и получает свойство сущего (*мавджӯд*). Данная субстанция проявилась в образе (*сӯра*) человека, а потому универсум получил название «Большой Человек» (*инсāн кабӣр*). Человек же есть копия-«конспект» (*мухтаṣар*) универсума, «Малый человек» (*инсāн ṣа-ḩӣр*)<sup>86</sup>, в нем универсум достигает своего высшего совершенства благодаря тому, что Бог вкладывает в человека все «универсальные истины» (*хақкā'иқ*)<sup>87</sup>. «Совершенный человек» в космологическом аспекте — это также каждый представитель рода человеческого. Но лишь пророкам и «избранныкам Божиим» (*авлийā*) удастся достичь состояния соединения знания с бытием Абсолюта<sup>88</sup>.

Слова Ибн Машйша о пророке Мухаммаде как о существе, «от которого изошли тайны (*асрāр*) и испустились лучи света (*анвāр*)», комментатор Ибн Кӣрāн трактует почти в духе учения Ибн 'Арабӣ — а именно в том смысле, что «тайны» (*асрāр*) — это «универсалии сущих» (*куллийāт ал-мавджӯдāt*), или их «истины» (*хақкā'иқу-хā*), а «лучи света» (*анвāр*) являются «частностями», «партикуляриями» (*джуз'иййāt*) для проявления «универсалий», но что Мухаммад есть первое творение и что уже от него затем возникло все сущее<sup>89</sup>.

Сразу отметим наличие в приведенных словах молитвы Ибн Машйша двух ключевых концептов суфийского учения — «тайна» (*сирр*, мн. ч. *асрāр*) и «свет» (*нӯр*, мн. ч. *анвāр*). Что касается «тайны», или «сокро-

<sup>83</sup> Там же, с. 48, 49, 53.

<sup>84</sup> Там же, с. 142.

<sup>85</sup> Там же, с. 176. Интересно сравнить это с мнением Ибн 'Арабӣ о том, что Полюс (*қутб*), высший ранг в суфийской иерархии, также является универсальным покровом и что место Полюса является местом чистого созидания, творения (*иджād*) в сфере существования мира (см.: *Chodkiewicz M. Seal of the Saints*, p. 95).

<sup>86</sup> См.: *Ибн 'Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 147.

<sup>87</sup> *Маҳмӯд Ғаллāб*. Ибн 'Арабӣ. Ат-Таṣаввуф ва-л-мутаṣаввифӯн // ал-Маджалла ал-Азхар (журнал университета ал-Азхар). Каир, 1942, № 4, с. 25.

<sup>88</sup> См.: *Ибн 'Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа, т. 1, с. 398.

<sup>89</sup> *Ибн Кӣрāн*. Шарҳ ас-ṣалāt ал-машйшыййа, с. 50.



венности», то этот термин служит обозначением уникальности каждой вещи, придаваемой ей Богом в акте ее творения. Надо сказать, что в суфизме существуют «психологическая» и «онтологическая» интерпретации значения данного термина. «Психологическая» трактовка сводится к тому, что под термином *сирр* понимается тонкая субстанция (*латйфа*), одухотворяющая сердце<sup>90</sup>. Согласно «онтологической» интерпретации, *сирр* является синонимом 'айн, двойника вещи в умопостигаемом мире, особого способа наличия вещи в состоянии ее несуществования, к которому обращено божественное повеление «Будь!» (*кун*) для перевода вещи в состояние существования<sup>91</sup>. Выше было упомянуто о суфийской интерпретации (Сахль ат-Тустарй) коранического аята о высшей реальности (Бог) как свете. Это онтологическое допущение повлияло на гносеологию суфизма, где знание (имеется в виду истинное знание суфия и Бога) идентифицируется с «божественным светом» (*нур*)<sup>92</sup>.

Во взглядах Ибн Машйша комментаторская традиция также без труда вычитала и то, что близко к гностико-профетологическому аспекту учения Ибн 'Арабй о «совершенном человеке», согласно которому «совершенный человек» есть «Мухаммадова Истина» (*хақйқа Мухаммадийя*), принцип всякого откровения и вдохновения<sup>93</sup>. Слова из «Молитвы [Ибн] Машйша» о том, что пророк Мухаммад есть тот, «от которого <...> испустились лучи света (*анвар*)», истолковываются в том смысле, что он является зеркалом для мистического познания (*ма'рифа*) и средством проявлением «лучей света» самости (*зāt*) Бога и его качеств (атрибутов) для исламских мистиков; что Мухаммад, хотя по времени является последним пророком, предшествует всем пророкам и что он есть совокупность всех их качеств; что Мухаммад есть посредник между суфием и Богом, благодаря которому мистик сподобляется вдохновения и земных благ.

Иначе говоря, Мухаммад есть идеальный прототип всех шейхов, в нем соединены лучшие свойства всех «избранников Божьих» (*авлийā'*)<sup>94</sup>. Осушествление всех этих функций Мухаммадом возможно благодаря тому, что он остается живым, ибо он есть животворящий принцип, свет, изо-

<sup>90</sup> «*Сирр* — тонкая субстанция (*латйфа*), вкладываемая в сердце так, как дух (*рӯҳ*) [вкладывается] в тело» (см.: Қамус ат-таҗавуф // Ал-Ислам ва ат-таҗавуф. Каир: 1962, № 4).

<sup>91</sup> «Сокровенность (*сирр*) — это то, чем особо выделяется Богом каждая вещь в момент обращения [Бога] к ней в ходе ее сотворения, о чем упоминается в Его словах: „Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда Наше слово только в том, чтобы Нам сказать: ‘будь!’, и то получает бытие“ (Коран 16:40, С.)» (*ал-Кумуихāнавй Аҳмад*. Китāб джāми' ал-усӯл фй ал-авлийā' ва анвā'и-хим ва авсāфи-хим. [Б.м.], 1880, с. 86).

<sup>92</sup> См.: Роузенталь Ф. Торжество знания. Пер. с англ. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978, с. 158–192.

<sup>93</sup> См.: Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм, с. 101.

<sup>94</sup> Ибн Кйрāн. Шарҳ ас-салāt ал-машйшйя, с. 46, 55, 175, 204, 207.

шедший от Бога и постоянно струящийся во всем сущем в качестве поддержки существования всех созданий. (Примечательно, что комментаторская традиция приводит ссылку на одно из изречений Ибн 'Атā' 'Аллāха: «Есть два дара Господних — все сущее не обойдется без них, и оба [эти дара] необходимы для всего созданного. Это дар [Божьего] творения и дар [Его] обеспечения [поддержки] жизни [созданий]. Сперва Он одарил тебя тем, что создал [тебя], а затем непрерывно уделял свои дары, [чтобы поддержать твоё существование]»<sup>95</sup>.) С этой точки зрения Мухаммад — живой, он, как и остальные пророки, после своей смерти лишь перешел «из одного мира в другой» (*мин дār 'илā дār*) и незримо пребывает в этом мире для поддержки бытия всего сущего<sup>96</sup>.

Некоторые исследователи уже отмечали<sup>97</sup>, что последователи Ибн Машйша, наверное, с трудом могли согласовывать с исламской доктриной слова из его «Молитвы» (*аṣ-ṣалāt ал-машйшийя*) о пророке Мухаммаде, а именно, что Мухаммад является основой всего сущего в универсуме (*ла шай' илла ва хува би-хи манūt*), что Мухаммад — всеобъемлющая тайна (*сирр джāми'*) Бога, указывающая на него, что Мухаммад является «высочайшей завесой» (*хиджāб а'зам*), расположенной между Богом и человеком, и т.д. С подобной проблемой наверняка столкнулся в первую очередь его ученик 'Абū ал-Ḥасан аш-Шāзилй, а затем, разумеется, его непосредственные преемники в лице 'Абū ал-'Аббāса ал-Мурсй и Ибн 'Атā' 'Аллāха и представители более поздних поколений суфиев-шазилийцев<sup>98</sup>. Ибн 'Арабй, наоборот, развивал подобные идеи в противоположном направлении, в сторону полноценных философских концепций в рамках своего учения.

Итак, мы полагаем, что упомянутые протоакбариянские идеи получили две линии развития — одну через Ибн Машйша в сторону умеренного его толкования в рамках братства шāзилийя, другую — в направлении к Ибн Арабй, который приобщился к суфизму в Магрибе, в той идейной среде, в формировании которой Ибн Машйш сыграл не последнюю роль.

Для нас в свете рассмотрения причин дистанцирования Ибн 'Атā' 'Аллāха от идей Ибн 'Арабй важно подчеркнуть, что шазилийцы были знакомы не просто с идеями Ибн 'Арабй, а с версиями весьма смелых метафизических представлений Ибн Машйша об учении Ибн 'Арабй (или протоакбариянских идей). Более того, надо полагать, что с 'Абū ал-Ḥасана аш-Шāзилй началась деятельность шазилийцев по адаптации столь ради-

<sup>95</sup> *Шейх Ибн 'Ата' Аллах аль-Искандари (Александрский)*. Книга мудростей, с. 72.

<sup>96</sup> *Ибн Кйрāн*. Шарḥ аṣ-ṣалāt ал-машйшийя, с. 142.

<sup>97</sup> *Mackeen A.M. The Rise of al-Shādhilī*, p. 480.

<sup>98</sup> В сочинении шейха накшбандийского, кадирийского и шазилийского тарикатов Ḥасана ибн Мухаммада Ḥильми ад-Дагестанй (1856–1937) под названием «Талḥйḥ ал-ма'āриф фй тарғйб Мухаммад 'Ариф» приводятся лишь несколько начальных слов молитвы *аṣ-ṣалāt ал-машйшийя*.

кальных идей (и в варианте Ибн 'Арабī, и в версии Ибн Машйша) как к исламской доктрине, так и к положениям умеренного суфизма, а в случае невозможности это сделать — к отказу от них.

Для получения представления о том, как протекала эта деятельность, следует привлекать текстуально подтверждаемые факты, способные пролить свет на предпринимаемые суфиями шазилийской традиции действия по отходу от протоакбариянских идей Ибн Машйша и попытки свести если не на нет, то к минимуму степень влияния этих идей на основоположника братства шāзилийа — шейха 'Абū ал-Ḥасана аш-Шāзилī. Например, следует обратить внимание на противоречивые сведения из шазилийской агиографической традиции, согласно которым 'Абū ал-Ḥасан аш-Шāзилī прибыл в Тунис в совсем юном возрасте<sup>99</sup> (в другом источнике — в возрасте 10 лет<sup>100</sup>), хотя это не соответствует фактам. Надо полагать, такое занижение возраста должно было содействовать укреплению у его последователей мысли, что идейное становление 'Абу ал-Ḥасана аш-Шāзилī проходило без непосредственного влияния Ибн Машйша. Еще более примечательно, что 'Абū ал-Ḥасан аш-Шāзилī предпринимал попытку (в довольно необычной форме) дистанцироваться от своего наставника Ибн Машйша. В сочинении Ибн 'Атā' 'Аллāха *Лаṭā'иф ал-минан* и в произведении аш-Ша'рāнī *ат-Ṭабакāt ал-кубрā* об этом приводятся следующие сведения: 'Абū ал-Ḥасан аш-Шāзилī на вопрос, кто твой шейх, ответил, что прежде он был (как ученик) связан духовными узами с Ибн Машйшем, но что сейчас он связан духовными узами с десятью личностями — пятеро из которых люди (пророк Мухаммад и четверо «праведных» халифов — 'Абū Бакр ас-Ṣиддīк, 'Умар ибн ал-Ḥаттāб, 'Усмāн ибн 'Аффāн и 'Али ибн 'Абī Ṭāлиб) и еще пятеро — духовные личности (ангелы Джибрīл, Мйкā'йл, 'Азрā'йл, 'Исрāфīл и «Величайший дух» — *рӯҳ акбар*)<sup>101</sup>.

Другими словами, расхождение шазилийских шейхов с бытовавшими в суфийской среде (в том числе в среде магрибинского суфизма) идеями философского характера, развитыми Ибн 'Арабī в сторону элементов законченной философской системы, началось гораздо раньше дистанцирования самого Ибн 'Атā' 'Аллāха от идей Ибн 'Арабī.

По нашему мнению, именно эти обстоятельства являются истинной причиной, по которой Ибн 'Арабī занимает столь скромное место в текстах Ибн 'Атā' 'Аллāха (да и вообще в шазилийской традиции, разве что за исключением творчества вышеупомянутого шейха Мухаммада ибн Вафā')

<sup>99</sup> *Ибн 'Айād*. Ал-Мафāхир ал-'алиййа фī мāsир аш-шāзилиййа, с. 13.

<sup>100</sup> *Nibras al-atqiyā' wa dalīl al-anqiyā'* (Tunis: Al-Maṭba'a al-'Aṣriyya, 1964) // *McGregor R. Sufi Legacy in Tunis: Prayer and Shadhiliyya* // *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997), p. 257.

<sup>101</sup> *Ибн 'Атā' 'Аллāх ал-Искандарī*. *Лаṭā'иф ал-минан*, с. 50; *аш-Ша'рāнī*. *Ат-Ṭабакāt ал-кубрā*, т. 2, с. 6.

(ум. в 1363 г.), ученика Дāvуда ибн Бāхилā (ум. в 1332 г.), чьим наставником был шейх Ибн 'Атā' 'Аллāх<sup>102</sup>).

Остается ответить еще на один вопрос. Что стало определяющей причиной предпочтения 'Абӯ ал-Ҳасаном аш-Шāзилī и его преемниками умеренного суфизма и, соответственно, отказа принять онтологические представления Ибн Машйша и учение Ибн 'Арабī?

### Доктринальные расхождения или социальный контекст?

Вне зависимости от предложенного нами объяснения дистанцирования Ибн 'Атā' 'Аллāха от основных положений учения Ибн 'Арабī в литературе уже сложились два подхода к этому вопросу. Согласно первому подходу (наиболее развернуто представленному А.Д. Кнышем), причина, по которой творчество Ибн 'Арабī получило скромное освещение в трудах Ибн 'Атā' 'Аллāха, заключается в их доктринальных расхождениях, в том, что последний не разделял основные положения метафизических построений Ибн 'Арабī. Второй («социальный») подход, предложенный Мухаммадом Макином (А.М. Mohamed Miskeen), сводится к утверждению, что крайне неблагоприятные социально-политические и экономические условия на родине Ибн Машйша и 'Абӯ ал-Ҳасана аш-Шāзилī, в горном районе западной части Магриба под названием «страна Ғумāра» (*bilād Ғумара*)<sup>103</sup> (в горах Риф на севере современного Марокко), вынудили 'Абӯ ал-Ҳасана аш-Шāзилī оставить этот регион и перебраться сначала в Тунис, а затем в Египет, где в условиях городской культуры ему удалось основать свое братство.

Действительно, место обитания берберского племени ғумāра в западной части Магриба в начале XIII в. представляло собой задворки исламского мира. Подвергнутое исламизации местное берберское население отличалось буквализмом в религиозных вопросах, было склонно к анархизму хариджизма, который здесь был очень популярен, поскольку отвечал духу языческой вольницы берберов. Кроме того, здесь наблюдалось повсеместное распространение магии и колдовства. Регион был ареной постоянных противоборств различных кланов, периодически появлялись псевдопророки, один из которых, 'Абӯ Тавāджин, в 1227/28 г. убил Ибн Машйша, наставника 'Абу ал-Ҳасана аш-Шāзилī.

М. Макин считает, что общая религиозная и политическая нестабильность на родине и насильственная смерть наставника вынудили 'Абӯ ал-Ҳасана аш-Шāзилī покинуть родную местность и отправиться в Тунис, предпочесть идеалам аскезы (доминанте в учении и практике Ибн Ма-

<sup>102</sup> *McGregor R. Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shādhiliyya*, p. 107–115.

<sup>103</sup> Ғумāра — название берберского племени.

шйша, по мнению М. Макина) социально активное участие в жизни мусульманского общества. Это было легче сделать в Тунисе, чем среди берберов, с их склонностью к буквализму в религиозных делах, приверженностью к языческой анархии, их неграмотностью и отсутствием религиозной дисциплины, что противоречит сложным доктринальным учениям суфизма и духу суфийской этики<sup>104</sup>. Надо полагать, М. Макин считает, что выбор 'Абӯ ал-Ҳасаном аш-Шāзилй социально ориентированного практического суфизма стал причиной его последующего неприятия сложных метафизических построений Ибн 'Арабй и его самого в качестве духовного авторитета. Но его утверждение о том, что 'Абӯ ал-Ҳасан аш-Шāзилй предпочел социально ориентированный практический суфизм аскетизму своего наставника Ибн Машйша<sup>105</sup>, звучит не столь убедительно в свете выявленных нами у Ибн Машйша взглядов, близких к философским идеям Ибн 'Арабй.

Не ставя в целом под сомнение доводы, на которых основаны выводы уважаемых ученых, мы предлагаем свой подход, в котором совмещаются наиболее сильные аргументы обеих вышеизложенных точек зрения.

Мы считаем, что неприятие 'Абӯ ал-Ҳасаном аш-Шāзилй и его преемниками ('Абӯ ал-'Аббāс ал-Мурсй и Ибн 'Атā' 'Аллāх) протоакбариянских идей Ибн Машйша и концепций Ибн 'Арабй было вызвано комплексом причин социально-политического и доктринального характера.

Беря в расчет социальные причины, следует согласиться, что выбор 'Абӯ ал-Ҳасаном аш-Шāзилй умеренного практического суфизма социальной направленности был обусловлен сложной социально-политической и идейной обстановкой в западной части Магриба. Это и отторжение сложных религиозно-философских и суфийских учений берберами, о чем красноречиво говорит рассказ Ибн 'Арабй о том, что 'Абӯ Мадйāна на его родине обвиняют в неверии (*зандақа*)<sup>106</sup>, и случаи сжигания сочинения ал-Ғазālй «Воскрешение наук о вере»<sup>107</sup>, и отсутствие личной безопасности (например, убийство Ибн Машйша 'Абӯ Тавāджином, одним из берберских вождей).

С точки зрения доктринальной надо признать, что на предпочтение 'Абӯ ал-Ҳасаном аш-Шāзилй умеренного практического суфизма повлияло его нежелание разделять ряд идей своего наставника Ибн Машйша, содержащихся в «Молитве [Ибн] Машйша» (крайние формы интерпретации единобожия (*тавхйд*), основного принципа ислама, в словах о морях единственности-'ахадиййа и единства-вахда, мистическом познании-'рифа

<sup>104</sup> Mackeen A.M. The Rise of al-Shāhīlī, p. 478–479.

<sup>105</sup> Ibid., p. 486.

<sup>106</sup> *Аш-Шā' рāнй*. Ат-Ғабāқāt ал-кубрā, т. 1, с. 154.

<sup>107</sup> Mackeen A.M. The Early History of Sufism in the Maghrib Prior to Al-Shādhīlī // Journal of the American Oriental Society, Vol. 91, No. 3 (Jul.–Sep., 1971), p. 403.

как раскрытия тайн пророчества Мухаммада и т.д.). Реакцией на это стала открытая похвала 'Абӯ ал-Ҳасаном аш-Шāзилӣ сочинений ал-Ғазālӣ «Воскрешение наук о вере» и 'Абӯ Тāлиба ал-Маккӣ «Пища сердец» (*Кўт ал-қулўб*), развивавших идеи умеренного суфизма. 'Абӯ ал-Ҳасан аш-Шāзилӣ фактически предпринял попытку отречься от Ибн Машйша как наставника (наверняка чтобы отвести подозрение в разделении идей из «Молитвы [Ибн] Машйша» при формальном продолжении использования этой молитвы в духовной практике братства шāзилийа). В дальнейшем эта тактика дистанцирования от взглядов, подобных «метафизическим» идеям Ибн Машйша, продолжится у Ибн Атā' 'Аллāха неприятием философского учения Ибн 'Арабӣ при одновременном изображении последнего в *Латā'иф ал-минан* как благочестивого суфия, приводящего на манер ранних подвижников ислама назидательные рассказы и притчи с целью обоснования идеалов умеренного суфизма.

Еще одним пунктом расхождения Ибн 'Атā' 'Аллāха с «Величайшим шейхом» стало разное понимание ими природы «избранничества» (*вилāйя*). Учение Ибн 'Арабӣ о мистическом познании фактически ставит под сомнение эффективность суфийской духовной практики, играющей исключительную роль в практическом суфизме в деле обеспечения богопознания. Ибн 'Арабӣ проводит мысль, что приуготовленность (*исти'дād*) к постижению трансцендентного бытия гарантируется онтологическим устройством человека, которое не может быть изменено его сознательными усилиями. Это положение его философии, во-первых, принципиально расходится со взглядами представителей практического, или «народного», суфизма о способности их шейхов к установлению «связи» со сверхчувственным миром, во-вторых, ведет к отрицанию действенности таких популярных в «народном» суфизме видов суфийской духовной практики, как богопомятие (*зикр*), «установление связи [с шейхом]» (*рāбица*), радения (*самā'*), мистические танцы (*рақс*) и т.д.

Мы полагаем, что вышеприведенных аргументов достаточно для ответа на главный вопрос, почему идеи философского суфизма не получили отклика у шейхов братства шāзилийа, в том числе у Ибн Атā' 'Аллāха, выразителей идеалов практического, «народного» суфизма. По нашему мнению, дистанцирование Ибн 'Атā' 'Аллāха от философского учения Ибн 'Арабӣ следует понимать в свете постепенной реинтерпретации протоакбарийских идей его предшественниками (шейхами 'Абӯ ал-Ҳасаном аш-Шāзилӣ и 'Абӯ ал-'Аббасом ал-Мурсӣ) в духе умеренного суфизма и выработки защитного барьера от этих идей в версии «Величайшего шейха». Другими словами, благодаря 'Абӯ ал-Ҳасану аш-Шāзилӣ братство шāзилийа имело иммунитет к идеям Ибн 'Арабӣ, чем, собственно, можно объяснить отсутствие упоминания Ибн Атā' 'Аллāхом ал-Искандарӣ философских концепций Ибн 'Арабӣ и его учения в целом.

**М. М. аль-Джаноби**

*(РУДН)*

**СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК  
В СУФИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
АБД АЛЬ-КЕРИМА АЛЬ-ДЖЕЙЛИ**

Поиск совершенства — пропасть, поглощающая каждого, кто приближается к ней. Это парадокс, который отличает великое творчество и в то же время разрушает его. Не случайно мыслитель в процессе творчества, занимаясь тем, что он называет своим последним великим делом, приходит к выводам, которые нередко губят все его многолетние труды. Совершенство, к которому он стремился, прилагая усилия для того, чтобы оно служило людям, неожиданно превращается в пропасть, где исчезают годы труда, и он по-новому видит себя в зеркале. Глядя на себя, он видит парадокс самого творчества. Перед его глазами открывается огромная дистанция между началом и окончанием работы, между образом и истиной. Вершина, к которой он стремится, представляется пропастью, а выход из нее предполагает новое погружение в ее глубины. Интеллектуальное и моральное усердие приводит к выводу о том, что именно в глубинах находится истина, смысл же содеянного им представляется достойным уничтожения. Рукопись можно бросить в огонь, порвать в клочья, разбросать листки по бурному морю или по тихому озеру, по реке, отдать на волю ветра либо забыть в пыльном углу, оставить в странноприимном доме. Такова была бы внешняя судьба смысла. Его же внутреннее содержание сохраняют живые буквы и цвета, обрисовывающие создание совершенства.

Вот с какими трудностями столкнулся Абд аль-Керим аль-Джейли, работая над книгой «Совершенный человек в понимании прошлых и нынешних поколений». В самом названии книги до нас доносится эхо этих трудностей. Вполне возможно, что сначала он решил назвать свою работу «Совершенный человек», в частности потому, что речь идет о статусе и образце, которые занимают исключительное место в суфийской мысли, будь то с точки зрения суфийского пути (мюрид, шейх...) или порядка обретения

совершенства, чье место — в душе. Однако на каком-то этапе автор расширил заглавие. Исторически речь шла о том, чтобы отразить в работе видение «совершенного человека» другими народами, особенно потому, что «всякий народ в любом из миров обладает своими представлениями». Так говорит аль-Джейли<sup>1</sup>, имея в виду, что каждый народ строит в своих представлениях высшие примеры совершенства, и эти представления накладывают на него печать. Представления — сила, и «совершенный человек — представление», ибо находится за пределами непосредственного восприятия, будучи возвышенным идеалом. Что касается «прошлого и нынешнего поколений», то они являются не неподвижными аспектами, а отрезками спирали в стремлении народов к познанию совершенства и его человеческого образца.

Под этим углом зрения описание аль-Джейли внешних черт и внутреннего содержания совершенного человека есть лишь формула, с помощью которой суфийский философ стремится выйти за рамки любого религиозного опыта и любых национальных особенностей, чтобы освободить человеческие общности от их ограниченных идеалов.

Сама сущность идеала при этом не затрагивается. Система взглядов аль-Джейли основана во всех своих проявлениях на мусульманской культуре. Отсюда ее историческое значение, оригинальность и общечеловеческое измерение. Каждому творческому усилию он придает особый смысл, ибо оно, передавая ощущение тревоги, ставит творца перед такой формулой: совершенство — пропасть, и выход из нее предполагает погружение в ее глубины, дабы не бежать от темы и не признать свое поражение. Аль-Джейли говорит об этом в предисловии к своей книге, подчеркивая, что он уничтожил свою работу, но вернулся к ней снова, услышав приказ Бога<sup>2</sup>.

Конечно, мы можем объяснить этот шаг верностью традиции «твердости в испытаниях», в основе которой лежит суфийская формула: испытание для сердца все равно что пламя для золота. Но наброски великих книг должны быть сожжены, дабы их внутренний смысл отразился блеском в душе создателя. Потому смысл божественного повеления подтолкнуть автора к работе есть не что иное, как желание возобновить поиск совершенства после того, как пепел от сгоревших листков был рассеян тревожными душами по закоулкам, где ему суждено остаться. И тогда останутся лишь следы пожара на пепелище духа. Эта символическая формула предполагает лишь стойкость перед мятущимся знанием, удивление перед открытием, сомнения в достоверности, переживания состояния растворения в истинном. Таковы существенные составляющие сути правды между молотом страсти и наковальней истины.

<sup>1</sup> *Абд аль-Керим аль-Джейли*. Ал-инсән ал-кәмилъ фй ма'рифати ал-авāхир ва 'л-авā'ил. Т. 2, с. 33. Каир. Булак, [б.г.].

<sup>2</sup> Там же, т. 1, с. 5.



Иными словами, аль-Джейли, рассказывая нам о наказе писать, символически выражает то, что высказал пророк Мухаммад, повелевая читать. Различие же между чтением и письмом подобно различию между началом и окончанием. Но различие исчезает, если рассматривать одно как другое, что и явствует из содержания книги аль-Джейли, который рассказывает о движении прошлых и нынешних поколений к вершинам совершенства, ибо совершенный человек — это человеческое Я, движущееся по ступеням истины, руководствуясь критериями истинного. Таков разговор о встрече автора с Пророком Мухаммадом, носителем совершенства, в лице шейха Шараф ад-Дина Исмаила аль-Джабарты в Зубейде в 796 г. хиджры<sup>3</sup>. В этом следует видеть не символическое переселение душ, а скорее дух творческого синтеза суфийского индивидуализма и универсальных парадигм мусульманской культуры.

Суфийское переосмысление духа мусульманской культуры означает признание универсальных культурных парадигм культурной традиции. Речь не идет ни о повторении, ни о подражании. Строительство храма универсальных культурных парадигм надо видеть в отходе автора от привычных канонов. Вот почему аль-Джейли выделяет в книге такие мысли: будь внимателен к идущему навстречу высшему другу и снисходителен в своих требованиях в том смысле, что отход от традиций необходим, как необходимо забвение разрешений и запретов, которых множество в школах косного фикха.

Этот отход поставил автора перед лицом великого вызова, который порожден «суфийским переосмыслением» духа мусульманской культуры. Суть его в том, что аль-Джейли, творящий оригинальное учение, все еще находится в лоне великой культурной традиции. Потому он и подчеркивает в своей работе, что пишет, находя поддержку в Книге Бога, в сунне и в Пророке. Что касается расхождения между его словами, Кораном и сунной, то «причина его в понимании, а не в умысле»<sup>4</sup>. Его мысль можно понять как проявление искренности, а не проявление намерения.

Различие между пониманием и умыслом можно понять здесь как внешнее различие — мнение, возникающее у других, будто он действительно отходит от обычных канонов. Однако умысел есть понимание и понимание есть умысел, ибо оба они неизменно дополняют суфийское Я, стремящееся к совершенству. Средство достижения полноты и его цель — верность истине, верность же истине — тайна поиска совершенства. Это — спонтанное движение духа, стремящегося к абсолютному, ищущего полноты, дабы ответить на великие вызовы культуры. Это — сознание Я, ось и траектория личного творчества суфийского духа. Отсюда — возможность различия между пониманием аль-Джейли и его умыслом, ибо суть

<sup>3</sup> Там же, т. 2, с. 61.

<sup>4</sup> Там же, т. 1, с. 6.

умысла — в верности истине, и его формой является понимание. Само различие подобно искре, рожденной мятущимся знанием, ищущим правильного понимания и удивленным своими находками. В познании человек преодолевает сомнения, ибо истина являет себя верной божественной и человеческой сущностям. Свойство передает состояние предмета, оно неотделимо от него, существует благодаря ему и исчезает с его исчезновением<sup>5</sup>. Наделение свойствами Бога означает существование благодаря их бытию.

Эту преамбулу аль-Джейли выразил в мысли о бесконечной полноте субстанций и атрибутов, исходя из того, что свойство, «каким владеет обладатель, не познается и не имеет иной цели, кроме сущности. Он понимает, что это — сущность Бога, но не может постичь, какие из ее свойств относятся к совершенству. Он отдален от сущности Бога, но не отдален от его свойств»<sup>6</sup>. Когда же человек познает, что «сущность Бога — это его собственная сущность», он постигает божественную сущность исходя из того, что кто знает самого себя, знает и самого Господа, и ему ничего не остается, кроме как понять, что эта субстанция обладает свойствами, и помнить о них, и считать, что ему никогда не понять окончательно цели свойства. Причина же этого заключается в том, что бесконечность относится к свойствам существа, а не к самому существу. Субстанция познаваема, а атрибуты таинственны и бесконечны (по своим возможностям). Это можно проследить по свойствам самого человека. Ему присущи такие свойства, как храбрость, щедрость и знание, но он являет их не всегда, а только в случае необходимости<sup>7</sup>. Итак, кто не знает свойства, тот не знает сущности. У истины же этой есть и иная ипостась, и аль-Джейли использовал ее способом противоположным и в то же время дополняющим то, что было сказано, пусть недавно. Он пояснил, что содержание свойств с точки зрения полноты открыто, сущность же непостижима. Поскольку же свойства познаются прежде того, что непостижимо, нет никакого способа познать сущность. Свойства, как известно, по природе своей бесконечны. Отсюда аль-Джейли делает вывод о невозможности познать свойства Бога и его сущность<sup>8</sup>.

Аль-Джейли этим не хотел сказать, что познание само по себе невозможно. Скорее он имел в виду бесконечное движение к совершенству и необходимость его в то же самое время. Это бесконечное движение, отражающее отношение свойств к сущности, есть высший пример возможности его осуществления в человеке. Такая возможность осуществима путем самоперемалывания, как говорит аль-Джейли, т.е. путем растворения в едином и стояния в истинном. Он подчеркивает, что познание трансценден-

<sup>5</sup> Там же, т. 1, с. 28.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же, с. 29.

<sup>8</sup> Там же, с. 30.

тального существа возможно путем «божественного откровения», которое ставит человека в положение взаимной причастности, но без соединения и слияния<sup>9</sup>. Это — высшее состояние, достижимое посредством того, что аль-Джейли называет забвением себя перед явлением Господа и забвением Господа перед явлением божественной силы и, наконец, забвением своих акциденций пред явлением божественной сущности<sup>10</sup>. Такова траектория постепенного движения путем укрощения души к подъему на уровень возвышенной мысли и далее — на уровень абсолютного в самом себе и перевоплощение в истине. Этот подъем достижим путем непрерывного укрощения привязанностей, что порождает непрерывное действие, приводящее к тому, что человек достигает состояния взаимной причастности. Оно же является литературным обозначением образца предполагаемого совершенства, что превращает человека и Господа в два обращенных друг к другу зеркала, каждое из которых находится в другом<sup>11</sup>.

Состояние взаимной причастности означает два сопоставимых по направленности аспекта в непрерывном движении к совершенству. Когда аль-Джейли говорит о том, что нет иного пути к познанию Бога, кроме познания его имен, он берет имя «Аллах» как пример для указания на упомянутую выше мысль. Вот что он сказал: «Бог сделал из своего имени зеркало для человека. Если он взглянет в него, узнает истину: с ним только Бог. Ему открывается, что слух его — слух Бога, зрение его — зрение Бога, слово его — слово Бога, жизнь его — жизнь Бога, знание его — знание Бога и воля его — воля Бога. И все это — неизменно»<sup>12</sup>.

Если эта форма внешне отражает учение мутакаллимов в том, что касается отношения субстанции и атрибутов Бога, то в системе аль-Джейли она затрагивает еще одно измерение, не охватывающее проблемы доказательств бытия Бога и указания на него. Речь идет о сущностных слагаемых, наделяющих сущность человека атрибутами божественной субстанции, и таким образом — о соединении Бога и человека в форме образца. Это означает постижение подлинного бытия человека, которое есть бытие его сущностных свойств. Таково явление взаимодополняемости между Богом и человеком, цель которой — устранение огромной дистанции между ними посредством человеческих усилий, превращающих движение к совершенству в высший вид действия. Отсюда аль-Джейли делает вывод, что человек, как только понимает истинную сущность Бога и возвышается, очищаясь от тени небытия и приходя к знанию посредством долга, обращая в ничто скверну мира сего, становится зеркалом, имя которому — Бог, и с этим именем он подобен двум противоположно направленным зерка-

<sup>9</sup> Там же, с. 29.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же, с. 23.

<sup>12</sup> Там же, с. 22.

лам, каждое из которых расположено в другом<sup>13</sup>. Формула эта есть всего лишь внутренний путь для выражения божественных атрибутов. Явление имени Бога в человеке — это забвение души. Подъем в чистоте над скверною небытия — это причастность к божественности (возвышенная идея, или возвышенный принцип). Обращение в ничто скверны мира сего — реализация вечного, т.е. отыскание во всем, что есть, истины. Так деяние человека становится деянием абсолюта<sup>14</sup>.

Этот вывод аль-Джейли сделал на основе системного видения, которое исходит из того, что божественная субстанция, божественные атрибуты и божественные деяния суть единство как высшая необходимая форма для единения человеческой сущности. Они навечно связаны в своей основе. Отсюда вывод аль-Джейли о том, что «абсолютное есть нечто, которое лежит в основе всех имен и атрибутов, а не в качестве бытия. На что бы ни опиралась какая-либо вещь, эта опора есть субстанция, не существующая, как первоматерия, либо существующая». Иными словами, абсолютное есть опора всех вещей, существующих и несуществующих, значит, оно есть источник всякого бытия и ничто. Таким образом, бытие и ничто есть способ существования истины и творения их в качестве извечного единства, являющего абсолютное. В нем скрыта система вечного отношения между Богом и человеком, т.е. между извечным и сотворенным, между оригинальным и копией, между постоянным и переменным, между истинным и конъюнктурным, между идентичным и творчеством и т.д., т.е. в качестве необходимого органического единства для явления совершенства и его высшего образца. Отсюда мысль аль-Джейли о том, что абсолютное обладает чистым бытием. Это — Бог, бытие же небытия — творение. Субстанция Бога «выражает себя, и его бытие достойно любого имени, указывающего на понятие, предполагаемое совершенством»<sup>15</sup>. Поскольку же к числу совершенств относятся незаконченность и непознанность, т.е. бесконечность, аль-Джейли говорит: «Ты подобен талисману, у которого нет сущности, нет имени, нет тени, нет изображения, нет духа и нет тела, нет примет и нет качества. Тебе принадлежат бытие и небытие, извечность и сотворенность, Ты ничто для себя, и известен благодатью, как будто рожден, чтобы стать мерилем или обратиться в весть. О сущности Твоей вещает Твой голос. Я нашел Тебя живым, знающим, волевым, способным, обладающим словом, слышащим и видящим, Ты исполнен красоты и достоинства и обладаешь всеми видами совершенства»<sup>16</sup>.

Это значит, что «талисман», или вечная тайна бытия, является источником совершенства, будучи единством противоположностей, вечных и

<sup>13</sup> Там же, с. 23.

<sup>14</sup> Там же, с. 18.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же, с. 19.

неизменных. Развивая эту мысль, аль-Джейли говорит, что имя, которое носит Бог, является основой всех совершенств, т.е. их первоmaterией. Потому совершенство Бога бесконечно, ибо каждое из его свойств говорит за себя, а тайных свойств у него гораздо больше<sup>17</sup>. Эта мысль основана на бесконечности совершенств и невозможности познать их полностью, ибо бесконечность и невозможность есть способ существования вещей, а также существования Бога. Потому аль-Джейли говорит, что совершенство Бога относится к его самости, а самость его непостижима и беспредельна. Как сказано, «совершенство Его не имеет конца и предела»<sup>18</sup>.

Связь совершенства с таинственным означает его бесконечное разнообразие, ибо под таинственным надо понимать бесконечные латентные возможности абсолюта, которые не являют себя целиком, будучи заключены между бесконечным и вечным. Таково разумное выражение в рамках абсолюта, оно непостижимо для человеческого ума, ибо бытие в его разнообразных проявлениях есть само по себе милость, потому что оно — благодать и Бог — его источник. Аль-Джейли приходит к выводу, что божественные имена, которые подходят под имя «Аллах», — жизнь, знание, способность, воля, слух, зрение, слово — равны по значению слову «Милосердный». Причем понятие «Милосердие» ценится дороже понятия «Божественность». Если Божественность для аль-Джейли включает «все истины бытия»<sup>19</sup>, а истины бытия — это единство истинного и творения, то Милосердие — источник всех сохраняемых истин бытия.

Аль-Джейли приводит такую формулу: отношение Милосердия к Божественности таково же, что и отношение тростникового сахара к самому тростнику<sup>20</sup>. И если мир — первый плод Милосердия Божьего, ибо «Бог создал мир из самого себя», то «совершенство кроется в каждой частице индивида из числа членов этого мира»<sup>21</sup>. Это значит, что в «каждом существе присутствует сущность Бога»<sup>22</sup>. Таким образом, человек заключает в себе все истины бытия и хранит их, ибо в них — частица Божья. Это такое бытие или поток, в котором человеку принадлежат также свойства Божественности.

Поскольку Божественность означает в системе аль-Джейли имя, обозначающее ступень, занять которую стремится всякое человеческое Я, под нее подходят такие имена, как слушающий, смотрящий, знающий и т.п. Иными словами, имена, которые подходят под понятие «Бог», «являются общими для Бога и человека»<sup>23</sup>. Аль-Джейли хотел утвердить этим выводом формулу: «Свойства Бога — свойства человека, и сущность Бога —

<sup>17</sup> Там же, с. 23.

<sup>18</sup> Там же, с. 80.

<sup>19</sup> Там же, с. 31.

<sup>20</sup> Там же, с. 38.

<sup>21</sup> Там же, с. 39.

<sup>22</sup> Там же, с. 40.

<sup>23</sup> Там же, с. 41.

сущность человека». Это — сущностная онтологическая общность, призванная устранить пропасть, которая может возникнуть между человеком и абсолютом, если одна сущность противопоставит себя другой. С точки зрения достижения человеком полноты его свойств такова попытка освобождения человека от всего, что связано с небытием, преходящим и случайным в его бытии и его целях, посредством постижения ценности единства бытия и возвышения этого единства до уровня долга.

Из явлений существа Бога, его деяний, имен и свойств аль-Джейли сформировал образец для человека, достигающего полнейшего единства в своих многообразных манифестациях. Отсюда он сделал вывод, что абстрагирование божественной сущности означает выделение Истинного в его свойствах, именах и сущности, как он того заслуживает, путем непоколебимого возвышения. Бог остается единым и полностью независимым. Такова абстрактная форма абсолюта. Потому в определении идеи высшего существа аль-Джейли указал, что оно есть «абсолютное бытие». Имелось в виду, что все соображения, дополнения, отношения, чувственные и рациональные формы должны быть отброшены «не потому, что они не составляют части абсолютного бытия, а потому, что все эти соображения со всем, что к ним относится, сами принадлежат абсолютному бытию». Они «оставляют суть того, что они есть»<sup>24</sup>. Аль-Джейли выразил эту мысль в поэтической форме:

С восходом солнца исчезают звезды,  
но сущность свою сохраняют.

Каждое абстрактное свойство абсолюта имеет конкретный исторический пример, т.е. разнообразие и единство его существования. Иллюстрацией этого постулата могут послужить следующие слова аль-Джейли: «Каждый из них заслуживает того, что ему присуще»<sup>25</sup>. Это значит, что трансцендентность здесь есть абстрактная форма того или иного имени субстанции, а не того, что причастно ей, ибо существование божественной субстанции, ее деяния и свойства предполагают конкретное проявление. Таков способ достижения полноты, т.е. сущностного раскрытия. Аль-Джейли в связи с этим сказал: «Сущность включает признаки божественности и сотворенности. Каждый из них заслуживает того, что ему присуще, но если они соединяются, то каждое пребывает в другом»<sup>26</sup>.

Иными словами, абстрагирование Бога от любых качеств и превращение его в стоящую над всем сущность не противоречит обладанию им качествами божественности (предвечное определение абсолюта) и сотворенности (историческое определение сущего). Человек относится к числу су-

<sup>24</sup> Там же, с. 61.

<sup>25</sup> Там же, с. 45.

<sup>26</sup> Там же.

щих. Он — историческое явление божественности в абстрактном смысле и в своем конкретном примере отражает возможность и уровень соединения с божественным. Потому самодостаточность каждого из них и возможность явления одного в другом означает лишь относительную, конкретную и разумную пропорцию пребывания обоих друг в друге.

Поскольку существование есть конкретная и разумная пропорция проявления Истинного, то истинное в сотворенности (человек) есть также пропорция. Из пребывания каждого в другом она делает смысл их существования, исходя из присущего им характера существования. В системе аль-Джейли это выражает пропорциональность сущего, которое делает каждую вещь истинной (гармоничной) в той мере, в какой его внутреннее содержание соответствует смыслу ее существования и формам проявления. На этом основана мысль аль-Джейли о характере «богоуподобления». Он видит в нем лишь «форму красоты, ибо божественная красота многосмысленна, она включает божественные имена и свойства, содержит образы и выражает эти смыслы, являющиеся в конкретной и разумной форме»<sup>27</sup>. Это значит, что конкретная и разумная пропорция абсолюта являет себя в форме прекрасного. Она постигается чувствами и понимается разумом. Чувства и разум постигают образы смыслов, являющиеся в божественных именах, деяниях и свойствах в их существенных связях с чувствами и разумом человека при понимании смысла истин абсолютного бытия.

На уровне явления деяний человек должен понимать, что смысл открытия Истинного в делах основывается на лицезрении потока божественного могущества. Так он узрит Бога. Ему откроется принцип единого в бытии и таким образом — его единства. Это состояние познавательного и морального аль-Джейли вложил в понятие целостности, в которой субстанциональность становится проявлением одного и того же. Таким образом всякое качество являет себя в другом. Так, «жаждущий мести есть Бог, и Бог есть жаждущий мести, а жаждущий мести есть несущий благодеяние. И также если Единственность явится в самом благодеянии в жажде мести, то благодеяние, которое есть форма милости, будет субстанцией мести, которая есть форма страдания. Всякая вещь, в которой субстанция проявляет себя в силу единственности, есть суть другого, но как целостное проявление субстанционального, а не как разделенное по достоинству его частей»<sup>28</sup>.

На уровне явления имен надо, чтобы человек оказался в лучах их света. Ему следует постепенно подниматься на вершины духа и знания, чтобы божественные имена стали эхом духа, действующего в бытии, или чтобы действующий дух стал человеческим эхом. Речь идет о непрекращающемся конкретном явлении, что аль-Джейли называл раскрытием одного аспекта в другом, т.е. пребывании их друг в друге. Это действие, как и любое бытие, начинается в сущем и заканчивается в абсолюте, проходя через со-

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же, с. 37.

вершенствование человека в его индивидуальной сущности. Это и объясняет слова аль-Джейли о том, что при понимании имен Бог является человеку под собственным именем и наделяет им человека<sup>29</sup>.

Этот постепенный подъем отражает внешнюю форму начала, середины и конца, т.е. постоянное круговращение, в котором воплощена логика божественных имен и движение человека от природного царства к надприродной реальности силою человеческой воли. Как и от системы разрешений и запретов к истине вероучения. Это движение представляет природные миры, надприродную реальность и возвышенную мысль, как и необходимое усилие системы разрешений и запретов, которой придерживается народ, для достижения абсолютной истины, призванной осветить людей светом божественных имен. Все это необходимо, чтобы сделать человека средоточием истин бытия.

Превращение человека в средоточие истин бытия предполагает соединение в нем свойств Бога и перестройку его существа на основе их единства. Свойства в деталях не имеют конца. Они конечны в их соединении. Конечность в целом есть лишь возвышенная и образцовая форма, которая обрела себя в мусульманском видении свойств Бога различными школами, которые соединили природное царство, сверхприродную реальность и силу воли в бытии человека и его теоретических и практических усилий. В жизни человека, зрении и слухе мы видим естественные сущностные качества, в воле и способности действовать — источник его силы, в познании — бесконечные измерения его бытия. Если эти свойства превратились в свойства абсолютного, они стали высоким и реальным примером. Вот причина, которая сделала их конечными и бесконечными, познаваемыми и непознаваемыми в системе аль-Джейли. Качества в абсолютном смысле известны, но сущность остается неведомой.

В то же время человек далек от сущности Бога, но не далек от Его свойств. Поэтому нет пути к познанию цели свойств, полагает аль-Джейли. Такова связь, отражающая взаимозависимый характер отношений между знанием и действием, отчего они постоянно превращаются в инструменты познания и действия. Аль-Джейли в связи с этим сказал: «Если Бог явит себя человеку в том или ином из свойств, человек будет находиться под Его влиянием, пока не достигнет предела путем целостного, т.е. путем достижения полноты, а не путем разделения»<sup>30</sup>. Если же человек, «находясь под влиянием какого-либо свойства, исчерпал его до конца и вознесся на Его трон, он будет определен этим свойством. Тогда он откроет для себя другое свойство, и так будет продолжаться до тех пор, пока все свойства не будут исчерпаны»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Там же, с. 50.

<sup>30</sup> Там же, с. 53.

<sup>31</sup> Там же.



Исчерпать все свойства в их сложении — значит ступить на путь абсолютного, т.е. на путь открытого знанию существа в качестве его окончательной цели. Пусть этот путь бесконечен. Единство знания и действия превращается в способ бесконечного взаимодополнения между ними. Но это взаимодополнение отличается разнообразием, что аль-Джейли называет явлениями свойств. Речь идет о принятии существом человека определений, относящихся к свойствам Бога, способом категорическим и сознательным. Так определение принимает свойства. Отсюда — разнообразие в явлениях свойств, зависящих от способности или готовности человека принять их, как того требует уровень единства знания и действия, или, как говорит аль-Джейли, единства «ясного знания и сильной воли»<sup>32</sup>.

Аль-Джейли применил эту мысль к божественным свойствам, которые выработала мусульманская культура в качестве их свойств абсолюта. Это свойства жизни, знания, слуха, слова, воли и способности. К ним он прибавил свойство милосердия в качестве его высшей точки или имманентного синтеза проявления в совершенном человеке упомянутых выше качеств. Аль-Джейли полагает, что тот, кому абсолют явит себя в свойстве, определенном как жизнь, обретет бытие всеобщей жизни, ибо может «наблюдать, как протекает жизнь у всех сущих физически и духовно, самостоятельно, без всяких посредников»<sup>33</sup>. Тот, кому абсолют явит себя в свойстве, определенном как знание, «узнает тайну жизни»<sup>34</sup>. Тот, «кому абсолют явит себя в свойстве, определенном как слух, с удивительной силой этого свойства услышит различия языков, шепот минералов и растений»<sup>35</sup>. Тот, «кому абсолют явит себя в свойстве слова, заговорит с такой удивительной жизненной силой, что слова его обретут плоть сущих, а абсолют предстанет таким, каким он есть всегда, т.е. вечным, ибо в слове он не может быть иным»<sup>36</sup>. В модусе этого свойства имеются носители разнообразных способностей. Аль-Джейли избирает пятерых:

Тот, с которым истина говорит сама.

Тот, с которым абсолют говорит языком творения.

Тот, кого абсолют увлекает из мира тел в мир духов.

Тот, кто обращается к миру духов и узнает о событиях прежде их свершения.

Тот, кто жаждет чуда и почтителен с Богом<sup>37</sup>.

А кому-то абсолют является в свойстве воли, и тогда разбивается сосуд его сердца<sup>38</sup>. Кому же абсолют предстанет в виде способности, тот сподо-

<sup>32</sup> Там же, с. 54.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Там же, с. 55.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же, с. 55–56.

<sup>38</sup> Там же, с. 56.

бится на любое дело в мире духов по подобию мира плоти<sup>39</sup>. И наконец, тому, перед кем абсолют явится в виде милосердия, поставят божественный трон, на котором он утвердится, и под ноги подложат скамеечку силы, и милости его достанет всем живущим<sup>40</sup>. Особенность последнего явления заключается в том, что человек достиг такого состояния и стоянки, в каком он может «считать правильными суждения философских и религиозных школ и считать неправильными их суждения, и даже винить в ошибке мусульман и других верующих, благодетелей и знатоков, и признавать только то, что исходит от исполненных совершенства ученых мужей»<sup>41</sup>.

Аль-Джейли не стремился, говоря о проявлении божественных свойств в человеке, построить пирамидальную структуру поведения. Скорее он изображал естественное видение состояния совершенного человека. Естественный человек живет, учится, слушает, говорит и творит дела. Этот процесс составляет в суфийском пути ступени движения, которые аль-Джейли назвал «плаванием на небосводе свойств, чтобы утвердиться на их тронах».

Каждое свойство обладает тронem, у каждого свойства — вершина, с которой можно видеть, что есть и что будет. В этом движении — свободное устремление к абсолюту. Человек ищет уровня проявления истины и уровня ее отражения в его глубинах, как и ее раскрытия в его творчестве. Проявление свойств жизни предполагает достижение им состояния, при котором сам он становится «жизнью всего мира». Это значит лишь, что он во всем чувствует жизнь, от животных до растений и минералов, ибо «видит течение своей жизни во всех сущих телом и духом». Достигнув этой ступени, он поймет тайну жизни, ибо тайна эта и есть течение жизни во всем бытии. Тот, кто достигнет этой ступени, услышит музыку жизни и ее тайны в разнообразных голосах бытия — в языках людей и народов, шепоте минералов и растений. Достигнув этой ступени, аль-Джейли почувствовал, что ему открылось «милостивое искусство милосердия» и что он научился «чтению Корана», будучи «мерой веса при весах»<sup>42</sup>. Это состояние подняло его на уровень извечного милосердия, которое есть живая мера равновесия во всяком деле. Бытие же мерой веса при весах (Коране) означает лишь поэтическую форму установления пропорции между Я и абсолютom. И сказать: «Я был мерой веса при весах» означает, что Коран создан по мере человека, а человек — по мере того, что содержит Коран. Под Кораном же имеется в виду не только священная книга мусульман, но и книга самого бытия и писания абсолютa. Потому слышать то, что в нем, значит, улавливать живую связь между бытием и абсолютom. Достигнув

<sup>39</sup> Там же, с. 57.

<sup>40</sup> Там же, с. 58.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же, с. 55.

этой ступени, человек поднимается на уровень божественного проявления в свойстве слова и начинает понимать, что слышит слова бытия. Слова бытия открываются ему в различных формах и видах. Иными словами, он слышит нескончаемую речь, полную того же смысла, что и нескончаемое бытие сущих. В таком состоянии знающие занимают различные ступени. Одни из них говорят с самой истиной, как будто в ней вдохновение и внушение. Другие говорят с абсолютном на человеческом языке, слыша истину из уст сущих, исходя из того, что у каждого вида бытия свой язык, которым говорят с человеком в соответствии с его разумением. А иных абсолют уводит из мира тел в мир духов, т.е. из внешнего к внутреннему, от случайного к постоянному, от изменяющегося к стабильному, от конкретного к абстрактному, от истины к символу, иными словами, от ограниченного к неограниченному, от конечного к бесконечному. Это состояние выражает действие и подвижность стабильности или волнение в достоверном знании, и человек возвышается, познавая единство бытия. Аль-Джейли описал такое положение вещей, ссылаясь на пример тех, кто сумел попасть «в Лотос крайнего предела». Одному из них сказали: «Дорогой! Твое Я — это моя самость. Ты — именно Он, а Он это Я. Дорогой! Твоя простота — моя сложность. Твое множество — моя единность. Твоя сложность — моя простота и твое невежество — мое знание. Я принадлежу тебе, а не себе. Ты принадлежишь мне, а не себе. Дорогой мой! Ты — точка, вокруг которой вертится бытие, и ты в нем — поклоняющийся и принимающий поклонение. Ты — свет. Ты — истина. Красотой своей ты очень дорог человеку и человек дорог тебе». И есть среди них люди, которые зывают к миру духов и узнают о событиях прежде их свершения. Это те, кто озабочен будущим и видением его горизонтов. У них мудрое видение, пронзительный взгляд и тонкая интуиция. И есть такие, кто жаждет чудес, и Бог творит им их, ибо они достигли ступени совершенства в словах, а слово — это творение, и в нем проявляют себя сущие, отражается их жизнь и слышатся их голоса.

А кто поднимется на уровень этих свойств, опираясь на волю и способности, будет править в мире духов, и, как говорит аль-Джейли, мир вещей будет построен по образу того мира. Вещи и явления в нашем мире станут результатом его воли. Т.е. формы бытия будут определяться его видением.

Достижение всех этих свойств в системе аль-Джейли соответствует тому, что он называл субстанциональным проявлением, имея в виду момент, когда человеческая сущность становится явлением сущности абсолюта и его свойства становятся ее свойствами с точки зрения формы и действия. Тогда его свойства дополняются милосердием, которое распространяется на все бытие, что аль-Джейли называл «истечением милосердия на мир сущих». Это отразилось в его возвышенной, критической или благожелательной позиции по отношению ко всем верованиям, убеждениям и прави-

лам. Их заменили отход от слепого следования авторитетам и выход на путь, ведущий к истине, — путь всеобъемлющего творчества Я, дополненного критериями абсолюта. Отсюда возможность признания правыми или заблуждающимися всех философских и религиозных школ, отказ от отрицания и утверждения. Иными словами, аль-Джейли принимает религиозный и философский опыт отдельных людей, общин и народов и в то же время возвышается над ними, ибо для него и для них нет иного критерия, кроме критерия Истинного. Этот же критерий, в свою очередь, есть критерий логики абсолютной истины. Так субстанциональное проявление человеческих свойств становится проявлением целостным.

Таким образом свойства абсолюта становятся постоянным критерием человеческого действия. Отсюда — возвышение человеческих свойств на уровень свойств абсолюта. Это второй круг выражения внутренних и бесконечных свойств абсолюта. И если бытие вещи самой по себе есть ее полнейшая жизнь, как обстоит дело с Богом, и если бытие вещи для другого есть ее дополнительная жизнь, как обстоит дело с человеком, то совершенный человек, говорит аль-Джейли, совершает подъем со второй стадии на первую. Такова позиция, в основе которой лежит философское суфийское видение аль-Джейли, основанное на том, что человек по сути своей, будучи живым существом, есть просто животное. Как сказал аль-Джейли, «жизнь Бога в его творениях едина»<sup>43</sup>. Значит, нет различия между человеком и любым другим живым существом, поскольку оно обладает жизнью. Жизнь обща для всех. Ее значение в том, что она есть, ибо «жизнь есть суть индивида, существующего сам по себе». «Вещность вещи — ее жизнь, и она — жизнь Бога — творца всех вещей»<sup>44</sup>. Иными словами, существование вещей есть их жизнь, а жизнь их — жизнь Бога. Потому все вещи — живые. Они живут свойственной им жизнью, которая, в свою очередь, есть часть единого целого. «Каждая из вещей обладает бытием в себе и для себя. Жизнь их полна, ею она говорит, ею слышит, ею смотрит, ею являет способность, ею демонстрирует волю. Ею приводит себя во вращение и ею творит, что желает»<sup>45</sup>, — говорит аль-Джейли. Таким образом, всякая жизнь обладает особым уровнем, на котором она являет свойства Бога и его бытие в слове, разуме, слухе и зрении, способности и воле, ибо жизнь сущих — это жизнь самого Бога.

Согласно этой логике, жизнь всех сущих подчинена порядку и особой гармонии, где человек занимает свое место, будучи способен преобразовывать жизнь, в которой он существует как индивид, в жизнь для себя, поднимаясь с уровня вещизма на уровень «подлинного бытия». Для этого ему приходится подниматься с уровня естественного бытия на уровень

<sup>43</sup> Там же, с. 63.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же, с. 64.

бытия сверхприродного, т.е. с уровня животного бытия на уровень бытия совершенного человека, ибо он должен понять, что представляет собою. Идея о том, что Бог не создал Адама (универсального человека) по своему подобию, означает, что «человек есть копия одного из свойств Милосердного, и все, что есть в Милосердном, есть в нем, и даже невозможные дела свершаются посредством человека»<sup>46</sup>. Поскольку же воля есть свойство явления знания и воля Бога есть «обращение знания в бытие в соответствии с тем, что он знает», аль-Джейли заключает, что воля человека — та же самая воля божества, поскольку человек есть зеркало божества и проявление его образа в бытии. И так же он — «клад, который явлен божеством» из его великих запасов. Эту идею аль-Джейли изложил в стихах:

Сколько красоты в обнаруженном кладе!  
Прежде никто и не ведал о нем.  
Ярко сияют волшебные грани.  
Даже халиф тем сверканьем сражен.  
В блеске пришло красоты воплощенье,  
Что ослепляет любой из сторон.  
Смотрим, свободно любуясь друг другом,  
Взяты друг другом в бессрочный полон.  
Звучностью имени славим друг друга.  
Каждый аят его — Божий закон.  
Кабы не страсть к любопытству, поныне  
Клад оставался б в земле погребен<sup>47</sup>.

Аль-Джейли хотел сказать, что красота божественного бытия в знании есть результат воли творения. Следовательно, бытие человека, его жизнь и его деяния есть божественный клад, которым Он распоряжается по своему желанию. Клад (человек), будучи мыслью в определении и невыразимым в слове, становится образом, в котором воссияли добродетели божества — его соратника в бытии. Тогда в нем являет себя внешний облик — красота божества и все его прекрасные стороны. Бог являет свою красоту в человеке, и человек есть образ красоты Бога. Такими мы являем себя, не будучи необходимым доказательством бытия друг друга, так как бытие наше — одно. В этом смысле человек — результат воли Бога. Он представляет собой истину божественной воли, и это относится ко всем остальным свойствам. Слово Бога вообще есть результат его знания, будь они (свойства) воплощены во плоти или являясь смыслами, которые открываются людям путем вдохновения, посредством диалога или каким-либо иным подобным способом.

Слова Бога, согласно логике аль-Джейли, есть бытие вещей, будь эти сущие вещами или смыслами. Слово — не набор букв, а бытие, бытие же

<sup>46</sup> Там же, с. 66–67.

<sup>47</sup> Там же, с. 73.

вещей — слова. Аль-Джейли в связи с этим построил свою философию в данном контексте на том, что слова Бога имеют два аспекта. Первый из них — в том, что слово исходит из «степени могущества». Всякое бытие подчинено Богу. Потому внутреннее движение вещей и внешнее их проявление есть подчинение принципу жизни, который предположен божественным знанием. Здесь возникает идея выбора. Человек с точки зрения его естественного бытия (жизни как она есть) всегда подчинен бытию, и перед ним стоит выбор: избирать ли путь послушничества, за которым следует справедливое наказание, или же помнить, как говорит аль-Джейли, что путь послушания является добродетелью<sup>48</sup>. Второй аспект заключается в том, что слово равно содержанию «всего возможного», т.е. сущности возможного в бытии. Возможное — слово из словаря божества. Оно бесконечно и все представляет собой божество.

То же самое можно сказать о слухе и зрении. Для аль-Джейли божественный слух — это «проявление божества через посредство знания, ибо оно известно прежде, чем услышано». Иными словами, слух есть лишь знание, воплощенное в логике вещей, логика же его есть их состояние<sup>49</sup>. Что касается зрения, то оно также является выражением «сущности божества, свидетельствующим о том, что есть. А знание это — выражение его сущности как принципа его знания, ибо сущностью оно познает и сущностью зрит, и нет никакой двойственности в его сущности. И знание приходит к нему через видение, и таковы два свойства, когда на самом деле они — одно. Зрящий являет знание, наблюдая зримые вещи, жаждущий знания взглядом своим познает зримый мир. Он видит сущностью свою сущность, и сущность зрит то, что сотворено, и, видя себя, он зрит творение»<sup>50</sup>. Эту преамбулу аль-Джейли положил в основу учения о сущностном логическом единстве бытия человека и Бога, охарактеризовав то, что он назвал подобием совершенного человека Истинному. Он сказал: «Хвала тому, кто создал человека копией самого себя. Взгляни на себя и найдешь в себе всякое свойство этой копии. Посмотри, чьей копией ты являешься? Чьей копией является твое Я? Чьей копией является твой дух? Чьей копией — образ? Чьей копией — удивительное воображение? А зрение, память, слух, знание, жизнь, способность, слово, воля, сердце и форма — кто столь же совершенен и столь же красив?»<sup>51</sup>.

В системе аль-Джейли, описывающей божественные качества, предполагается переход от бытия вещей к самосознанию как необходимому пути соединения свойств человека в подлинную сущность по примеру Истинного (абсолюта). Он выразил эту мысль, отметив необходимость для челове-

<sup>48</sup> Там же, с. 72.

<sup>49</sup> Там же, с. 73.

<sup>50</sup> Там же, с. 74.

<sup>51</sup> Там же, с. 72.

ка понимать, что он является полной копией божества. Человеку надо знать, что он богоподобен в таких свойствах, как индивидуальность, характер, дух и образ, воображение, зрение и слух, жизнь, способность, слово, сердце и форма. После того он поднимется на уровень сознания, отчего совершенство божества станет подобием его усилий, а красота — подобием его красоты.

Превращение Истинного в подобие его усилия, а красоты — в подобие его собственной красоты означает лишь превращение человека в высший образец. Но этот образец не есть в системе аль-Джейли нечто внешнее, существующее само по себе. Скорее — это имманентное проявление готовности человека, которая имеет свои истоки в его представлениях о творении. Творение же, по аль-Джейли, есть вторая сторона божества. Обе они являются свойствами вечности, а вечность — это другая сторона бесконечности. Обе они есть акциденции сущности. Последняя представляет собой синтез элементов величия, знания, силы, мудрости и тому подобных свойств, встречающихся в огне, воде, воздухе и земле. Это значит, что человек имеет в себе в качестве естественных слагаемых огонь, воду, воздух и землю, а в качестве сверхприродных — величие, знание, силу и мудрость, существующие в нераздельном единстве, где в огненном смешении рождается его собственная мощь<sup>52</sup>. На основании этого аль-Джейли делает вывод о том, что божество и творение едины. Внешне человек являет собой творение, внутренне же он — божество<sup>53</sup>. Комментируя первую суру Корана, он нашел там указание на то, что назвал «человеческим ключом, которым Бог открыл замки бытия, ибо человек, пусть он — творение, в истине своей божество»<sup>54</sup>. Иными словами, человек включает в своем бытии единство вечности и бессмертия, потому Бог и открыл через него замки бытия, т.е. его тайны. Аль-Джейли говорит: «За всеми указаниями и выражениями религиозных и нерелигиозных законов открывается лишь человек»<sup>55</sup>.

Человек соединяет в себе материальное и духовное, природное и сверхприродное, образ и смысл, красоту и величие. Аль-Джейли считает, что человек — это дух и тело. Дух — его смысл, тело — его образ. В них проявляет себя единство природной и сверхприродной составляющих человека. К этой двойственности примешаны сущность человека и его качества. Ее полная картина — в соединении человека с Богом и совершенстве их единства. Совершенный образец мы находим в Боге и в совершенном человеке.

Представляя отношения между Богом и человеком, аль-Джейли исходил из уровня бытия «исторического» человека, каким мусульманское

<sup>52</sup> Там же, с. 20.

<sup>53</sup> Там же, с. 109.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Там же, с. 112.

знание представляло себе творение человека Богом и разрыв с ним. Бог создал человека и отдалил его от себя, говорит аль-Джейли. В этом поступке аль-Джейли видел мудрость, смысл которой в том, что она дает нам возможность зреть Бога вблизи и вдали. Эту оценку он выразил в таких словах: «Он был создан по закону божественной мудрости и взвешен на весах человеческого знания, дабы легче воспринимать Бога вблизи и вдали, и мог бы видеть его и приближенный и изгнанный»<sup>56</sup>. Под законом божественной мудрости понимается мудрость существования вещей, иначе произошли бы разрушение и гибель бытия. Это отношение аль-Джейли положил в основу видения гармонии бытия и упорядоченной связи между изначальным и бесконечным. Бытие сущих — такое же, как бытие Бога, ибо включает в себя элементы естественного мира (огонь, вода, воздух, земля) и элементы мира идеального (величие, знание, сила, мудрость). Эти элементы составляют суть субстанции, а его акциденции — изначальность и бесконечность. У вечности (бытия) два свойства — Бог и творение. А у творения (бытия Бога в вещах) — два определения вечного и сотворенного (Бог и человек), и они имеют две стороны — явную и тайную и два способа действия (необходимость и возможность), два типа отношений (потерять себя и существовать для другого или существовать для другого, но потерять себя) и два типа знания (утверждение прежде отрицания или отрицание прежде утверждения).

В этом гармоничном порядке, связанном с отношением сотворенности и божества, мы находим абстрактную форму отношения между Богом и человеком, утверждающую их единство во всем и таким образом взаимосвязь их бытия. Это приводит к мысли о том, что отрицание Бога значит отрицание человека, а отрицание человека — отрицание Бога, независимо от многообразия видов этого отношения. Так выражается единая истина, которую аль-Джейли заложил в понятие совершенного человека<sup>57</sup>.

Так на уровне самости Бог и человек оказываются подобны, формула же «Скажи, Он, Бог, един» означает лишь: «Скажи, Мухаммад, Бог и человек едины», и в этом отношении проявляется круговорот возникновения и развития, ибо в человеке олицетворяется круговорот того, что он сотворен по подобию Милостивого, говорит аль-Джейли. Потому Бог — «божество, представляемое в образах его творений, или творение, существующее в смыслах божественности»<sup>58</sup>. Если божественность, согласно аль-Джейли, представляет собой все истины бытия, то Бог и творение суть истины бытия. Это два взаимосвязанных аспекта, вращающихся на небосклоне божественности, ибо божественность «соединяет противоречия старого и нового, божества и творения, бытия и ничто». И становится долг невозможным,

<sup>56</sup> Там же, с. 12.

<sup>57</sup> Там же, с. 26.

<sup>58</sup> Там же.



и становится невозможное долгом, и обретает божество образ творения в таких словах: «Видел я там Бога в образе прекрасного юноши, и становится творение божеством в таких словах: создал он Адама по образу своему, и в такого рода противоположности всяк получает подлинную полноту»<sup>59</sup>.

А на уровне милосердия отношение между Богом и человеком выявляется как отношение Истинного к творению, и если отношение этого уровня к божественности такое же, как отношение сахара к тростнику, то мир (человек) есть первая милость Божья, и если божество есть первичная материя мира, то мир подобен снегу, а Бог — воде, которая есть основа снега, как говорит аль-Джейли<sup>60</sup>. Все это составляет «закон божественной мудрости» в бытии. А что касается мерил или логики человеческого понимания, то человек осознает, что никто не просиял божественностью в космосе полнее человека, ибо сам человек есть образ сияния божества<sup>61</sup>.

Понимание этого отношения и следование ему приводит человека к достижению ступени совершенства. Эту мысль аль-Джейли заложил в основу собственной философии, которая призвана обосновать идеальную форму отношения между человеком и Богом, т.е. обоснование возможного, разумного и должного образца на пути движения к совершенству. Он писал, что «если знающий проникся истиной, то слух его и зрение не скроют от него ничего из жизни сущих»<sup>62</sup>. Кроме того, «с исчезновением божества исчезнешь ты, ибо ты его подобие. Но как же ты исчезнешь, ведь ты — сущий и следы твоих свойств не утеряны? А если отрицать, то превратишь Его в идола и лишишься всего, что имел. Да и как отрицать то, чего нет? С чем согласуется отрицание, если ты жив? Бог создал тебя по своему подобию живым, знающим, способным, желающим, слышащим и видящим, способным к речи, и ничего из того ты не можешь отбросить от себя, ибо ты создан по его подобию, и наделен Его качествами, и назван Его именем. Он жив, и ты жив, Он знающий, и ты знающий, Он желающий, и ты желающий, Он обладает способностями, и ты обладаешь способностями, Он слышит, и ты слышишь, Он видит, и ты видишь, Он ведет разговор, и ты ведешь разговор, Он универсален, и ты универсален, Он существует, и ты существуешь. Он обладает божественностью, и ты обладаешь божественностью, и оба вы пастыри, и каждый ответствен за свою паству, ты древен, и Он древен, ибо жив ты в Его знании, а знание никогда Его не покидало. И у Него есть все, что у тебя, и у тебя есть все, что у Него в этом мире»<sup>63</sup>.

Аль-Джейли сделал человека живым примером и воплощением Бога. Человек содержит в себе все свойства Бога. Потому нельзя отрицать его

<sup>59</sup> Там же, с. 32.

<sup>60</sup> Там же, с. 38–39.

<sup>61</sup> Там же, с. 36.

<sup>62</sup> Там же, с. 11.

<sup>63</sup> Там же, с. 11–12.

и отходить от него. В нем содержится абсолютное бытие. В нем — вечность и бессмертие. Он является «образом божества» в силу своего бытия. Он станет подлинно совершенным человеком, если достигнет полноты этого образца.

Достижение человеком полноты «божественного образца» превращает его в совершенного индивида. Вокруг него вращается бытие, и он совершает положенные коленопреклонения и поклоны. С его помощью Бог сохраняет мир, говорит аль-Джейли<sup>64</sup>. Это означает, что человек способен преодолеть любые пределы, куда абсолют остается источником его бытия. Различные аспекты совершенства не достигают полноты в его образце, который выражается в традициях суфизма о совершенном человеке, к которому притягиваются существующие, что есть в жизни сущих, как железо притягивается к магниту. Он покоряет мир своим величием, творит, что желает, используя свои способности, и от него ничего не скрыто<sup>65</sup>.

Аль-Джейли не стремился к тому, чтобы превратить человека в Бога, однако он стремился превратить заложенные в нем божественные черты в продолжение милосердия самого бытия. Потому он превращает его в абсолютный образец, существующий в человеческой истории как «полюс, вокруг которого вращаются звезды бытия»<sup>66</sup>. Иными словами, совершенный человек есть лишь абсолютный образ человеческого совершенства. Потому он пребывает вне истории и внутри нее, ибо в себе он, подобно Богу, воплощает единство бытия и ничто. Совершенный человек «един во все времена»<sup>67</sup>, он являет собой бытие и абсолютный образец человека во времени и вечности.

Единственное, что меняется в нем, так это одежда, говорит аль-Джейли<sup>68</sup>. Потому разнообразие в истории образует цепь человеческой полноты или взаимосвязанные круги, и совершенные среди людей составляют «копии один другого» в цепи существования. Если аль-Джейли называет «первого совершенного человека» Мухаммадом, то потому лишь, что он является примером исторического существования культуры, в рамках которой сформировалась личность аль-Джейли и его суфийское наследие. Он использует то же название, рассказывая о своей встрече с шейхом Шараф ад-Дином Исмаилом в районе Зубейд в 796 г. хиджры<sup>69</sup>.

Аль-Джейли не собирался возродить идею переселения душ, ибо в его системе совершенный человек означает не возвращение прошлого, а вечное пребывание образца. Это не чудесное возрождение, и нет в нем повто-

<sup>64</sup> Там же, с. 62.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Там же, т. 2, с. 61.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же.

ра. В нем отражено именно восприятие самих истин бытия в их постоянном совершенствовании. Он представляет человеческую личность в ее стремлении соединить в себе истины природы и сверхприродные истины, превратив их в зеркало непрекращающегося в любом времени самоявления. «Мухаммада можно представить себе в любом времени еще более совершенным и возвышенным. Они — его наследники в миру, внутри же он — их истина», — заключает аль-Джейли. Иными словами, всякий новый совершенный человек — продолжатель мухаммеданской истины (воплощенной божественной субстанцией), т.е. носитель идеи абсолютного совершенства<sup>70</sup>.

Таким образом, нет конца явлению «Мухаммада», нет границ в непрекращающемся обновлении и возвышении индивидов, обществ и народов, и нет среди них единых форм и образцов. Совершенный человек различен на любом этапе истории народов и религий. Значит, в системе аль-Джейли он обладает космическим измерением, черпая свои силы в «сопоставлении сотворенных истин Совершенного Человека и высших бытийных истин».

---

<sup>70</sup> Там же, с. 62.

V

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

\*

PHILOSOPHY OF RELIGION

**Arzina R. Lalani**  
(*Institute of Ismaili Studies, UK*)

**CONCEPT OF LIGHT  
IN ISMAILI PHILOSOPHY**

Light as an archetype, is used in most traditions and faiths as it is in Islam, where the most prevailing representations are in relation to Muḥammad's prophetic appearance. Within classical Shī'ī texts, this is linked to the light of leadership—*nūr al-imāma*. The paper draws on the teachings of the early imams on intellect, light, love and *ru'yat Allāh* in select Shī'ī texts, including the Ikhwān al-Ṣafā' and Fāṭimid scholars. The experience of hearts perceiving the vision of light is unique to each individual, being a journey that needs a guide. Ibn Sīnā concedes to this in his later life, referring to it as the *ḥikmat al-mashriqiyya* which becomes fully developed under Suhrawardī, the founder of the school of illumination—*al-Ishrāq*. In this school, the guide is the angel of humanity, known to the philosophers as the active intelligence and recognised by al-Naysābūrī as the universal intellect.

The primordial notion of light is well-known in other faiths and traditions including Gnosticism. Such parallels exist in the Old and New Testaments too.<sup>1</sup> Light as an embodiment is used in most faiths as it is in Islam. *Nūr*—light is an integral part of the Qur'ān and of Islam. In Arabic literature, too, light is among the most prevailing representation used in relation to Muḥammad's prophetic

---

<sup>1</sup> See article on *Nūr* in *EL*<sup>2</sup>, vol. 8, p. 121 by Tj. de Boer who gives parallels in the Old and New Testaments, citing Gen., i. 3; Isaiah, lx. 1, 19; Zech. iv; John, i. 4–9; iii. 19; v. 35; viii, 12; xii. 35 and Rev. xxi. 23–24; these extracts are from *Leadership and the Qur'an: Classical Arabic Exegesis* by Lalani, A. R. (forthcoming).

emergence.<sup>2</sup> An Arabic word, it is derived from the trilateral root *n-w-r*, which in its second form means to blossom, flower, bloom, light, illuminate, elucidate, enlighten, explain or clarify. The noun *nūr* in Lane's Lexicon refers to blossoms or flowers as well as to light and can be synonymous to *ḍiyya'* or *ḍaw'*, although *nūr* is less bright than *ḍiyya'*.<sup>3</sup>

In the Qur'an (Q.10:5 *ja'ala al-shams ḍiyyā'an wa' l-qamar nūran*), God created the sun as *ḍiyya'* and the moon as *nūr* that is, the sun as an indispensable light and the moon as accidental. The *Tāj al-'Arūs* cites two kinds of light: one relating to this world and the other for the world to come.<sup>4</sup> The former is perceived either through sensory perception or through the eye of the intellect, also known as the light of reason, mentioned as the light of the Qur'an [Q.5:15; 24:35; 6:1 and Q.39:69]. The light of the world to come [celestial] is referred to in Q.57:12 and also in Q.66:8. The Qur'an speaks also of light in the literal sense as well as in figurative sense where besides *nūr* and *ḍiyya'* words such as *miṣbāh* and *sirāj* are also used (Q.71:16; cf. 25:61; 78:13).

In the Qur'an (Q.2:257; 5:16; 14:1, 5; 33:43; 57:9; 65:11), light is usually contrasted to darkness—*min al-ẓulumāti ilā al-nūri*, implying God's light of guidance related to revelation and prophecy which the Shī'a invariably link to the light of the leadership—*nūr al-imāma*. Imams receive this through inspiration. Thus, in Q.4:174, *O Mankind! Certainly a proof (burhān) has come to you from your Lord, and We have sent down to you a manifest light (nūran mubīnan)*. Shī'ī sources from al-Bāqir and al-Ṣādiq affirm that this is the manifest light of 'Alī and his authority, while Sunnī sources, based on Mujāhid, Qatāda and Suddī, report that this refers to the Qur'an. In terms of guidance and light, the Gospels [*Torah* and the *Injīl*] are referred to as *hudan wa nūran* in Q.5:44 and 46. In Q.6:91 Moses brings forth light and guidance and in Q.21:48 God gave him and Aaron the *furqān* and *ḍiyyā'an* and a reminder for the righteous.<sup>5</sup> There are instances where light is used for revelation as in *Therefore believe in God*

<sup>2</sup> Uri Rubin, "Pre-existence and light: Aspects of the concept of *Nūr Muḥammad*," *Israel Oriental Series*, 5 (1975), pp. 62–119 and his "Prophets and Progenitors in the Early Shī'a Tradition," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, I, (Jerusalem, 1979), pp. 41–65.

<sup>3</sup> Lane, E. W. *An Arabic-English Lexicon* under *n-w-r*. Cambridge, 1984.

<sup>4</sup> Al-Zabīdī, Muḥammad al-Husaynī, *Tāj al-'arūs min jawāhir al-qāmūs*, Kuwait, 1386–1403/1966–1983; see also Henry Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, tr. Leonard Fox (Pennsylvania, 1999, pp. 43ff). Swedenborg speaks of this double light in his theory of correspondence between things we see externally and those that exist celestially. See chapter 1 in *The Principles of Correspondences* of S. A. al-Majīd, trans. by Mukhtar H. Ali, United Kingdom, 2012.

<sup>5</sup> Uri Rubin, "Prophets and Prophethood" in *Encyclopedia of the Qur'an* (ed. Jane McAuliffe, Leiden, 2001): "Moses is described as pure (*mukhlāṣ*, Q.19:51) and as one whom God brought near in communion (*wa-qarrabnāhu najīyyan*, Q.19:52) and with whom God spoke (*kallama*, Q. 4:164). This is the origin of Moses' title, *kālimu llāh*, by which he is known in Islamic tradition. Tradition also elaborates on Moses' communion (*munājāt*) with God." [*Mukhlāṣ* is derived from *kh-l-ṣ* from which comes the word *ikhhlāṣ* usually translated as "sincere" and so pure].

and His messenger and the *nūr*—light that we have sent (Q.64:8). As God and His Messenger are already mentioned in this verse, Shī'ī scholars reporting on the authority of al-Bāqir, interpret the *nūr* in this verse as referring to the *nūr* of 'Alī and the Imams.<sup>6</sup> In many instances light is a reference to prophecy rather than revelation as in Q.7:157 and Q.33:46 where Muḥammad is explicitly mentioned as a light-giving lamp (*sirāj munīr*).<sup>7</sup>

Light as a symbol of eternal knowledge has come down to mankind ever since creation. God communicates his love and guidance to humanity which He created in a variety of ways, one of which is the inner mystical experience, known in various traditions by different terminologies. Muḥammad's own phenomenological experience is readily reflected in the Qur'ān and in the way he responded to situations as well as in his interactions with his fellow beings. The first eighteen verses in *Sūra al-Najm* clearly demonstrate his epiphanic vision<sup>8</sup> as do other occasions including his ascent (*mi'rāj*) in *Sūra al-Isrā'*.<sup>9</sup> This is more explicit in the "light verse" of *Sūra al-Nūr*:

God is the light of the heavens and of the earth; His light is like a niche in which there is a lamp; the lamp is in a glass and the glass is like a shining star; it is lit from a blessed tree, an olive-tree, neither an eastern nor a western one; its oil almost shines alone even if no fire touches it; light upon light. God leads to His light whom He wills, and He creates allegories for man, He indeed is all-Knowing (Q.24:35).

Such passages are and were interpreted in multiple ways by various scholars—theologians, philosophers and mystics in all faith communities.<sup>10</sup> Muḥammad's experience had a far-reaching impact on the lives of the community of

<sup>6</sup> See Kulaynī, *al-Kāfī*, vol. 1, p. 194 and Lalani A. R., *Early Shi'ī Thought*, pp. 79–81.

<sup>7</sup> See Hanna Kassis, *A Concordance of the Qur'ān* (Berkeley, CA, 1983), pp. 868–869 for more verses on *nūr*.

<sup>8</sup> Q.53:1–18; See the comparative study of Wesley, W. W., *Tajallī wa Ru'ya: A Study of the Anthropomorphic Theophany and Visio Dei* in Hebrew Bible, the Qur'ān and Early Sunni Islam, Ph.D. dissertation, University of Michigan, 2008.

<sup>9</sup> Q.17:1; al-Qummī, Abū'l Ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qummī*, ed. al-Ṭayyib al-Jazā'irī, Najaf, Iraq: 1966, vol. 2, pp. 3–14 has a detailed account on the Prophet's *isrā'* (night journey) and *mi'rāj* (ascension) reported by al-Ṣādiq. See several articles on this in *The Prophet's Ascension: Cross-cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*, eds. Christiane Gruber and Frederick Colby, Indiana University Press, 2006. See also, J. W. Morris, "The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj" Part 1, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 107, no. 4 (Oct.–Dec. 1987), pp. 629–652.

<sup>10</sup> See I. Goldziher in *Die Richtungen der Koranlegung*, pp. 183–185. The Qur'ān has other verses Q.33:45 (Muḥammad as a lamp); Q.61:8–9 (God's light); Q.64:8 (the light sent down as revelation). The article on *Nūr* in *EF* by Tj. de Boer gives a good account of light as depicted in al-Kumayt to Sahl al-Tustari to the Neo-Platonists as well as al-Fārābī, Ibn Sina and other philosophers and mystics, although he ignores the position of the Shī'a for whom, too, light is an essential qualification of the Imam's leadership and guidance. See Uri Rubin, *ibid.* and also refer to Ismail K. Poonawala, "Ismā'īlī *Ta'wīl* of the Qur'ān," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, edited by A. Rippin, Oxford, 1988.

believers, especially his notion of knowledge as it occurs in the Qur'ān set the course of their intellectual development, influencing and enriching them socially, materially and academically.<sup>11</sup>

Within the Shī'ī tradition, the spiritual influence of Muḥammad is discernible particularly in the teachings of 'Alī and the imams on several notions, including those of love, light, intellect knowledge and vision, which in due course were interpreted by several Shī'ī scholars. The experience of hearts perceiving visions of light is unique to each individual, being a journey that needs a guide and known in different traditions by different names. 'Alī guided some followers through the *ta'wīl* of the Qur'ān by unfolding layers of meanings for those capable of understanding. The knowledge he imparted to certain specific individuals including Salmān al-Fārisī, Kumayl b. Ziyād and others was special, allowing them to comprehend the Qur'ān experientially. 'Alī's unique and miraculous ability lay in enabling people to understand and emulate Muḥammad's inexplicable spiritual phenomenon. Many recognise this pre-eminent role of his as the supreme *walī* whose love for God—losing oneself in the essence of God—is epitomised in the prophetic tradition “he who knows his self, knows his Lord.” When 'Alī referred to his close disciples as his *Shī'a*—his followers during the life-time of the Prophet, attested in early historical sources such as the *Kitāb al-zīna* of Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/933), it is in the sense of initiating them into their own inner reality.<sup>12</sup> 'Alī's love of God was such that he only feared being cut off from God's presence. This then is the meaning and essence of the Shī'ī *ḥaqīqa*, that is, the reality of being a Shī'a of 'Alī. Nevertheless, it must be admitted that *ru'ya* or [pure] vision has always been a controversial subject in Islamic theology. The Mu'tazila held that the faithful would know God in their heart, the heart being the seat of knowledge. Others refuted this, while al-Ash'arī insisted on the vision to be understood “without specifying how,” while emphasizing at the same time, that references to God must be devoid of human qualities of similarity or comparison.<sup>13</sup>

The Shī'a take this light as a symbol of God's good guidance and knowledge on the Imams described in Q.3:7 as the *rāsikhūn fī'l 'ilm*. On the light of the intellect, al-Kulaynī records a tradition of the prophet: “O 'Alī, no poverty is more severe than lack of knowledge and no wealth, more profitable than intellect.” 'Alī said that “reflection gives life to a heart of an insightful individual just as light protects those walking in the dark and reaching their destination with little

<sup>11</sup> The word *'ilm* and all its derivatives occur frequently and persistently in the Qur'ān. See *EQ* and *EF* for details.

<sup>12</sup> Lalani, A. R., “Ali b. Abi Talib,” in *The Qur'an: An Encyclopedia*, ed. O. Leaman, London and New York, 2006, pp. 28–32.

<sup>13</sup> See *Risāla fī'l Imān* of Ikhwān al-Ṣafā' in ed. and tr. Lalani A. R., OUP-IIS, forthcoming; see “Faith and the Faithful,” in Van Reijn, Eric. *The Epistles of the Sincere Brethren* (Rasa'il Ikhwan al-Safa'): *An Annotated Translation of Epistles 43–47*, Montreux, 1995, whose translations vary; Watt W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, p. 86, Edinburgh, 1962.

endurance.” In Shī‘ī thought, the recipients of this light of the intellect depicted in Q.3:33–34 *Inna’llāha aṣṭafa Ādam* are Muḥammad and the imams from the Prophet’s family. Imam al-Bāqir taught that God made the imams “people of knowledge,” enabling them to extract this light of knowledge from Him.<sup>14</sup>

Ja‘far al-Ṣādiq reports ‘Alī as saying that “it is intellect that extracts the depths of wisdom and with wisdom, the depth of intellect is extracted, just as sound behaviour is attained through good upbringing.”<sup>15</sup> This does not mean that such individuals refute the authority of the intellect or that of the community, but they recognize that the reality of faith is from the prophets and the imams who form the point of this contact between man and God. Early traditions reveal intellect or *‘aql* as an exclusive gift of God to humans through which He is worshipped and through whose discernment the knowledge of good and bad is acquired. Such knowledge allows an individual to acquire virtues and thereby refine his character as a means of attaining purity.<sup>16</sup> A report from Ja‘far al-Ṣādiq succinctly relates this:

“Intellect is a [central] pillar in a human being. From it (the intellect), arise astuteness, comprehension, reminiscence and knowledge. A person becomes perfect through it and it is his guide, discriminator and a key to his every affair. When an individual’s intellect receives the aid or support (*ta’yīd*) of [celestial] light, he becomes knowledgeable with a good memory, and is learned and judicious. With this, he [also] knows how, why and where [of things] and is able to decipher who is advising him and who is misguiding him. As he realises this, he knows what its source is, what connects and what divides, attaining sincerity and oneness of God, acceptance of belief, and steadfastness in obedience. When he reaches this stage, he has redressed every loss and acquired every gain he can secure. He swiftly comprehends where he stands [in life], what is what, which is which and why he is sent to this world and where he needs to go. He attains all this through the support (*ta’yīd*) of the intellect (*‘aql*).”<sup>17</sup>

<sup>14</sup> For a full discussion on the several positions of *rāsikhūn fī’l ‘ilm*, see Jane D. McAuliffe, “Text and Textuality: Q.3:7 as a Point of Intersection,” in Issa J. Boullata, ed., *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an* (Richmond, Surrey, 2000), pp. 56–76. For al-Bāqir’s position, see pp. 63–66 in Lalani, *Early Shī‘ī Thought*, and al-Qāḍī al-Nu‘mān, *Da‘ā’im*, vol. 1, p. 31, and al-Kāshshī, Muḥammad Murtaḍa, *Aṣ-Ṣāfi fī tafsīr kalām Allāh*, Tehran, 1283/1866–1867 on the “Light Verse” in Helmut Gäte, *The Qur’an and its Exegesis*, tr. and ed. A. T. Welch (Oxford: Oneworld, 2000), pp. 243–245.

<sup>15</sup> Al-Kulaynī, “Kitāb al-‘aql wa’l jahī,” in *Uṣūl min al-Kāfi*, vol. 1, pp. 10–29.

<sup>16</sup> Al-Kulaynī, *Uṣūl min al-Kāfi*, vol. 1, pp. 10–29; see also M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi‘ism*, tr. David Streight (Albany, N.Y., 1994), pp. 5–16.

<sup>17</sup> Al-Kulaynī, *al-Kāfi*, vol. 1, p. 25, tradition no. 23; this idea of *ta’yīd*, i.e., the intellect being aided is fully developed in Fātimid philosophy. See Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993, chapter 11 on Prophecy, the deputy of intellect, pp. 114–123 on *ta’yīd* and *mu‘ayyad*; his complete translation of the *Kitāb al-Yanābī’* as *The Wellsprings of Wisdom*, Salt Lake City, 1994, pp. 54–66 includes significant aspects on the intellect; Ahmad al-Naysābūrī in his *Ithbat al-Imāma* in Lalani, A. R., *Degrees of Excellence: A Fatimid Treas-*



These views of Ja'far disclose how individuals attain sincerity, recognition [of belief], steadfastness and unity of purpose in their lives when their intellect is swiftly supported by the celestial light. The Fāṭimid work, *Asās al-Ta'wil* of al-Qāḍī al-Nu'mān, offers a theory of inner experience and ascension too, from the Qur'ān in relation to two prophetic exemplars of Abraham and Muḥammad.<sup>18</sup> In philosophy, the focus of epistemology or the theory of knowledge is to understand the relationship between the one who intellects (*'āqil*) and the object of intellection (*ma'qūl*) and to determine whether or not oneness or *ittihād* is possible between them.<sup>19</sup> This primary aspect in the theory of knowledge, i.e., the interaction between the subject and the object, has given rise to a number of positions in philosophy.

Abū Ya'qūb al-Sijistānī depicts this in relation to the function of prophecy, which he views as an agency that transfers information from the realm of eternity to that of change. Plotinus understood this clearly as did the neo-Platonists, and al-Sijistānī calls prophecy the deputy of the intellect in the physical world. The Greek sages allocate this function to philosophers only, while for Muslims only a prophet or a series of prophets, who came intermittently, could perform this function alongside legislating or promulgating law. For the philosophers, attaining contemplation does not need to be translated into explanation or teaching but the Prophet responds to the multiple circumstances of his time, and translates his perfect intellection to turn his vision into a social code for humanity to conform to the spiritual realm.<sup>20</sup> He receives the call to undertake prophecy gradually and feels the responsibility to make it accessible to others, relating also the complex powers of the prophet in terms of *jadd* (good fortune), *fath* (intuitive opening) and *khayāl* (prophetic vision).<sup>21</sup> According to his *Kitāb al-maqālīd*, the prophet's task is

---

*tise on Leadership in Islam*, London, 2010, par. [45] demonstrates the Imam as the universal intellect (*'aql al-kullī*) in whom all human intellects unite.

<sup>18</sup> Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Asās al-ta'wil*, ed. 'Aref Tamer, Beirut, 1960; see also E. R. Alexandrin, "Prophetic Ascent and Initiatory Ascent in Qāḍī al-Nu'mān's *Asās al-ta'wil*," in *The Prophet's Ascension: Cross-cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*, eds. Christiane Gruber and Frederick Colby, Indiana University Press, 2006. The prophet's ascension is also described in Abū Ḥātim al-Rāzī, *Proofs of Prophecy*, trans. by Tarif Khalidī, pp. 164–165.

<sup>19</sup> Ibrahim Kalin discusses this in "Knowledge as the Unity of the Intellect and the Object of Intellection in Islamic Philosophy: A Historical Survey from Plato to Mullā Ṣadrā," in *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*, vol. 1, No. 1 (June 2000), pp. 73–91.

<sup>20</sup> Al-Sijistānī offers a theoretical premise on the cosmic necessity and function of a prophet. See the fourth treatise on pp. 119–144 with twelve different sections on ascertaining prophethood in *Ismaili Philosophy*: Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb Ithbāt al-Nubuww'āt*, ed. 'Aref Tamer (Beirut, 1966).

<sup>21</sup> Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Iftikhār*, ed. with an intro by I. Poonawala, Beirut, 2000, pp. 116–122, where he explains how the Prophet's heart receives the revelation directly from the Intellect through these three spiritual entities of *jadd*, *fath* and *khayāl*, identified as angels Gabriel, Michael and Israfil. See also Farhad Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge, 2007, pp. 134–136.

to end warfare, killing, shedding of blood, plundering of wealth and taking of captives. People accept his words as they resonate within them as though these embodied the cream of all they themselves have said.<sup>22</sup>

For al-Sijistānī, happiness is the ultimate reward of all that individuals crave for. However, as happiness of the senses is short-lived, transient and ephemeral and its reward impermanent, he concludes that the most sublime, pure and eternal happiness can only be derived from knowledge. That, according to the Qurʾān, is the requital of the God-conscious,<sup>23</sup> who are rewarded by such happiness of knowledge, known also as the knowledge of the Oneness or Unity of God—*tawhīd*. Just as worldly gardens adorned with fruit trees, sweet-scented plants and gushing water calm the senses, soothing and relaxing them, similarly, knowledge and benefits to the intellect and the soul, are gardens of internal perception (*tamyīz*). The *tamyīz* is adorned by the *nutaqāʾ*, the *asās*, the Imams and their associates as well as through the knowledge that flows from them, replenishing the concealed forms with solace, satisfaction, tranquility, intimacy and composure. However, such knowledge is as yet knowledge which is merely blended with words and verbal expressions, whose reality would be made known at a predetermined time. At that time, knowledge would reach its objective, settling in its purest form, throwing aside its shackles and attaining sublimity. It will then appear in its purest form at the highest level in a manner that no eyes have seen, no ears have heard and no mind has ever conceived.<sup>24</sup>

Further, al-Sijistānī observes that if people were to cling to revealed laws without knowledge, it would not only destroy the subtle human form but create doubt and confusion, and torment the souls, which is what eternal hellfire really means. On the other hand, paradise means knowledge attained by the individual of the Oneness of God. Each individual experiences different levels of happiness depending on how one prepares for it. Every soul desires things according to the purity and refinement of their real being. The knowledge one arrives at and, consequently, the happiness one attains depends on one's spiritual preparedness. The purer and more subtle one's desire for attaining knowledge of the supra-sensible things, the more sublime will be his happiness. The individual attains this happiness according to the extent of his capacity to apprehend the knowledge of the Unity of God. This capacity in turn depends on one's mental and spiritual preparedness. The more an individual prepares his soul and mind to receive this truth,

<sup>22</sup> Abū Yaʿqūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Maqālid al-malakūtiyya*, critically edited with an intro by I. Poonawala, Beirut, 2011; see chapter 11 on Prophecy, pp. 114–123, especially in Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993.

<sup>23</sup> Q.13:35.

<sup>24</sup> Abū Yaʿqūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Yanābiʾ*, pp. 64–70 in H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, ed. and partially translated into French with an introduction and commentary, (Tehran and Paris, 1961); see also Sami Makarem, *The Doctrine of the Ismailis* (Beirut, 1972), pp. 23–26, whose translations I have adapted here. Paul Walker has fully translated this work with commentary in *Wellsprings of Wisdom: A Study of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābiʾ*, Salt Lake City, 1994, pp. 88–91.

the more knowledge he will attain of this truth. His happiness consequently, increases. If he is not prepared to receive this truth, he will be struck down and become overwhelmed by the excessive power of this truth. It is for this reason that God bestows this knowledge gradually in stages in accordance with one's spiritual preparedness and in proportion to the extent of his apprehension.<sup>25</sup>

This knowledge of the truth and the happiness attained therein, is described as *ru'yat Allāh* (vision of God) in several treatises of the Ikhwān al-Ṣafā' and is the pinnacle of all faith experiences.<sup>26</sup> At the same time, the Ikhwān are adamant that this vision represented by light which the *awliyā'* experience is not the same as that attained by average individuals.

[16] § فصل: 27 واعلم أيها الأخ أيدك الله بروح منه،<sup>28</sup> بأن رؤية أولياء الله تعالى<sup>29</sup> ليست كروية الأشخاص والأشباح والصور والأنواع والأجناس<sup>30</sup> والجواهر والأعراض<sup>31</sup> والصفات والموصوفات في الأماكن<sup>32</sup> والمحاذيات، ولكن بنوع أشرف وأعلى وفوق<sup>33</sup> كل وصف جسماني و نعت جرماني. وهي رؤية نور بنور لنور،<sup>34</sup> في نور من نور على نور<sup>35</sup> كما ذكر الله تعالى فقال<sup>36</sup> «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح»<sup>37</sup> إلى قوله «زيتونة لا شرقية ولا غربية» أي لا صورية ولا مادية، فافهم هذه الأشياء والمرامي لأن في بيان ذلك انتباه النفوس من نوم الغفلة، فاجهد يا أخي أن تعلم معاني هذه الإشارات كما ينبغي لعلك<sup>38</sup> تتجو من بحر الهيولى وتخلص من قعر الهاوية وسجن الدنيا.<sup>39</sup>

<sup>25</sup> See sections on *Sa'āda* in al-Sijjānī, *Kitāb al-Yanābi'*, pp. 64–70, in H. Corbin ed., *Trilogie ismaélienne*; S. Makarem, *The Doctrine of the Ismailis* (Beirut, 1972), pp. 23–26.

<sup>26</sup> I have restricted this to the Epistles of Love and Faith on which I am preparing critical editions and translations. See also Carmella Baffioni, "From Sense Perception to the Vision of God: A Path towards Knowledge according to the Ikhwān al-Ṣafā'," in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 8 (1988) pp. 213–231.

<sup>27</sup> فصل، سقط في خ، ز.  
<sup>28</sup> واعلم أيها الأخ أيدك الله بروح منه: واعلم يا أخي، ع، خ؛ واعلم يا أخي أيدك الله إيا بروح منه، ك؛ واعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه، ز.  
<sup>29</sup> أولياء الله تعالى: الله تعالى ع، ل؛ الله عز وجل، ك، ز.  
<sup>30</sup> والأنواع والأجناس: والأجناس والأنواع، ع، ك، ز.  
<sup>31</sup> الأعراض: الأعراض، خ؛ الصور: زيادة في ف.  
<sup>32</sup> في الأماكن: من الأماكن، خ.  
<sup>33</sup> بنوع اشرف واعلى وفوق: بنوع هو اشرف وأعلى فوق، خ؛ بنوع اشرف منها واعلى وفوق، ع، ك، ز.  
<sup>34</sup> نور بنور لنور: بنور لنور في نور، خ؛ لنور: كنور، ع؛ النور، ك.  
<sup>35</sup> في نور من نور على نور، سقط في خ؛ على نور: سقط في ف.  
<sup>36</sup> كما ذكر الله تعالى فقال: قال الله تعالى، ع، كما ذكر الله عز وجل فقال، خ؛ كما ذكر الله تعالى بقوله، ز.  
<sup>37</sup> «المصباح في زجاجة الزجاجه كأنها كوكب دري توعد من شجرة» الآية، زيادة في ع، ك، ز، خ؛ شجرة مباركة، ز. هذا من سورة 24 النور 35.  
<sup>38</sup> لعلك: لعل، ف  
<sup>39</sup> إلى قوله .... وسجن الدنيا: سقط في ع، ك، ل، خ، ز.

“Know oh brother, may God help you with a part of His spirit [to understand] that the vision (*ru'ya*) of the Friends of God is not similar or even parallel to the vision of individuals [in relation to its] forms, images, pictures, species, genus, substances, accidents, qualities or descriptions of places. Their vision is of a more honourable and exalted type, beyond any description, be it physical depiction or of any specific bodily traits. Their vision is that of light by light with light, in a light from light upon light just as God Almighty mentions in His Book saying: ‘God is the light of the heavens and the earth!’ His Light can be compared to a niche in which there is a lamp . . . to His words ‘a blessed olive tree, which is neither eastern nor western,’ that is, it has no form or substance. So, understand these things and the aspects that are aimed at, because in that, there is an explanation for souls to awaken from the slumber of ignorance. Therefore, strive oh brother, to learn the meanings of these signs just as it is incumbent that you may find deliverance from the ocean of the prime matter and become sincere [in arising] from the abyss of worldly attachment and the prison of this world.”<sup>40</sup>

Not content to merely remain on the level of faith, the believer yearns to grasp the object of faith, God Himself directly. In their *Epistle of Faith* [46], the Ikhwān explain this vision of God, as seeing things that are invisible to corporal eyes but arise involuntarily in the mind.<sup>41</sup> Known also as beatific vision, it transcends the power of intellect. This is why intellect needs an additional support, known in Fatimid philosophy as *ta'yīd*.<sup>42</sup> This is the light of splendor enabling souls to experience God with the light of their intellect in the same way as physical light enables human eyes to view objects. Several theories exist on this, one of which is that this light is a quality infused by God into an individual soul as a sanctifying grace and as a virtue of faith. In the Indian tradition, it is known as *darshan* and *didār* as well as articulated in words such as *prakash*, *nur* and *anand* that occur repeatedly in the quatrains and refrains of the Ismaili Ginan Tradition.<sup>43</sup> We find this eloquently expressed in the Qur’ān in several verses including Q.75:22–23, 18:110 and 92:18–20.

This pure vision is a mystery as it happens in a realm of perception or *tamyīz* described earlier by al-Sijistānī. Over the centuries, theologians have not only debated on this but also distinguished between primary and secondary objects of beatific vision, the primary being God Himself as He is. His Presence is experi-

<sup>40</sup> See section [16] in the Ikhwān *Risāla fi'l 'Ishq*, ed. and tr. A. Lalani, forthcoming.

<sup>41</sup> Thomas Aquinas maintains that beatific vision surpasses both faith and reason. Beholding God face to face gives the created intelligence perfect happiness, which is why the vision is known as “beatific”—unmediated access to God’s presence [*Summa Contra Gentiles*].

<sup>42</sup> See Abū Ya’qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Yanābi’*, on *ta’yīd*, the fortieth wellspring in H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, pp. 94–97, and the translation and commentary by Walker in his *Wellsprings of Wisdom*, pp. 109–111 and 190–191.

<sup>43</sup> The theme of attaining oneness is explicitly found in the Navroz Ginan and also exists in numerous Granth Literature including the *Buj Nirinjan* and *Brahm Prakash* of Shams Sabzwari or in Ginans such as *Bindara re van ma*, *Kesri sinha swarup bhulayo* and numerous others.

enced by direct intuition by the fortunate ones. As a natural complement to this vision, there is knowledge of various things external. Beatitude has a natural kind of felicity which may accompany the primary aspect of direct intuition, also known as intellectual vision in ontology, religious experience in faith traditions or pure intuition in Bergson's philosophy. William James defines this mystical experience as being transient, ineffable, noetic and passive, implying its transitory and inexplicable aspects alongside its relation to the intellect and how such an experience happens beyond one's conscious control.<sup>44</sup>

So, how is vision (*ru'ya*) connected with illumination (*ishrāq*)? To put it simply, there is no radiance without apparition. The word "Ishrāq" is derived from the fourth form [*ashraqa*] of the Arabic trilateral root *sh-r-q* which means "to rise, shine, illumine or radiate." Thus, *ashraqa* means "to give light" and *ishrāq* suggests radiance, emanation or illumination. It occurs in the Qur'an 39:69 in this sense quite categorically and this verse has been variously explained in the early and classical exegeses to elucidate the inner and outer meanings of this verse.<sup>45</sup>

وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ  
بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

The earth became illumined by the light of her Lord when the Book was established. The prophets and witnesses came, judging among the people with truth and without suppressing them.<sup>46</sup>

God Almighty here states that the earth becomes radiant not by itself but from the light of her Lord in the same way as the moon shines not of its own accord, but reflects the light of the sun. Ibn Sīnā, famous for his *mashshā'ī*—peripatetic works, viewed these works of his as general and his works on the *ḥikmat al-mashriqiyya*—the eastern or oriental wisdom as specific. This relates to the world of light based on illumination of the soul as well as to the world of logic. It sees the cosmos as a subterranean cellar through which a true philosopher journeys with the help of a guide who is none other than the Divine Intellect. This is expressed in symbolic language rather than discursive vocabulary. Ibn Sīnā concedes to this in his later life, referring to it as the *ḥikmat al-mashriqiyya* which becomes fully developed under Shihāb al-Dīn Suhrawardī, the founder of the illumination school—*al-Ishrāq*.

<sup>44</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience*, see Lectures XVI and XVII on Mysticism, pp. 365ff., 397, 457, 498, as well as his lectures on Saintliness, The Electronic Classic Series, Jim Manis, Pennsylvania 2002–2013.

<sup>45</sup> See the several exegeses on this verse in *Tafsīr al-Jalālayn*, tr. Feras Hamza, *Tafsīr Ibn 'Abbās*, tr. Mokrane Guezzou, *Tafsīr al-Tustarī*, tr. Annabel Keeler and Ali Keeler in *The Great Commentaries of the Holy Qur'an Series*, Amman, 2011.

<sup>46</sup> Earth in Arabic is feminine and so read "her Lord."

Ibn Sīnā's works on oriental wisdom or *ḥikmat al-mashriqiyya* are not particularly well-known, as for instance, the *Dānish nāmāh-yi 'alā'ī* which is in Persian. It contains the *Ilāhiyyāt* (Metaphysics) and the *Ṭab'īyyāt* (Physics) which mentions the active intellect ('*aql al-fa'āl*') acting on the intellect whereby the potential is actualised in the same way as sunlight acts upon darkness. Also within this category are several other works including his allegorical tale of *Ḥayy ibn Yaqzān* in which he actually mentions the Sage and his *Risāla fī'l 'Ishq*, parts of his *al-Shifā'* and the *Kitāb al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*.<sup>47</sup> Ibn Sīnā demonstrated that the hierarchy of angels in Islam corresponded to grades of intelligences as discerned by philosophers. In so doing, he provided a religious basis for theories on existence [ontology] portrayed in other philosophical treatises. The concept of angels as light rather than intellect that Avicenna perceived is best exemplified in al-Suhrawardī (d. 578/1191) who integrated the Qur'ānic, Platonic, Zoroastrian and Hermetic elements in his levels of light with God being pure light as the source of all existents and knowledge. The inner aspect according to him of all the knowledge and existents is its angel. Angels in Suhrawardī are emanations of light from the Divine and his *Ḥikmat al-Ishrāq* portrays besides a cosmology also philosophical mysticism.<sup>48</sup>

Enlightenment of the heart is a path that needs trust, sincerity, patience and perseverance in order to develop the desire and love divine that is needed to perceive the vision of light. Thus, the discipline invariably requires a guide, for the journey is unique to each individual. The guide is variously named in different traditions but its function as an adept is to direct the novice into the intricacies

<sup>47</sup> Ibn Sina, *Kitāb al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, relates the stations and ranks of the Knowers (*al-'arīfīn*) on pp. 198–120, in Jacques Forget as *Le Livre des théorèmes et des avertissements*, ed., in *Islamic Philosophy*, vol. 36, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999 [reprint of the Leiden Edition 1892]; the edition with al-Ṭūsī's commentary in ed. S. Dunyā (Cairo, 1968, 2<sup>nd</sup> edition), vol. 4, pp. 47–110; S. H. Nasr and Aminrazavi, ed., *An Anthology of Philosophy in Persia* (London, 2008), vol. 1, pp. 243–322 and 303–311; H. Landolt in *Miroir et savoir*. La transmission d'un thème platonicien, dès Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. *Actes du Colloque International*, tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005, ed. Daniel De Smet et al. (*Ancient and Medieval Philosophy*, 38), pp. 244–245, Louvain, 2008. (Many thanks to Reza Shah-Kazemi for his help with this French article as well as sharing his own views and the reference to a study by Emil Fackenheim on this subject.) Refer to *An Anthology of Ismaili Literature: A Shi'i Vision of Islam*, ed. H. Landolt, S. Sheikh and K. Kassam (London, 2008) for several articles on this.

<sup>48</sup> Stephen R. Burge, "The Provenance of Suhrawardian Angelology," in *Archiv orientální* (*Oriental Archive*), 76/4 (2008), pp. 435–456, Oriental Institute, Prague. See also his new study on *Angels in Islam: Jalāl al-Dīn al-Suyūfī's al-Ḥabā'ik fī Akhbār al-malā'ik* (London, 2012). For a translation of Suhrawardī, see S. H. Nasr and Aminrazavi, eds., *An Anthology of Philosophy in Persia*, vol. 4 (London, 2012), which deals specifically from the school of illumination to philosophical mysticism. See part 1 on the School of Illumination which contains a reprint of *Ḥikmat al-Ishrāq*, tr. by John Walbridge and Hossein Ziai, pp. 26–52 of the *Anthology*.

cies of the soul and the spirit. In the school of illumination, this guide is called the angel of humanity, known to the philosophers as the active intelligence and recognised by al-Naysābūrī as the universal intellect who is none other than his Imam of the Time.

In addition to the Qur'ān, the term *ishrāq* occurs in the *Epistles of the Brethren of Purity* which is much earlier than either Ibn Sīnā or Suhrawardī. The Ikhwān al-Ṣafā' in their *Risāla fī'l 'Ishq* relate that all beauty, merits and virtues stem as emanations from the Lord as illumination from His light that shines on the universal intellect which then shines on the universal soul and then on to primordial matter. This is what individual souls observe on physical bodies, in the same way as light from the sun is reflected on the moon perceived on a moonlit night:

[23] § فصل: 49 واعلم أيها الأخ البار الرحيم أيدك الله وإيانا بروح منه<sup>50</sup> بأن تلك المحاسن والفضائل<sup>51</sup> والخيرات كلها إنما هي من فيض الباري جل ثناؤه<sup>52</sup> وإشراق نوره على العقل الكلي، ومن العقل الكلي على النفس ومن النفس<sup>53</sup> على الهيولى، وهي الصورة التي تري الأنفس الجزئية<sup>54</sup> في عالم الأجسام على ظواهر<sup>55</sup> الأشخاص والأجرام التي من محيط الفلك<sup>56</sup> إلى منتهى مركز الأرض.<sup>57</sup>

Know oh faithful and caring brother, may God help you and us with a part of His spirit [in knowing] that all such beauty, merits and virtues are, in fact, emanations (*fayḍ*) from the Creator, may His majesty be praised, and from the radiance of His Light (*wa ishrāq nūrihi*) on the Universal Intellect (*'aql al-kullī*) and from the Universal Intellect on to the [Universal] Soul (*naḥs*) and from the [Universal] Soul to the *hayula* (prime matter). This is the form or outward appearance that partial souls see in the world of corporal bodies on the exterior of individual while the celestial bodies which are from the heavenly ocean [extend] to the utmost nucleus of the Earth.<sup>58</sup>

<sup>49</sup> فصل: سقط في ز.

<sup>50</sup> واعلم أيها الأخ البار الرحيم أيدك الله وإيانا بروح منه: واعلم يا أخي أيدك الله، ع؛ واعلم يا أخي، ل، خ؛

واعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه، ز.

<sup>51</sup> بأن تلك المحاسن والفضائل: بأن تلك الفضائل والمحاسن، خ؛ أن تلك المحاسن والفضائل والملاذ، ز.

<sup>52</sup> جل ثناؤه: جل وعز، ف؛ سبحانه وتعالى زيادة في خ؛ جل وعلى، ز.

<sup>53</sup> النفس: النفس الكلية، ل، خ، ز.

<sup>54</sup> وهي الصورة التي تري الأنفس الجزئية: وهي الصور التي لأنفس الجزوية، خ؛ تري: سقط في، خ، ل.

<sup>55</sup> ظواهر: جواهر، ز.

<sup>56</sup> محيط الفلك: محيط فلك القمر، ز.

<sup>57</sup> واعلم أيها الأخ .... الأرض: سقط هذا الفصل في ك.

<sup>58</sup> § 23. Section: This section is deleted from the MS Koprulu [ل]. See “*Epistles of the Brethren of Purity*. On the Essence of Love Divine: An Arabic Critical Edition and Translation of Epistle 37” by A. R. Lalani (OUP–IIS, forthcoming).

واعلم بأن مثل<sup>59</sup> سريان تلك الأنوار<sup>60</sup> والمحاسن من أولها إلى آخرها<sup>61</sup> كمثل سريان النور<sup>62</sup> والضياء الذي يرى في ليلة البدر من الشمس<sup>63</sup> والذي على جرم الشمس والكواكب جميعاً، من إشراق نور النفس الكلية والتي<sup>64</sup> يشرق عليها فمن العقل الكلي، والذي يشرق على العقل الكلي فمن<sup>65</sup> فيض البارئ سبحانه<sup>66</sup> كما ذكر فقال<sup>67</sup>: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح»<sup>68</sup> إلى آخر الآية.<sup>69</sup>

Know that the simile of those streaming lights and attractions from its beginning to its end is similar to the streaming light (*nūr*) from the sun's light (*ḍiyā'*) which can be seen on a full moon's night reflected from the sun. That which is on the celestial sun and the planets all together are from the illumination of the light (*ishrāq al-nūr*) from the Universal Soul and that which illumines the Universal Soul is from the Universal Intellect (*'aql al-kullī*), while that which illumines the Universal Intellect is from the Emanation (*ḥayd*) of the Creator (may He be glorified!), as God has mentioned [in His Holy Book], saying: "God is the Light of Heaven and Earth. His Light may be compared to a niche in which there is a lamp, [the lamp that is in a glass, the glass which is as though it were a glittering star kindled from a blessed olive tree, neither of the East nor the West, whose oil will almost glow though fire has never touched it. Light upon light, God guides whom He wishes to His Light]."<sup>70</sup>

These two passages citing the terms *ishrāq* are from the *Treatise of Love Divine* of the Ikhwān al-Ṣafā' and, at the same time, the term *ru'ya* signifying the vision of God occurs in numerous instances within the Ikhwān *Treatise of Faith*

<sup>59</sup> واعلم: واعلم يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه بان مثل، ع، ك؛ واعلم يا أخي بان مثل، ل؛ واعلم يا أخي، خ؛ واعلم أيها الأخ أيديك الله وإيانا بروح منه أن مثل، ز.

<sup>60</sup> الانوار: النور، ع؛ المحاسن والانوار، ل.

<sup>61</sup> مثل سريان تلك الأنوار والمحاسن من أولها إلى آخرها: سقط في ع

<sup>62</sup> كمثل سريان النور: مثل سريان الأنوار، ع؛ كمثل سريان ضوء النور، ز.

<sup>63</sup> والذي يرى في ليلة البدر من الشمس: والذي منبثاً في جرم القمر على الهواء والذي على، ع؛ الذي يرى منبثاً من جرم القمر ليلة البدر في الهوى والذي يرى على جرم القمر من الشمس، ز؛ ترى منبثاً من جرم القمر ليلة البدر في الهواء والذي يرى على جرم القمر على الشمس، ك؛ والذي يرى في ليلة البدر منبثاً في جرم القمر على الهواء والذي على في الشمس، ع، خ.

<sup>64</sup> والتي: والذي، ك، ز؛ من العقل الكلي الذي على العقل الكلي، خ.

<sup>65</sup> والتي يشرق عليها فمن العقل الكلي والذي يشرق على العقل الكلي فمن: والذي على النفس الكلية من العقل الكلي والذي على العقل من، ع؛

<sup>66</sup> سبحانه: جل ثناؤه وإشراقه، خ، ك

<sup>67</sup> كما ذكر فقال: فقال سقط في ع؛ كما ذكر الله تعالى بقوله: ك؛ كما ذكر الله تعالى جل اسمه بقوله، خ.

<sup>68</sup> سورة ٢٤ النور: ٣٥ .

<sup>69</sup> مثل نوره كمشكاة فيها مصباح إلى آخر: ، سقط في ك، خ، ز.

<sup>70</sup> Paragraph 23 in Ikhwan Treatise on Love: Sūrat 24 al-Nūr: 35; the section in brackets is deleted in other manuscripts including MSS Koprulu, Bodleian and Bibliothèque Nationale de France.



as well, besides being cited in the *Ishq Epistle*. The question remains: how does one attain this zenith of all experiences which believers crave for and the answer seems to be in nurturing love divine—*al-‘ishq*—love so tender, it would break asunder the heart, described by Nizārī Ismā‘īlī Pīrs in the Ginans as “*antar padiyo ched’*”—an opening of the soul/heart. Until such time as one attains focused attention, be it for a split second, an aperture within the inner self will not take place to allow the flow of joy and bliss resulting in epiphany or *tajallī*.<sup>71</sup> This epiphanic experience is a sudden intuitive leap of understanding, especially through an ordinary but striking occurrence. Ṣadr al-Dīn Sabzwārī, known in the Ismā‘īlī community as Pīr Ṣadardīn, has a long ginan called *granth*, ascribed to him, entitled *Buj Niranjan* (Recognise the Almighty) that has a pertinent verse:

*Kheti boiyen prem ki, ane pani dije ginan; nur tajalli phool fale, jo lage piya  
sun dhyan*

Plant the farmland (*kheti*) with love, and water it with knowledge divine  
(*ginan*)

The light of epiphany (*nūr tajallī*) will bloom in blossoms  
When attention (*dhyan*) focuses on the loving beloved

In this same work of *Buj Niranjan*, Pīr Ṣadardīn uses the metaphor of the vast limitless ocean to portray an experience of momentary oneness in *Doobki lele gotha khave; Pīr Paygambar toye na pave* alluding to the immense infinity of the Ocean that even Pīrs and Messengers have not managed to attain.<sup>72</sup>

Among the many visible indications is the love and bliss generated in the hearts of individuals who witness this vision. Love is as old as creation itself and an integral aspect of spirituality within all traditions and faiths. The Ginan Tradition of Nizārī Ismā‘īlīs depicts the cosmos as arising from love, which means love is the cause of the creation. Indra Imamdin encapsulates this skillfully in his ginan.<sup>73</sup>

*Het dhari dhari finn jo kiya, finn thi indh nipaya ji;  
indh madhe thi sarve rachna kidhi, tare sarjiya pindh ne kaya;  
jugesar jogi te dhyan ma tariya ji....*

<sup>71</sup> Besides the treasure trove of Ginans, see the *Blossoms of Recognition (Ma‘rifat na Phool)* translated and edited by R. D. Shariff. These are original Gujarati lectures of N. A. Kassmani, edited and published by S. B. Haji in 1971.

<sup>72</sup> *Buj Niranjan* (Recognise the Almighty) by Pīr Ṣadardīn and the theme of the ocean is to be found with line beginning with *Ati acharat kahun ek paheli*—“I am going to relate an absolutely wonderful riddle.” Compare the study of Ali Asani on *Buj Niranjan* and his arguments on authorship.

<sup>73</sup> First verse of the Ginan by Indra Imamdin in 600 Ginans, Recreation Club Institute, Bombay, Khoja Sindhi Printing Press, 1934. (I would like to acknowledge the help of Sadrudin Hassam in translating this verse from which I have adapted my own version.)

Pouring forth immense love, the Lord generated the cosmic froth from which  
emerged an egg;  
From this celestial egg the entire cosmos was created,  
Only then did the inner and outer physical self become framed.  
O worldly creatures, a seeker of union is he who loses himself in contempla-  
tion to attain liberation .....

The Ikhwān recognised this notion of love divine, and it has been reiterated time and again, both before and after the Ikhwān, in early and medieval literature, in both prose and poetry by scholars of all traditions and faiths including Ismā‘īlīs.<sup>74</sup>

The Ikhwān treatise on love is by no means the first or even the earliest. Neither is Ibn Sīnā’s *Risāla fī’l ‘ishq*, a misperception held by Ritter and corrected by Emil Fackenheim.<sup>75</sup> The Ikhwān treatise on *māhiyat al-‘ishq* divides the soul into nutritive, emotional and rational constituents. The first is the greedy, vegetative, plant soul (*al-nafs al-nabātiyya al-shahwāniyya*), interested only in eating, drinking and reproducing, the second is the animal, overbearing indignant soul (*al-nafs al-ghaḍabiyya al-haywāniyya*), which likes to control and overpower people, and the third is the rational thinking soul (*al-nafs al-nāṭiqa*), whose love inclines it towards knowledge and acquiring virtues — *‘ishquhā yakūnu nahwa’l ma’arif wa iktisābī al-fadā’il*.

The Ikhwān describe love as a value within the human soul, a virtue and a grace whose aim is to awaken the soul from the slumber of negligence and prepare her [the soul] to attain oneness with the Almighty God who is the true beloved.<sup>76</sup> They illustrate several kinds of love in their treatise, including the love of scientists and scholars for sciences and literature, the teaching of mathematics and of researching into records of nations over the centuries, which enliven souls and improve characters whilst at the same time, present worldly and religious advantages. Within this is the love of devoutness and performing deeds as though the Almighty was watching even if the worshipper cannot see Him (*ihsān*). There also exists love of one human being for another, and all such

<sup>74</sup> Philo (c. 13 B.C.–A.D. 45): “The kingdom of God is within us, even in this life; for this life’s reward is holiness, the vision of God; its punishment, that of being what sinners are. The vision or knowledge of the Most High is the direct personal communion of a soul that no longer reasons, but feels and knows.” O. B. Duane, *Mysticism*, p. 14, in *The Origins of Wisdom* (London, 1997). (Special thanks to Rita Bishop for the gift of this book.)

<sup>75</sup> Emil Fackenheim, “A Treatise on Love by Ibn Sina,” *Mediaeval Studies*, 7 (1945), pp. 208–228.

<sup>76</sup> The soul in Arabic is of a feminine gender so all human souls are referred to as her even when it belongs to a male. “*Epistles of the Brethren of Purity On the Essence of Love Divine: An Arabic Critical Edition and Translation of Epistle 37*” by A. R. Lalani (OUP–IIS, forthcoming); See also Llewellyn Vaughan Lee, *Love is a Fire: The Sufi’s Mystical Journey Home*, California, 2000.

situations and conditions in their souls with respect to thoughts, desires, joys and sorrows that they experience. Thus, they say:

So, had love not been present in the creatures, all these virtues would have remained hidden and no vices would be known too. We have explained in what we have mentioned that love and affection are a grace that appears in created beings as an exalted wisdom and an awe-inspiring characteristic from God's grace. It is His mercy on his creatures for their welfare and as a means of showing them what they have in their midst and to incline them even more towards Him.<sup>77</sup>

Thus, in all its expressions, love is a quality of the soul whose desire it is to attain oneness with the object of its love, oneness being an entirely spiritual state in which physical bodies may attain proximity and union. All love is a grace, wisdom and understanding endowed in humans through which they gradually incline towards goodness to attain oneness.

A treatise written by al-Naysābūrī, a Fāṭimid scholar of early fifth/eleventh century, examines the perennial need and necessity for an Imam as the loving beloved and guide of humanity in all matters spiritual and mundane. He states the prophet's immunity from error at the outset of his treatise after which, in several instances, he describes the gradations of the spirits in the universe and how the imam as the successor of the Prophet is endowed with the sanctified spirit besides other spirits, thus allowing him to become the pinnacle of purity.<sup>78</sup> The Imam is the light in individual souls from whom they derive intellectual light (*al-nūr al-'aqlī*), motion (*al-haraka*) and elevation (*al-'uluww*). No principle or religious realm is complete without him.<sup>79</sup> While scholars of his time used the term *nafs* as in the Ikhwān, al-Naysābūrī distinctly uses *rūḥ* as in *rūḥ al-namā* (spirit of growth), *rūḥ al-ḥiss* (spirit of sensation) and *rūḥ al-nuṭq* (spirit of reason) or articulated speech distinct in humans. It is also al-Naysābūrī who informs us that the Imam is endowed with additional spirits, purity and powers on undertaking the office of the Imamate:

[32] ...So when the Imam undertakes the charge, he is endowed with additional spirits as well as powers and purity that no ordinary human being possesses. Thus, the pinnacle of purity in the human animal is combined in the Imam along with the subtlety and refinement of nature. The peak of the sen-

<sup>77</sup> Ikhwān Treatise on Love, section 9, "On the types of beloveds and the wisdom in loving them."

<sup>78</sup> Al-Naysābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *Kitāb Ithbāt al-Imāma*, ed. and tr. Lalani, A. R., *Degrees of Excellence: A Fatimid Treatise on Leadership in Islam* (London, 2010). See paragraphs 1, 32–33, 39, 47 and others including 57–58, 60–61 and 67 which demonstrate how the Imam guarantees purification of those led by him. See also paragraphs 47, 57–58, 60–61 and 67 on *shafa'a*, given by the Imam to his followers on account of his purity.

<sup>79</sup> Refer to paragraph [16] in the text and translation of al-Naysaburi, *Ithbāt al-Imāma* in *Degrees of Excellence*.

suous animals, their choicest parts, the furthest felicity of the celestial spheres, the balance of nature and the subtlest influence of the entire celestial spheres and stars, are so combined that he [the Imam] becomes the quintessence of the whole world. Then, the subtleties of the spirit of reason, pure thought and the entire intellectual spirit, unite in the Imam and the total sanctified spirit (*rūh al-quds*). Man only possesses a portion from this spirit, no more than what he acquires from the Imam and [no more than] on whom he chooses to bestow by his grace. Connected to this is the creative spirit (*rūh al-ibdā'*), which is the perfect seventh spirit prepared by God for humanity in the world of reward. It is the spirit of Oneness (*rūh al-wahda*).

Al-Naysābūrī connects this light of the intellect derived from the imam, in whom all spirits unite as the sanctified spirit, to the spirit of creation and the spirit of Oneness. This becomes clearer when we learn that '*aql*' is also what the Qur'ān calls *al-rūh*—the spirit, *rūh* being referred to also as *al-ḥaqīqa* (reality) or *al-sirr* (the secret) at times. This human intellect is veiled behind the discursive thought or reason and essentially is derived from the divine intellect which not only transcends but informs the human intellect.<sup>80</sup> This faculty of '*aql*' in humans is an embodiment of being/existence (*wujūd*) or spirit (*rūh*). It is this which sets him apart from the animals entitling him to the status of God's vicegerent on Earth, *khalīfatullāhi fī'l-ard*.<sup>81</sup> In al-Naysābūrī, this is so ever since creation and in Ismā'īlī Gnosis, therefore, the primeval universal Adam (*Ādam awwal kullī*) is invested with the light of leadership—the *nūr al-Imāma* and immunised against all impurity. This is then revealed through a succession of epiphanic prophetic forms, beginning with the visionary dignity conferred upon Adam. The spiritual Adam (*Ādam rūḥānī*) was invested with the primordial imamate. The celestial anthropos Angelos Christos is the same as the spiritual Adam whom Ibn Sīnā identifies as the *rūh al-quds* and the angel Gabriel. Christ is a saviour not because he shed blood but because he kindled in mankind the perfect knowledge.<sup>82</sup> In Ismā'īlī Philosophy, this knowledge is perennially nec-

<sup>80</sup> Inaugural Speech of H. H. The Aga Khan, AKU Faculty of Health Sciences, 11<sup>th</sup> November 1985, Karachi, Pakistan.

<sup>81</sup> Q2:33. See al-Naysābūrī, *Ithbāt*, and see Cyril Glassé, '*aql*, *nafs* and *rūh*', in *The Concise Encyclopaedia of Islam*, London, 1989, pp. 45, 295–296 and 338. Also, refer to *EQ* and *EF* articles on Intellect, Spirit and Soul. (I would like to thank Toby Meyer for the term *wujūd* translated as being/existence each with different philosophical implications.) See Nelson, Michael, "Existence" <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/existence/>> in SEP (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*), Winter 2012 Edition, ed. Edward N. Zalta.

<sup>82</sup> Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* (London, 1983); see chapter on *Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis*, tr. Ralph Manheim, pp. 59–150, especially, pp. 69–72. For further connection between Ismā'īlīs and Suhrawardī [*ḥikmat al-ishrāq*], see pp. 98, 112, 131, 132 and 133 in the above work and also J. Morris, *The Master and the Disciple*, which is an edition, translation and analysis of Ja'far b. Maṣūn al-Yaman's work, '*Ālim wa'l Ghulām*'. See also Eric Ormsby, *Between Reason and Revelation*, being a new Persian

essary in order to prepare humans for the return journey home expressed in the Qur'ān as *inna lillāhi wa inna ilayhi rāji'ūn*—verily, we belong to God and to Him, indeed, is our return.<sup>83</sup> Thus, the need of a perpetual light which guides in the Imam of the Time is a cornerstone of Nizārī Ismā'īlī Philosophy.

The method of achieving this real destiny is knowledge of one's own self, one's own self-worth exemplified in a Prophetic tradition, reported by 'Alī, that he who knows his own self, knows His Lord—*man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu*. Scholars and mystics alike from all persuasions, Sunnī, Ṣūfī and Shī'ī, use this particular tradition: to know one's innermost heart is to discover the point at which the divine is found, as the meeting point of the human and the divine. The Qur'ānic verse *We shall show them our signs on the horizons and within themselves...*<sup>84</sup> is interpreted as God's command to look deeper in the inner recesses of one's hearts to find the source of knowledge and eventually the divine beloved, who is "closer to him than his jugular vein."<sup>85</sup> This tradition of knowing oneself is used usually as a synopsis of the mystical experience, an inner journey into one's heart. The loving heart (*qalb*) is the dwelling place of God, encapsulated in the tradition "heaven and earth contain me not, but the heart of my faithful worshipper contains me." It is true that the heart is the mirror in which God reflects Himself, but the heart needs to be pure so that the primordial divine light can reflect itself. In the time of the Prophet and 'Alī, this purity was epitomised by Salmān al-Fārisī whom Muḥammad accorded a unique status of being part of his family, addressing him endearingly *Salmān min ahl al-baytī*—"Salmān is from my family." The ultimate wish and desire of all believers is to attain that status and rank which obviously is one of spirit rather than the physique.<sup>86</sup>

How does this happen? Al-Naysābūrī uses a biological metaphor to explain this, relating that just as plants tilt intrinsically towards sunlight so do hearts find repose innately in the imam's love. A Ginan encapsulates this role of the Imam in how God's light created the earth, established the heavens without pillars and then revealed the Imam:

*Noor te khāk nipaya, vann thambh rachiyo asmān ji  
Qudrat apni zahir kidhi ane pragatiya dīn ka Imam ji*

---

translation of Nāṣir-i Khusraw, *Kitāb i-Jāmi' al-ḥikmatayn*, p. 83, which has a passage on "the universal human" and a reference to Empedocles on p. 250 with aspects on the seven illustrious lights on pp. 103–107.

<sup>83</sup> Q.2:156 *Sūra al-Baqara*; see al-Qāḍī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, pp. 70, 72, 118, 276–277 as revised by Ismail Poonawala and also Nāṣir Khusraw in an *Anthology of Ismaili Literature*, p. 207, translated by F. M. Hunzai.

<sup>84</sup> Q41:53 is cited by many scholars including al-Naysābūrī in *Degrees of Excellence*.

<sup>85</sup> Q50:16.

<sup>86</sup> *Faṣl dar bayān-i shanākht-i-Imām* as "On the Recognition of the Imam," tr. W. Ivanow from Persian in *Texts and Translations: The Ismaili Society Series*, Bombay, 1947, p. 31.

The light [from God] created this dust on the earth, establishing the heavens without pillars.

In this way did God make His creative power apparent, and revealed the Imam of the faith.<sup>87</sup>

There are many Ginans—devotional lyrics whose aim is ethical and moral exhortations with a view to inculcating a sense of detachment in the disciple whereby he learns gradually to renounce attachment to the world although living fully in it. It is then that the individual cultivates that love in his heart which eventually generates manifestation of light with true concentration on the Word given by the Lord. Yet, it is imperative to note the difference between God and His light as Sultan M. Shah Aga Khan III observes:

For Muslims, there has been a similar personal influence, and in many ways it resembles the position that St. Thomas Aquinas took in the Catholic Church. First of all, as regards the idea of the divinity of God: a great deal of the Koran is taken up with God's creation, with God's intimate presence in the world, with the importance of each human being's relations with the Creator; but only in one chapter—the chapter on Light—is the nature of the divinity referred to in a very clear form. Although of course we do not believe that the person of the Creator is a form of light, either in waves or in the minutest association of myriads of points, yet the consequence of the light, as seen in the universe, is the nearest we can imagine or hope to believe about the person of our Creator.

In a community directive, the Aga Khan III said that the foundation of faith is love (*din no payo ishq chhe*) or love is the foundation of faith. He reiterated this in India saying that just as the foundation of faith is love, so too action ('*amal*') is the foundation of worship ('*ibādāt*') in the same way as love ('*ishq*') is the basis of action and the foundation of faith. Reminding the Jamnagar congregation in India that faith is [actually] within the control of individuals, he said that if hearts were staunch, faith would remain so too, and added that faith (*īmān*) is light (*nūr*). Unless one enkindles the fire of love in the heart, true worship ('*ibādāt*') will not lead to oneness, he said poignantly.<sup>88</sup>

Rūmī explains the state of oneness in his *Mathnawī* [II, 1170], calling it the *ittihād-i-nūr*, as being one with the light and at the same time distinguishes it from *ḥulūl* (incarnation) or even infusion [V, 2038].<sup>89</sup> In his *Mathnawī*, he re-

<sup>87</sup> Ginan of Hassan Shah in *600 Ginans*, Recreation Club Institute, Bombay: Khoja Sindhi Printing Press, 1934. Hazrat 'Alī has said: "Creation is like a dust in the air, only made visible when struck by light" (C. Glassé, "al-Hayūla," in *Short Encyclopedia of Islam*, p. 151).

<sup>88</sup> Community guidance in Zanzibar, 18<sup>th</sup> August 1905, Pune (Poona), 28<sup>th</sup> June 1908 and Jamnagar, India 4<sup>th</sup> April, 1900 in *Ruhani Rāz*, Spiritual Mysteries, pp. 56 and 75, ITREB, Canada.

<sup>89</sup> *Rumi Poet and Mystic*, the classic translation by R. A. Nicholson (London, 1978), p. 178.

lates that the light of the eye is the light of the heart and the light of the heart is the light of God.<sup>90</sup> In a doctoral study on the Intellect, Karim Douglas Crow surveys several ancient wisdom literatures while portraying the contributions of Ja'far al-Šādiq. He focuses on the intellect as a light in the heart and how intellect pre-exists in the divine realm, depicting also 'aql—intellect as a drop of light cast into the human heart by the angelic 'aql.<sup>91</sup>

A citation in Margaret Smith captures the aspects of intellect, light, love and vision leading to gnosis (*ma'rifa*) succinctly. On the subject of the vision of God, Junayd says:

God gives to the adept the sharp desire to behold His Essence, then knowledge becomes vision, and vision revelation, and revelation contemplation, and contemplation existence (with and in God). Words are hushed to silence, life becomes death, explanations (necessary for finite minds in this world) come to an end, signs (a concession to those who are weak in faith) are effaced, and disputes are cleared up. Perishability (*fanā'*) is ended and subsistence (*baqā'*) is made perfect. Weariness and care cease, the elements perish and there remains what will not cease, as time that is timeless ceases not.<sup>92</sup>

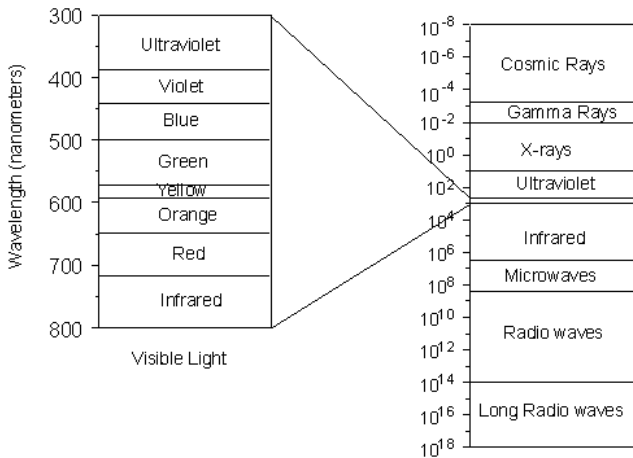
In the physical world, the metaphor of light relates equally to notions of oneness within humanity and the uniqueness of God (*tawhīd*), depicted by the white light. As is well-known, “visible light” contains within it frequencies of the spectrum that reflect the plurality of the human family in cultures, colours, features, beliefs, faiths and interpretations. Our eyes interpret the frequencies of the spectrum as wavelengths of different colours: violet, indigo, blue, green, red, orange and yellow, known as “vibgroy” in science education. This depends on the absence or the presence of wavelengths. When all wavelengths of visible light are present, eyes interpret it as white light while absence of wavelengths in the visible range is interpreted as darkness. If only a single wavelength or a limited range of wavelengths is present, eyes read this as a certain colour. In the presence of a single wavelength, there is *monochromatic* light, meaning it only has one wavelength.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Lines from Rūmī [*Mathnawī*], recently cited by His Highness at the Toronto Museum Foundation on May 28, 2010. (My thanks to Mumtaz and Mohsin for drawing attention to these lines of Rūmī.)

<sup>91</sup> Karim Douglas S. Crow, “The Role of al-'Aql in Early Islamic Wisdom with Reference to Imam Ja'far al-Šādiq,” Ph.D. thesis, McGill University, 1996; see his introduction and especially pp. 172–173 for aspects on *bulūgh al-'aql* and refer to a chapter on “Knowledge is Light” in Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, pp. 156ff.

<sup>92</sup> Margaret Smith, *Muslim Women Mystics*, p. 120, citing Muhammad al-Munawwar, *As-rār al-Tawhīd*, p. 378, Petrograd, 1899.

<sup>93</sup> Ref: <http://www.tulane.edu/~sanelson/geol211/proplight.htm>. (Special thanks to Dr. Karim Valimohamed for the diagram, reference and his insight of connecting the light metaphor to “visible light” with notions of oneness and pluralism.) The diagram below depicts this. “Light is an electromagnetic radiation with properties of waves. The electromagnetic spectrum can be divided into several bands based on the wavelength of the light waves. Visible light represents a narrow group of wavelengths between about 380 nm (1 nm = 10<sup>-9</sup> m) and 730 nm.”



In addition to physical and intellectual concepts of light in the universe and in faith, literature and philosophy, light serves as a foundation for a recent contemporary architectural design. In a letter, the Aga Khan describes why light would be an appropriate design direction for the new museum in Toronto: “The notion of light has transversed nearly all of human history, and has been an inspiration for numerous faiths, going as far back of course to the Zoroastrians and their reverence for the Sun, to the Sūra in the Holy Qur’ān titled *al-Nūr*. Decades of Western history are referred to as the ‘enlightenment’ for good reason.” He adds:

...I hope that the building and the spaces around it will be seen as the celebration of Light, and the mysteries of Light, that nature and the human soul illustrate to us at every moment in our lives. I have explained at the beginning of this letter why I think Light would be an appropriate design direction for the new museum and this concept is of course particularly validated in Islamic texts and sciences: apart from the innumerable references in the Qur’ān to Light in all its forms, in nature and in the human soul, the light of the skies, their sources and their meaning have for centuries been an area of intellectual inquiry and more specifically in the field of astronomy. Thus the architecture of the building would seek to express these multiple notions of Light, both natural and man-made, through the most purposeful selection of internal and external construction materials, facets of elevations playing with each other through the reflectivity of natural or electric light, and to create light gain or light retention from external natural sources or man-made internal and external sources.<sup>94</sup>

<sup>94</sup> Correspondence of His Highness to Professor Fumihiko Maki [January 3, 2006] in Philip Jodidio, *Under the Eaves of Architecture: The Aga Khan: Builder and Patron*, pp. 206–210, Munich–Berlin–London: Prestel Verlag, 2007.



There is a clear depiction of multiple and indispensable notions of light from the Qur'an to light in all its forms, in nature and within the human soul. The light he refers to crosses through civilisations and religions as the source of life depicted in a light emanating from God's creation, and "light ... which emanates from human sources, in the form of art, culture and well-inspired human knowledge."<sup>95</sup>

To conclude, light is an essential concept common to the essence of all traditions and faiths. The most widespread representation in Islam refers to Muḥammad's prophetic message of the Qur'ān which the Shī'a link to the light of leadership—*nūr al-imāma*. The Imam undertakes this leadership as a trust (*amāna*) from God that renders him a link with the celestial world for those who accept him. His task then is man's purification and preparing receptacles for the *ḥaqīqa* which is the *raison d'être* of "history"—achieving cognition of the heart (*ma'rifa qalbiyya*) and being restored to the original abode. An illustration of this role of the imam as an embodiment of the knowledge and light that he radiates can be gleaned from a dialogue between Imam al-Bāqir and Jābir al-Ju'fī:

Jābir relates that he once visited Imam al-Bāqir's house and found him reciting words of praise with prayer beads in his hand. Jābir said within himself, in awe of the imam's presence, "Truly you are great." Jābir's account continues:

The imam raised his head and said to me, "Truly, he is great whom He has made great; and he is knowledgeable whom He has made knowledgeable, through what has come from Him to me. I am the servant of God, glorified and exalted be He!"

I said within myself, "This is [but] the veil: so what will the Veiled be like!" Then he raised his head towards me, and I saw a tremendous radiance, and a dazzling light that my sight could scarcely bear, and my intellect could scarcely comprehend. Then the imam said [speaking to God], "This is indeed one of Your Friends." He then asked me, "Shall I give [you] more?" I said "This is enough for me."<sup>96</sup>

Thus the Shī'i tradition reflects and highlights in particular this characteristic of the imamate, where the concept of "light" becomes associated with the spiritual quality of the imam's knowledge and of his role as a spiritual guide. These two corresponding dimensions of knowledge, formal and spiritual, are what make an imam an imam. It is the Imam who guides and initiates his disciples into the inner dimensions of knowledge, knowledge that is experiential and realised in the hearts of believers. Among the philosophers, this function is per-

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Idrīs 'Imād al-Dīn, *Zahr al-ma'āni*, ed. M. Ghālib (Beirut, 1991), pp. 215–216; extracts from Lalani, A. R., *Early Shī'i Thought*, pp. 127–128 (with thanks to Reza Shah-Kazemi who helped in refining and formatting the epilogue).

formed by the active intelligence, as in Ibn Sīnā and in the Ishrāqī School by the angel [of humanity]. This is so among the Ikhwan who relate that an individual becomes an exemplar in his time when one of the angels aids and inspires him with the permission of God.<sup>97</sup> The Ikhwān are precursors of the *ishrāq* in this regard, as gleaned from their *Risāla fī'l 'Ishq* too, but despite the elevated significance they give to the vision of the *Awliyā'*, the concept of a hereditary Imam does not emerge as a necessity in their thought as it is for the Shī'a, or as it is for the Nizārī Ismā'īlīs especially, among whom this is a living tradition.

---

<sup>97</sup> Ikhwān al-Ṣafā', *Risāla fī'l Īmān* فصلار الملائكة يلهمني بإذن الله فصار فعلمت عند ذلك أني مؤيد بملاك من الملائكة يلهمني بإذن الله فصار cited as a narrative on an individual immersed in depravities who undergoes transformation.

**Seyed Javad Miri**

*(Institute of Humanities and Cultural Studies, Iran)*

**RELIGION AS A SYMBOLIC DEPICTION OF BEING:  
A JAFARIAN READING OF THE RUSSELLIAN  
EUROCENTRIC PROJECT**

This is an article on Allama Jafari's take on Sir Bertrand Russell. In other words, the author has approached how Allama Jafari conceptualized the Russellian project in relation to certain questions within philosophy and religion. To put it otherwise, this essay could have been written differently by comparing Russell and Jafari in a systematic fashion which is current within comparative philosophical discourses in academia. But the author is more interested in the Jafarian reading of the Russellian project. It is argued that this mode of analysis has been significantly undertheorized for various intellectual, institutional and structural reasons and that's why it is important to transform the "Eurocentric Tide" within mainstream philosophical discourses.

**Introduction**

Is there any distinction between a sage and an intellectual? How could one differentiate between these two concepts? Why is it of significance to pay attention to this peculiarity within modern context? Could the division between the two concepts be related to the debates on "fact" and "value"? In other words, could one argue that an intellectual is a thinker who attempts to unearth the unknown territories of the *fact* while a sage is a contemplative thinker who sticks to values no matter what the facts demonstrate? There is a tendency within the modernist paradigm to inculcate such an interpretation in regard to the distinction between an intellectual versus a sage. To put it differently, there is a tendency among discursive philosophers who argue that intellectuals are those kinds of individuals who have renounced the "epistemological significance" as well as "categorical importance" of *religion* and instead they have embraced the

paradigmaticity of *science* as a new form of *dis-closure*. To put it otherwise, in this mode of reading the mentalité of a sage is a *passé* and therefore in contrast to the scientific mode of analysis which is exclusively considered valid by proponents of discursive rationalité. This binary opposition may be of significance within the dominant discourse of academic rationality but it lacks fundamental significance in the primordial school of philosophy/social theory where a sage is not defined in terms set by the modernist paradigm. Needless to restate that the modernist paradigm is based on a novel Comtian reading of history of human mentalité which has interpreted the “story of human maturation” in three broad stages, i.e., the theological stage which is broken down into three stages of its own, including animism, polytheism, and monotheism; the metaphysical stage and the positive stage. At any rate, the paradigm which includes the discourse of sagacity is conceptualized within the paradigm of “Hikmat” where the Comtian differentiation of mentalité and intellectual antagonization between reason, intellection and sensual perception are absent from the epistemological frame of the “Hikmatic Vector.” In the “Hikmatic Paradigm” each of the human faculties does correspond to a certain level of reality in a spiral fashion which is absent in the flat mode of perception present in modernist point of vantage.

In other words, the sagacious discourse is not inherently indifferent to the “social” as portrayed by enlightened intellectuals who have colonized various domains of reasonability by wrongly accusing anybody who does not share the ideals of the Enlightenment Tradition as reactionary. Here we are going to explicate these implicit issues within the discursive historiography in a non-discursive fashion.

### **Non-discursive historiography of intellectual history**

Since the dawn of the Enlightenment Tradition, intellectuals have occupied a significant role in shaping the textures of the public square in relation to the institutions of power vis-à-vis the public. The decline of religion in the public sphere and the incessant attacks on any sign of “religiosity” by laic intellectuals institutionalized the belief that there is a fundamental contradiction between religion and reason at metaphysical level and concomitancy of religion and regressive political establishment at sociopolitical stage among modernist philosophers and social scientists. When these assumptions were incorporated in the body of modernist episteme then the public intellectual was a figure who took distance from religion as the negation of this detachment would endanger the responsibility which an intellectual should assume in the public square. In other words, the underlying assumptions of the modernist concept of intellectual is construed in terms of contradiction with the notion of religion as the latter is represented as an epitome of irresponsibility vis-à-vis the “people” and the

“power.” Sir Bertrand Russell belongs to this tradition of Enlightenment where religion as such denotes a regressive association and it would be embarrassing for a public intellectual in the paradigm of the Enlightenment Tradition to emphasize the positive or emancipative dimensions of religion in the course of human history. However, when this tradition of intellectual engagement is considered as a particular form of scholarly critique there would not arise any problem, though this has not been the case in the history of modernity as we have known it in an institutional fashion. To put it differently, laic intellectuals have come to conceptualize this particular form of critique as the sole valid universal modality that should replace all forms and as a matter of fact annihilate the other modalities in any part of the globe.

Allama Jafari represents another type of critique where religion is not in contradiction with public responsibility. He himself uses the term “conscientious illuminated sage” rather than “enlightened intellectual.” Why is he doing that? Is it by purpose or an accident? By having a synoptic approach to the Jafarian discourse one can easily discern that this is not an accident but an intentional move due to his critical stance on modernity as a civilizational project where religion is separated from the “management of life.” In other words, Allama Jafari believes that a conscientious illuminated sage should accept public responsibility in demonstrating the emancipative dimensions of religion and at the same time deprive the ill-minded people of power to usurp the interpretation of “sublime human activities” as without these activities life would be meaningless (Jafari, 1966, 200). To put it otherwise, this requires a sense of profound responsibility before others, the society, humanity and God, and the praxis of Allama Jafari attests to this sense of conscientiousness. If this is established, then how could one account for concomitancy of religion and critique in the Jafarian paradigm and incompatibility of critique and religion in the Russellian framework?

The contradiction between these paradigms is not soluble analytically as both could back up their assertions based on their respective reading of the histories of religion and modernity without realizing the multiple possibilities which exist within the multifaceted contexts of religion and modernity. Here again we are faced with a classical case of incommensurable example where two towering figures of philosophy in the twentieth century have talked by each other without attempting to understand the assumptive frameworks of the other.<sup>1</sup> However, the

---

<sup>1</sup> See for instance, Russell’s position on the detrimental effects of religion on human society and the comments by Allama Jafari where the latter argues that it is a pity that Russell has not engaged with Islam which is not an otherworldly directed religion like Christianity (Jafari, 1966, 202). It seems Allama Jafari cannot conceive that the category of religion is perceived in a negative fashion by Russell, and in this sense there is no difference between Christianity and Islam. On the other hand, Russell tends to neglect systematically the fact that religion as a category could function in an emancipative fashion. In other words, this is an example of what I termed as incommensurability of philosophical paradigms of Russell and Jafari which should be taken into consideration very seriously by students of comparative philosophy.

very attempt by Allama Jafari in unlocking the Russellian discourse on responsibility of intellectuals is a significant step forward, but this is not sufficient if we are looking for a productive and stimulating dialogue between East and West.

The question of responsibility of thinkers of integrity is an issue which itself, apart from paradigmatic differences, need to be taken seriously into consideration as there is always a danger that

... science, politics and any kind of sublime human activities could be corrupted in the hands of utilitarian felons (Jafari, 1966. 200).

### Religion and Eurocentrism in Russellian Paradigm

One of the most significant questions within the context of philosophy of science and social sciences is the issue of reference-point which affects one's overall picture of reality in one way or another. There are many sociologists such as Jeffrey C. Alexander who argue about the pivotal position of what he terms as "background assumptions" in the constitution of theories and world-views of intellectuals, thinkers, philosophers and social theorists in a fundamental fashion (Alexander, 2003). One may not be aware of the impact of these assumptions as they are weaved into the textures of one's referential point of departure in a subtle fashion without any sense of "presence" which could cause within us a sense of uneasiness. On the contrary, they are what they *are* due to their delicate absent presence which very rarely is considered by each of us as an external element imposed upon us which we need to be reflexive about. One of the contemporary problems within modernist discourse has been the question of "Eurocentrism" which has encompassed all aspects of *laic episteme* (ontology, epistemology, methodology, method, and individual mores) in a total fashion. Eurocentrism is *the practice of viewing the world from a European perspective and historical experience.*<sup>2</sup> The term Eurocentrism was coined during

<sup>2</sup> The logical consequence of the critique of Eurocentrism in the social sciences is the development of alternative concepts and theories in social sciences and the development of autonomous research agendas and so on. The critique of Orientalism and Eurocentrism in the social sciences is widespread. It is well-known and many works have been written, but the emergence of alternatives is not as widespread and even less widespread is the implementation of these alternatives in teaching. So, "what I want to do today is to suggest how the critique of Eurocentrism in the social sciences can actually be implemented in teaching in the social sciences and reflected in the teaching of the social sciences. Before doing that it is necessary to define what we mean by Eurocentrism because that is also a problem in the sense that the term is often used but with different definitions. So, I am using Eurocentrism in the following way. I am referring to Eurocentrism in terms of four traits. The first trait is the Subject-Object dichotomy. This is what you find when you read histories of the social sciences or textbooks in the various social sciences. The Subject-Object dichotomy is a pervasive theme. Europeans are the knowing subjects and to the extent that non-Europeans figure in these accounts, they are Objects of analysis but not sources of ideas and concepts. That is basically the issue. For ex-

---

ample, a scholar like Ibn Khaldun has topic of much research and study but rarely used as a source for the development of concepts and theories that can be used to develop a Khaldunian Theory of Society or State Formation or whatever. There are many studies of non-Western thinkers but not as sources of ideas and concepts. So that is the Subject-Object dichotomy. The second characteristic of Eurocentrism is the placing of Europeans in the foreground. In the teaching of sociology and many other social sciences, you have generally Europeans that are discussed even when it comes to the history of a particular discipline. If you take the example of economics, you have an interesting case of Dadabhai Naoroji's The Drain Theory. He is never discussed in economic textbooks in the West. And to the extent that he is discussed, he is discussed by non-economists. E.g., in the course that I taught on Development Sociology, we discussed many of these Third World thinkers as precursors of ideas that emerged in the West. So this foregrounding of Europeans in the presentation of the History of Ideas or the history of a discipline is another trait of Eurocentrism in social sciences. Related to this trait is the third, the idea of Europeans as originators. Europeans are generally regarded and written about as originators of various social sciences, even in cases where you have obviously important scholars from other parts of the world who should be considered important precursors. To their credit, and I would like to give the example of Ibn Khaldun again, the earlier generation of scholars in the West around the turn of the century did give some credit to Ibn Khaldun. There are a few histories of sociology which gave a lot of prominence to Ibn Khaldun and even regard Ibn Khaldun as the founder of certain theoretical orientations such as Conflict theory. Some European scholars, such as Gumplovich and Oppenheimer, writing around the turn of the century and in the early part of the 20th century, were not economical in their praise of Ibn Khaldun and took him seriously. But this lasted for a generation or so and later generations in the West did not pay much attention to Ibn Khaldun and almost ignored him, in fact. The same can be said about other social thinkers from other parts of the Third World. For me, the most important characteristic of Eurocentrism is the dominance of European categories and concepts. I would like to give one example—but this is pervasive in the social sciences—the concept of religion. It shows and exemplifies how backward the social sciences are. In this way, we, in the so-called South, are complicit. The whole notion or concept of religion is derived from Latin and when it came to be applied to Christianity it took on Christian characteristics and for most of the history of the concept of religion or 'religio,' it applied to Christianity and the term was not used for other belief systems that we now call religion, for example, Islam, Buddhism, Judaism, Hinduism, etc. were never referred to as religion. Hinduism, in particular, was referred to, as late as the 17th century, as heathenism. I remember reading some Dutch accounts in the Dutch encyclopedias, of the Netherlands-Indies, where Hinduism is referred to as heathenism. It is only in the 19th century when the term 'religion' becomes applied to what we now call the various religions but even then what we have is a Christian understanding of these religions. What I mean is the characteristics of religion are understood in Christian terms.

When Islam is said to be a religion, characteristics of Christianity are read into Islam. So you have a hidden intellectual Christianization of other religions. In a sense, this was the process going on in India when the Europeans encountered Indian religions, they imagined that the various belief systems that they had in India are all part of a single entity which they regarded as Hinduism and the various belief systems that Indians themselves may have seen as separate entities in the 8th to 10th century were then regarded by the Europeans as sects within a larger single entity. So here we have a kind of intellectual Christianization of other belief systems. This intellectual Christianization took a concrete form when the colonial bureaucracy came to work and organizations were set up to manage temples, e.g., the Hindu Endowment Board and these bureaucracies tended to concretize, to make a reality, what was imagined in the mind.

---

We can talk about the intellectual Christianization of Islam. Islam, for a long period in Europe, was seen as Christian heresy so it is read in terms of Christianity and therefore judged in terms of Christianity. Hence the expression ‘Mohamedanism’ which is a parallel of Christianity but of course since Mohamed was not a true messenger of God, it was a heresy. In every field in the social sciences, you will find this problem of the dominance of European categories and concepts and what is crucial is the study of the manner in which these concepts are problematic and dominate. An example of this study is the whole issue of the hidden intellectual Christianization of religion. Now if you pick up any textbook, particularly in sociology, philosophy or anthropology of religion, you will get this strange use of concepts. In Anthony Gideon’s textbook on sociology, there is a chapter on religion and there is a table on church attendance. The only problem in this table is the church attendance of all religions—church attendance in Islam, in Hinduism, in Buddhism. So here they apply the term ‘church’ and along with that denomination, sect, cult, etc. to other religions, giving the impression that ‘church’ is to Christianity, as temple is to Hinduism, as mosque is to Islam. This is just an example. You will find this problem everywhere in social sciences and we have not been studying these problems, for the most part, in a serious manner. The crux, the key to the development of non-Eurocentric discourse or counter-Eurocentric discourse is at the conceptual level, not at the level of identifying new topics of research or referring to non-European authors and so on. It is at the level of conceptualization. There are some other traits of Eurocentrism which I discussed but I will not go into them. For me, the goal of teaching is to reverse Eurocentrism by turning these traits of Eurocentrism upside down. So when you talk about the Subject-Object dichotomy, what we need to do when we teach, for example, the history of the ideas of sociology, is to foreground non-western social thinkers. What we should do is to look at non-western thinkers not simply as objects of analysis. We should not be only interested in their biography and where they lived and mention a few ideas that they contributed but we should develop theoretical frameworks and concepts from their work and apply them empirically, to the empirical study of any phenomenon. When we talk about the history of ideas, we should therefore reverse the Subject-Object dichotomy. We should put these thinkers in the foreground. We should recognize their rightful place in the history of ideas. For our students do not know the significant role that Ibn Khaldun played in the constitution of human sciences and humanities. Even if mention is made of him, they think there were one or two interesting ideas but it is really proto-sociology and not real sociology. People are not even aware that European thinkers in the late 19th century took him very seriously and regarded him as a giant and did not simply pay lip service to him. The whole idea of doing this is to start a process in which non-European concepts and categories get into the social sciences, not to displace western concepts, but to bring them into the social sciences and, wherever possible, have a merger between western and non-western concepts. For example, if one wants to talk about a Khaldunian theory of the rise of the Safavid Empire of Iran, Ibn Khaldun has useful concepts. E.g., *Asabiya*, which enables you to conceptualize the cohesion among tribes, which were involved in the formation of the Safavid empire. But Ibn Khaldun has no notion of an economic system. It is possible to use ideas from Marx’s Mode of Production or Weber’s Notion of Prebendal Feudalism to conceptualize the Safavid economic system. So here you have economic integration of ideas. We do not care where they come from. The thing is we do not want to say that the only source of ideas is the West. Neither, obviously, do we want to throw the baby out with the bath water but we want to say that other civilizations like the Muslims, etc. are important repositories of knowledge, of concepts and ideas and not just literature, folklore and music. Therefore the question is, in the face of Eurocentrism, how do we bring non-European ideas and concepts into the mainstream? I talk about 7 ways, one of which has to do with Teaching. For example, conducting discussions at the method level, the theoretical level—looking at the



---

methodological and logical assumptions of the works of non-western scholars such as Ibn Khaldun. In the western social sciences, one way in which the ideas of thinkers gain acceptance and gain a certain permanence in the history of a discipline is through constant continuous discussions on their methods and their epistemology, their logical assumptions and so on and so forth. You create a body of knowledge that firmly roots them in their discipline. There also should be exposition and analysis of the theories and views at the empirical level of various non-western thinkers. There also should be attempts to build new theories from their ideas. It is not good enough to describe the views of Ibn Khaldun or Al Biruni or Naoroji. What theory-building can we engage in, taking off from their ideas? Since we are talking about teaching, I would like to tell you what I did with a colleague of mine in Singapore. My colleague Vinita Sinha, who is an anthropologist from India, and I have been teaching this module on Classical Sociological Theory for a few years. One day we decided why are we only talking about this whole critique of Eurocentrism all the time, let us implement it in the course. Up to then we had been teaching Marx, Weber, Durkheim, the same way the course is taught in Delhi University, Dhaka University, University of Jordan, University of Tehran and a few other universities around the world. What we decided is that we are not going to kick out Marx, Weber and Durkheim but we are going to introduce alongside them some thinkers who lived in the same period as Marx, Weber and Durkheim, who were non-white and non-male because our position was that there was not only a Eurocentric bias but also an androcentric bias in the teaching of social theory. So we introduced Ibn Khaldun, Binoy Kumar Sarkar, Jose Vidal and we are planning to introduce some marginalized 19th century Russian thinkers, the thought of Alfred Weber, the brother of Marx Weber, who is also marginalized in sociology. We are for marginalized people, white or black. We are for the underdog, white or black. Apart from introducing the non-western thinkers, and the non-male thinkers, we also give a particular focus on the western thinkers. In the usual sociological theory course on Marx, for example, what is focused on is the usual themes, the alienation, the labour theory of value, the pauperization thesis and so on. In our module, while we discuss these issues, we also bring in those topics which are not usually discussed in a typical North American-based syllabus, for example Marx's views on India, on colonisation, the Asiatic mode of production, Marx's statements for colonisation of Algeria even though he was critical of the British conduct in Ireland. So we talked about Weber's views on Islam, Hinduism, on Judaism, topics which are generally excluded from the basic sociological theory course in the West and topics which would only be discussed if there is a course on Islam. But we are saying that this has to be brought into the mainstream sociological theory courses. Our argument is that there are many important ideas in these western thinkers, but in order to salvage these ideas, they need to be separated from these Eurocentric and biased ideas. Similarly, we bring alongside these thinkers the non-western thinkers, and do not simply pay lip service to them, being condescending to them, but affirm that these people were serious students of society and they had an impact and their ideas are still relevant to the study of the present. We need to begin to extract their ideas from the context in which they wrote and lived, and to develop modern theories. There is the example of Ibn Khaldun. Al Biruni is another example. He was an amazing person. In fact, he is an important person, a major source, Indian or non-Indian, for the study of the religion of Indians in that period. A proper study or contribution to the sociology of religion or the anthropology of religion would be to look at the concept of religion in the Latin Christian tradition, the concept of Din in Islam, the concept of Dharma or Sampradaya in the Indian tradition and so on. Then you can come up with a concept of religion. You cannot come up with a concept of religion if you stay within or confine yourself to the Latin Christian tradition. This has not been done for the most part. Pick up any textbook and you will find that it simply applies the Latin concept of 'religio' to other religions. It is basically a flawed way as far as concept formation

the period of *decolonization* in the late 20th century. It was coined relatively late, after World War II, based on an earlier adjective “Europe-centric” which came into use in the early 20th century. The term appears in precisely this form in the writings of the right-wing German writer *Karl Haushofer* during the 1920s. For instance, in Haushofer’s “Geo-Politics of the Pacific Space,” the author contrasts this Pacific region in terms of global politics to the “European” and “Europe-centric” (Jorn, 2004. 120). The term Eurocentrism appears in the 1970s, through the Marxist writings of *Samir Amin* as part of a global, core-periphery or dependency model of capitalist development. “Eurocentrism” appears only by 1988, in the titles of Amin’s books as the definition of an ideology. The view of Sir Bertrand Russell on the European position and the “experiential significance” of European history (both as a model and a criterion to evaluate the *other*) are deeply cherished by Russell (Miri, 2013). In other words, the Russellian discourse was formed in the age of Eurocentrism and in this regard his position on vital issues of the humanities is deeply “Eurocentric” as far as fundamental questions of social theory and epistemology are concerned (Blaut, 2000).

To put it otherwise, in the fashion I have read the Jafarian approach to the Russellian paradigm, it is discernible that the idea of “European Exceptionalism” is shared by Sir Bertrand Russell in a very serious manner and this is one of the main issues which have been detected by Allama Jafari in a systematic style, and time and again forced the latter to question the universal claim of Rus-

---

and theory building is concerned. If you just take the concept of religion as an example, you will see the depth of the problem. And in every field in sociology and the social sciences, you have problems at this conceptual level. There are also other ways to bring non-western sociology into teaching. Teaching alone is not enough. We have to be aggressive in terms of organizing conferences on these themes and topics at mainstream conferences to expose these ideas to others. We have to be aggressive in terms of publishing not only in our own journals and publications but also in mainstream journals and also in various languages, even though we are not going to be rewarded for publishing in our own language because our own language periodicals are not international referee journals and publishing there is not going to get me promoted. But we should sacrifice a little bit. We can do both. And we need to cite each other and stop being proud, saying, I do not want to cite this person because I do not like the comment he made about me at such and such conference. We have to find out what each other’s works are about. This is a problem because, in Malaysia and Indonesia, people do not cite each other. They cite North American, Australian, British authors and not each other’s works. I want to end on a point on self-criticism. I would like to refer to two works which discuss in a succinct manner the problem of reverse-orientalism. There is the work by Sadiq al Azam, a Syrian scholar, on orientalism in reverse, published in the ’80s and a work by John Lee, a Korean sociologist of Japan, where he talks about Japanese sociology, using the interesting term ‘auto orientalism.’ There are problems in efforts to create indigenous or indigenised or de-colonised sociology. There are extremes to which they go, so we have to be mindful of these problems in order to avoid them” (Alatas, 2010). Although this was a lengthy quote, it is worth reading it due to the importance of the critique levelled at Eurocentrism by one of the most sophisticated social theorists in the 21<sup>st</sup> century.

sell on issues related to eschatology of the human self; the role of religion in the constitution of self and society; the locus of values in the fabric of society; the place of virtues in the symbolic universe of human personality; the dialogue of religion and philosophy; the dialectics of fact and value; and the dynamics of morality and ethic in the texture of human ethos.

In the Russell-Wyatt Dialogue, Wyatt asks Russell about the importance of religion and if the latter has brought about any positive effect upon human life in general (Jafari, 1966. 203). In response, Sir Russell states that the followers of the Benedictine Order

... did some good in the beginning but later on they caused great many harms... (1966. 203).

Allama Jafari argues that, when Wyatt asks about religions, Russell refers only to Christianity and the history of Christian orders in the European context without realizing that this is only a particular aspect of religious life in the course of human history. In other words, it seems Russell is not aware of his deep “*eurocentric*” inclinations and Allama Jafari has realized this bias when the question of Eurocentrism was not an issue within academic social sciences in the 1960s (1966. 203). However, Allama Jafari seems not to have found the right concept to describe the Russellian “*eurocentric*” dedication.

### Religion and the Question of Nihilism

In the *Russell-Wyatt Dialogue* the question of religion in relation to existential concerns was raised by Wyatt, and the subsequent ponderings of Sir Russell are of great perennial significance which compelled Allama Jafari to take issue with what he terms as the *paradox of nihilism* (Jafari, 1966. 205–208). If faith is considered the inner roadmap without which one feels that the insurmountable burden of life would be agonizing, then what would be the answer of Sir Bertrand Russell and Allama Jafari respectively to this question?

The Russellian approach would be that people who feel like that

... are not aware that the cause of their feeling is a kind of fear ... which in other fields of life is despicable ... but because in this case the fear is ascribed to religious issues then one excuses her/himself by arguing that this is not fear but dread of an existential kind ... so it is not contemptible ... but a noble act. In whatever manner described I cannot appreciate fear as in any sense it is appalling in my view (1966. 206).

In other words, religion as a category is rooted in fear and there is no need to sooth the pain of search for existential meaningfulness by clinging to an archaic form of meaning-system such as religion when there are more advanced forms of science and philosophy. I think this is the spirit of Russellian approach towards religion as a whole which imbues the very spirit of his philosophical

stance which is eloquently expressed in his classical *history of western philosophy* (Russell, 1946), and glimpses of that spirit are evident in certain passages of *Russell-Wyatt Dialogue*. On the other hand, one needs to inquire about the philosophical position of Allama Jafari in regard to this question.

He weds the question of meaning to religion and the absence of the latter as the essential step towards the loss of the former. In other words, if the adventurous life of a human being which is fraught with great many breathtaking events

... is not relied upon faith then ... the very life in all its complexity would turn meaningless. This is an important issue which has been emphasized by great many scholars [of East and West] ... (1966. 206).

The second issue which constitutes the very backbone of Jafarian approach is the critique which he levelled against the Russellian view on religion. In Allama Jafari's view,

... Sir Bertrand Russell has neither in these dialogues nor on other occasions explicated clearly his definition of religion ... In other words, Russell does not clarify what kind of religiosity is intertwined with the element of fear in human life? To put it otherwise, Russell does not say what kind of religion leads towards fear as, in my view, [the best example of] religion is Islam. In the kind of Islam [which I have understood based on my reading] there is no trace of fear involved in the constitution of faith. On the contrary, Islam is an [intellectual system] which encourages people to participate in social life in an active form ... the question of education is compulsory for any Muslim ... Muslims should be concerned about the welfare of their own society in a fundamental fashion ... and finally a Muslim is a person who has a deep sense of duty towards others ... Anybody who does not care about these moral, ethical, social, political and religious issues has not understood the spirit of religion of Islam (1966. 207).

By stating these issues Allama Jafari attempts to refute the Russellian claim that religion is an act of obscurantism or the Russellian thesis that religion, for its institutionalization, instills a sense of fear in its adherents as in Russellian reading the main argument is that there is no intelligible element within the universal category of religion. In other words, the Jafarian approach is a response to the Russellian thesis that the rise of religion is equal to the decline of reason and the growth of reason would entail the disappearance of religion in all its forms and modalities. Having said these issues, as a student of comparative philosophy and social theory one needs to know that it seems here Allama Jafari has missed a very important point in the Russellian approach. Of course, this is not to argue that the Russellian critique of religion is justified as Russell has focused solely upon the oppressive dimensions of religion in the course of human history without realizing the emancipative aspects of religion. To rephrase the question, one could ask: in what sense has Allama Jafari missed the point with regard to the Russellian approach?

When we talk about an intellectual life it should not be forgotten that any intellectual pursuit is mainly comprehensible when it is contextualized in the frame of an “intellectual tradition.” In my reading of Allama Jafari in regard to Russell’s critique of religion, I have noted that Allama Jafari has not worked on the question of tradition which Russell belonged to, i.e., the Enlightenment Tradition.

In other words, Russell’s sentiment, as far as “science” and “religion” or “morality” are concerned, is a *typical modernist* sentiment which favours science over religion and dissociates the former from morality by confining the dimensions of morality to the realm of “individual discernment” without any connection to the “First Principles” or “Metaphysical Canopy.”<sup>3</sup> (Levenson, 1984. 180) By neglecting this fact, it seems that Allama Jafari is not *talking to* Russell but *talking by* Russell. In the Enlightenment Tradition, there is an ideological conception of “religion” (i.e., Christianity as its frame of reference or yardstick) which views religiosity as a negative byproduct of the past. Allama Jafari has not been able to distill this ideological background in Russell’s worldview which could have assisted Allama Jafari in his critical engagement with the modernist discourse, in general, and Russell’s, in particular. For example, when Russell talks about “divine intervention” and the pitfalls of this theological attitude within the parameters of *post-Christian negative theology* in the occidental context, the Jafarian approach (1966. 207–211) demonstrates clearly the detrimental effect of taking an intellectual out of her/his context. This problem is conceptualized as “fallacy of quoting out of context” within philosophical literatures, when the spirit of dialogue is not considered in a very serious fashion due to inherent incommunicability state of paradigms, namely when two persons or two traditions are unable to engage when the necessary means are absent inherently in either paradigm or tradition. This practice is termed as contextomy. It refers to the selective excerpting of words from their original linguistic context in a way that distorts the source’s intended meaning, a practice commonly referred to as “quoting out of context.” The problem here is not the removal of a quote from its original context *per se*, but the very fact that one disregards the spirit of the author that lies behind the lines.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> The term “metaphysical canopy” is borrowed from Levenson (1984. 180) where he reflects on Russell, James and Moore in relation to the question of the “Absolute.” Although Levenson has used the term in a negative sense due to the fact that Eliot, after publishing his paper in the *Monist*, became suspicious about metaphysics altogether. Nevertheless, I have employed the term in a descriptive fashion without agreeing with the philosophical inclinations of British analytical thinkers of the early 20<sup>th</sup> century. On the other hand, I should add that I used the term while I was writing the book without being conscious about Levenson’s work. Later on I stumbled upon his work and found out about this debate and came across this concept. Thus I thought it may be useful to add this endnote.

<sup>4</sup> The practice of quoting out of context, i.e., “contextomy” or “quote mining,” is a logical *fallacy* and a type of *false attribution* in which a passage is removed from its surrounding matter in such a way as to distort its intended meaning. However, this fallacy could be included when there is an incommensurable state of affairs. In this context, it seems we are

## Revelation and Intellect

Within the course of human history the relation between revelation and reason has taken many different ups and downs in terms of the *principle of priority*, i.e., which one of these poles is crucial as opposed to the other. Is revelation the key to understand the human existence or is it reason? On this question, I have come to understand that we have at least five key positions in the history of ideas. I shall briefly mention these positions and then move on to the positions of Allama Jafari and Sir Bertrand Russell, respectively, and finally explicate the underlying problems which have been instrumental in this incommensurable context of dialogue between these two towering figures of philosophy in the twentieth century.

The first position belongs to thinkers and theologians who argue that revelational conceptualization of reality takes precedence over intellectual conceptualization of existence, i.e., the gamut of reason should be defined within the parameters set by revelation. The second position belongs to intellectuals and philosophers who endorse an intellectual conceptualization of reality by arguing that the substantial significance of revelation should be determined by reason as the latter is not solely an instrument but a source of knowledge. The third standpoint belongs to authors who argue that there is a conflict between reason and revelation, and these twain shall never meet. In this reading, the substantial dimension of religion is not recognized as the proponents of this perspective believe that there is no *cognitive significance* within the parameters of religion as a category. The fourth point of view belongs to thinkers, philosophers, theologians and mystics who argue for compatibility of revelational and intellectual conceptualization of reality in all its dimensions and aspects. Within this paradigm the revelational reading of horizontal and vertical dimensions of existence is in accordance with intellectual conceptualization and vice versa. The fifth stance belongs to thinkers and writers who argue that the revelational and intellectual frameworks are two different ways of looking at reality which posit distinctly incomparable conditions. In other words, it could be concluded that we are faced with five ideal-types: 1) superiority of reason over revelation; 2) superiority of revelation over reason; 3) compatibility of reason and revelation; 4) contrast of reason and revelation; and 5) contradiction between reason and revelation.

If these are the broad positions within the history of ideas, then where should we position the Russellian and Jafarian perspectives? In my reading I have come to realize that they differ fundamentally on revelation and reason and this metaphysical difference has demonstrated itself in various issues, in general, and in the cognitive significance of religion, in particular. Allama Jafari argues that

---

faced with a classical case of quoting fallacy where the message does not cross over between distinct paradigms.

... humanity is equipped with two significant sources of cognition ... i.e. revelation and intellect. Based on these two sources ... humankind is able to distinguish between truth and falsity ... everywhere and anytime ... and by the aid of revelation and sound reason ... humanity is capable to establish a truthful life for themselves (1966. 214).

This is the tradition which Allama Jafari belongs to, i.e., where “intellect” and “revelation” have been reconciled in the complementary fashion proposed by Alfarabi. (Corbin, 1993) Now we should turn to Sir Bertrand Russell and the position upheld by him. Where does he stand in regard to this question? Earlier we mentioned that the tradition whence Russell comes from is broadly described as the Enlightenment Tradition which does not assign any cognitive significance to religion as an intellectual category. As a matter of fact, within this tradition the history of human mentalité is divided into three broad stages of 1) the theological stage; 2) the metaphysical stage; and 3) the positive stage (Giddens, 1974). Within this paradigm, the category of religion has no crucial locus within the present positive stage. Besides, one should add that Sir Russell is one of the founding fathers of Analytic Philosophy in the 20<sup>th</sup> century which was a reaction against Absolute Idealism<sup>5</sup> (Ayer, 1971). Within this tradition, the pioneering scholars such as Sir Bertrand Russell tended to avoid the study of religion, largely dismissing (as per the logical positivists’ view) the subject as part of metaphysics and therefore meaningless.<sup>6</sup>

In other words, in accordance with our analytical scheme, Sir Bertrand Russell fits very neatly within the fifth category where there is a diametrical opposition between reason and revelation, which compels Russell to disregard wholeheartedly the very category of religion from his philosophical sphere of concern. If we assume that the intellectual kernel of religion is of metaphysical nature, then we can easily understand why Russell time and again refutes any cognitive importance which is repeatedly attached to the same category by Allama Jafari along his dialogues.

To put it otherwise, in terms of the relation between reason and intellect, it could be stated that the Russellian theory is one of contradiction while the Jafarian approach is one of complementarity. The distinction between these two approaches—the pivotal significance of religion in the Jafarian approach and its irrelevant position in the Russellian paradigm—has left an indelible trace in their

---

<sup>5</sup> Some argue that analytic philosophy is not merely a revolt against British Idealism, but it should be seen as a revolt against traditional philosophy as a whole.

<sup>6</sup> Of course, it should be mentioned that the collapse of *logical positivism* renewed interest in philosophy of religion, prompting philosophers like *William Alston*, *John Mackie*, Alvin Plantinga, *Robert Merrihew Adams*, Richard Swinburne, and Antony Flew not only to introduce new problems, but to re-open classical topics such as the nature of *miracles*, theistic arguments, the problem of evil, the rationality of belief in *God*, concepts of the nature of God, and many more (Peterson, 2003).

respective weltanschauungs as well as philosophical standpoints on fundamental questions of universal significance such as freedom, being, existence, life, death, God, religion, meaning, metaphysics, afterlife, time, and so on and so forth.

### The Roots of Religion

In Russell's view, religion as a cognitive system is meaningless and, due to this analytical fact, religion as a category within human life—both in its individual dimension and its collective aspect—has played a destructive role in the arduous course of human history. However, here one question may arise and that is: Why does religion appear so frequently in human social life? In other words, if religion is detrimental, then why does humanity insist on having a religion? This is the question which Wyatt asked Sir Bertrand Russell and his answers raised Allama Jafari's eyebrows quite seriously. Allama Jafari thinks that the Russell's reply is inconsistent with what he averred earlier. For instance, when Wyatt asked Russell about the cause of suicide among Swedes despite their affluent lifestyle, the response given by Russell seemed to contradict what he states here. In answering Wyatt's question, Sir Bertrand Russell states that

... the insistence on sticking to religion is not the act of humanity but the acts of few among human race. The reason this minority is deeply attached to religion is due to habit... (1966. 233).

If inclination towards religion is of "habitual type," then why Russell argues that the high rate of suicide among Swedes is

... because they are not restricted in their lifestyles by religion (1966. 233–234).

Besides, Russell in his *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (1946) states clearly that when one looks for a synonym to sound reason, then science is the best equivalent but humanity is in profound need of "enthusiasm," "zeal," "zest," "art" and "religion" (Russell quoted by Jafari, 1966. 234).

Allama Jafari argues that when we put these statements next to each other we can firstly realize that Russell is inconsistent as far as religion is concerned and secondly that religion

... is so deeply rooted in the soil of human soul that it could endow upon humanity an accurate meaning of life ... and in this way it could prevent us from committing suicide... (1966. 234).

In other words, if religion is of habitual nature and this is ascribable to a minority among human race, then why does Russell explain the phenomenon of suicide among Swedes by reference to ethereal presence of religion in Sweden? Is this not an argument for the importance of religion in the psychological



makeup of human existence? In addition, if we agree that a fulfilled life does not solely consist of dry scientific ethos, then, as long as religion together with art and other spiritual phenomena enlivens human existence, we cannot assume that religion is a meaningless system. Because Russell admits that a life based on dry scientific ethos will not be fulfilling humanly, then something that can bring fulfillment into the existence of human universe could not be meaningless. On the contrary, it should contain one of the highest systems of meaningfulness which has not been realized by analytical philosophers à la Russell. This is what Allama Jafari was trying to argue vis-à-vis Sir Bertrand Russell.

Another important issue in relation to religion is the future role of religion. Russell believes that

... it... depends very much on how successful people are in overcoming their social problems... (1966. 234).

In Allama Jafari's view, this answer clearly demonstrates that

... religion is fundamentally rooted in the soil of societies... (1966. 234).

In other words, Allama Jafari argues that Russell is not consistent when, on the one hand, he states that religion is a "habitual phenomenon" and, on the other hand, he believes that religion has a social origin. This is a contradictory approach to one and the same problem. Either religion is of habitual origin or of social origin (Jafari, 1966. 242).

However, this is a very paradoxical problematique which may not support Allama Jafari's reading of Russell's approach to the question of religion and social problems. For instance, Karl Marx argued that

*religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, just as it is the spirit of a spiritless situation* (Marx, 2012).

The esoteric nature of the quote has led to some confusion among social theorists and philosophers, who are divided as to whether Marx was speaking in favour of or against organized religion. Though Marx does state that religion is "the heart of a heartless world," and that "the demand to give up the illusion about its condition is the demand to give up a condition which needs illusions," which could be taken to mean that religion is a necessary component of society, true or false.

In other words, one could read Russell in the sense that if the situation which conditions the existence of religion is changed, then religion would disappear, and this is not how Allama Jafari has understood Russell in terms of religion and social problems. Nonetheless, one could see that behind the arguments proposed by Allama Jafari and Sir Bertrand Russell there are deep-seated assumptions which need to be spelled out in an unambiguous fashion. Otherwise, we will not be able to understand the core questions which may have caused misunderstandings between the proponents of Eastern and Western philosophical traditions. It is not an

exaggeration that one of the main tasks of comparative philosophy is to delineate those difficult issues which are not spelled out but assumed in the *backyard* of background assumptions in an implicit fashion. Of course, it is not always certain that one could agree on all aspects, but the purpose of dialogue is not accepting all that the other holds dear—it is expecting that the other would lend a sympathetic ear to listen to the arguments that are being put forward.

### Religion and Philosophical Inquiry

How should the emergence of religion be interpreted? Is religion an offshoot of magic or a precursor to the scientific mentalité? Is religiosity an outcome of fear or a sign of neurosis? Is religion rooted in the soil of society or in a heavenly tradition?<sup>7</sup> All these questions and many other queries of this kind have been put forward by various philosophers, social thinkers, psychologists, theologians and historians as well as mystics who have been concerned about the quiddity and role of religion in the constitution of self and society both as a worldly matter and otherworldly problematique. Sir Bertrand Russell and Allama Jafari had wrestled with these questions too and each had tried to craft reasonable answers to these perennial queries based on their respective intellectual paradigms which should be understood in terms of their larger intellectual traditions. If these intellectual traditions which make up the fabrics of these thinkers' intellectual systems are not taken into considerations, then their differences would be reduced to important (as far as the context of discovery is concerned) but irrelevant (as far as the context of justification is concerned) geographical or ideological indices. Both of these philosophers were, unlike post-modernist philosophers, concerned about the question of veracity *sui generis*. In other words, Sir Bertrand Russell and Allama Jafari were public intellectuals in the truest sense of the word by virtue of being concerned about the cultural forms and notions of people outside the circles of experts. In this sense, one of those factors that influence the public sanity either negatively (Sir Bertrand Russell) or positively (Allama Jafari) is the question of religion which in their respective views should not be left alone as its impact is very significant. On this latter account both philosophers seem to agree—unconstructively (Sir Bertrand Russell) or constructively (Allama Jafari). They both recognise the unique role of religion in the constitution of human civilizations. Why is humanity inclined to religion? Russell is of the view that

... calamities are the underlying factors behind the fondness for religion among human beings... (1966. 248).

<sup>7</sup> The word "tradition" is derived from *tradere* which means "to hand over." Within the perennial philosophy it is argued that the *logos* has been *handed over* by the "hand of God" to humanity. In other words, this marks a different interpretation of religion as a message of divinity which has no terrestrial origin but a transcendental source.

On the other hand, we have the view proposed by Allama Jafari who argues that religion cannot be explained by external factors as the cause of religion is embedded within the textures of existence. In other words, the origin of religion resides in the existential questions of

Whence have I come? Where have I come? Why have I come? Where am I heading to? ... (1966. 248).

As long as these essentially challenging questions are not answered

... religion with its deep root that has within human life... shall remain attractive for humanity at large ... Unless we can prove that these questions should not be asked ... but how can we extinguish the fire within the soul of human persons who have been asking these questions since the time immemorial? One may argue that science may answer these questions in the “future” but the burning questions of existential nature could not be postponed until an unknown future which may never arrive... (1966. 248).

In other words, the fondness for religion could not be reduced to any other external phenomenon as the questions which are harboured within the fabric of religion originate from the very “ground of existence.” However, this *existential ground* should be fathomed in the fashion which is conceptualized by Allama Jafari who seems to be inventing an alternative to the Russellian *theory of calamity* as the basis of religious attachment. What is the “ground of existence”? In accordance to Allama Jafari,

... phenomena which constitute... the general aspects of human existence could be divided broadly into two distinct but interrelated parts: 1. The permanent phenomena and 2. The transitory phenomena... (1966. 248).

### **The Permanent Phenomena**

In Allama Jafari’s view, the permanent phenomena

... are those kinds of facts which constitute the inalienable dimensions of human reality which are not changeable along the course of time in the real sense ... examples are abundant but here few are enumerated in order to highlight the point in a clear fashion: 1. The interest to continue life in accordance to one’s delight; 2. Utilitarian nature of human self which is, in general, the cause of many conflicts among human beings... 4. The makeup of human brain compels one to be curious about the nature of reality and life in general (1966. 249).

### **The Transitory Phenomena**

In Allama Jafari’s point of view, the transitory phenomena

... are those kinds of occurrences ... that their reality is dependent on different factors which ... may change by the passing of time and transformation

along the course of human history... Examples are plentiful but here few could be spelled out briefly in order to make clear the point under debate: 1. The scope of human knowledge in relation to the external world and the current events within the gamut of reality; 2. The quality and the quantity of natural exploitation/utilization/management/deployment by human beings; 3. The determination/designation of legal/economical/political contracts... In general, most of instances of permanent principles of human significance could be considered transitory phenomena. For instance, the type of life led by a caveman is different from the life during agricultural era in terms of factors and outcomes ... but both are similar in terms of the general phenomenon of the survival instinct ... the same applies to forms of good and evil, felicity and misfortune, justice and injustice and so on and so forth ... the forms of these examples have no permanent realities ... and as a matter of fact they change along the course of time with different and infinite characteristics... (1966. 249).

### Criterion of Distinction

By refuting the calamity as the foundation of religion, Allama Jafari attempts to argue that religion should be treated as a permanent category which has deep roots within the soil of human existence. However, there is a question which is unavoidable and that is: What aspects of religion should be taken as permanent and impermanent? In other words, what is the criterion of distinction? How could one distinguish between the permanent dimensions of reality and the temporary aspects of life? Because this is the high point of Jafarian critique of Russell which enabled the former to rebuke the latter in regard to the very category of religion which was treated as an epiphenomenon by Russell without attaching any essential significance to "religious sensibility." Allama Jafari argues that

... as far as we can appraise... based on scientific analyses, philosophical inquiries and also observable realities in the external world ... it is possible to catalogue certain phenomena as permanent in contrast to impermanent things but we haven't yet found any universal law that could enable us to distinguish between these two different kinds of phenomena... (1966. 250).

To put it otherwise, self-evidently we can realize the distinction between transitory and non-transitory phenomena but intersubjectively we have not found any criterion for stating the principle of distinction in a universal fashion. However, Allama Jafari believes that

... the absence of intersubjective formulation of such a principle should not deter us from neglecting the immense importance of this question... (1966. 250).

Here Allama Jafari seems to move beyond the field of philosophy by relinquishing *reasonable demonstration* and resorting to *informative lecturing* or *rhetorical preaching* which is popular in the philosophical climate of Iran where religious and philosophical discourses have become intertwined in a systematic

fashion. In other words, the Russellian approach seems inadequate in ascribing the emergence of religion to calamity but the Jafarian approach has not overcome the problem either, as far as the “principle of distinction” is concerned. Russell does not attach any essential significance to religion as a category and that is why he ascribes its emergence to an external accident based on archaeological reading of history of humankind within the frame of evolutionary theory. But this is not the way how Allama Jafari reads religion as a universal category. In his Bergsonian reading of human history, Allama Jafari argues that

... we know of societies in the past or present that may not know of science, technology and philosophy but there is no human society on the face of the planet earth ... without having a religion (1966. 235).

In other words, the universal significance of religion is beyond any reasonable doubt and this universality enables Allama Jafari to argue vehemently that there is a

... foundation for religion which based on observation of external realities ... leads us to assume that ... religion belongs to the category of permanent phenomena... (1966. 251).

To put it differently, Allama Jafari views the foundation of religion in essential terms that are not reducible to any other indicator (social, historical, psychological or genetical) and this view is in diametrical opposition to Sir Bertrand Russell’s perspective that regards religion as an epiphenomenon which could disappear when the contingent *raison d’être* of religion shall vanish “out there,” i.e., fear, calamity, ignorance, power (of certain people who insist on keeping religion), and so on and so forth.

### **The Global Future of Religion**

Is there any conceivable future for religion possible? To answer this question one needs to clarify one’s epistemological theory and ontological assumptions in regard to human beings as well as the nature of reality in its ontic meaning. As far as the question of religion in the worlds and works of Allama Jafari and Sir Bertrand Russell is concerned, the religion has a complex future, and its survival depends on various factors. To be certain, there is a deep disagreement between these two philosophers’ views on the global future of religion which incidentally forms the background assumptions of the present course of politics of religion in the East and in the West, also defining the nature of variety of conflicts between different interest groups regionally and globally. Of course, I do not mean that Russell and Jafari are responsible for these global courses of actions in the Euro-Atlantic and Islamic worlds, but their distinct approaches to religion seem to have very deep civilizational grounds which could not be disregarded simplistically.

In Russell's view, religion has a social basis which affects one's course of social actions. If human beings are able to overcome

... their social problems, then religion would be annihilated ... but on the other hand, if they cannot solve their social problems then ... religion would not disappear as we have had many instances in the history in France and Russia during 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries (1966. 241).

Nevertheless, Allama Jafari does not share the Russellian view and instead argues that religion belongs to the permanent category which may be transformed formally but

... its ground seems to be unshakeable ... because even though for ordinary people the foundation of religion may be grounded on certain deteriorating propositions ... for others... religion is the outcome of an inner necessary emotion and ... the absolute reason embedded in the textures of reality... (1966. 252).

In other words, the future of religion is not solely related to the state of the "social" but it is connected to the existential state of human beings as an ontic reality which could not be treated epiphenomenally. Because religion is an attempt to provide seismic answers for four perennial questions of

Whence have I come? Where have I come? Why am I here in the world? Where am I heading to? (1966. 252).

The future of religion is intertwined with the question of meaning. As Buyik Mohammadi<sup>8</sup> argues, even when the social problems are solved, the religion will remain as certain questions such as "death," "meaning of life," and "problem of existence" are not exclusively dependent on social issues. Humans have always pondered on the mystery of life because *it* could have not existed but *it is* and this *isness* poses itself a question. This question arises from the very ground of existence, and it could not be reduced to any other aspect of reality—something that Russell attempted to do. As it was stated earlier, there are no universal criteria for distinguishing between the permanent and impermanent dimensions of existence but we can deduce from various instances in the texture of life certain parameters which could enable us to draw some tentative conclusions. Allama Jafari argues that

... the cosmic consciousness and the imperative four perennial questions ... have been part of human existence since the Stone Age ... up to this very age

---

<sup>8</sup> He is a professor of sociology and social theory at the esteemed Institute of Humanities and Cultural Studies in Tehran, Iran. We talked about Allama Jafari's view on Sir Bertrand Russell and he kindly shared his views on Russell. He agrees with Russell on many points, but on this account he told me that even when social problems are solved, we would not be freed from existential questions and anxieties. This private talk was held on June 6, 2012, at my office at 5:00 P.M.

and as a matter of fact these modalities have been among the most permanent dimensions of psychological makeup of human existence... In other words, on these accounts one can see no difference between humanity in the Stone Age and now in this century... (1966. 252).

To put it otherwise, the religious modality and the curious mentality of humans have changed in formal aspects but in substantial dimensions we are what we have always been. However, the distinguished philosophers have not

... paid due attention to the very importance of this question that we need to have a grounded criterion in distinguishing between the permanent and impermanent phenomena... To put it differently; it is not clear due to the damage brought about by thinkers such as Schopenhauer who argue that, to know human beings, one needs to study Herodotus' history carefully as human beings are the same in all places and all times except in terms of form and appearance... (1966. 250).

In other words, the question is not as simple as Schopenhauer has imagined as the distinction between the permanent and impermanent phenomena is a very complex problematique which has not been clarified conceptually in an intellectual fashion. However, this does not mean we may neglect the very question as such, if only due to the very importance which the "principle of distinction" has for Allama Jafari in his quest for the global future of religion. To put it otherwise, although Allama Jafari disagrees with modernist thinkers on various questions of importance such as universality of truth, accessibility of reasonable argument, necessity of intellect, compatibility of reason and revelation, eternity of soul and many other issues, this does not mean that he embraces the post-modern paradigm of constructivism. On the contrary, Allama seems to applaud Russell's yearning for truthful account of reality but diverges from the Russellian incompatibility thesis on revelation and reason due to his philosophical commitment to the **Farabian Paradigm** where religion is conceived as a symbolic depiction of being.

## References

- Alatas F.S. "The Consequence of the Critique of Eurocentrism," *Session 10*. A paper delivered in India and accessible at <http://multiworldindia.org/wp-content/uploads/2010/05/SESSION-X.pdf>
- Alexander J.C. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Ayer A.J. (ed.). *Russell and Moore: The Analytical Heritage*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- Blaut J.M. *Eight Eurocentric Historians*. Guilford Press 2000.
- Corbin H. *History of Islamic Philosophy*. Keagan Paul International, 1993.

- Giddens A. *Positivism and Sociology*. Edited with an Introduction by Anthony Giddens. London: Heinemann, 1974.
- Jorn R. "How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century." *History and Theory: Studies in the Philosophy of History* 43:2004: 118–129.
- Levenson M. *A Genealogy of Modernism: A Study of English Literary Doctrine 1908–1922*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Marx Karl. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Marxist Internet Archive. Retrieved on January 19, 2012.
- Miri S.J. *History of Social Theory in the Light of Intercivilizational Perspective: Perennial Questions and Modern Answers*. Xlibris, 2004.
- Miri S.J. *Allama Jafari on Bertrand Russell: East and West: The Twain Shall Meet?* University Press of America, 2013.
- Peterson M. *Reason and Religious Belief*. 3<sup>rd</sup> edition, New York–Oxford, 2003.
- Russell B. *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. New York: Simon and Schuster; London: George Allen and Unwin, 1946.



## VI

### ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX–XXI ВВ.

\*

### ISLAMIC PHILOSOPHY IN THE XX–XXI CENTURIES

Андрей Лукашев

(Институт философии РАН)

#### ФИЛОСОФСКИЙ ТЕКСТ НА ФАРСИ: ОПЫТ ПЕРЕВОДА ОТРЫВКА ИЗ РАБОТЫ АЛИ ШАРИАТИ «РЕВОЛЮЦИОННОЕ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ»

*Очевидно, что в средневековой языковой модели особую роль приобретает уровень метаязыка суфийской доктрины. Эзотерический характер суфизма крайне осложняет процесс образования объективных коннотаций, требуя обращения к «словарю», фиксирующему суфийские значения слов. Во многих случаях только «культурное» знание способно заполнить этот разрыв между семантической структурой слова и парадигматикой языка. Неудивительно, что в ряде случаев в художественном произведении возникают как бы два самостоятельных текста: один — поэтический, относящийся к плану выражения, другой — суфийский — из области интерпретации содержания<sup>1</sup>*

(Н.И. Пригарина)

*Шариати, язвительно насмеявшийся над языком, которым были написаны труды многих современных ему ученых и литераторов, сам подчас не мог избежать неуместной цветистости и эмоциональности<sup>2</sup>*

(В.Г. Малушков)

Литературная форма является важной составляющей значительного числа философских текстов. В персидской культуре сама литература, ху-

---

<sup>1</sup> Пригарина Н.И. Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989, с. 96.

<sup>2</sup> Малушков В.Г., Хромова К.А. Поиски путей реформации в исламе: опыт Ирана. М., 1991, с. 27.

дожественное слово всегда занимало особое место. В Средневековье сформировался литературный канон, закрепляющий специфические правила составления художественного текста. Одним из основных было положение о слове, имеющем явный (высказанность) и скрытый (смысл) аспекты. Значительная часть традиции поддерживала тезис о несводимости смысла к высказанности. Его закономерным следствием стало стремление вложить в минимальные единицы языка максимальный объем смысла. Эта задача решалась за счет сложной системы коннотаций: практически каждое слово художественной речи представляло собой коннотацию, отсылающую к более широкому контексту, который с легкостью вычитывался любым носителем культуры. Данный принцип построения текста оказался жизнеспособным настолько, что употребляется даже в современной философской мысли Ирана, что мы и показываем на примере отрывка из работы Али Шариати «Революционное самосовершенствование».

В качестве эпиграфов к настоящей работе были выбраны цитаты из трудов известных иранистов Н.И. Пригариной и В.Г. Малушкова. Н.И. Пригарина известна своими работами по персидской поэзии, она является автором книги, посвященной индийскому стилю. В.Г. Малушков — автор едва ли не единственной работы на русском языке, в которой рассматриваются с научной точки зрения жизнь и творчество иранского философа первой половины XX в. — Али Шариати. Фрагменты, приведенные в качестве эпиграфа, противоречат друг другу. В первом говорится о сложной многоуровневой структуре средневекового персидского литературного текста, во втором — о неуместной цветистости и эмоциональности стиля Шариати. Мы не ставим себе задачу опровергнуть последнее высказывание (не нам оценивать уместность или неуместность литературных приемов, которыми пользовался философ), равно как и подвергать сомнению компетентность его автора (работа, посвященная Шариати, стала хрестоматийной для современной философской иранистики). Мы попытаемся показать, что текст, написанный современным философом, составлен во многом по законам средневекового персидского литературного творчества.

Основой литературного канона как на арабском, так и на фарси было специфическое отношение между категориями «выговоренность» (لفظ)<sup>3</sup> и «смысл» (معنى). Их единство образует «слово» (كلمة). Специфика отношений между этими двумя категориями определялась тем, как выстраивались отношения между категориями более фундаментальными — «явное» и «скрытое», образующими в своем единстве любое сущее. В данном случае выговоренность является внешним аспектом слова, а смысл — внутренним. Если мы возьмем один из наиболее ранних трактатов по персидской поэтике, принадлежащий перу Рашид ад-Дина Ватвата, то увидим,

<sup>3</sup> Выговоренность (لفظ) — перевод А.В. Смирнова.

что категории «выговоренность» и «смысл» взаимодействуют в структуре поэтического слова как взаимно соответствующие<sup>4</sup>. Однако с развитием персидского суфизма появляется идея о принципиальном несоответствии выговоренности и смысла, неспособности слова вместить в себя смысл. Например, Махмуд Шабистари, персидский философ-поэт XIV в., пишет:

Никогда не войдут (не вместятся. — *А.Л.*) смыслы в слова,  
Как Кульзумское море<sup>5</sup> не войдет в сосуд<sup>6</sup>.

Напрашиваются два решения проблемы, озвученной Шабистари: если смысл невыразим в речах, надо либо молчать, либо попытаться наиболее полно выразить его, используя доступные языковые средства. Факт существования богатой персидской поэзии со сложным художественным канон красноречиво свидетельствует о выборе, сделанном культурой. Средством «запаковывания» значительных объемов смысла в краткие языковые формы стали ассоциативные связи и коннотации, наподобие современных гиперссылок, отсылающие читателя к более широкому контексту.

Настоящая работа представляет собой последовательное «распаковывание» смыслов, «сжатых» в пространстве менее одного абзаца оригинального текста. Основная задача данной статьи — воспроизвести опыт прочтения и понимания философского текста на фарси, построенного по иным канонам, чем европейские философские тексты, и в связи с этим ставящего перед исследователем герменевтическую проблему понимания иного.

Прежде чем приступить к непосредственному решению основной задачи, необходимо вкратце познакомиться с личностью Али Шариати. Сразу оговоримся, что не ставим себе целью рассмотрение социально-политических взглядов автора, мы лишь предлагаем читателю необходимую информацию для «вхождения» в пространство разбираемого текста.

Али Шариати (1933–1977) происходил из среды мусульманской интеллигенции: его дед был известным улемом, а отец — автором ряда работ по толкованию Корана и адаптации исламских норм к условиям современности. Али получил одинаково хорошее мусульманское и европейское образование: в 1959 г. он закончил бакалавриат в Мешхедском<sup>7</sup> университете

<sup>4</sup> Рашид ад-Дин Ватват. Сады волшебства в тонкостях поэзии. Пер. Н.Ю. Чалисовой. М., 1985, с. 44.

<sup>5</sup> Кульзумским морем называли как Каспийское море, так и Красное.

<sup>6</sup> Здесь и далее все цитаты из Махмуда Шабистари приводятся по следующему изданию:

شیخ محمود شبستری. گلشن راز. با مقدمه، تصحیح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران: طلائع، 1382.

<sup>7</sup> Город Мешхед является одним из наиболее значительных религиозных центров Ирана наряду с Кумом.

и продолжил обучение во Франции, в Сорбонне, у таких исследователей, как Л. Масиньон, А. Лефевр, Ж.-П. Сартр, Э. Фромм, М. Вебер и др. С Лефевром и Сартром он был близко знаком, с Масиньоном многие годы работал над изучением личности Фатимы — дочери пророка Мухаммада<sup>8</sup>.

Будучи человеком широкого круга интересов, Шариати более всего известен как политолог и идеолог исламской революции.

В середине XX в. в иранском обществе назрел кризис, связанный с деятельностью правящей династии, с одной стороны, взявшей курс на предельное сближение с Западом, а с другой — не проводившей достаточно эффективную социальную политику. В результате в обществе сформировалось ощущение социальной несправедливости, наблюдалось отторжение западной культуры и стремление к поиску собственной идентичности. Пожалуй, одной из наиболее ярких личностей, пытавшихся осмыслить указанные процессы и найти для Ирана наиболее продуктивный и справедливый путь развития, стал Шариати — современный исламский философ, испытавший влияние марксизма, экзистенциализма и других направлений европейской философии, но сохранивший приверженность своей культуре и предложивший социально-политическую систему, построенную на основе ислама, которая, в то же время приспособлена к условиям современности.

Его моделью «идеального государства» стала *умма* — мусульманская община, объединяющим фактором которой является религия. Как социальный институт, по Шариати, *умма* должна быть бесклассовым обществом, где равенство и справедливость обеспечиваются общенародной ответственностью<sup>9</sup> (очевидно влияние марксизма). Религией, объединяющей такое общество, должен быть ислам. Однако не любой ислам.

Дискуссия об истинной и ложной вере внутри ислама имела место еще в Средневековье. Истинность или ложность веры определялась видением или невидением Истины. Например, для суфизма в интерпретации таких авторов, как Аттар, Руми, Шабистари, Истина заключалась в концепции единства бытия, в соответствии с которой Бог, Первоначало, является единственным истинно-сущим. Все остальное существует как Его проявления так, что нет ничего иного, кроме Бога, или существующего наряду с Ним. Он един, следовательно, един и Универсум, фактически тождественный Ему и вместе с тем относящийся к Богу как порожденное к Первоначалу. Таким образом, если человек видит бытие описанным образом, он — истинный мусульманин, вне зависимости от того, какую религию он фактически исповедует, если нет — он неверный, будь он даже формально мусульманином.

<sup>8</sup> См.: *Малушков В.Г., Хромова К.А.* Поиски путей реформации в Исламе: опыт Ирана. М., 1991, с. 21–22.

<sup>9</sup> Там же, с. 89.

Сходную систему выстраивает и Шариати, различая истинную и ложную религии (последнюю он также называет неверием, *куфр*). Здесь маркером служит институциональность религии. Истинно монотеистическая религия должна заключаться в непосредственном общении человека и Бога. Для человека не должно быть никаких авторитетов, кроме Всевышнего. Вся история авраамических религий для него — процесс борьбы истинной и ложной религий (идея о вечном противоборстве истины и лжи сближает его взгляды с зороастризмом, от которого он тщетно пытается дистанцироваться<sup>10</sup>): откровение единобожия, данное Аврааму, было искажено институционализацией иудаизма, и это потребовало прихода другого пророка — Иисуса, возродившего проповедь религии как «веры в скрытое». С течением времени и христианство обрело формы жесткого религиозного института, и потребовался приход нового пророка — Мухаммада. В новейшую эпоху возникла необходимость преобразований в мусульманском обществе ради сохранения первоначальной истины, данной Аврааму. Именно такой ислам, где религиозные лидеры являются не «духовными лицами», а «первыми среди равных», и должен стать основой той *уммы*, того государственного устройства всеобщего равенства, к которому стремился Шариати<sup>11</sup>.

Идеи Али Шариати были весьма популярны в иранском обществе не только потому, что он предлагал ответы на злободневные вопросы своего времени, но и потому, что он апеллировал к основам национальной и религиозной культуры своей родины, позиционируя себя не модернизмом-реформатором ислама, но фундаменталистом. Немалую роль в успехе Шариати сыграл язык его работ, предельно понятный носителям одной с ним культуры. Он отсылает читателя к положениям классического ислама и легитимизирует предлагаемые идеи за счет того способа построения текста, который является привычным и традиционным для всех носителей культуры<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Контрадикторное противопоставление категорий, находящихся в постоянном противоборстве, используется Шариати не только в контексте его представлений об истинной — ложной религии. Обсуждая человека, он часто пишет о его двухмерности или даже о дуалистической битве внутри него. В соответствии с учением Шариати, божественная половина соседствует в человеке с дьявольской, и между ними идет постоянная борьба. Философ подчеркивает, что такой дуализм не противоречит идее единобожия — мироздание исключительно благо, дуализм имеет место только в дискурсе о человеке и обществе (*Малушков В.Г., Хромова К.А.* Поиски путей реформации в Исламе, с. 68).

<sup>11</sup> Там же, с. 28–44.

<sup>12</sup> Справедливости ради надо отметить, что не все работы Шариати написаны в стиле разбираемого отрывка. Многие из них написаны в стиле европейской публицистики и на европейских языках.

Рассмотрим отрывок из его работы «Революционное самосовершенствование»:

**Бог бессмертен, а человек связан с Ним договором, несет [в себе] Его дух, наделен Его посланием и, наконец, Его наместник в этом мире (букв. природе. — А.Л.), полном смысла и осененном святостью, который есть зеркало божественного могущества, премудрости и красоты, формы живые и сознающие себя, которые возникают, растут и возвращаются, живут и дают жизнь в соответствии с божественными установлениями; и в сердце каждой частицы его (этого мира, природы. — А.Л.) темной земли сияет солнце, и на языке каждого его мелкого камешка, в тетради каждого его листочка и в «речи воды, речи земли и речи глины» ведется разговор о любви и слагается песнь Богу. И он (этот мир. — А.Л.) не есть тело, лишенное духа и сознания, и не есть масса, лишенная смысла и цели, холодная и темная, [состоящая] из пустых и бесполезных элементов, а [он суть] разнообразные и бесчисленные волны из безбрежного и бесконечного океана Истины, чистое и верное зеркало знамений одного духа, одних чувств, одного бытия, являющегося животворящим, сияющим источником жизни<sup>13</sup>...**

Если рассматривать данный текст вне контекста средневековой персидской культуры, то налицо простая мысль, вычурно изложенная Шариати: Бог — основа мироздания.

Шариати же неспроста столь сильно метафоризирует свой текст. Каждое его слово отсылает читателя к темам, активно обсуждавшимся в Средневековье и приобретшим новую актуальность в начале XX в., когда Иран находился на перепутье цивилизационного развития.

### **Бог бессмертен,**

**Бессмертен** — аллюзия на коранический аят: «Уповай на Живого, Бессмертного и воссылай славу Ему. Он достаточно знает грехи рабов своих. Тот самый, который сотворил небеса, землю и что между ними в шесть дней и потом воссел на престол, и есть Милостивый» (Коран. 25:58, пер. Г.С. Саблукова). Ссылки на него часто встречаются в сунне, в частности в знаменитом хадисе, повествующем о первой речи Абу Бакра после смерти пророка Мухаммада, где первый халиф мусульман говорит: «Для тех из вас, кто поклонялся Мухаммаду (да благословит его Аллах и приветствует), Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует) мертв, тем же, кто поклонялся Аллаху, — Всевышний сказал: „Аллах живой, бессмертный“»<sup>14</sup>. Данный аят был популярен в суфийской среде. В средневековой персидской поэзии указания на него содержатся в произведениях таких

<sup>13</sup> Автор статьи выражает глубокую признательность Н.Ю. Чалисовой за редактуру перевода.

<sup>14</sup> 419. محمد بن اسماعيل ابو عبد الله البخاري. الجامع الصحيح المختصر. بيروت: 1987. ج. 1, ص. 419.

поэтов, как Касем Анвар (ум. 1458/59 г.)<sup>15</sup> и Анвари (1126–1189). Приведем соответствующий отрывок из газели Касема Анвара:

Мы живы, взывая: «Живой, Бессмертный»!  
Мы стоим в ряду<sup>16</sup>, «Присносущий, Бдящий»<sup>17</sup> (قیوم لا ینام)<sup>18</sup>.

В контексте европейской философии Новейшего времени, с которой Шариати был прекрасно знаком, данная фраза коррелирует с ницшевским «Бог умер» — словами, высказанными Заратуштрой — персонажем, названным в честь пророка древней иранской религии, зороастризма. В учении Шариати многое было инспирировано европейскими социально-экономическими теориями, в частности марксизмом. В связи с этим ему было важно защититься от упреков в атеизме и коммунистической пропаганде. Возможно, поэтому Шариати начинает работу «Революционное самосовершенствование» словами «Бог бессмертен», с одной стороны, отсылающими читателя к классической мусульманской традиции, а с другой — противопоставляющими его взгляды нищезанятию и атеизму.

#### ...а человек связан с Ним договором,

Имеется в виду предвечный договор, о котором говорится в Коране: «Некогда Господь твой из сынов Адама, из чресел их, извлек потомков их и повелел им дать исповедание о себе самих. „Не есть ли Я Господь ваш?“ Они сказали: — Да; исповедуем это. Это было для того, чтобы вы в день воскресения не сказали: мы не были в состоянии постигнуть это» (Коран. 7:171, пер. Саблукова). Таким образом, содержание упомянутого договора заключается в исповедании единобожия.

Договор занимает особое место в системе ценностей иранцев еще с до-зороастрийских времен, когда он связывался с божеством Митра. Верность договору проверялась в «ордалиях» — суде стихий. С Митрой ассоциировалась стихия огня. Обвиняемый должен был пробежать между двумя пылающими поленищами, и если он выживал, то, значит, Митра признавал его невиновным. В зороастризме, хотя ордалии и перестали существовать, важность соблюдения договора сохранилась. К этой теме впоследствии

<sup>15</sup> Касем Анвар — средневековый суфийский поэт, родившийся на территории современного Азербайджана, впоследствии перебравшись в Хорасан (совр. Иран), где встретил монгольское нашествие, возглавляемое Тимуром.

<sup>16</sup> Стоим в ряду — отсылка к одному из вариантов этимологии слова «суфий» как производного от араб. *сафф* — ряд. Суфий, таким образом, понимается как «стоящий в первом ряду перед Богом».

<sup>17</sup> Присносущий, Бдящий — кораническая аллюзия: «Бог — нет другого достойного поклоняемого, кроме Его, живого, присносущего. Его не объемлет ни дремота, ни сон» (Коран. 2:255, пер. Саблукова).

<sup>18</sup> CD edition. 3. غزل شماره 427. درج 3. قاسم انوار. ديوان اشعار. ديوان اشعار.

часто обращались и авторы уже исламского Ирана. Например, Махмуд Шабистари в поэме «Цветник тайны» писал:

Узнай слово Истины, которое было ниспослано (منزل),  
Чтобы [оно] научило тебя (يادت دهد) тому первому договору.

**...несет [в себе] Его дух,**

Указание на коранический аят: «И вот, Господь твой сказал ангелам: Я сотворю человека из брения, — из глины, употребляемой в гончарной работе. Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него от моего духа: тогда вы, припадая, поклонитесь ему» (Коран. 15:28–29, пер. Г.С. Саблукова).

Этот образ часто встречается в персидской классической поэзии, например, у Махмуда Шабистари:

Он явился в неодушевленном виде (در اطوار جمادی),  
Потом, благодаря добавленному духу, стал знающим<sup>19</sup>.

**...наделен его посланием...**

В исламе существует представление о том, что в течение домухаммадовой человеческой истории Аллах говорил с людьми через своих посланников и пророков, передавая им послание единобожия. Последним и наиболее совершенным посланием стал Коран, ниспосланный через пророка Мухаммада. Для Шариати эта тема играет особую роль в контексте борьбы между истинной и ложной религией, о чем мы писали выше.

**...и, наконец, его наместник...**

**Наместником** (ар. *халифа*, рус. *халиф*) Бога на земле стал первый человек — Адам: «Вот, Господь твой сказал ангелам: Я поставлю на земле наместника. Они сказали: ужели поставишь на ней того, кто будет делать непотребства на ней и будет проливать кровь, тогда как мы воссылаем славу Тебе и святим Тебя? Он сказал: Я знаю то, чего не знаете вы» (Коран. 2:28, пер. Г.С. Саблукова). Эту преемственность несет на себе каждый человек, будучи потомком Адама.

В более узком смысле наместник (*халиф*) — звание преемников пророка Мухаммада в руководстве мусульманской общиной.

В данном случае, обращаясь к идее наместничества, Шариати говорит о высокой роли человека в мире. Для него человек в первую очередь не субъект экономических или социальных отношений, а проводник воли Божьей на земле и свидетель единобожия, в чем и заключается содержание того договора, о котором Шариати говорит в начале текста.

<sup>19</sup> *Добавленный дух* (روح اضافی) — дух, данный Аллахом человеческому телу. *Стал знающим* — т.е. был наделен человеческой душой, «знающая» (دانا) — один из синонимов для обозначения «говорящей души» (نفس ناطقه).



**...в этом мире (букв. природе. — А.Л.), полном смысла и осеянном святостью, который есть зеркало божественного могущества, премудрости и красоты...**

«Полный смысла» отсылает нас к соотношению категорий внешнего и внутреннего, выговоренности и смысла, к которым мы обращались в начале статьи. Смысл здесь, занимая позицию «внутреннего», является метафорой Истины, Бога. Подобно тому как смысл наполняет слово, Истина наполняет мир.

«Могущество», «премудрость» и «красота» — божественные атрибуты, неоднократно встречающиеся в Коране и хадисах.

Образ зеркала многозначен и активно эксплуатируется в средневековой мусульманской литературе. Зеркало — и сердце мистика, которое должно быть чистым, ясным, чтобы отразить образ Творца, и совершенный человек, являющийся отражением Бога, и мир как отражение Первоначала, и небытие как то, в чем проявилось отражение Бога в виде мира. В данном случае зеркало используется как метафора мира, являющего образ божества. Об этом подробно пишет Махмуд Шабистари в своей поэме «Цветник тайны»:

Небытие (عدم) есть зеркало Абсолютного Бытия,  
 В котором проявляется отражение сияния Истины.  
 Когда несуществование (عدم) стало противоположным (مقابل) существованию  
 (هستی),  
 В нем (в несуществовании. — А.Л.) тут же (اندر حال) стало  
 отраженным (عکسی) имеющееся (حاصل).

В данном отрывке Шабистари говорит о том, что Истина, Бог есть единое безначально сущее. Дабы породить мир, Абсолютное бытие проявилось в небытии, как в зеркале (ибо наряду с Первоначалом ничто не существовало). Таким образом, мир стал своеобразным отражением Абсолюта.

Шариати пишет о том же, с той лишь разницей, что мир у него сравнивается с зеркалом, а у Шабистари — с отражением в зеркале. Однако это не позволяет говорить о каких-либо содержательных различиях. Зеркало и отражение в зеркале в данном случае — тождественные понятия, поскольку если исходить из того, что нет ничего существующего наряду с Абсолютом, то и в зеркале, которое его отражает, нет области, свободной от отражения. Зеркало тождественно проявляющемуся в нем отражению. Таким образом, здесь Шариати снова подчеркивает идею о неразрывной связи Бога и мира, идею весьма важную в контексте дискурса о социальном равенстве для противопоставления атеистической идеологии коммунизма, имевшей своих сторонников в Иране того времени.

**...формы живые и сознающие себя...**

Приписывание сознания или разума чему-либо, кроме человека и Бога, — необычный ход для средневековой персидской литературной тради-

ции, однако сходная формулировка встречается у одного из классиков суфийской поэзии — Джалал ад-Дина Руми (1207–1273):

Этот мир — одна твоя мысль из Всеобщего разума,  
[Всеобщий] разум подобен шаху, а формы — его посланники<sup>20</sup>.

Для Шариати весьма важно было показать божественное происхождение и божественный характер мира для выстраивания своей системы взглядов. Поэтому он исходит из логики средневекового иранского суфизма: Бог — абсолютное бытие, мир — его отражение, а следовательно, несет в себе божественные атрибуты, в том числе жизнь и знание. Это не противоречит и более широкой традиции, в которой знание является прерогативой человека и Бога. Человек — одна из форм мира и является в нем носителем знания.

**...которые возникают, растут и взращивают, живут (میزید) и дают жизнь (میزاید) в соответствии с божественными установлениями...**

«Живой» и «дающий жизнь» — два из девяноста девяти имен Аллаха. Такая формулировка представляет идею божественного единства и совершенства: Он — не только сам живой, но и источник жизни для мира. Аналогична ситуация с характеристиками «растущий» и «взращивающий», хотя к именам Аллаха они и не относятся. Приписывание миру божественных атрибутов свидетельствует о стремлении Шариати представить мир как божественное проявление, или «отражение».

Божественный характер порядка, о котором говорится в конце разбираемого отрывка (божественные установления), органично вытекает из описанной системы бытия, где нет ничего существующего наряду с Богом. Подтверждения этому обнаруживаются в Коране: «У Него ключи от тайн: Он только один знает их. Он знает всё, что есть на суше и на море; ни один лист древесный не падает без Его ведома; нет зерна во мраке земли, нет былинки, ни свежей, ни сухой, которые не были бы означены в ясном писании» (Коран, 6:59). Для иранцев же «божественное установление» играет особую роль еще с доисламских времен, когда следование божественному закону — *аша*, единому для всего мироздания, считалось едва ли не основной обязанностью зороастрийца, грешники же и разного рода демоны назывались нарушителями этого закона.

**...и в сердце каждой частицы его (этого мира, природы. — А.Л.) темной земли сияет солнце,**

Соотношение частицы (песчинки) и солнца — распространенная метафора в средневековой суфийской поэзии для передачи соотношения еди-

<sup>20</sup> مولوی. مثنوی معنوی. قسم غلام در صدق و وفای یار خود از طهارت ظن خود. بیت 74. درج 3. CD edition

ного и множественного, Бога и мира. Об этом пишет, например, Махмуд Шабистари:

Весь мир считай зеркалом,  
В каждой песчинке — сотни ярких солнц.

В данной метафоре солнце указывает на Бога, а песчинка/частица — минимальная часть мира. Мир же есть отражение Бога как весь целиком («Весь мир считай зеркалом»), так и в каждой своей отдельной части (в последней строке выражение «сотни ярких солнц» служит метафорой бесконечного Абсолюта; понятно, что «сотни» — не конкретное числовое значение, а образ бесчисленного множества). Таким образом, вернувшись к словам Шариати, мы видим, что он использует традиционный образ для того, чтобы снова подчеркнуть божественность мира: в каждом атоме явлен Бог, Абсолютное бытие.

Противопоставление тьмы и света (*темный* прах — *сияющее* солнце) — также важный образ классической мусульманской культуры и философии, уходящий своими корнями в доисламское, зороастрийское прошлое Ирана. В соответствии с учением Заратуштры, мир и вся история мироздания есть арена борьбы между светом и тьмой, персонафицированными в образах Ахура-Мазды и Ахримана соответственно. Зороастрийские идеи оказались весьма живучи и в мусульманском Иране. Для многих они были тождественны национальной культуре в противовес исламу — религии, насильственно навязанной арабами. По этой причине зороастрийская символика причудливо вплеталась иранцами в произведения, написанные уже в эпоху ислама. Ярким примером тому в области философии является учение Сухраварди о свете. Подобно зороастризму, в ишракизме<sup>21</sup> система мироздания строится в терминологических координатах «свет — тьма». Эти понятия могут быть соотнесены с бытием и небытием соответственно. Однако важно иметь в виду, что Сухраварди отвергает всякий внешний коррелят понятия «бытие» и не считает возможным пользоваться онтологической системой категорий как истинными понятиями<sup>22</sup>.

Сухраварди описывает отношение Первоначала к своим следствиям как убывание «интенсивности» света. Наибольшей интенсивностью обладает Свет светов (Первоначало, Божественная Истина). Благодаря ему сущее и проявляется, и познается<sup>23</sup>. «Тьма является отсутствием света, не более

<sup>21</sup> Ишракизм — религиозно-философское учение ас-Сухраварди.

<sup>22</sup> Смирнов А.В. Сущее в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. М., 2000.

<sup>23</sup> Говоря о концепции света у Сухраварди, важно указать на различия между его «философией озарения» и неоплатонической концепцией эманации. Для Сухраварди «озарение» — не эманация, не метафора исхождения бытия. Свет есть основная категория его философии, в то время как бытию, по мнению средневекового мусульманского философа, в мире ничто не соответствует, это — пустое понятие.

того»<sup>24</sup>. Таким образом, Сухраварди пытается уйти от зороастрийского дуализма, выстраивая монистическую философскую систему, где единственным самостоятельным началом является свет, тьма же не есть. Тела для Сухраварди — «преграды», которые задерживают свет и без которых тьма была бы невозможна. Преграда совершенно мертва, темна и лишена возможности действия<sup>25</sup>. С этими представлениями коррелирует и разбираемый текст Шариати, где темное тело противопоставлено свету. Однако здесь наряду с противопоставлением присутствует и объединение: свет явлен во тьме человеческого тела/праха, что отсылает нас к уже описанной суфийской идее о теофании в каждой частице мира.

**...и на языке каждого его мелкого камушка, в тетради каждого его листочка и в «речи воды, речи земли и речи глины» ведется разговор о любви и слагается песнь Богу.**

В данном отрывке мы имеем дело с представлением о том, что все в мире славит Бога: «Прославляют Его семь небес, и земля, и те, кто на ней. Нет ничего, что бы не прославляло Его хвалой, но вы не понимаете прославления их. Поистине, Он — кроткий, прощающий!» (Коран. 17:46, пер. И.Ю. Крачковского). Он также отсылает нас к истории из «Поэмы о смысле» Джалал ад-Дина Руми:

Камни в ладони Бу Джахла<sup>26</sup> были,  
Сказал он: «О Ахмад (Мухаммад. — *А.Л.*)<sup>27</sup>, скажи, что это, быстро!  
Если Посланник ты, что в кулаке моем сокрыто,  
Ведь осведомлен ты о тайне неба?»  
Сказал тот: «Как ты хочешь? Сказать мне, что [за предметы] там,  
Или скажут они о том, что я (букв.: мы. — *А.Л.*) истинен и прав?»  
Сказал Бу Джахл: «Это, второе, — подиковиннее».  
Сказал тот: «Да, Истинный того могущественнее».  
Изнутри кулака его каждый камешек  
Свидетельство [веры] говорить принялся без задержки:  
«Нет бога, — сказал он и — кроме Аллаха», — сказал,  
Жемчужину [этой фразы словами] «Ахмад — Посланник Аллаха» пронзил.  
*(пер. Ю.А. Иоаннесяна)*

В последнем бейте Руми приводится высказывание «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха», что является текстом *шахады* — свидетельства мусульманской веры, а также дополненным содержа-

<sup>24</sup> *Шихаб ад-Дин Йахйя ас-Сухраварди*. Мудрость озарения. Пер. А.В. Смирнова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. 2011, № 2, с. 30.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Бу Джахл — араб., букв. — «Отец невежества». Противник пророка Мухаммада.

<sup>27</sup> В арабском языке Ахмад и Мухаммад — разные формы одного слова.

нием того предвечного договора исповедания единобожия, о котором говорилось выше.

### «Речь воды, речь земли и речь глины»

Данной цитатой Шариати, очевидно, снова отсылает нас к «Поэме о смысле» Джалал ад-Дина Руми:

В день веры, когда сотрясется сотрясением своим [земля],  
 Эта земля будет свидетельствовать о состояниях.  
 Открыто (﴿هجر﴾) рассказав свои вести,  
 Явится речь земли и камней.  
 Философ усомнится в ней, размышляя и сомневаясь, —  
 Скажи: «Иди, ударься о ту стену головой:  
 Речь воды, речь земли и речь глины  
 Ощущается чувствами людей сердца!»<sup>28</sup>.

Данный отрывок из поэмы Руми, в свою очередь, является аллюзией на следующие коранические аяты: «Когда сотрясется земля своим сотрясением, и изведет земля свои ноши, и скажет человек: „Что с нею?“ — в тот день расскажет она свои вести, потому что Господь твой внушит ей. В тот день выйдут люди толпами, чтобы им показаны были их деяния» (Коран. 99:1–6, пер. И.Ю. Крачковского). Речь идет о последнем дне истории человечества, когда произойдет разделение на праведников и грешников. Руми, отсылая читателя к приведенным аятам, противопоставляет философа как человека, проверяющего все своим разумом, и суфия (человека сердца), интуитивно (сердцем) воспринимающего божественное откровение. Содержание той речи, что должна открыться в последний день, мы знаем из других аятов, например: «Прославляют Его семь небес, и земля, и те, кто на ней. Нет ничего, что бы не прославляло Его хвалой, но вы не понимаете прославления их. Поистине, Он — кроткий, прощающий!» (Коран. 17:46(44), пер. И.Ю. Крачковского). Таким образом, речь здесь идет о прославлении Аллаха, свидетельстве единобожия. Однако это — не нейтральное свидетельство, оно эмоционально окрашено, не случайно Шариати называет его «речью страсти». Одно из наиболее значительных новшеств суфизма в сравнении с традиционным исламом заключается в том, что отношения между человеком и Богом определяются в суфизме как любовь в состоянии своего эмоционального экстремума — страсти. Таким образом, Али Шариати говорит о том, что не только Бог проявляется в каждом атоме мироздания, но и каждый атом отвечает ему страстным свидетельством Его единства и милости.

<sup>28</sup> مولوی. مثنوی معنوی. دفتر 1 از مثنوی. "مرتد شدن کاتب..." — درج 3. CD

**...И он (этот мир. — А.Л.) не есть тело, лишенное духа и сознания...**

Как мы уже упоминали выше, когда речь шла о мире как о «самосознующих формах», для персидской литературы не вполне традиционно обращение к миру как носителю духа и сознания. Это — прерогатива чело- века и Бога. Однако нельзя считать такую формулировку совершенно чуж- дой иранской культуре. Сходный подход мы встречаем у поэта XVIII в. Назири Нишабури:

Твой свет излился на разум, [над которым] взошел дух (подобно звезде. — А.Л.),  
Твой свет вошел в сотворенное изображение мира<sup>29</sup>.

Здесь, обращаясь к Творцу, поэт говорит о том моменте, когда Бог, вдохнув в мироздание свой дух, дал ему жизнь. Механизм оживления мира аналогичен кораническому описанию того, как был сотворен человек: «Таков Он, знающий тайное и явное, сильный милосердный; Который все сотворил прекрасно и потом приступил к сотворению человека из глины (потомство же его производит из семени, из ничтожной влаги); потом раз- мерно образовал его и вдохнул в него от духа своего. Он дал вам слух, зрение, сердце. А вы мало благодарны» (Коран. 32:6–9, пер. Г.С. Саблуко- ва)<sup>30</sup>. Если учесть тот факт, что в мусульманской традиции было распро- странено представление о человеке как микрокосме, «наложение» истории сотворения человека на процесс миротворения не кажется удивительным. Представление о мире как о зеркале божества также позволяет приписать ему божественные атрибуты.

**...и не есть масса, лишенная смысла и цели...**

**Масса** (توده) — также «массы», «народ», «куча». Такое название носила коммунистическая партия Ирана. Формирование взглядов Шариати про- исходило в эпоху, когда просвещенному иранцу, осознающему необходи- мость социальных перемен, нужно было выбирать между тремя основны- ми путями модернизации шахского режима: капиталистическим — в со- гласии с реформами, проводившимися действовавшим руководством; ком- мунистическим — по модели СССР; национальным (в данном случае тож- дественным религиозному) — основанном на исламских ценностях. Ша- риати, с одной стороны, получив европейское образование, а с другой — будучи выходцем из религиозной среды, стремился к достижению продук- тивного синтеза того материала, который дает мусульманская культура и европейская философско-социологическая мысль (в том числе и марксист- ская). Это выразилось, как мы писали выше, в системе взглядов, где идея

<sup>29</sup> CD edition. 3 درج 88. بیت "ای جلالت خلوت..." قصیده "دیوان اشعار. قصیده نظیری نیشابوری.

<sup>30</sup> См. также аяты 15:29, 38:72.

социального равенства имела религиозную окраску. Поэтому ему было необходимо обозначить свое отношение к коммунистической идеологии, что мы и видим в приведенном отрывке.

Дистанцируясь от материализма как основы коммунистической идеологии, он указывает на то, что мир не сводится к материи, все есть проявление божества и носитель его атрибутов.

Разбираемое словосочетание продолжает мысль, начатую в предыдущей фразе: «не есть тело, лишённое духа и сознания». Ключ к пониманию приведенных метафор лежит в процедуре соотнесения противопоставленных понятий в классической мусульманской культуре. Это категориальное отношение не всегда выстраивалось единообразно различными авторами, мы кратко поясним то общее, что объединяет различные подходы и является важным для разбираемого текста. В классической мусульманской культуре наиболее общими понятиями, соотносящимися через противопоставление, являются категории внешнего и внутреннего. Об их соотношении много написано в работах А.В. Смирнова и И.Р. Насырова<sup>31</sup>. Мы упоминали их в начале статьи в контексте отношений между выговоренностью и смыслом. Здесь для нас главным является то, что категории внешнего и внутреннего, будучи взаимно противопоставлены, образуют единство, невозможное без любой из составляющих. Так, слово не является самим собой, если отсутствует его внешняя (звучание) или внутренняя составляющая (смысл), поступок не является поступком, если отсутствует намерение его совершить или само действие. Так и мир представляет собой единство внутренней и внешней составляющих. Материальная составляющая — внешнее, которое не может существовать без внутреннего. Последнее в разбираемом отрывке называется «смыслом», «духом», что позволяет снова вспомнить строки из Назири Нишабури, приведенные выше.

**...холодная и темная, [состоящая] из пустых и бесполезных элементов...**

В данном отрывке Шариати продолжает характеризовать мир как не сводящийся к своей внешней составляющей. Характерно здесь обращение автора к образу тьмы и холода как характеристикам материальности. Это снова отсылает нас к ишракизму, где тьма противопоставлена свету. Первая соотносится с материей, а второй — с Первоначалом, причем тьма, повторю, не имеет онтологического статуса. Она — лишь отсутствие света. По мере своего удаления от источника — «Света светов» — свет теряет свою интенсивность, благодаря чему появляются вещи как светы различной степени затемненности. Без Света светов они суть ничто. Элементы

<sup>31</sup> Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009, с. 370–372; Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001, с. 352–353.

имманентны множественному миру, поэтому, если отвергать идею существования Бога, Первоначала, они суть ложь, ничто.

**...а [он суть] разнообразные и бесчисленные волны из безбрежного и бесконечного океана Истины,**

Образы волн и океана в персидской мистической поэзии были канонически закреплены как метафоры множественного, изменчивого мира и Единого Бога. Приведем в качестве примера отрывок из газели Шаха Ниматуллы Вали, персидского поэта рубежа XIV–XV вв., основателя одного из наиболее известных и поныне существующих суфийских братств — ниматуллахи:

Он (Бог. — *А.Л.*) есть то же (عين), что и океан, а мы — его волны,  
Так что ты не воображай, что Он от нас отделен<sup>32</sup>.

Таким образом, метафоры волн и моря передают отношения мира и Бога, соотносящихся как внешнее и внутреннее. Изменчивые волны мира не суть нечто отдельное от океана божественного бытия (и в этом Шариати следует за виднейшими представителями суфийской традиции, такими как Ниматулла), они — его внешнее проявление.

**...чистое и верное зеркало знамений одного духа, одних чувств, одного бытия, являющегося животворящим, сияющим источником жизни...**

В данном отрывке говорится о мире как отражении Единого Бога, не случайно здесь сделан акцент на единственности: идея единобожия занимает в исламе центральное место. Метафора «источник жизни» указывает на Бога как Первоначало.

Зеркало, как мы уже упоминали выше, — весьма многозначный образ в мусульманской культуре. В данном случае он иллюстрирует отношения между миром и Богом. Мир является своеобразным зеркалом Единого, не случайно Шариати пишет об «одном духе, одних чувствах, одном бытии» и указывает на него как на Первоначало, называя «животворящим сияющим источником жизни». Метафора «сияние» весьма популярна в персидской классической литературе применительно к дискурсу о божественном (здесь снова можно вспомнить Сухраварди, чью систему взглядов мы вкратце рассмотрели выше) и коррелирует с зеркалом, отражающим свет. Причины того могут быть найдены и в доисламской иранской культуре, где свет персонифицировался верховным божеством зороастризма — Ахура-Маздой, и непосредственно в Коране, где Бог соотносится со светом: «Бог есть свет небес и земли. Свет Его подобен светильнику в стене: све-

<sup>32</sup> CD edition. 3. درج 3. شماره 164. غزل اشعار. دیوان اشعار. شاه نعمت الله ولی.



тильник в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд блистает как звезда. В нем горит благословенное дерево — маслина, какой нет ни на востоке, ни на западе; елей в нем 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, пер. Г.С. Саблукова).

В качестве примера того, как образ зеркала используется в средневековой персидской философской литературе применительно к миру, можно привести строки из поэмы Шабистари «Цветник тайны»:

Знай, что весь мир — это зеркало,  
В каждой частице [праха] — сотни ярких солнц.

Если правильно посмотришь на каждую его (праха. — *А.Л.*) часть,  
В ней видны тысячи людей.

Если ты рассечешь сердце одной капли,  
Из нее явится сто чистых морей<sup>33</sup>.

По [составу] членов [тела] мошка — такая же, как слон.  
Под именами [воды] капля [дождя] подобна Нилу.

В сердце каждого семени вошла сотня урожая,  
В сердце одного просяного зернышка вошел [целый] мир.

На крылышке мошки — место души,  
В точке глаза<sup>34</sup> — небеса.

При той малости, которую представляет собой зерно сердца,  
Оно (сердце. — *А.Л.*) стало обителью Господина обоих миров<sup>35</sup>.

Подводя итог разбору текста Шариати, отметим, что приведенный комментарий далеко не исчерпывает потенции текста. Литературный текст классической эпохи на фарси составляется так, что, отталкиваясь от него и следуя ассоциативным связям, заложенным в глубоко символическом языке, можно пройти через всю мусульманскую культуру: практически каждое слово отсылает читателя либо к Корану и сунне, либо к более широкой литературной и мистической традиции. Такой способ построения текста не был «игрой в бисер» узкой группы посвященных. Это был язык всего народа, не исключая неграмотных. Последние знали наизусть значительные отрывки из Корана и сунны, не говоря уже о поэтическом наследии, легко

<sup>33</sup> Число сто в персидской поэзии чаще всего обозначает «несчетное количество», «абсолютное множество». Солнце и море символизируют Истину, Бога. Таким образом, автор говорит, что в каждой песчинке и в каждой капле проявляется Абсолютная Истина, Бог.

<sup>34</sup> Точка глаза (نقطه چشم) — зрачок.

<sup>35</sup> Здесь указывается на сердце как орган мистического познания.

усваиваемом благодаря метру и рифме. Таким образом, художественный канон, основанный на специфическом отношении между категориями внешнего и внутреннего, был неотъемлемой частью не только высокой культуры, но и повседневного общения людей из всех социальных групп. Смыслы, эксплицированные нами в статье, легко вычитывались носителями культуры еще со времен Средневековья. Шариати, хотя и творил в современную эпоху персидской литературы, когда под влиянием западной культуры в ней произошло разрушение канона, весьма эффективно использовал его в целях пропаганды своего учения. Разобранный текст свидетельствует о том, что средневековый художественный канон сохранил свою жизнеспособность и поныне, как сохранили актуальность те философские и религиозные концепции, которые стали его основанием.

## Библиография

### На русском языке

1. *Малушков В.Г., Хромова К.А.* Поиски путей реформации в исламе: опыт Ирана. М., 1991.
2. *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009.
3. *Пригарина Н.И.* Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.
4. *Рашид ад-Дин Ватват.* Сады волшебства в тонкостях поэзии. Пер. Н.Ю. Чалисовой. М., 1985.
5. *Смирнов А.В.* Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001.
6. *Смирнов А.В.* Сущее в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. М., 2000.
7. *Шихаб ад-Дин Йахйя ас-Сухраварди.* Мудрость озарения. Пер. А.В. Смирнова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. 2011, № 2.

### На арабском языке

1. *محمد بن اسماعيل ابو عبد الله البخاري.* الجامع الصحيح المختصر. بيروت: 1987. ج. 1, ص. 419.

### На персидском языке

1. *شاه نعمت الله ولي.* ديوان اشعار. غزل شماره 164. درج 3. CD edition.
2. *شيخ محمود شبستري.* گلشن راز. با مقدمه، تصحيح و توضيحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران: طلايه، 1382.
3. *قاسم انوار.* ديوان اشعار. غزل شماره 427. درج 3. CD edition.
4. *مونوی. مثنوی معنوی.* قسم غلام در صدق و وفای یار خود از طهارت ظن خود. بیت 74. درج 3. CD edition.
5. *نظیری نیشابوری.* ديوان اشعار. قصیده "ای جلالت خلوت..." بیت 88. درج 3. CD edition.

## **РЕЗЮМЕ СТАТЕЙ НА АНГЛИЙСКОМ И ФРАНЦУЗСКОМ ЯЗЫКАХ**

**Парвин Бахарзада**

### **Жизнь, труды и воззрения Ҷадр ад-Дйна Даштакӣ**

Сеййид Ҷадр ад-Дйн Муҳаммад Даштакӣ происходил из знатной фамилии сейидов, которая возводила свой род к Пророку через Зейда ‘Али б. Хусейна. Его первым учителем стал его отец Гийās ад-Дйн Мансӯр. Цепочка его учителей по каламу восходит к Алләме Ҳиллӣ, Фаҳр ад-Дйну Рāзӣ и Муҳаммаду Ғазālӣ, а по логике и философии — к Нафӣр ад-Дйну Тӯсӣ, Бахманӣāру и Ибн Сйне. Время его жизни приходится на правление Ҳасана Бйга и Йақӯ‘ба Мйрзā.

Большинство трудов Даштакӣ-старшего представляют собой комментарии, глоссы и дополнения. Однако это не означает, что они лишены научной новизны и что их следует рассматривать лишь как вспомогательные материалы к основному сочинению — наоборот, они содержат в себе ряд важных положений по весьма широкому кругу вопросов. Автор подробно рассматривает, в частности, приведенные Ҷадр ад-Дйном ад-Даштакӣ доказательства Необходимо-сущего и их отличия от доказательств предшественников. В заключительном разделе статьи прослеживается влияние Даштакӣ на последующее развитие философской мысли до Муллы Ҷадрā включительно.

**Ахаб Бдайви**

### **Возникновение шиитской философии в познетимуридском и раннесефевидском Иране: Сеййид Ҷадр ад-Дйн Даштакӣ (ум. 903/1498) и его ученики**

В статье на основе богатого пласта документов (свидетельств учеников, исторических хроник и дарственных документов) рассматривается жизнь,

труды и взгляды иранского философа IX/XV в. Сеййида Ҷадр ад-Дйна Даштакӣ, а также дается краткое описание основных философских и научных трудов его главных учеников (в частности, Шамс ад-Дйна Хафрӣ и Маҳмӯда Найрӣзӣ). Особенно подробно рассматривается вопрос об отношении Даштакӣ-старшего к шиизму.

**Герхард Боверинг**

**Наджм ад-Дйн ал-Кубрā о суфийском уединении:  
*Рисāла фӣ л-ҳалва***

Наджм ад-Дйн ал-Кубрā, чье полное имя Абӯ л-Джаннāб Аҳмад б. ‘Умар б. Муҳаммад б. ‘Абдаллāх ал-Ҳйвакӣ ал-Хвāризмӣ (1145–1221), был одной из самых удивительных суфийских фигур и создателем суфийского ордена кубравиййа. Он погиб во время монгольского нападения на Хорезм, когда город Хива был практически стерт с лица земли. Ввиду его харизматической личности, современники дали ему прозвище «Кубрā» (букв. «великая», ж. р. от *кабӣр*, аллюзия на кораническое выражение *ат-тāммат ал-кубрā* — «великое бедствие»; имеется в виду День Воскресения).

Его основными наставниками на суфийской стезе были Исмā‘ил ал-Қасрӣ (ум. в 1193 г.) и ‘Аммар ал-Бидлиси (ум. между 1194 и 1207 гг.), принадлежавшие к созданному Абу Наджибом ас-Сухраварди (ум. в 1168 г.) ордену сухравардиййа. Очевидно, некоторое время он обучался также у другого сухравардиевского шейха Рӯзбихāна ал-Ваззāна ал-МиҶрӣ (ум. в 1188 г.). Вернувшись в родной Хорезм между 1180 и 1184 гг., Кубра вскоре стал известным наставником, воспитавшим множество выдающихся суфиев, наиболее известными из которых являются Маджд ад-Дйн ал-Бағдādӣ (ум. в 1219 г.), Радӣ ад-Дйн ‘Алӣ (Лāлā) (ум. в 1244 г.), Са‘д ад-Дйн Хамӯйа (ум. в 1252 г.), Наджм ад-Дйн ар-Рāзӣ (Дāйа) (ум. в 1256 г.), Сайф ад-Дйн ал-Бāҳарзӣ (ум. в 1260 г.) и Бāбā Камāl ал-Джандӣ (ум. в 1278 г.).

Помимо своей главной работы *Фавā‘иҳ ал-джемāl ва фавāтиҳ ал-джелāl* (изданной Фрицем Мейером в 1957 г.), Кубра написал около дюжины коротких трактатов, большая часть из которых тоже издана. Одной из оставшихся до последнего времени неизданных работ является *Рисāла фӣ л-ҳалва* («Трактат о [духовном] уединении»), написанная по просьбе друга автора поэта-панегириста Аҳмада б. Муҳаммада ал-Ғарнāтӣ (1158–1221).

*Рисāла фӣ л-ҳалва* важна по трем причинам: 1) она является ключом к пониманию основной работы Кубра *Фавā‘иҳ ал-джемāl*; 2) содержит в себе ценные размышления Кубра о пользе и цели таких суфийских прак-

тик, как уединение (*халва*) и поминание Бога (*зикр*), которые не повторены в других его работах; 3) позволяет заключить, что основным наставником Кубра был ‘Аммар ал-Бидлиси.

Издание арабского текста осуществлено автором на основании Дамьетской рукописи *таçаввуф* 22 (ff. 64b-69a), переписанной в 1435 году. Использовалась также стамбульская рукопись *Şehit Ali* 2800 (ff. 16b-20a) (хранящаяся в библиотеке Сулеймания). Издание арабского текста сопровождается английским переводом.

**Джамшид Джелали-Шиджани**

**Критическое издание трактата  
Сеййида Мухаммада Нурбахша  
*Рисāла-йи ми‘рāджиййа***

Статья состоит из вводной части, в которой автор (публикатор) кратко рассматривает жизнь и учение Сеййида Мухаммада Нурбахша (1392–1464), харизматической фигуры эпохи поздних Тимуридов с мессианскими претензиями, создателя нурбахшитского ответвления в суфийском ордена кубравитов, созданном Наджм ад-Дином ал-Кубра, и публикации трактата о вознесении пророка Мухаммада, принадлежащего перу этого автора.

Публикатор также дает краткое изложение содержания трактата и определяет его место в письменном наследии Нурбахша (значительная часть которого остается неизданной). В основу издания положена старейшая рукопись из коллекции Фатих № 5367 (хранящаяся в библиотеке Сулеймания в Стамбуле), переписанная в 1595 году (спустя тридцать лет после смерти Нурбахша). Используются также три другие рукописи из иранских собраний.

**Касим Какаи**

**Шираз — колыбель философии**

Невозможно надлежащим образом понять Муллу Садру, его личность и его трансцендентную философию без представления о среде, в которой он родился и вырос, — то есть без представления о культурной среде Ширази в XIV–XVI вв. н.э. Этот период в истории исламской философии принято называть эпохой возникновения и расцвета так называемой ширазской философской школы, созданной прямыми и/или опосредованными учениками Насир ад-Дина Туси.

Статья представляет собой сжатый обзор роли и значения этой школы и ее представителей. В частности, рассматриваются такие ключевые фигуры школы, как Садр ад-Дин Даштаки (ум. в 1497 г.), Джелал ад-Дин Давани (ум. в 1503 г.), Гийас ад-Дин Мансур Даштаки (ум. в 1541 г.) и Шамс ад-Дин Мухаммад ал-Хафри (ум. в 1550 г.). Автор предпринимает попытку восстановить цепочку учителей и учеников от Насир ад-Дина Туси до Гийас ад-Дина Даштаки и далее до Мир Дамада.

Затем дается обзор развития смежных областей знания — суфизма и калама — в Ширазе в данную эпоху. Автор останавливается, в частности, на таких мистиках, как Рузбихан Бакли (ум. в 1209 г.), Наджиб ад-Дин Бузкуш (ум. в 1256 г.), Амин ад-Дин Казируну (ум. в 1344 г.) и Шамс ад-Дин Лахиджи (ум. в 1506 г.), и таких теологах, как Адуд ад-Дин Иджи (ум. в 1355 г.) и Мир Шариф Джурджани (ум. в 1413 г.).

Автор заключает, что эпоху, предшествовавшую появлению Муллы Садры и исфаханской школы (XIV–XVI вв. н.э.), нельзя рассматривать как эпоху застоя и упадка в развитии исламской мысли по большинству параметров.

### **Ахад Фарамарз Карамалики** **«Парадокс лжеца»** **в ширазской философской школе**

Статья посвящена анализу попыток решения известной логической проблемы — так называемого парадокса лжеца, предпринятых представителями ширазской философской школы — в частности, Садр ад-Дином Даштаки, Джелал ад-Дином Давани, Гийас ад-Дином Даштаки, Шамс ад-Дином Хафри и Камал ад-Дином Бухари.

Автор рассматривает источники, использованные ширазскими учеными (в основном это труды логиков и мутакаллимов XIII в., в частности комментарии Са'д ад-Дина Тафтазани и Мир Сеййида Шарифа Джурджани к трудам Насир ад-Дина Туси, Кутб ад-Дина Рази и Наджм ад-Дина Катиби), особенности подхода к проблеме в ширазской школе и предложенные ее решения.

В качестве основных особенностей подхода ширазских логиков автор выделяет следующие: 1) ширазские мыслители трактуют «парадокс лжеца» как проблему логики, а не калама; точнее, они считают этот парадокс мнимым и предлагают ряд способов его решения; 2) они рассматривают проблему, как правило, в отдельных трактатах (а не в комментариях или глоссах); 3) проблема рассматривается ими подробно, что позволяет раскрыть скрытые измерения парадокса и предложить более убедительные способы его решения; 4) с исторической и эпистемологической точки зре-

ния, впечатляет количество предложенных решений проблемы (например, Хафри предлагает семь ее решений); 5) размышления ширазских мыслителей о «парадоксе лжеца» привлекли внимание последующих поколений философов и логиков — представителей исфаханской школы. Благодаря этому, их разработки были применены в смежных областях знания — в частности, в основах фикха. Таким образом, «парадокс лжеца» стал проблемой, рассматриваемой в нескольких областях науки.

**Арзина Лалани**  
**Понятие света**  
**в исмаилитской философии**

Свет выполняет роль архетипа в большинстве традиций и религиозных верований. Ислам, в котором в большинстве случаев свет ассоциируется с манифестациями Пророка, в этом смысле не является исключением. В классических шиитских текстах свет пророчества, как правило, рассматривается вкупе со светом предводительства (*нūr ал-имāма*).

Статья подробно рассматривает учения ранних шиитских имамов о свете, разуме, любви и видении Бога. В ней также анализируются отрывки из произведений «Чистых братьев» и фатимидских ученых, в которых используется символика света. Автор признает уникальность и неповторимость всякого индивидуального опыта, включающего видение света. При этом подчеркивается необходимость руководителя (имам) в странствии к свету. Ибн Сина, очевидно, испытал подобный опыт в зрелом возрасте, что нашло отражение в его учении о «восточной мудрости», или «мудрости озарения» (*хикма маширикиййа*), которая впоследствии была подробно разработана Сухраварди, основателем школы философии озарения или «ишракизма». Согласно положениям этой школы, путеводителем человека к свету является ангел человеческого рода, которого философы именуют «действенным разумом» (в трудах Найсабури он называется «всеобщим разумом»).

**Эрик ван Лит**  
**Воззрения Гийас ад-Дйна Даштакй**  
**на Мир Образа ('āлам ал-мицāl),**  
**изложенные в его Ишрāқ Шавāкил ан-нūr**

Одной из излюбленных тем комментаторов трудов Шейха озарения Сихāб ад-Дйна Сухравардй является Мир Образа ('āлам ал-мицāl). Пред-

ставляется, что теория о существовании этого мира, расположенного между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым мирами, была выдвинута Сухравардī и развита его комментаторами (в частности, Шахразурī и Қутб ад-Дīном Шїрāзї) для решения проблемы телесного воскресения.

Комментарий Гийас ад-Дīна Мансӯра Даштакї (Даштакї-младшего) на *Хайākил ан-нӯр* («Храмы света», или «Алтари света») Сухравардї включает длинную вставку из более двадцати рукописных страниц, по сути дела составляющих самостоятельный трактат, посвященный Миру Подобия. Настоящая статья представляет собой подробный анализ этого трактата, предпринятый с целью всесторонне исследовать отношение автора к данной проблеме.

**Орхан Мир-Касимов**

**Эпистемология  
и мистическая антропология  
в *Джāвїдāн-нāма-їи кабїр* Фадлаллāха Астарāбādї  
(ум. в 796/1394)**

В основе хуруфитского движения, возникшего в Иране в VIII/XIV в., лежит мистическая философия языка (слово *харф*, мн. ч. *хурӯф*, по-арабски значит «буква» или «слово»). Наиболее подробно и глубоко учение основателя движения Фадлаллāха Астарāбādї изложено в его главной работе — *Джāвїдāн-нāма-їи кабїр*, на анализе которой зиждется данная статья.

Согласно учению Фадлаллāха, первая эманация божественной сущности состоит из двадцати восьми или тридцати двух «слов» (*калима*), что соответствует числу букв арабского/персидского алфавита. Эти «слова» лежат в основе всякого знания, сообщенного Богом человеку посредством откровения, таким образом, являясь первоосновными атрибутами Бога, на которых основываются все остальные атрибуты. На уровне божественного единства они существуют как недифференцированный звук. Благодаря различению, появляются формы будущих вещей. Первичной формой и зародышем всякого различия является черная точка, являющаяся своего рода символом совокупности «слов», созданной в преддверии творения. Дифференциации слов сопутствует появление из этой точки двадцати восьми или тридцати двух *харфов*. Сочетаясь различным образом, эти первичные слова образуют имена всех вещей. Параллельно сочетание элементов формы, соответствующих фонемам, из которых образовано имя вещи, определяет материальную форму вещи.



Одно из божественных имен содержит в себе все изначальные «слова» или фонемы. Это высшее имя Бога, которое включает в себя изначальный алфавит в его совокупности — и, следовательно, все божественное знание.

**Сейид Джавад Мири**

### **Религия как символическое изображение бытия: джафаритская интерпретация европоцентричного проекта Рассела**

Статья посвящена предложенной аятоллой Джафари интерпретации некоторых философских и религиозных воззрений известного британского философа Бертрانا Рассела. Автор рассматривает Рассела как представителя восходящей к эпохе Просвещения традиции, согласно которой религия лишена всякой прогрессивной роли в истории человечества и ассоциируется исключительно с регрессом и торможением развития.

Аятолла Джафари придерживается другого мнения, согласно которому возможно сочетание религии и публичной ответственности. Его идеалом является «озаренный мудрец», следующий велению своей совести, который на собственном примере раскрывает эманципальное (освобождающее) измерение религии, лишая злоумышленников возможности присвоить наиболее возвышенные поступки человека. Не разделяя воззрений модернистских мыслителей по таким вопросам, как универсальность истины, всеобщая доступность построенного согласно законам разума доказательства, сочетаемость или не сочетаемость разума и откровения, вечность души и др., Джафари, однако, не принимает и постмодернистскую парадигму конструктивизма. Рассел и Джафари едины в своем стремлении к верному изображению действительности, но расходятся в мнениях о том, совместимы ли разум и откровение. При этом Джафари является сторонником позиции Фараби, согласно которой религия представляет собой символическое изображение бытия.

**Хамид Наджи**

### **Метавременное возникновение**

Статья посвящена особому виду возникновения — так называемому метавременному возникновению (*худу́с дахри*) — учение о котором разра-

ботал Мир Дамад. В начале статьи рассматриваются разные виды возникновения и анализируется смысл понятий «возникновение» (*худоҷ*) и «мета-время» (*дахр*) (последнее рассматривается как вид протяженности, отличный как от времени (*заман*), так и вечности (*сармад*)). Устанавливается, что метавременное возникновение вещи заключается в предшествовании ее бытию метавременного небытия.

Затем приводится первое доказательство метавременного возникновения, которое построено на следующих посылах: 1) всякое сущее, постольку поскольку оно является сущим, имеет приемлющего; 2) бытие иерархично и имеет несколько уровней (в противоположном случае невозможно объяснить появление множественности в мире, возникшего от единого Творца); 3) взятое в его соотношении с сущими, небытие обретает определенные бытийные характеристики.

Второе доказательство метавременного возникновения, в свою очередь, зиждется на факте его предшествования материальному миру. Оно основывается на следующих посылах: 1) Истинно Сущий действительно предшествует временным сущим; 2) временно сущие действительно отстают от Истинно Сущего в своем бытии; 3) предшествование Истинно Сущего возникшим во времени материальным сущим невозможно представить как предшествование во времени и/или продолжительности. Следовательно, Истинно Сущий предшествует временно сущим в действительности или факте (*фи ал-вақи*).

В заключении рассматриваются некоторые сопутствующие философские проблемы, которые возможно решить при помощи учения о метавременном возникновении — в частности, способ знания Бога о частных сущих и связь извечного и временно возникшего.

**Саджад Ризви**

**Самость и субъективность  
в сефевидской философии:  
несколько замечаний о Гийас ад-Дине Даштаки  
и Мир Дамаде**

Автор рассматривает смысл самости и субъективности в сефевидской философии на материале произведений Гийас ад-Дина Даштаки и Мир Дамада.

Анализируя такие работы Даштаки-младшего, как его комментарий к *Хайакил ан-нур* Сухраварди, *Каиф ал-хақā'иқ ал-мухаммадийа* и *Таджрид масā'ил ал-ҳикма*, а также разбирая *Джадават* и *Тақвīm ал-йман*

Мир Дамада, он выявляет наиболее существенные характеристики этой самости. В частности, устанавливается, что самость или душа (*нафс*) не является ни телом, ни телесным органом, но связана с телом как принцип действия и воли, проявляемой посредством телесных движений. Следовательно, эту самость следует рассматривать как телесную форму или телесное совершенство, или как телесную силу, переходящую из потенции в действие.

**Фируза Саатчийан**

**Шамс ад-Дин Мухаммад Хафри —  
выдающийся философ  
и астроном**

Статья посвящена обзору жизни, трудов и научного вклада в различные области знания Шамс ад-Дина Мухаммада Хафри — выдающегося математика, астронома, философа, мутакаллина и факиха.

Время научной деятельности Хафри (годы рождения и смерти которого неизвестны) приходится на эпоху правления двух первых сефевидских царей, Исмаила I и Техмаспа I, — то есть на первую половину XVI в. Известно, что, родившись в селении Хафр в провинции Фарса, первую половину жизни он провел в Ширазе; затем переселился в Кашан, где умер и похоронен. Хафри был учеником сперва Джелал ад-Дина Давани, затем Садр ад-Дина Даштаки — двух главных представителей ширазской школы во второй половине XV в. и, очевидно, учителем Шаха Тахира, впоследствии эмигрировавшего в Индию.

Автор подробно останавливается на свидетельствах шиитских воззрений Хафри, но воздерживается от однозначного вывода.

Вторая половина статьи представляет собой инвентарь научных трудов Хафри. Рассматривается тридцать одно произведение (некоторые известны лишь по библиографическим каталогам; некоторые возможно приписываются Хафри по ошибке). Из них двенадцать посвящены философии и каламу, три — теоретическому суфизму; три — логике; пять — экзегетике Корана и толкованиям хадисов; четыре — математике и астрономии; три — астрономии; содержание одной утерянной работы точно определить невозможно.

Наибольшее внимание уделяется работам по философии и логике (в области которых Хафри в целом придерживается воззрений своего второго учителя Садр ад-Дина Даштаки).

А.В. Смирнов

## Ибн Халдун и его «новая наука»

Статья представляет собой авторизированный английский перевод одноименной работы на русском языке, опубликованной в 2008 г.

Автору представляется, что трудность, с которой сталкиваются исследователи при попытке определить характер взглядов Ибн Халдуна, носит методологический и фундаментальный характер. Подавляющее большинство исследований об Ибн Халдуне построены как сравнение ибн-халдуновского учения с хронологически более поздними теориями западных авторов.

Однако, как правило, не находится параллели для *целостного* учения: в зеркале европейской нововременной науки можно увидеть лишь аспекты ибн-халдуновских построений, но никак не их единый образ. Сравнивая арабского мыслителя с основателями или представителями тех или иных *отдельных* европейских наук, исследователи не могут найти в его идеях (рассматриваемых в зеркале европейской науки) то, что связывало бы воедино эти — как будто разные и независимые — направления мысли.

В действительности наука, которую основал Ибн Халдун, является *единой* наукой, предметом которой является *'умрāн ал-'āлам* («обустроенность мира»). В своем развитии эта обустроенность показана Ибн Халдуном как «ветвление» (*тафрī'*), т.е. образование *фар'* «ветви» от *'асл* «основы».

Именно в своей методологии созданная Ибн Халдуном наука не совпадает ни с каким «аналогом», который мы могли бы обнаружить в западной мысли, потому что процедуры противоположения и нахождения единства противопологаемого и соотнесения целого с частью в арабо-мусульманской и западной культурах не сводимы друг к другу. Находимое сходство, таким образом, ограничивается отдельными тезисами, тогда как логика их связи опирается на методологию, которая отличает ибн-халдуновскую (как и в целом классическую арабскую) мысль от западной.

Джад Хатим

## Смысл терпения согласно Терезе Авильской и Мулле Садре

В статье рассматривается смысл терпения как нравственного качества согласно учению реформатора кармелитского ордена, испанского аскета и мистика Терезы Авильской (1515–1582) и доктрине иранского философа

---

Муллы Садры (1572–1640), в общем контексте их отношения к жизни и смерти.

Автор объясняет различия их подходов тем, что Тереза Авильская понимает душу как нечто статичное, а совершающуюся в ней посредством внутреннего озарения перемену как нечто внезапное и мгновенное, тогда как Садра полагает, что душа изменяется постепенно, претерпевая постоянное субстанциальное движение.

## SUMMARIES OF THE RUSSIAN ARTICLES

Yanis Eshots

### **The Russian Translation of Mīr Dāmād's *Īmāḍāt*** (Chapters 1 and 2)

Mīr Burhān al-Dīn Muḥammad Bāqir b. Shams al-Dīn Muḥammad Ḥusaynī Astarābādī, better known as Mīr Dāmād (d. 1630), is the second greatest figure of the School of Iṣfāhān after his student Mullā Ṣadrā. It is believed that his main philosophical achievement was the development of the doctrine of meta-temporal origination (*ḥudūth dahrī*).

The translated chapters from the *Īmāḍāt* deal with the aforementioned teaching, discussing it in considerable detail and providing different proofs of its necessity.

Gholamhossein Ibrahimi Dinani

### **The Moral Philosophy of Jalāl al-Dīn al-Dawānī**

The article begins with the introductory remarks on the lack of attention to moral philosophy in Islamic thought and its relative underdevelopment in comparison with other branches of philosophy, attempting to establish the reasons of this phenomenon (among which, the author mentions the lasting negative impact of al-Ghazālī's attacks on philosophy and the habit to treat ethical issues as legal ones, and, hence, pertaining to *fiqh*, rather than philosophy).

In view of this, after al-Ghazālī, Muslim thinkers produced few works on moral philosophy. For this reason, Jalāl al-Dīn al-Dawānī's *Akhlāq-i jalālī* ("The Jalalian Ethics", the full title of which is *Lawāmi' al-ishrāq fī makārim al-akhlāq*) acquires particular importance. Although, in broad lines, al-Dawānī's ethics should be treated as a further development and elaboration of the Aristotelian moral philosophy, the Iranian thinker disagrees with the Stagirite on certain particular points. In particular, he questions the universal validity of the

Aristotelian principle of the golden mean. In al-Dawānī's opinion, it cannot be applied to such quality as wisdom. The philosopher from Shīrāz attempts to refute this principle, basing his objections on the statements of the Qur'ān and the teachings of Plato.

Although, apart from this, al-Dawānī makes several other objections to Aristotelian moral tenets, he endorses their general validity in most cases. More importantly, he believes in the possibility to refine and cultivate the moral traits of human being, making him better, thus endorsing the validity and relevance of moral philosophy as part of Islamic thought.

### **Mitham al-Jannabi**

#### **The Perfect Human Being in the Thought of 'Abd al-Karīm al-Jīlī**

'Abd al-Karīm al-Jīlī (1365–1428), who is believed to have been a descendant of the famous Ṣūfī shaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (the founder of the Qādirī order) was the student of the Yemenī shaykh Sharaf al-Dīn Ismā'il al-Jabartī. Little is known of his life. It appears that he spend the final part of his life in Zabīd in Yemen and was buried there.

He wrote at least thirty works on theoretical Ṣūfism – e.g. *al-Kahf wa 'l-ra-qīm fī sharḥ bismillāh al-rahman al-rahīm*, *Risālar al-sabahāt*, *Risāla fī inḥiṣāl al-rūḥ wa 'l-nuqṭa*, *Sharḥ asrār al-khalwa aw al-isfār 'an risālat al-anwār [li Muḥy al-Dīn Ibn al-'Arabī]*, *Marātib al-wujūd*, *Sharḥ mushkilāt al-futūḥāt al-makkiyya* etc. However, his most famous work is *al-Insān al-kāmil fī ma'rifat al-awākhir wa 'l-awā'il*. The treatise, which consists of sixty-three chapters, presents al-Jīlī's version of the Akbarian teaching on the Perfect Human Being (*al-insān al-kāmil*). The treatise discusses a number of metaphysical, psychological and cosmological tenets, circulating among the Ṣūfīs during al-Jīlī's lifetime, focusing on the Perfect Human Being, who is identical with the prophet Muḥammad but, in al-Jīlī's case, manifests himself in the form of his teacher al-Jabartī.

### **Seyyid Muhammad Khamenei**

#### **The School of Shiraz**

The article considers the historical, religious and cultural background of the development of the school of Shiraz, particularly emphasizing the role of the philosophy of Illumination in its tenets. The author also attempts to establish the missing links in the the chain of the transmission of philosophy between Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī and Jalāl al-Dīn al-Dawānī, mentioning al-Shahīd al-Awwal, al-Shahīd al-Thānī and Ḥaydar al-Āmulī as possible transmitters of the *Ishrāqī* teachings.

In the second part of the article, the author ponders on the role of Islamic philosophy in the dissemination and propagation of Shiism. He argues that, in the school of Shiraz, teaching the Ash'arite *kalām* served as a pretext for the dissemination of true wisdom, based on the *bāṭinī* teachings and the *Ishrāqī* philosophy.

**Abd al-Hosein Khosrowpanah**

**The Expectations of Mankind  
from Religion according  
to Sayyid Ḥaydar Āmulī**

The article deals with the issue of the spiritual and mystical expectations of mankind from religion, as they are presented in the works of Sayyid Ḥaydar Āmulī (d. 1385), particularly in his *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, *Asrār al-sharī'a* and *Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār*.

These expectations are discussed in several sections, dealing with prophecy, sainthood, religious law, perfect human being and the limits of the competence of religion. The author argues that these expectations should be considered in two different aspects – theoretical and educational. In the first aspect, religion is expected to provide knowledge about God's essence, attributes and names, as well the information about His goals and objectives. The prophets acquire this knowledge through revelation, mystical intuition and intellect (which establishes contact with the Universal Intellect).

In turn, in its educational and mystical aspect, religion guides and instructs human beings in accordance with their capacities. It must be noted that both the religious law and human intellect have different levels, and in order to understand the entirety of the law one must possess a perfect intellect, which is the lot of the prophets. Hence, the intricate interrelationship between reason and religious law.

**Andrey Lukashev**

**A Philosophical Text in Persian:  
An Attempt of the Analysis and Translation  
of A Fragment from Ali Shariati's  
“The Self-Construction of Revolution”**

The literal form is an important component of a considerable number of philosophical texts. In Persian culture, literature has always occupied a special place. In the medieval period, a set of elaborated specific rules for the composition of belletristic works was formed. One of the main principles of this set con-



sisted in the recognition of the permanent interaction of the external and internal aspects of word and speech. A considerable part of the tradition supported the idea of irreducibility of sense to its verbalization. This attitude manifested itself in the aspiration to fill the smallest language units with the largest possible volume of sense. This objective was achieved by a complicated system of connotations: almost every word in the text had a connotation, referring to a deeper context, which was easily understood by every representative of the Persian culture. In his article, the author attempts to demonstrate the viability of this principle in modern philosophical texts in Persian, examining a passage from Ali Shariati's "The Self-Construction of Revolution" (*Khudsāzī-yi inqilābī*).

Ishat Nasirov

### The Views of Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī in the Context of the Akbarian Teachings

The article attempts to establish the place of Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (1260-1306) in the Ṣūfī tradition and in the wider Islamic culture. Ibn 'Aṭā' Allāh's influence on the later generations of Ṣūfīs can only partially be explained by the fact that he systematized the heritage of his predecessors, in particular 'Abū al-Ḥasan al-Shādhilī (ca. 1187-1258), the founder of the Shādhilī order, and Abū al-'Abbās al-Mursī (d. 1287). It is known that, as the third shaykh of the Shādhilī order, Ibn 'Aṭā' Allāh personally participated in the development of its organizational structures of and wrote such original treatises, as the *Miftāḥ al-falaḥ wa miṣbāḥ al-arwāḥ*, *Laṭā'if al-minan fī manāqib al-shaykh Abū 'l-'Abbās wa al-shaykh Abū al-Ḥasan*, *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*, *al-Qaṣd al-mujarrad fī ma'rifat al-ism al-mufrad* etc. However, the *Kitāb al-ḥikam*, undoubtedly, occupies a special place in his legacy. This small collection of Ṣūfī sayings became the object of numerous commentaries and was translated into many languages.

In a nutshell, Ibn 'Aṭā' Allāh's views can be summarized as follows: only God exists truly and really; other existents enjoy only an illusory existence. These existents can be treated as mirrors, in which the mystic contemplates God. In symbolical terms, God is light, which is both manifest and hidden, since His creatures cannot perceive this light properly because of its brilliance. Hence, God is simultaneously immanent to the world and transcendent to it.

Like 'Abū al-Ḥasan al-Shādhilī, Ibn 'Aṭā' Allāh preferred to follow the moderate teachings of Abū Ḥāmid al-Ghazālī, rejecting the more radical approach of al-Shādhilī teacher Ibn Mashīsh (d. 1227) to the issues of *tawḥīd* and *wilāya*. As for the teachings of Ibn al-'Arabī, it appears that Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, like other Shādhilī shaykhs, by and large discarded them as irrelevant to the popular variety of Ṣūfism which they taught to their followers.

**Shahram Pazouki**

### **The Meaning of the Concept of Craft in Islamic Philosophy: An Analysis of Mīr Findiriskī's *Risāla-yi šinā'īyya***

The concept of craft (*šinā'a*) was treated by the Muslim philosophers in the sense which principally differs from the meaning it acquires when applied to the modern technologies. Mīr Findiriskī's (ca. 1572–1640) *Risāla-yi šinā'īyya* is one of the best works dealing with this issue. Interestingly, it was composed by the famous Persian thinker and mystic at the time when modern technologies had just begun to appear in Europe. Although its principal subject is crafts, it also deals with some aspects of the spiritual crisis that unfolded during the Ṣafawid era, causing the deterioration of the craftsmanship and decline of the traditional Islamic civilization in general. The author investigates the relationship between the traditional interpretation of craft, as proposed by Mīr Findiriskī, and the new understanding of the term, as a technology of a particular kind.

The second part of the article represents a detailed account of Mīr Findiriskī's treatise, which is examined chapter by chapter.

Mīr Findiriskī's treatise consists of twenty-eight chapters, which deal with the concept of craft in its wider and narrower aspects. If considered as a kind of knowledge and a habitude of the soul, it acquires both practical and theoretical (epistemological and even religious) value. Moreover, craft can also be viewed as a particular kind of spiritual wayfaring (which is attested by the statutes of the mediaeval guild organizations).

Almost half of the treatise deals with different crafts, arranged by the author in strict hierarchical order (from prophets and philosophers to the crafts pursuing a particular practical goal).

A number of passages deal with the decline of the craftsmanship in the Ṣafawid Iran, which is explained as one of several manifestations of the deepening spiritual crisis. In this regard, Mīr Findiriskī calls for the restoration of the lost spiritual meaning of the craft, considering it as one of the preconditions of the spiritual and moral rebirth of the society.

**Stanislav Prozorov**

### **Mystical Love to God as the Central Idea of Sufi Path**

The article examines the main stages of the Ṣūfī path as presented by the Ṣūfī ascetic and Shāfī'ī *faqīh* (a follower of the school of Abū Ishāq al-Shīrāzī and the chief *qāḍī* of Baghdad) Abū 'l-Ma'ālī 'Azīzī b. 'Abd al-Mālīk b. Maṣṣūr al-Jīlī (al-Gīlānī), known as Shaydhala (d. 494/1100) in his *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"), focusing on the

station of *maḥabba* (“love”) and its relationship with other spiritual stations, states and degrees.

**Mikhail Yakubovich**

### **Human Being as a Perfect Circle: The Anthropology of Ibn al-Sīd al-Baṭalyawī**

The article examines the anthropological teachings of Andalusian Neoplatonic Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Muḥammad Ibn al-Sīd al-Baṭalyawī (1052–1127). Born in Baṭalyaws (now Badajoz), the ancient capital of Estremadura, he studied philology and other “Arab sciences” with his brother ‘Alī b. al-Sīd and other local scholars. Later he went to Toledo and Zaragoza, where he studied philosophy. He then moved to Cordoba and subsequently to Valencia, where he died and was buried. Most of al-Baṭalyawī’s surviving works deal with Arabic grammar and *fiqh*. His main philosophical work is *Kitāb al-ḥadā’iq fī maṭālib al-‘āliyya al-falsafīyya al-‘awīṣa*.

Al-Baṭalyawī’s philosophical teaching can be described as Neoplatonic, or perhaps even Neopythagorean. He was well acquainted with Plato’s “Timaeus”, which deeply influenced him. In addition, he was also acquainted with the teachings of the Gnostics and the Ṣūfīs. The central paradigm of his thought is the circle which begins and ends in the First Principle, which can be depicted as a point. Different levels of existence should be treated as subsequent emanations of this First Principle. Whereas the emanationist structure of the world appears to be borrowed from al-Fārābī, the numerical symbolism betrays Pythagorean influence. The entirety of the levels of existence, which equals the entirety of numbers, form an ideal circle. Since the human being can be treated as an abridged copy (*mukhtaṣar*) of the universe, he can also be interpreted as an ideal or imaginal circle, which contains in itself all levels of existence. For this reason, the human being also constitutes the border or isthmus between the intelligible and the sensible world.

## СПИСОК АВТОРОВ СТАТЕЙ ПЯТОГО ВЫПУСКА

- Парвин Бахарзада (*Тегеранский университет, Иран*)  
Ахаб Бдайви (*Сэнт-Эндрюсский университет, Великобритания*)  
Герхард Боверинг (*Йельский университет, США*)  
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)  
М.М. аль-Джанаби (*РУДН, Россия*)  
Джамшид Джелали-Шиджани (*Свободный исламский университет, Иран*)  
Касим Какаи (*Шirazский университет, Иран*)  
Ахад Фарамарз Карамалики (*Тегеранский университет, Иран*)  
Арзина Лалани (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)  
Эрик ван Лит (*Утрехтский университет, Нидерланды*)  
А.А. Лукашев (*Институт философии РАН, Россия*)  
Орхан Мир-Касимов (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)  
Сеййид Джавад Мири (*Институт гуманитарных и культурных исследований, Иран*)  
Хамид Наджи Исфакхани (*Исфаханский университет, Иран*)  
И.Р. Насыров (*Институт философии РАН, Россия*)  
Шахрам Пазуки (*Иранский институт философии, Иран*)  
С.М. Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН, Россия*)  
Саджад Ризви (*Экзетерский университет, Великобритания*)  
Фируза Саатчийан (*Институт гуманитарных и исламских исследований, Германия*)  
А. В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)  
Сеййид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садр, Иран*)  
Джад Хатим (*Университет Св. Иосифа, Ливан*)  
Абд ал-Хусейн Хосровпанах (*Иранский институт философии, Иран*)  
Янис Эшотс (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)  
Михайло Якубович (*Острожская академия, Украина*)

## THE LIST OF THE CONTRIBUTORS OF THE FIFTH ISSUE

Parvin Baharzada (*Tehran University, Iran*)  
Ahab Bdaiwi (*University of St Andrews, UK*)  
Gerhard Bowering (*Yale University, USA*)  
Yanis Eshots (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)  
Gholamhossein Ibrahimi Dinani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Jamshid Jalali Sheyjani (*Islamic Azad University, Iran*)  
Mitham al-Jannabi (*RSFU, Russia*)  
Qasem Kakaie (*Shiraz University, Iran*)  
Seyyed Muhammad Khamenei (*SIPRI, Iran*)  
Jad Hatem (*Saint-Joseph University, Lebanon*)  
Abd al-Hosein Khosrowpanah (*Iranian Institute of Philosophy*)  
Arzina R. Lalani (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)  
L.W.C. (Eric) van Lit (*Utrecht University, the Netherlands*)  
Andrey Lukashev (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Orkhan Mir-Kasimov (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)  
Seyed Javad Miri (*Institute of Humanities and Cultural Studies, Iran*)  
Hamed Naji Isfahani (*Isfahan University, Iran*)  
Ilshat Nasirov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Shahram Pazouki (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)  
Stanislav Prozorov (*Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Russia*)  
Ahad Faramarz Qaramaleki (*Tehran University, Iran*)  
Sajjad H. Rizvi (*University of Exeter, UK*)  
Firouzeh Saatchian (*Institut für Human und Islamwissenschaften, Germany*)  
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)  
Mikhailo Yakubovich (*Ostrog Academy, the Ukraine*)

# **ИШРАК**

Ежегодник исламской философии

№ 5  
2014

Редакторы *А.А.Ковалев, Г.О.Ковтунович, Н.Н.Щигорева*

Художественный редактор *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректор *И.И. Чернышева*

Подписано к печати 30.05.14  
Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Печать офсетная  
Усл. п. л. 30,5. Усл. кр.-отт. 31,0. Уч.-изд. л. 34,5  
Тираж 500 экз. Изд. № 8549. Зак. №

Издательство «Наука»  
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90  
Издательская фирма  
«Восточная литература»  
119049, Москва, Мароковский пер., 26  
[www.vostlit.ru](http://www.vostlit.ru)

ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-036569-8



9 78 5 0 2 0 3 6 5 6 9 8