

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

Ishraq



Islamic philosophy
yearbook

№ 6

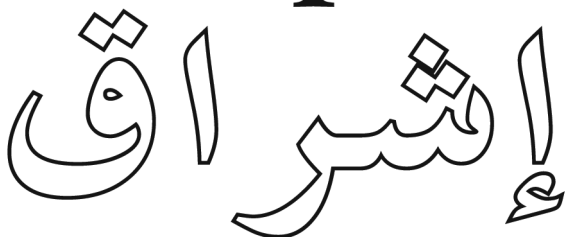
2015



Moscow
Nauka – Vostochnaya Literatura
2015

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

Ишрак



Ежегодник
исламской философии

№ 6
2015



Москва
Наука – Восточная литература
2015

УДК 1(091)
ББК 87.3(5)
И97



*Издание подготовлено при финансовой поддержке
Фонда исследовани исламской культуры*



Исключительные права на издание принадлежат
ООО «Садра»

Ишрак : ежегодник исламской философии : 2015. № 6 =
Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook : 2015. No. 6. — М. : Наука —
Вост. лит., 2015. — 383 с. — ISBN 978-5-02-036595-7 (в пер.)

Шестой выпуск ежегодника исламской философии «Ишрак» («Озарение») содержит более 20 статей на русском, английском и французском языках, посвященных широкому спектру актуальных проблем исламской философской мысли и принадлежащих перу ведущих отечественных и зарубежных специалистов.

The sixth issue of the yearbook of Islamic philosophy “Ishraq” (“Illumination”) contains more than twenty 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 ISBN 978-5-02-036595-7

© ООО «Садра», 2015
© Фонд исследований
исламской культуры, 2015
© Институт философии РАН, 2015
© Иранский институт философии, 2015

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*)
Ричард Тейлор (*Университет Марквет, Милуоки*)
Е.А. Фролова (*Институт философии РАН, Россия*)
Хамид Хадави (*Фонд исследований исламской культуры, Россия*)
Суад Хаким (*Ливанский университет, Ливан*)
Сеййид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садр, 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 Oriental University of Naples, Italy*)
Gerhard Bowering (*Yale University, USA*)
William C. Chittick (*Stony Brook University, USA*)
Farhad Daftary (*The 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 (*The 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 (*Institute for Advanced Study, USA*)
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Marietta Stepanyants (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Richard C. Taylor (*Marquette University, USA*)
Josef van Ess (*Tubingen University, Germany*)

СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

От главного редактора	9
From the Editor	10

I

Трансцендентная философия Муллы Садры

*

Transcendent Philosophy of Mulla Sadra

<i>Сеййид Джасал ад-Дин Аитийани</i> . Первоосновность бытия и относительность чуждости в учении Муллы Садры	11
<i>Джавади Амули</i> . Вступление к <i>Рахйқ-и махтум</i>	28
<i>Sajjad H. Rizvi</i> . Mullā Shamsā Gīlānī and his Treatise on the Incipience of the Cosmos (<i>hudūth al-‘ālam</i>)	40
<i>Latimah-Parvin Peerwani</i> . Mullā Sadrā: Provision for a Traveler on the Spiritual Path to Being (<i>Zād al-musāfir</i>)	71
<i>Hamidreza Ayatollahy</i> . A Comparison between Existence in Existentialism and Sadraean Principality of Existence	87
<i>Меҳди Дехбаши</i> . Философская школа Исфагана и ее основатели	115
<i>Muhammad Kamal</i> . Sadra’s Doctrine of Substantial Change	126
<i>Меҳди Абдаллахи</i> . Философское обоснование индивидуального единства бытия согласно Мулле Садре	137
<i>Sayyid Khalil Toussi</i> . Ethical Objectivity in Transcendent Philosophy	143
<i>Sumeyye Parildar</i> . Mullā Şadrā on the “Mental”: a monist approach to mental existence	160
<i>Janis Esots</i> . Mullā Şadrā’s Teaching on Corporeal Resurrection	182
<i>Садр ад-Дин аш-Ширази</i> . Престольная Мудрость (<i>ал-Ҳикма ал-‘аршыййа</i>). Отрывок. Перевод с арабского, вступление и примечания Яниса Эшотса	200
<i>Gholam Hossein Khadri</i> . ‘Abd al-Razzāq Lāhijī’s Life and Thought: A Brief Overview	216
<i>Gholam Hossein Khadri</i> . Rajab ‘Alī Tabrīzī and His Students	229

II

Этика и философия религии

*

Moral Philosophy and Philosophy of Religion

<i>Andrey Smirnov. Care for Life in Medieval Islamic Thought: a Logic-and-Meaning Approach</i>	236
<i>Ernest Wolf-Gazo. Max Weber and the World Historical Significance of Monotheism</i>	251
<i>Ali Paya. Abdolkarim Soroush: The Hesitant Rationalist</i>	264

III

Сравнительная философия

*

Comparative Philosophy

<i>Bijan Abdolkarimi. The Importance and Necessity of Comparative Philosophy</i>	273
<i>Jad Hatem. Nécessité de la théophanie: Ibn ‘Arabî et Schelling</i>	281

IV

Исламский мистицизм

*

Islamic Mysticism

<i>Садр ад-Дин ал-Кунави. Ключ к сокрытому (Мифтāх ал-зайб). Отрывок. Перевод с арабского, вступление и примечания Яниса Эшотса</i>	289
<i>Х. Камиль Йылмаз. Ибн Араби в «Комментарии к сорока хадисам» Кунави</i>	314
<i>Андрей Лукашев. Истина–ложь как фундаментальная оппозиция системы философских взглядов Махмуда Шабистари</i>	325
<i>Fabrizio Speziale. Le médecin des rêves: Culte des saints et guérison onirique chez les musulmans du Deccan</i>	347
Резюме статей на английском и французском языках	373
Summaries of the Russian Articles	379
Список авторов статей шестого выпуска	382
The List of the Contributors of the Sixth Issue	383

ОТ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Основная тема этого выпуска — трансцендентная (или превознесенная) философия Садр ад-Дина Ширази (Муллы Садры), которой посвящена примерно половина статей. Мы очень рады, что, откликаясь на нашу просьбу, около десяти видных специалистов по философии Садры любезно прислали нам свои работы. Кроме исследований, посвященных тому или иному аспекту мысли Садры, в выпуск вошли два перевода его текстов (отрывок из «Престольной мудрости» — *ал-Ҳикма ал-'аршійя* и краткий трактат «Припасы странника» — *Зād ал-мусāфир*). К основной теме примыкает несколько статей, посвященных позднему этапу исфаганской школы в целом и/или отдельным ее представителям — ученикам или оппонентам Садры. Ввиду тесной связи этих мыслителей с Садрой мы решили не выделять посвященные им статьи в отдельный раздел. Таким образом, в первый раздел выпуска вошло четырнадцать статей.

Во второй раздел вошли статьи, посвященные этике и философии религии.

К нему примыкает третий раздел, посвященный сравнительной философии.

Четвертый раздел составили статьи, посвященные исламскому мистицизму и теоретическому суфизму, в частности Садр ад-Дину Кунави и Махмуду Шабистари.

* * *

Основной темой следующего, седьмого выпуска станет исламская философия XVIII–XX вв., в частности философия каджарского и пехлевийского Ирана.

Материалы первых пяти выпусков ежегодника ныне доступны в электронном виде на сайте Института философии РАН (www.iph.ras.ru/ishraq1.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 central theme of the sixth issue, as it was announced earlier, is the Transcendent Philosophy of Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra)—approximately, half of the materials are devoted to it. We are very happy that almost a dozen of experts on Sadra have kindly contributed articles dealing with different aspects of his thought. In addition, the issue includes two translations of Sadra's texts (a chapter from the "Wisdom of the Throne"—*al-Ḥikma al-'arshiyya*, in Russian, and a short treatise "Provision for a Traveller"—*Zād al-musāfir*). Furthermore, several articles deal with the general aspects of the later phase of the School of Isfahan and/or some of its representatives—as a rule, either students of Sadra or his opponents. Since it is almost impossible to consider these thinkers outside the context of Transcendent Philosophy, we decided to include the aforementioned articles in the same section. Thus, the first section comprises fourteen articles in total.

The articles dealing with the topics that pertain to Moral Philosophy and Philosophy of Religion form the second section, which is followed by the third section dealing with Comparative Philosophy.

The fourth section deals with Islamic mysticism and theoretical Sufism, in particular Sadr al-Din Qunawi and Mahmud Shabistari.

* * *

The main theme of the seventh issue will be Islamic Philosophy of the 18th–20th centuries, with an emphasis on the philosophy of the Qajar and Pahlavi Iran.

The contents of the first five issues are now 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

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ МУЛЛЫ САДРЫ

*

TRANSCENDENT PHILOSOPHY OF MULLA SADRA

Сеййид Джалал ад-Дин Аштийани

(Иран)

ПЕРВООСНОВНОСТЬ БЫТИЯ И ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ЧТОЙНОСТИ В УЧЕНИИ МУЛЛЫ САДРЫ¹

Положение о первоосновности бытия и относительности чтойности наряду с положением о единстве бытия является духом, основой и фундаментом метафизики, взятой в ее более специфическом смысле, и большинство глубоких философских вопросов разрешается посредством этих ключевых положений. До Муллы Садры это важное положение не было осмыслено должным образом. Хотя Насир ад-Дин Туси и другие перипатетики и придерживались его, однако в их утверждениях тем или иным образом присутствует идея различия между частными бытиями², вследствие чего различие между первоосновностью бытия и первоосновностью чтой-

¹ Настоящая статья представляет собой русский перевод главы «Ас̄алат-и вуджӯд ва и‘тибариййат-и м̄ахийят» (с незначительными сокращениями) из книги С.Дж. Аштийани, *Шарҳ-и ҳа̄л ва а̄р-и фалсафӣ-и Мулла Садрӣ* (2-е изд., Кумм, 1378 с.х./1999), с. 31–52.

² Это напоминает утверждение Ибн Сины, отрицавшего существование божественных подобий и «господов вида»: «Невозможно, чтобы некоторые особи единой истины были нематериальными сущими и причинами [других особей того же рода], а другие — материальными и следствиями [других особей того же рода], и чтобы одна из этих особей предшествовала другим» (*Ибн Сина*. Аш-Шифа́. Илāхиййāt. Литогр. изд. Тегеран, [б.г.], с. 559).

ности стирается³. Поэтому по ряду вопросов они допустили существенные промахи и ошибки, на которые Мулла Садра указывает во многих своих работах.

Как Садра отмечает во вступлении к онтологической части своего *Асфār*, в начале своих философских штудий — вернее, в начале своих размышлений — он исповедовал положение о первоосновности чтойности⁴. Он поступал так, следуя своему учителю Миру Дамаду, но затем изменил свое мнение и стал исповедовать первоосновность бытия.

До Сухраварди вопрос о том, что первоосновно — бытие или чтойность, — не рассматривался философами. Во всяком случае, мыслители, придерживавшиеся той или иной точки зрения по этому вопросу, не стремились обосновать ее верность посредством философского доказательства.

Такие философы-перипатетики, как Фараби, Ибн Сина, Бахманйар и Лавкари, исповедовали первоосновность бытия. Из числа выдающихся философов сторонниками первоосновности чтойности были Сухраварди и Мир Дамад, пытавшиеся доказать это положение при помощи многочисленных философских доказательств. Мулла Садра, в свою очередь, опровергает эти доказательства в таких своих трудах, как *Асфār*, *Маши'ур* и *Шавāхид ар-рубубиййа*.

Сухраварди облек свои доказательства в строго научную форму. Ввиду этого опровергнуть апории, выдвинутые им против первоосновности бытия, весьма непросто.

В *Шавāхид ар-рубубиййа* Садра пишет:

«Утверждающие относительность бытия и его принадлежность к числу вторичных умопостигаемых и сугубо умственных аспектов рассмотрения приводят сильные доказательства. В частности, приведенные Сухраварди в его трудах *Хикмат ал-ишрāқ*, *Талвиḫāt* и *Мутāрахāt* доказательства опровергнуть, ввиду их тонкости, трудно»⁵.

Как отмечалось выше, из числа подлинных философов только Сухраварди и Мир Дамад учили о первоосновности чтойности⁶. При этом последний проявляет большие упорство и последовательность, утверждая

³ Если трактат *Сарайāн ал-вуджūd* действительно принадлежит перу Муллы Садры, то это единственное произведение, в котором излагаемая доктрина расходится с позднейшими воззрениями мыслителя.

⁴ В *Асфār* (литогр. изд., [б.г.], с. 10) Садра, в частности, говорит: «[Вслед за своим учителем] я яростно защищал положение о первоосновности чтойностей и относительности бытия, до тех пор пока мой Господь не привел меня к истине, открыв мне, что дело обстоит наоборот».

⁵ *Садра*. Аш-Шавāхид ар-рубубиййа. Литогр. изд., с. 9.

⁶ Таких мыслителей, как Джалал ад-Дин ад-Давани, Садр ад-Дин Даштаки и Али Джурджани, тоже исповедовавших первоосновность чтойности, будет правильнее отнести к числу мутакаллимов, а не подлинных философов.

свою точку зрения; Сухраварди же в конце своего *Талвйḥāt* говорит, что человеческие души и нематериальные разумы являются чистыми бытиями, лишенными чтойности. Возможно даже, что он делает вид, что придерживается положения о первоосновности чтойности, потому что считает доказательства перипатетиков в пользу первоосновности бытия несостоятельными. В свою очередь, Мир Дамад утверждает, что принцип первоосновности чтойности применим по отношению ко всем сущим, за исключением Бога, являющегося чистым бытием.

Первоосновность бытия

Это положение относится к числу таинственных и глубоких философских положений, и посредством него разрешаются многие ключевые затруднения. Расхождения по этому поводу, имеющие место между знатоками, сводятся к двум следующим вопросам.

1. Находим ли мы некую внешнюю особь (т.е. референт вовне. — Я.Э.), соответствующую понятию бытия, отбросив умственный анализ вещи (т.е. ее разделение в уме на чтойность и бытие. — Я.Э.)? Как известно, мутакаллими считали, что первоосновностью во всяком сущем является его чтойность, тогда как бытие представляет собой нечто, извлеченное из этой чтойности посредством умственного анализа. В частности, они утверждали, что разум извлекает понятие бытия из чтойностей посредством усердного размышления и что бытие лишено какого-либо другого референта, кроме его умственных частиц, которые разум сопрягает со чтойностями. Следовательно, заключали они, сопряжение бытия со чтойностью является сугубо умственным явлением.
2. Если согласиться, что бытие не является чем-то сугубо относительным, существующим только в уме, и что, напротив, понятие бытия извлекается из внешней чтойности без напряженного умственного усилия, то спрашивается, имеет ли оно самостный референт или же представляет собой отвлеченное явление, референтом которого является чтойность.

Под первоосновностью, о которой идет спор, здесь подразумевается истинная осуществленность (*таḥаққук*) и бытие источником воздействия. Утверждающие первоосновность бытия относят творение и сотворенность, силу и слабость, предшествование и отставание, и то, что вне самости чтойности, к истине бытия, отрицая истинность и реальность чтойности. Они рассматривают чтойность как предел и границу бытия. В свою очередь, исповедующие первоосновность чтойности приписывают реальность и истинность последней, отрицая истинную осуществленность бытия.

Садра полагает, что из истинного исходят особи бытия, утверждая, что абстрактному понятию бытия соответствуют реальные референты вовне. Так, в *Асфār* он пишет:

«Раздел о том, что бытие обладает объективной реальностью (=истинной). Истиной всякой вещи является особенность ее бытия, утвержденного по отношению к ней. Бытие достойнее, чем сама эта вещь — вернее, чем всякая вещь, — того, чтобы иметь истину, подобно тому, как белизна достойнее того, чтобы именоваться „белой“, чем то, что само не является белизной, но у кого она появляется как случайный признак. Ведь бытие есть сущее по своей самости; остальные же вещи, кроме бытия, не являются сущими по своей самости»⁷.

Мулла Садра приводит множество доказательств первоосновности бытия, относящихся к области истинного осуществления и творения, которые он подробно излагает в своем *Маши'ур*. Мы рассмотрели эти доказательства в своей книге *Хастī аз назар-и 'ирфāн ва фалсафа*, поэтому здесь лишь вкратце объясним их суть, а потом изложим доказательство единства принципа истины бытия, а также особого и особеннейшего единства.

Чтойности и понятия (природные универсалии) объективируются и истинно осуществляются вовне при появлении там особи (референта), к которой они предикцируются общеупотребительной самостной предикацией. Само же понятие и чтойность, без его осуществления вовне и рассмотрения как чего-то объективного, не является источником воздействия и не обладает каким-либо свойством. Напротив, чтойность становится источником воздействия тогда, когда осуществлена вовне и имеет единого самостного референта. Источник воздействия не может быть чтойностью: ведь если воздействие восходило к чтойности (без прития в расчет чего-либо другого), то чтойность должна была бы становиться источником воздействия во всяком вместилище, в котором она осуществляется. Следовательно, источником воздействия должно быть нечто иное, не являющееся чтойностью. Этим «нечто» может быть либо бытие, либо небытие.

Таким образом, понятие бытия должно иметь единый самостный референт, благодаря обращению к которому и единению с которым чтойность [акцидентально] становится источником воздействия. Следовательно, бытие должно существовать самостно, а чтойность — акцидентально; бытийные истины должны быть объективированы и индивидуированы самостно, а универсальные понятия — акцидентально.

⁷ *Садра*. *Асфār*, т. 1, с. 37.

Пояснение и исследование

Самость чтойности как таковая на ступени своей самости и истины находит лишь самостные акциденции и части самости. Такая истина на ступени своей самости непричастна к какому-либо виду индивидуации и объективации — ведь последние свойственны внешнему миру. Напротив, все виды индивидуации и объективации — как то причинность и следственность, предшествование и отставание, существование, единство и множественность — отрицаются по отношению к самости чтойности простым положительным отрицанием. То, что относится к внешнему миру с точки зрения бытийных аспектов, с точки зрения недостатков, присущих этим аспектам, не относится к ступени утверждения чтойности и понятия. Такая истина нуждается в чем-то, не относящемся к ее сути, для того чтобы она могла быть описана вышеупомянутыми аспектами. Это нечто — либо бытие, либо небытие. Следовательно, чтойность для своего осуществления нуждается в истине бытия; истина бытия же индивидуируется посредством своей собственной самости.

Иными словами, чтойность как таковая не несочетаема с небытием. То, что не несочетаемо с небытием, для изгнания небытия и проявления вовне нуждается в чем-то, самостно несочетаемом с небытием. Таковым является бытие.

Исследование

Под чтойностью, о первоосновности или относительности которой ведется спор, следует понимать природу и понятие, известное как природная универсалия. Это понятие универсально в уме и частно вовне. Взятое как таковое, оно не предполагает ни соучастия в нем многих особей, ни их несоучастия. Чтобы утвердить ее соответствие многим особям и индивидуумам, мы нуждаемся в другой истине помимо ее самости, ибо добавление одного универсального понятия к другому не может послужить критерием соответствия последнего тому, что вовне, повлечь частность и являться причиной индивидуации, и никакая универсальная природа не индивидуирована сама по себе.

Нам могут возразить, что, подобно тому как чтойность сама по себе не может стать референтом предикации бытия, она так же не может стать критерием предикации другой чтойности, ибо она не содержит в себе ничего другого, кроме своей самости и ее составляющих, ибо, для того чтобы стать референтом утвердительных понятий, оно нуждается в чем-то внешнем. Так как утвердительные понятия, постольку поскольку они являются утвердительными понятиями, не извлекаются из небытийных аспектов, а небытийные аспекты, постольку поскольку они небытийные аспекты, не

извлекаются из аспектов утвердительных, чтобы стать референтом для утвердительных аспектов, чтойность должна сочетаться с чем-то, что вне ее самости. Более того, даже сопутствующие чтойности — например, возможность самой природы и четность числа «четыре» — нельзя утвердить по отношению к ней без учета бытия.

С точки зрения исследования можно утверждать, что всякая чтойность, для того чтобы обладать своими частями, нуждается в бытии. Когда бытие не имеет места, утвержденность и упроченность чтойности, которая понимается как разновидность бытия, тоже не могут иметь места.

Предикация определения определяемому (скажем, предикация понятий «животное» и «разумное» человеку) должно зиждиться на чем-то, не относящемся к чтойности последнего. Явление света бытия и струение существования собирают в уме воедино все умственные части чтойности.

«Соответствие определения определяемому, когда дело касается частей самости, и соответствие акцидентальных понятий, когда речь идет об акциденциях, а также соответствие извлеченных понятий чтойности [из которой они извлечены], является совершенным доказательством первоосновности бытия и относительности чтойности»⁸.

Это цитата
Если да, то
и источник

Это и подобные ему исследования позволяют Садре утверждать принцип первоосновности бытия. Подобные исследования не встречаются в трудах предшествовавших ему философов и являются исключительно его достоянием.

Согласно учению устанавливающих истину, чтойность является универсальным понятием, подражающим определенному внешнему бытию, которое на стоянке своей самости лишено всякой объективации и индивидуации. Ввиду своей крайней неопределенности и непостижимости при отсутствии света бытия и озарения существования оно лишено даже понятийного проявления. Согласно исследованию чтойности, и утвержденные объективации являются частными бытиями в знании, проявившимися благодаря самораскрытию Истинного. В каждом обиталище бытие проявляется особым образом, поэтому люди истины говорят: «Чтойности суть не что иное, как частные бытия в знании»⁹.

Садра в *Асфār*, в части, посвященной общим вопросам метафизики, пишет по этому поводу:

«Если говорят, что „мы представляем чтойность, не принимая во внимание ее бытие“, то имеется в виду бытие внешнее. Ведь если не принимать во внимание ее умственное бытие, то в уме не окажется ничего. Даже если согласиться, что мы можем не принимать во внимание умственное бытие чтойности, то из этого еще не следует, что последняя полностью

⁸ *Садра*. *Асфār*, т. 1, с. 42.

⁹ *Кайсарӣ*. *Муқаддима шарҳ ал-фусӯс*, Техран, 1352 с.х, с. 67.

лишена всякого бытия, ввиду того, что, возможно, она имеет некое особое бытие, которое ей сообщается, как случайный признак, бытием в уме, подобно тому, как вовне у нее появляется, как случайный признак, ее бытие вовне»¹⁰.

Таким образом, чтойность оказывается лишенной всякой действительности, и то, что представляется нам чтойностью, на деле оказывается неким особым бытием. Далее Садр говорит:

«Истина же заключается в том, в чем согласны устанавливающие ее, из числа Божьих людей, а именно, что чтойности — это особые знанийные бытия. В меру явления им света бытия и его совершенств эти чтойности и их сопутствующие проявляются либо вовне, либо в уме. Сила и слабость этого проявления определяется близостью к Истинному и отдаленностью от Него, количеством посредников и чистотой или мутностью готовности. Поэтому у некоторых из этих чтойностей появляются все совершенства бытия, а у других — не все. Формы этих чтойностей в нашем уме — тени бытийных форм, изливающихся из Истинного путем первого творения, являющиеся нам в виде отражения»¹¹.

Согласно устанавливавшему истину учению, чтойности на всех ступенях бытия растворены в бытии и лишены осуществления. Они не что иное, как иллюзия и воображение. Нахождение вовне и обладание действительностью есть удел истины бытия и его самостных аспектов.

Бытие струится в своей полноте.

Объективации же сугубо относительны.

Разница между мнениями перипатетиков и Муллы Садры

Философы-перипатетики считают бытие первоосновным, а чтойность — относительной. Следуя принципу первоосновности бытия, они утверждают, что причинно-следственная связь имеет место между разными видами бытия. Поскольку же принадлежность к одной и той же ступени бытия несовместима с причинно-следственной связью, то бытие всякого следствия с необходимостью определено определением, именуемым чтойностью. Таким образом, всякое возможное состоит из двух аспектов — аспекта бытия, исходящего от Истинного, и аспекта чтойности, сопутствующего всякому частному бытию. Ибн Сина в «Метафизике» своего *аш-Шифā'* говорит:

¹⁰ *Садрā*. Асфār, т. 1, с. 247.

¹¹ Там же.

«Вещь, необходимость бытия которой обусловлена другим, не является простым по своей истине, ибо то, что свойственно ему с точки зрения его самости, отличается от того, что свойственно ему с точки зрения другого. Его оность в бытии образована из сочетания этих двух аспектов. Поэтому ничто, кроме Необходимого, не лишено потенциальности. Таким образом, Он один — нечетен; все остальное же представляет собой сложенную из двух частей черту».

Перипатетики считают частные бытия истинами, отличающимися друг от друга всей их самостью, ибо, согласно их учению, две вещи отличаются друг от друга всей самостью, подобно тому как отличаются друг от друга высшие роды. Последние лишены аспекта, в котором их самости соучаствовали бы в бытии, и всякая категория отличается от другой. Понятие акциденции же само является общей акциденцией и вторичным умпостигаемым, и соучастие в акциденции не влечет составленности соучаствующих. Возможно также, что две вещи отличаются частью их самости, входящей в последнюю, как это бывает с двумя видами, принадлежащими к одному роду. Наконец, две вещи могут отличаться чем-то добавленным к ним извне и не принадлежащим к истине их самости, как это бывает с двумя особями одного вида, обладающими одними и теми же частями самости, но отличающимися друг от друга своими акциденциями.

Поскольку перипатетики приводят многочисленные доказательства простоты бытия и считают истину бытия чем-то отличающимся от чтойности, а вышеперечисленные различия имеют место в чтойности, то они вынуждены заключить, что бытие причины отличается от бытия следствия по своей самости и истине. Ишракиты, допускающие градацию между особями единой природы, учат о другом виде различия, в котором общее и различное принадлежит к одной и той же истине, обладающей многими акциденциями и имеющей разные ступени. Во многих случаях Мулла Садра имеет в виду именно эту особую градацию (градацию, имеющую место в единой особи). Он полагает, что в бытии имеет место самостная градация, а в чтойности — акцидентальная. В *Асфār*, изложив доказательство Ибн Сины в опровержение градации в самости, он заключает, что градация в частях самости возможна¹², а в *Шавāхид* утверждает, что градация имеет место только в бытии¹³: ведь подобно тому, как чтойность нуждается в ограничивающем аспекте для своего существования, она нуждается в нем также и для того, чтобы быть описанной бытием.

Все ступени бытия связаны друг с другом, и всякое высшее бытие отличается от низшего по своей силе и совершенству. Аспекты соучастия и различия присутствуют в самой истине бытия. При этом сила бытия не

¹² *Садрā*. *Асфār*, т. 1, с. 107.

¹³ *Садрā*. *Шавāхид ар-рубубиййа*, литогр. изд., с. 94.

является составляющей его основания, а слабость его не нарушает истинность понятия бытия в случае, когда дело касается слабого бытия. Основа истины бытия имеет ступени, которые проявились из этой единой основы.

Наивысшая ступень бытия, которая бесконечна с точки зрения его силы, времени и количества, есть Истинный; возможные следствия же зависят от этой основы. Фараби, Ибн Сина и другие перипатетики, отвергая градацию в единой особи и утверждая, что единая истина не может иметь неопределенную акциденцию и что ее особи не могут отличаться друг от друга по своей силе и слабости, тем самым отвергают также световые подобию и перешеечные отделенные существа¹⁴. Эти возражения напоминают возражения, выдвинутые некоторыми противниками первоосновности бытия, утверждавшими, что если допустить, что бытие первоосновно и имеет ступени, то возможны лишь два варианта. Если оно требует необходимости, в каком случае необходимы все его особи, а если оно требует бытие следствием, то следствиями являются все его особи, ибо особи единого смысла не должны отличаться друг от друга по своей истине¹⁵.

Все эти трудности обусловлены смешиванием свойств соучаствующих истин и градуированной единой истины. Они имеют место только по отношению к соучаствующим в чем-то различным чтойностям, но не по отношению к градуированной чтойности, и послышки доказательства, таким образом, оказываются зиждущимися на его заключении.

Садр придавал большое значение воззрениям Сухраварди, философия которого, вне сомнения, оказала на него значительное влияние, хотя и в мудрости озарения Садр глубже и пронизательнее Сухраварди. С другой стороны, согласно учению мистиков, бытие различается с точки зрения мест его проявления и приемлющих его, а также различия готовностей объективированных сущностей. Они считают его единым индивидуальным единством в аспекте и на ступени его самости с точки зрения его самостной неограниченности, но множественным с точки зрения его проявления в местах его проявления. Согласно их доктрине, бытие едино индивидуальным единством, но различается в аспекте его ступеней. Различие и градация имеют в нем место с точки зрения различных его проявлений и мест проявлений.

Доказательство градации в единой особи

Согласно верно руководящему кораническому стиху, «всякий поступает согласно своему обычаю» (17:84), и по слову устанавливающих истину мудрецов, «действие всякого действателя подобно его природе», поэто-

¹⁴ Что касается перешеечных отделенных существ, то Ибн Сина и его последователи выдвинули и иную теорию, о которой мы скажем в другом месте.

¹⁵ См. части в *Асфār*, посвященные метафизике в узком смысле и бытию.

му наиболее совершенным видом соответствия и однородности являются соответствие и однородность причины и следствия. Отсутствие соответствия и однокоренности между самостно творящим и самостно сотворенным повлечет возникновение всякой вещи из всякой вещи. Между самостной причиной и самостным следствием имеет место полное соответствие. Под самостной причиной и совершенным действователем имеется в виду сущее, самость которого является источником его следствия, а под самостным следствием — сущее, самость и истина которого предполагают его зависимость от другого и которое не имеет другой действительности, кроме зависимости от другого и зиждения в нем. Если же однородность, тождественная однородности причины и следствия, имеет место и между причиной и другим следствием, то появление у данной причины именно данного следствия, а не другого, есть преобладание без наличия преобладающего.

Всякое следствие до обретения им его собственного бытия уже истинно осуществлено в его причине, при этом более высоким и совершенным бытием. Эта осуществленность в причине является источником появления следствия, без которого последнее не может иметь места. Философы называют эту объективацию следствия в его причине «бытием, предшествующим бытию следствия». Следствие же представляет собой не что иное, как ниспосылание этой объективации и предшествующего аспекта, тождественное бытию причины. Это — одна из глубоких философских тайн, заслуживающих серьезного рассмотрения.

Коротко говоря, в проливающей щедрость причине должен присутствовать аспект требования сущего, благодаря которому объективируется бытие следствия. Если причина самостно необходима и лишена всякой составленности, то, поскольку бытие является его причиной и составляет его самость, из него не может появиться больше одного следствия, ибо появление из него двух следствий влекло бы двойственность в множественности аспектов и объективаций в бытии причины, тогда как было установлено, что причина проста во всех ее аспектах. Первое истекшее не может быть сущим, единым численным единством — напротив, оно должно собирать в себе все аспекты действенности и все конфигурации единством, благодаря которому оно есть все вещи. Философы называют это первое сущее первым разумом, а мистики — бытием, разостланным над объективированными сущностями. Садра объединяет эти два подхода. Согласно ему, источником однокоренности является не что иное, как объективация следствия в причине до обретения последним его собственного бытия и опускания вниз на ступень оного, и его бытие по отношению к своей полной причине ничем иным, как связкой и нуждой. Поэтому философы утверждают, что следствие есть неполное определение причины, а причина — полное определение следствия, и твердят, что «обладатели причин познаются не иначе, как посредством их причин». В Коране и хадисах,

передаваемых от Пророка и шиитских имамов, можно найти множество подтверждений этому¹⁶.

Согласно учению перипатетиков и доктрине исповедников первоосновности чтойности, следствие не есть подражание бытию причины, а причина не обладает всей совокупностью совершенств, присущих ее следствию, и знание о причине не влечет знания о следствии. Их позиция влечет и другие трудности, перечисление которых заняло бы слишком много места.

Разъяснение однокоренности причины и следствия

Однокоренность причины и следствия может пониматься в двух смыслах.

1. Однокоренность порождения, например однокоренность между малой и большой водой. В этом случае добавление следствия к причине нечто приумножает в последней, а отделение его от нее влечет уменьшение чего-то в последней и появления в ней недостатка. Устанавливающие истину отрицают однокоренность подобного рода в Истинном, рассматриваемом в его отношении к вещам, — вернее, они отрицают ее во всякой причине, проявляющей следствие как эманацию¹⁷.
2. Однокоренность отражения и отражающего, ответвления и корня, тонкой нити и ее основы-истины, вещи и ее тени. В этом виде однокоренности добавление следствия к причине или его отсутствие не влечет возрастания и убывания причины — наоборот, добавление следствия к причине в этом случае самостно невозможно, и эта однокоренность сводится к различию — «[проявляемая им] великая щедрость лишь увеличивает в нем великодушие и благородство»¹⁸.

Согласно сказанному выше, истина бытия имеет разные ступени, ступеньки и устроения. Ввиду его предельной явности источник бытия охватывает все действия и устроения. Чем ближе та или иная ступень бытия к Истинному, тем она совершеннее. Наоборот, чем дальше отстоит данное бытие от ступени чистоты, тем ближе оно к небытию ввиду присутствующей в нем смеси. Таким образом, мы приходим к тому же заключению о градации бытия.

¹⁶ Например, «Он — бог неба и земли» (43:84) и «они сомневаются о том, увидят ли своего Господа, однако Он охватывает всякую вещь» (41:54).

¹⁷ Большинство ученых, отрицающих однокоренность Истинного и вещей и критикующих принцип однокоренности, понимают ее именно как однокоренность порождения.

¹⁸ Из «Открывающей молитвы», читаемой шиитами в дни рамадана.

Как было уже отмечено, во многих своих работах Садра рассматривает проблему бытия в соответствии с принципом градации бытия. Однако он не удовлетворяется этим и иногда, опьянев от вина единства, погрузившись в божественные озарения и удостоившись особой Господней благоклонности, рассматривает ее более тонким и совершенным образом.

Так, в *Машā'ир* он пишет:

«Кроме Единого Истинного, всякое [иное] бытие представляет собой проблеск Его самости и аспект Его. Все сущие имеют единую основу, которая истинно осуществляет их. Он есть основа, а остальные сущие — Его проявления. Он есть Первый и Последний, Явный и Скрытый, как говорится в молитве: „О ты; о ты, кто есть ты; нет Его, кроме Него; о ты, кроме которого нет [другого] ‘ты’, о ты, который один знаешь, где ты“»¹⁹.

В другом месте он говорит:

«Изложенное ранее возвышенное воззрение, согласно которому в бытии есть причина и следствие, после его обстоятельного рассмотрения, приводит нас к другому мнению, представляющему иной путь рационального исследования, согласно которому причина представляет собой основу, а следствия — ее аспекты, дела и пути. Таким образом, эманационная причинность сводится к прохождению первоначала через разные стадии и его появлению различными способами»²⁰.

Разница между утверждениями божественных философов и устанавливающих истину мистиков

Суть утверждаемого древнеиранскими мудрецами сводится к тому, что истина бытия делится на разные ступени. Эти ступени, от первого разума до первоматерии, связаны между собой, отличаясь друг от друга по своей силе и слабости. Одна из ступеней этой истины представляет собой истину бытия с отрицательным условием, лишенную всякой чтойностной объективации, олицетворяя собой ступень чистого, простого, совершенного и сверхсовершенного бытия. Но референт бытия не ограничивается этой ступенью. Все сущие, как то продольные и поперечные разумы, разумные души, перешеечные сущие, невзирая на разницу их ступеней, являются следствиями Истинного. Поскольку ступени бытия отличаются друг от друга только с точки зрения их интенсивности, то все эти сущие имеют один общий корень.

¹⁹ *Садра*. *Машā'ир*. Литогр. изд., б.г., с. 82.

²⁰ *Садра*. *Машā'ир*. Литогр. изд., с. 82; ср. *Садра*. Шавāхид, с. 36.

Утверждающие это поясняют, что единство истины бытия есть абсолютное единство, а последнее тождественно единству особи. Поскольку множественность продольных ступеней бытия требуется основой истины бытия, то они сводятся к единой основе. Такая множественность, естественно, никак не умаляет единства основы истины бытия.

Хотя основа истины бытия обладает абсолютным единством, а последнее тождественно единству особи, только одна из ступеней этой истины необходима, а остальные ступени ограничены чтойностными определениями. Эти ступени в их совокупности образуют цепочки возможно-сущих. Поскольку утверждается, что основа истины бытия едина и что одна из ее ступеней необходима, а остальные — возможны, то эта основа с необходимостью должна обладать возвышеннейшей ступенью и самой общей акциденцией. Следовательно, основа истины бытия должна быть шире Истинного и охватывать Его. Это сводится к утверждению мистиков, согласно которому ступень необходимого бытия, которая есть ступень недифференцированного единства (*ахадийя*), является объективацией основы истины. Поскольку это единство есть абсолютное единство, его проявление в множественных вещах никак не ущемляет единство его самости и не уклоняется от сочетания множественных вещей.

Везде, куда ни посмотрю, явлен ты.

О лишенное места, как много раз ты являешься!

Подобно тому как разумная душа человека, невзирая на ее обладание единством особи, проявляется на многих ступенях, как то умопостигающая сила на ступени умопостижения, воображающая сила на ступени воображения, иллюзорно представляющая сила на ступени иллюзорного представления и т.д., и при этом силы, относящиеся к сокрытой части души, и силы, относящиеся к ее свидетельствуемой части, едины в своем бытии. Все эти силы представляют собой аспекты разумной души, и все ступени нанизаны на нить единого бытия. Питательная сила, сила сна и другие природные силы, а также соединение души с ними никак не уменьшают чистоту самости и простоту истины души. В своей глоссе к *Мазъхир* Муллы Садры я пишу:

С точки зрения ее самости, бытие не относится к основе субстанциальных или акцидентальных чтойностей и не описывается возможностью. Сама его самость изгоняет небытие, являясь его противоположностью. Субстанциальные и акцидентальные объективации бытия не относятся к основе истины бытия и появляются у нее как случайные признаки. Поскольку бытие как таковое не описано чтойностью, то оно необходимо по своей самости, без притяния в расчет чего-либо другого. По своей самости она требует чистоты и не приемлет инаковости. С точки же зрения его проявления на ступенях сотворенных сущих и самораскрытия в уме и вонне из него истекают чтойности. Оно собирает в себе все прекрасные имена и возвышенные атрибуты. Из него проявляются все понятия и объективированные

сущности. Оно проявляется во всем и охватывает все своим знанием и мощью. Оно явнее всего явного и проявляет его согласно утверждению, что первый Истинный явлен разуму явнее всякого явного, ибо он проявляет все.

Сердце, благодаря познанию узревшее свет и обретшее чистоту,
Во всем, что оно видит, сперва видит Бога.
Устаналивающий истину, познавший единство свидетельствования
Прежде всего видит свет бытия.
Весь мир явлен благодаря Его свету —
Как же явиться ему из мира?!
Что сказать о невежде, который это светящее солнце
Ищет с зажженной свечой в руках, в пустыне?

Истинный явен, и Он никогда не был сокрыт; мир сокрыт и никогда не был явлен, но люди считают, что дело обстоит наоборот.

Очертя голову, они бегут через тысячу равнин
На солнцепеке, не ведая о том, что представляет собой солнце.

Когда я посмотрел на сущих оком совокупления, то узрел, что единение сопутствует им, не разделяя их.

От имама Али передают: «Явное — в сокрытом, и сокрытое — в проявлении. Что явилось, то скрылось; что скрылось, то явилось». И он сказал также: «Познайте Бога посредством Бога».

Господнее озарение

Совершенные мистики расходятся во мнениях о том, лишено ли бытие Истинного и оность Необходимо-сущего всякого условия (*лā би шарт*)²¹ или же оно рассматривается с условием неучитывания условия (*би шарт* *лā*), то есть как ступень первого сокрытого, первой объективации и недифференцированного единства.

Придерживающиеся первого мнения полагают, что бытие шире этой ступени и что ступень неучитывания условия является первым самораскрытием Истинного. По их словам, это первая объективация, появляющаяся у истины бытия как случайный признак. Разумеется, обе группы считают, что истина Истинного лишена примеси возникновения, аспектов составления и возможных объективаций, называя это самораскрытие Ис-

²¹ Под бытием без всякого условия (*лā би шарт*) имеется в виду природа бытия как такового, то есть чистая истина бытия, без учета ее отстранения от чего-либо или смешивания с чем-либо. В этой истине не учитываются какой бы то ни было атрибут, качество, имя или описание... Такое бытие, ввиду его предельной чистоты, не ограничено даже ограничением неограниченности. Абсолютное бытие является действием и ограничением истины бытия Истинного.

тинного «разостланным бытием», «истиной, благодаря которой существует сотворенное», «действенной волей» и «обширной милостью». Охватывание Истинным вещей они описывают как «поддерживающее охватывание», а охватывание возможно-сущих «разостланным бытием» — как «струящееся охватывание». По их словам, «истина Истинного, со всеми ее божественными аспектами, не внеположна вещам. В противном случае бытие Истинного окажется определенной и ограниченной некой особой ступенью, что противоречит бытийному единству, ибо не включает Бога в вещи во всех аспектах Его божественности, что, в свою очередь, влечет возобновление, возникновение и уподобление Бога твари и отсутствие Его очищенности от последней. Поэтому говорится, что,

Если будешь очищать, знай, что будешь связывать,
А начав уподоблять, станешь ограничивать.
Лишь обоими путями сможешь к цели подойти
И в познание превосходство, совершенство обрести.
Тот, кто парность перевозносит, к многобожию зовет,
Утверждая единичность, к Единичности идет.
Берегись уподобленья, если парность утверждаешь,
И беги от очишенья, к единичности зовя²².

Рассмотрев этот вопрос, поясним, что каковость может быть либо ограничивающей, либо опричиняющей. Первая умножает самость субъекта; вторая же представляет собой нечто, находящееся вне самости субъекта. Согласно принципу первоосновности бытия, чтойность представляет собой нечто относительное, следующее бытию сущего. С точки зрения существования, чтойности присуща ограничивающая каковость; она лишена самостного бытия. Атрибут существования применим к чтойности акцидентально, а к бытию — самостно. Ранее говорилось, что чтойность как таковая лишена самостного референта или что таким референтом является особое бытие, сочетанное со чтойностью. Соединившись с этим бытием, чтойность исчезает в ней, обретая осуществление посредством этого исчезновения. Такое осуществление мы называем акцидентальным, или метафоричным.

Опричиняющая каковость не относится к самости субъекта, являясь источником осуществления этого субъекта или его атрибутом.

Все возможные бытия имеют опричиняющую каковость, нуждаясь в чем-то вне их самости для описания их бытием. В свою очередь, ограничивающая каковость называется также посредником в предцировании случайного признака (*vāṣiṭa dar 'urūd*).

Третьим видом каковости является абсолютизирующая каковость, являющаяся атрибутом неограниченной чтойности рода и вида. Пояснив это,

²² *Ибн 'Араби́. Фуṣṣ ал-хикам. Бейрут, 1980, с. 70 (рус. пер. А.В. Смирнова, см.: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 125).*

мы скажем: истинным и самостным референтом всякого понятия является референт, из которого данное понятие можно извлечь без принятия в расчет всякого аспекта или каковости. В противном случае он не является самостным референтом. Так, для того чтобы извлечь понятие бытия из природы бытия как такового, мы не учитываем никакой аспект, ибо основа природы бытия едина и она не ограничена никаким ограничением и чиста, а «чистая вещь не умножается и не увеличивается». Понятие бытия предидируется природе бытия вечной необходимой предикацией. Следовательно, основа его истины бытийно необходима, и ее описание аспектами, лишенными необходимости, представляет собой объективацию основы истины бытия.

Или, если хочешь, скажи: основа истины бытия есть чистая неограниченность и беспримесное бытие. Предполагаемые ее совершенства и объективации погружены в ее истину и сокрытое ее самости. Мы считаем истину Истинного бытием, для извлечения из которого понятия существования мы не нуждаемся в чем-либо постороннем и не рассматриваем что-либо иное. Таким образом, можно сказать, что бытие в аспекте отсутствия его объективации («с условием неучитывания условия») есть Истинный.

Всеобщее «разостланное бытие», которое представляет собой проявление этой природы, в одном аспекте тождественно Истинному, а в другом отличается от Него. В аспекте инаковости оно — устанавливающее истинность свойств множественности и отправления пророков и ниспослания писаний; в аспекте единства — гарант истинности единства действия и действительного единства Истинного.

Слову Истинного вторит слово совершенных мистиков, считающих истину бытия единой особью, а множественных возможно-сущих — отношениями истинного бытия и аспектами и самораскрытиями абсолютно единого.

Он есть чистое бытие, и ничто иное, таким образом, что в нем вовсе не присутствуют множественность и составленность, и они отнюдь не рассматриваются как его атрибуты и качества. В нем нет различия, имени, отношения или свойства — напротив, он есть чистое бытие.

Чистое бытие есть бытие, лишенное какого-либо ограничения (в том числе ограничения неограниченности). Ограничения порождают различия и не сочетаемы с самостной неограниченностью.

В том уединенном месте, где бытие лишено всякой приметы
И где мир таится в уголке небытия²³,
Пребывало бытие, лишенное начертания двойственности
И деления на «мы» и «ты»;

²³ Поскольку на ступени недифференцированного единства отсутствует всякая объективация, согласно слову «был Бог, и, кроме Него, не было ничего», на этой ступени отсутствует какое-либо иное бытие, помимо истинного бытия. Все объективации, будь то единство или тварная множественность, хранятся в сокрытом бытия.

Бытие, не скованное узами проявлений,
Явленное самому себе благодаря своему собственному свету.
Радующее сердце красавицы в горнице сокрытого,
Подол которой не запятнан упреком изъяна.
Зеркало не видело ее лица;
Расческа не коснулась ее локона.
Утренний ветерок не шевельнул ее волоска;
Сурьма не окрасила ее век.
Она заигрывала сама с собою,
Кокетничая с собой, как возлюбленная с влюбленным.
[Затем] она воздвигла свой шатер вне пределов области святости,
Проявившись во внешнем мире и в душе²⁴.

В своей онтологии Садр следует воззрению людей единства. То обстоятельство, что иногда он утверждает, что истина бытия имеет ступени, а иногда говорит, что она едина единством особи, не содержит в себе противоречия²⁵. Он считает все аспекты истины бытия частями единого бытия и в своих работах многократно повторяет, что все истины бытия являются звеньями единого бытия и что множество проявлений последнего не противоречит единству основы его истины, ибо все аспекты бытия связаны единым смыслом. Все сущие существуют единым бытием и живут единой жизнью, являясь ступенями истинного бытия, и множественность аспектов и ракурсов отнюдь не нарушает единства основы истины бытия, ибо воплощение, определение и проявление в образе сотворенных сущих не противоречит принципу абсолютного единства бытия. Воистину, истина бытия имеет свое проявленное и не проявленное и явное и скрытое. Ее явное сводится к ее скрытому, и ее проявленное — к не проявленному. Рассмотрим это на примере своей души, которая, будучи единой по своей самости, имеет разные ступени в аспекте ее бытия и действенности и ступени уподобления и очищения. Ее отстраненность от материи не противоречит ее воплощенности в теле, умпостижение — воображению. Это объясняется тем, что совокупное абсолютное бытие имеет многие аспекты и проявления. Итак, сперва рассмотри сам себя, а затем обратись к своему Господу и поразмысли о Его слове: «Кто познал самого себя, тот познал своего Господа».

Перевод с персидского Я. Эюотса

²⁴ Под «зеркалом» следует понимать возможные места явления и утвержденные объективации, являющиеся местом самораскрытия и манифестации Истинного. Под «локоном» и «волосами» подразумеваются атрибуты мощи, а под «расческой» — места явления последних. «Утренний ветерок» символизирует милостивое дыхание, «разостланное бытие» и святое истечение.

²⁵ Этот вопрос подробно рассматривается автором в его книге *Хастī аз назар-и 'urfān va falsafa* (Мешхед, 1379 с.х./1960).

Джавади Амули

(Кум, Иран)

ВСТУПЛЕНИЕ К РАХЙҚ-И МАХТЎМ¹

Первый раздел.

Превознесенная мудрость и обожествившийся мудрец

1. Подобно тому как основу превознесенной мудрости образуют философское доказательство, мистическое познание и Коран, суть обожествившегося мудреца составляет истинное осуществление в себе вышеперечисленных элементов мудрости таким образом, что эти элементы становятся как бы его видовой формой и поддерживающим видовым отличием. Подобно тому как превознесенная мудрость главенствует над всеми науками, обожествившийся мудрец является главой всех мудрецов, ибо «ценность всякого дела — в том, что приличествует ему»². Тот, кто не является человеком философского доказательства, мистического познания и Корана или у кого они присущи только как состояния, а не как постоянные свойства, акцидентально, а не самостно, никогда не станет обожествившимся мудрецом.

2. Определить это можно исходя из способа мыслить и наличия или отсутствия гармонии в научной системе конкретного мыслителя. Если постижение истины в метафизических вопросах требует второго рождения мыслителя и наличия у него второй природы, то постижение истин превознесенной мудрости — таких как, например, единство умопостигающего и умопостигаемого — требует третьего рождения философа и появления у него третьей природы. Так как совокупность этих истин на языке шариа-та обозначается словом «вера» (*īmān*), а на языке знатоков божественных наук — «божественной мудростью», то обожествившийся мудрец является

¹ Имеется в виду комментарий автора к первым двум томам *Асфār* Муллы Садры, созданный на основе его лекций в кумской теологической семинарии. Текст переводится по третьему изданию (Кум, 1386 с.х./2007) с некоторыми сокращениями.

² Нахдж ал-балāга. § 81.

истинным верующим в подлинном смысле этого слова (и наоборот, истинный верующий есть божественный мудрец).

3. Единственным средством достижения этой труднодоступной стоянки является субстанциальное движение духа, совершаемое в четырех странствиях. Тот, кто совершает свое субстанциальное движение в сторону зверства, скотства или дьявольства, а не ангельского чина, или же, совершая странствие в сторону ангельского чина, не достигает конечной цели, а проходит лишь некоторые ступени, никогда не станет обожествившимся мудрецом.

4. Приметой совершенства превознесенной мудрости и полноты сего дара для обожествившегося мудреца является совокупление сокрытого и свидетельствуемого, отдавание должное как первому, так и второму, и не заслонение первого вторым, а второго — первым. Совершенным референтом этого является непорочный превознесенный человек [имам Али], говоривший:

«Прости у меня, прежде чем ты потерял меня! Воистину, небесные тропы известны мне лучше, чем земные!»³

5. Совершенный человек лучше знаком с сокрытым миром, чем со свидетельствуемым, ввиду того что ступень сокрытого совершеннее ступени проявленного, и превознесенный человек сильнее стремится к тому, что более совершенно; его последователи же, в свою очередь, подражают ему, отнюдь не удовлетворяясь чем-то, что ниже божественных истин, — «всякий знает свой водопой» (2: 60). Они не напиваются ничем, кроме воды, бьющей в раю из источника Кавсара.

6. Субстанциальное движение странников совершается по-разному, ибо всякий движущийся движется в меру широты своего бытия. Субстанциальное странствие совокупного человека более совокупно ввиду большей полноты его бытия.

Отрицающий субстанциальное движение никогда не сможет постичь свою собственную внутреннюю трансформацию должным образом: тот, кто не постиг на опыте отстраненности духа от материи, лишен доступа к высоким метафизическим тайнам. Иными словами, не познавший себя не может познать должным образом и внешний мир.

7. Аскетические упражнения, предписанные религиозным законом, также как возвышенный помысел, служат действенным фактором для постижения высоких умопостигаемых истин, ибо правильное размышление наряду со смирением является подготовительной причиной ниспослания божественных знаний. От Ибн Сины передают, что в ниспослании Богом знания мысль выполняет такую же роль, как плач и смирение — в испрашивании от Него милости и удовлетворении Им наших нужд.

³ Там же, § 189.

«Старец озарения» Шихаб ад-Дин Сухраварди, в свою очередь, советует, перед тем как приступить к изучению его «Мудрости озарения», совершать аскетические упражнения в течение сорока дней⁴.

Как верное размышление, так и совершаемые правильным образом аскетические упражнения играют важную роль в субстанциональной трансформации человека, однако особо действенно их совокупление и проверка учением Корана.

Второй раздел. **Отличие превознесенной мудрости от других божественных наук**

1. Ключевое отличие превознесенной мудрости от других божественных наук — в частности, таких как теоретический суфизм (мистицизм), философия озарения, перипатетическая философия, калам и наука о хадисах, — заключается в том, что всякая из этих наук рассматривает лишь один аспект философского доказательства, мистического знания, Корана и пророческого откровения, не принимая во внимание другие аспекты и стороны, а если и обращается к ним, то рассматривает их лишь как дополнительные доказательства своей правоты, а не как собственно указания (*далā'il*).

2. Кайсари в своем комментарии к *Фусуṣ* Ибн Араби пишет: «Божьи люди находят эти смыслы посредством своей мистической интуиции, а не посредством мнения и полагания. Слово *бурхāн* же употребляется ими в смысле побуждения (*танбйḥ*), с целью создания расположения к кому-либо или чему-либо, а не в смысле доказательства»⁵.

Сухраварди, в свою очередь, говорит: «Я постиг это не посредством размышления, а иным путем. Затем я стал искать доказательства этому положению, так, чтобы, если не принимать во внимание умственное доказательство, ничто не побуждало бы меня сомневаться»⁶.

В свою очередь, толкователи Корана и хадисов основывают свой метод на передаче знания по цепочке от учителя к ученику, считая основным критерием истинности знания именно его передачу. Если они и приводят доказательства, то те выполняют лишь вспомогательную роль. Мутакаллимы также не настаивают на обязательном сочетании разума и передаваемого знания, считая, что наличия одного достаточно (как известно, такие проблемы калама, как пророчество в его особом смысле и имамат в его особом смысле, зиждутся на переданном знании, а не на доводах разума).

⁴ *Сухраварди*. *Ҳикмат ал-ишрāқ*, с. 258.

⁵ Кайсари. *Шарҳ фусуṣ*, Техран, 1952, с. 4, 58, 252.

⁶ *Сухраварди*. *Ҳикмат ал-ишрāқ*, с. 10.

3. Однако обожествившийся мудрец считает философское доказательство равным мистическому познанию, пользуясь первым отнюдь не только в качестве дополнительного подтверждения или побуждения, а рассматривая философское доказательство и мистическое познание в качестве основополагающих (а не вторичных) элементов системы наряду с Кораном. В частных случаях, когда разум устанавливает необходимость или возможность какого-либо общего принципа, присутствует мистическое познание, но философское доказательство отсутствует. В ряде других случаев Коран достигает своей цели без присутствия мистического познания, исходящего от не непорочных мистиков.

Иными словами, когда дело касается общих принципов, то обожествившийся мудрец не удовлетворяется ни чисто мистическим познанием, ни доводом, основанном на передаваемом знании, но приводит также развернутое философское доказательство, зная, что все, что свидетельствуется на опыте, доказуемо.

4. Разумеется, следует иметь в виду, что философское доказательство и мистическое познание относятся к Корану как ограниченное к абсолютному, а абсолют содержит в себе все, что ограничено. Ограниченное же, в силу куцости его бытия, лишено некоторых аспектов абсолюта. Непорочный совершенный человек может сообщить мистика о чем-то из свидетельствуемого им; он также может представить философу философское доказательство истинности свидетельствуемого им. Источником этого сообщения и доказательства является присущая ему неограниченность и широта бытия пророческого откровения по отношению к ограниченному бытию философского доказательства и мистического познания. Этим, кстати, объясняется различие между непорочным совершенным человеком, с одной стороны, и философом и мистиком — с другой.

5. Садр утверждает, что «различие между знаниями людей спекулятивного рассмотрения и людей интуитивного видения (*басар*) подобно различию между пониманием смысла сладости и вкушением ее или различию между пониманием смысла здоровья и власти и обладанием здоровьем и властью. Следовательно, невозможно познать истины веры, предварительно не очистив свое сердце»⁷. Поэтому философского доказательства без реального нахождения недостаточно. Он говорит о необходимости взаимного их сопутствования друг другу следующим образом:

«Мы не рассматриваем здесь чистое мистическое познание и вкушение или чистое подражание религиозному закону при отсутствии доказательства. Одного лишь свидетельствования, без философского доказательства, недостаточно для странника. Разумеется, чисто философская дискуссия, при отсутствии мистического откровения, также содержит в себе существенный изъян»⁸.

⁷ Садрā. Комментарий к суре *ал-Вақи'а*, Тегран, 1365 с.х., с. 76.

⁸ Садрā, *Асфār*, т. 7, с. 326 и 153; т. 9, с. 234.

Он полагает, что верный религиозный закон превышает того, чтобы противоречить достоверным философским истинам, и проклинает философию, чьи законы противоречат Корану и преданию⁹. Затем он объясняет, почему некоторые мистики не способны точно сформулировать принципы своего учения и описать свидетельствуемое ими: «Поскольку они всецело предались аскетическим упражнениям и не искушены в научной беседе, они не могут должным образом изложить свои мистические откровения, или же, будучи заняты более важным делом, они не уделяют этому внимания»¹⁰.

О принципе единства бытия, исповедуемом людьми мистического откровения и свидетельствования, Садра говорит следующим образом: «Постижение этого принципа посредством лишь некоей суммы спекулятивных воззрений, без рассмотрения теоретических посылок и отказа от привычки употреблять полемические приемы в дискуссии, невозможно»¹¹. В свою очередь, о необходимости опираться на пророческое откровение и свидетельство непорочного в божественных истинах Садра говорит следующее: «Посредством Корана и пророческого предания (восходящего к непорочному, не запятнанному ложью и ошибкой), а также математического умственного доказательства можно доказать все, что не абсурдно и не невозможно»¹². Таким образом, пророческое откровение выполняет роль среднего термина в философском доказательстве при условии того, что его достоверность документально неоспорима и что оно содержит в себе ясное указание.

6. Таким образом, всеохватность превознесенной мудрости заключается в том, что она, в отличие от других наук, как насыщает людей свидетельствования, так и сообщает мастерам дискурсивного рассмотрения неоспоримо истинное знание. Ведь для мистика достаточно мистического познания, но оно не удовлетворяет представителей дискурсивного подхода. Наоборот, одного дискурсивного знания недостаточно для мистика. Полемика мутакаллимов, преследующая цель заставить замолчать противника, не убеждает приверженца философского доказательства.

Следовательно, единственным видом знания, удовлетворяющим как самого превознесенного мудреца, так и людей свидетельствования и спекулятивного рассмотрения, является превознесенная мудрость.

7. Отсюда следует, что превознесенная мудрость не представляет собой простую совокупность рациональных и мистических наук, что автоматически делало бы всякого, усвоившего все части этой совокупности, превознесенным мудрецом. Напротив, она представляет собой простую исти-

⁹ Там же, т. 8, с. 303.

¹⁰ Там же, т. 6, с. 284.

¹¹ *Садра*. Ал-Мабдā' ва ал-ма'ād. Кум, 1399 х., с. 306.

¹² *Садра*. Асфār, т. 9, с. 67; т. 7, с. 327.

ну ввиду своей простоты, вбирающую в себя совершенства всех этих наук наиболее полным образом. Обожевлившийся мудрец, в свою очередь, представляет собой совершенного человека, которому ввиду неограниченности его бытия присущи все совершенства философов, мистиков, мутакаллимов и мухаддисов, ибо он владеет предметом их науки лучше и полнее их самих и способен изложить его более основательным образом. Ведь абсолютное обладает совершенствами ограниченного в большей степени, чем само ограниченное. Недаром в философии Садры особое внимание уделяется рассмотрению промежуточного воображения, присущего силе воображения и силе мысли¹³, тогда как многие другие мыслители, включая даже некоторых мистиков, рассматривают эти силы как сугубо материальные¹⁴.

8. Тем самым установлено различие между тем, кто собирает в себе все науки, и тем, кто просто знает всё. Первый в любой из наук превосходит знатока этой науки; второй в лучшем случае равен ему. Ведь первый удостоился истинного единства, тогда как второй увидел лишь относительное единство в истинной множественности.

Например, Насир ад-Дина Туси можно рассматривать в качестве человека, вобравшего в себя все теоретические совершенства, а не просто эрудита. Рассматривая некоторые сложные и запутанные вопросы калама, он предлагает им более приемлемые решения, чем те, которые предлагались специалистами по этой науке, в частности Фахр ад-Дином Рази.

Возьмем в качестве примера вопрос о способе связи не-необходимо-сущего с необходимо-сущим. Фахр ад-Дин Рази утверждает, что разногласия, имеющие место по этому вопросу между мутакаллинами и философами, носят чисто терминологический характер.

В ответ Туси замечает, что «это [мнимый] мир, без достижения согласия между противниками»¹⁵. Затем он подробно разбирает принципы учения мутакаллимов и основные положения доктрины философов, приходя к выводу, что Рази неверно понял последние и равным образом не постиг и истинного смысла слов мутакаллимов (хотя и считал себя выдающимся специалистом по каламу). Туси объясняет это тем, что способ мысли мутакаллина ближе к способу мысли физика, чем к способу мысли метафизика. Оба первых доказывают бытие Творца от твари. В свою очередь, метафизик ближе к мистику, чем к двум первым, как об этом, в частности, свидетельствует известное «доказательство праведных» (*бурхāн ас-сиддиқӣн*). Тем самым выясняется и то, какова стоянка самого Туси и какова — критикуемого им Рази.

¹³ Там же, т. 3, с. 475–487.

¹⁴ См., напр.: *Қайсарӣ*. Шарҳ фуҷӯс, с. 282.

¹⁵ *Ат-Тусӣ*. Шарҳ ал-нишārāt, Техран, 1329 с.х., т. 5, с. 3.

Хотя нельзя ставить знак абсолютного равенства между разными представителями калама и хотя нет сомнения, что мутазилиды были существенно более свободными мыслителями, чем ашариты, однако общий способ мышления мутакаллимов Туси схватил верно.

Третий раздел. **Духовная жизнь Муллы Садры**

Основные факты внешней жизни Садры перечисляются во вступлении к почти всякому изданию его трудов. Однако мы напрасно будем там искать духовную биографию Садры. Она содержится в самих его книгах, а не во вступлениях к ним. В частности, следует выявить принципы и основы, присутствующие во всех его трудах.

Если внешнюю жизнь Садры принято делить на три периода, то его внутреннюю жизнь можно разделить на пять частей. Три периода внешней жизни можно охарактеризовать как движение во времени, тогда как пять этапов его духовного развития — как образчик субстанциального движения.

Истинная жизнь всякого человека заключается именно в субстанциальном движении, а не в движении какого-либо иного вида, относящемся либо к его телу, либо к духу акцидентальным образом. Как известно, мир бытия делится на три части — чувственно воспринимаемую, воображаемую и умопостигаемую. Присущие человеку силы постижения соотносятся с одной или несколькими из этих трех частей. Его практические силы, в свою очередь, следуют теоретическим. Поэтому все люди делятся на три группы: 1) люди чувственно воспринимаемого и этого мира; 2) люди постигаемого в виде подобия, или люди потустороннего мира; 3) люди разума или люди Бога...¹⁶. Субстанциальное движение всякого человека совершается согласно его познанию и склонности.

Три цикла внешней жизни Садры следующие: 1) период обучения рациональным и традиционным наукам под руководством выдающихся учителей (в частности, Мира Дамада и Шейха Бахаи) в Ширазе и Исфахане; 2) время отшельничества и отказа от всякого научного исследования и пребывания в деревне неподалеку от Кума; 3) период возвращения к научному исследованию и преподаванию.

В свою очередь, пять этапов его духовной жизни можно перечислить следующим образом.

Первый этап представляет собой период изучения Садрой произведений философов (перипатетиков и ишракиотов) и мутакаллимов (мутазилидов и ашаритов), творивших до него. Согласно пословице, гласящей, что

¹⁶ Садра. *Тафсир айат ал-курси*. Тегеран, 1366 с.х., с. 101.

«достоинства праведников суть пороки приближенных [к Богу]», Садр считает это время своей жизни потраченным, по большому счету, бесполезно, прося у Бога прощения за это. Он описывает этот период как «топание на месте», а не как странствие, озаменованный неведением, а не пониманием и размышлением.

Второй период представляет собой субстанциальное преобразование и духовное странствие от множественности к единству и от твари к Творцу и завершается свидетельствованием начала творения и достижением начала святости (дружбы с Богом) (*валāйа*).

Третий период представляет собой период субстанциального движения и духовной трансформации, выражающейся в переходе от единства к единству и в странствии от Истинного к Истинному, вместе с Истинным, и в свидетельствовании прекрасных имен Бога. Это — самое длинное из четырех странствий Садры.

Четвертый период представляет собой новый этап странствия, духовное обращение от единства к множественности и странствие от Истинного к твари, проявляющееся как свидетельствование Божьих следов и воздействий в местах проявления Его величия и красоты.

Три последних странствия Садр совершил во время своего внешнего отшельничества и удаления от мира: совершение духовного странствия никак не противоречит телесному удалению от мира — наоборот, второе благоприятствует первому. Высказывания Садры на этот счет поразительно схожи с высказываниями Сухраварди и Ибн Араби, в которых они повествуют о своих духовных состояниях.

Пятый период представляет собой субстанциальное странствие от множественности к множественности и от твари к твари посредством Истинного и проявляется как доставление послания Истинного к местам Его проявления под личиной множественности и «незаслонение» Истинным твари в его свидетельствовании. На этом этапе, Садр находит свое призвание в преподавании, обучении и воспитании других.

Этот пятый период духовного странствия совпадает с его возвращением из отшельничества в одном из сел в окрестностях Кума в большой мир, в научные центры.

Разницу между воззрениями Садры на первом и пятом этапах можно кратко описать следующим образом.

1. На первом этапе Садр владеет лишь благоприобретенным знанием, дедуцированным от умственных понятий. На пятом же этапе приобретенное знание представляет собой подражание объективированным и свидетельствуемым вовне истинам. Иными словами, в первом случае мы имеем дело с достоверным знанием, не ставшим достоверной объективностью для его обладателя, а во втором — с достоверным знанием, берущим начало в достоверной объективности.

2. На первом этапе знание Садры, ввиду того что оно не сверено с объективной истиной, содержит в себе ряд ошибок; его же знание на заключительном этапе, будучи сверенным с объективной истиной, лишено ошибок, ранее содержащихся в его учении. Так, на первом этапе стержнем его философии являлось ошибочное положение о первоосновности чтойности. Это с неизбежностью повлекло многие другие ошибки. На последнем же этапе, сделав сердцевиной своего учения положение о первоосновности бытия, Садра смог избежать многих явных и существенных ошибок.
3. На первом этапе философское знание Садры не только не способствовало овладению им мистическим способом познания, но, наоборот, действовало как преграда и препятствие на его пути к нему. В свою очередь, на последнем этапе Садра построил мост, пригодный для перехода от философии к мистическому познанию. Ведь хотя умственные понятия и подражают действительности, однако это подражание совершается не непосредственно, а посредством душевных форм, и эти понятия никогда не связаны прямо с внешней действительностью. Ведь то, что вовне, является внешним референтом этих понятий, а не истинной их особью, ибо понятие не тождественно чтойности. С другой стороны, согласно положению о первоосновности бытия, ум лишен доступа к тому, что является истиной, то есть к бытию, и вынужден удовлетворяться лишь ее образом. Таким образом, философствование ума не приводит к объективному мистическому познанию. В свою очередь, на последнем этапе философская мысль Садры зиждется на свидетельствовании воочию, ставшем предпосылкой и подготовительным условием мистического познания. Тем самым Садра переходит от воззрения об аналогической градации бытия к исповеданию его индивидуального единства.
4. Познания, которыми Садра обладал на начальном этапе, никоим образом не были достаточными для правильного толкования Корана и постижения его скрытого смысла. Наоборот, они принуждали его ограничиться рассмотрением его внешней стороны. Подобно всякому формальному знанию, его тогдашнее знание ограничивалось человеческим аспектом Корана и в лучшем случае касалось низшего уровня ангельского мира. В свою очередь, знание, которым Садра обладал на конечном этапе, служило хорошим подспорьем как для сохранения внешнего смысла Корана, так и для постижения внутреннего, скрытого смысла. На этом этапе он постигает истину Корана в виде «первокниги», которая не написана ни на арабском, ни на еврейском или арамейском, но облачается в словесное и письменное одеяние, лишь когда она проявляется вовне. Для постижения смысла ее слов следует усвоить формальные науки, однако для постижения ее объективной реальности этого недостаточно.

Наилучшей подготовкой для постижения скрытого смысла Корана является свидетельство объективных истин; одного внешнего знания для этого явно недостаточно. Ведь умственные понятия не раскрывают истину духа, являющуюся явленной вовне объективной действительностью. Они также не могут служить средством постижения внутреннего смысла Корана. Разумеется, посредством знакомства с умопостигаемыми знаниями можно извлечь точные смыслы. Однако, каким бы тонким ни был умственный смысл, умственное не превращается в объективное и явленное вовне. Поэтому оно не утоляет жажду духа, а напротив, увеличивает ее. Садр не только разрешил глубокие философские проблемы, но и раскрыл новые горизонты для последующих толкователей Корана.

5. Подобно тому как его знание первого периода не имело научных последствий по отношению к мистическому познанию и Корану, оно также не имело практического следствия в плане воспитания души и очищения сердца. В свою очередь, знание, которым он обладал в последнюю эпоху своей жизни, становилось важнейшим средством очищения сердца и духа. Ведь дух является объективно данным вовне сущим и его совершенства тождественны ему. Они существуют вовне, и боль духа и лекарство для него нельзя выявить посредством умственных понятий, равно как посредством них невозможно достичь совершенства души. Подобно тому как в эту заключительную эпоху своей жизни Садр довел до совершенства свое владение философским доказательством и достиг полноты в мистическом познании и знании Корана, в эту пору он также довел до необходимого совершенства нравственную и практическую сторону своей личности. Ведь свидетельствование душой божественных истин является основанием для достижения ею совершенства во всех ее аспектах, как теоретических, так и практических. Отметим, что тем же способом, которым Садр в *Асфār*¹⁷ описывает совершенство теоретической и практической сил, в предисловии к толкованию *Айат курси*¹⁸ он излагает появление Божьей милости по отношению к нему: «Слава Богу, который позволил мне вместить в моей груди ислам и осветил меня светом моего Господа». Поскольку чистоту духа можно обрести лишь в удалении от мира, то изъян его Садр усматривает в любви к этому миру, являющейся корнем всех зол. Источник всех религиозных соблазнов и изъянов в мусульманском вероучении Садр усматривает в общении несовершенных и порочных ученых с властителями и правителями своей эпохи¹⁹.

¹⁷ *Садрā*. Асфār, т. 1, с. 20–22.

¹⁸ *Садрā*. Тафсир айат ал-курси, с. 8–9.

¹⁹ Там же, с. 13.

Подобно тому как мудрость не позволяет любить не истинное и побуждает к благочестию и аскетизму, любовь к миру препятствует усвоению мудрости, ибо в материальном мире препятствие возникает с двух сторон. Поэтому порочные люди и неверующие лишены счастья совершения молитвы, а молитва, в свою очередь, препятствует совершению распутства и отрицанию Бога — «воистину, молитва претит распутству и отрицанию» (29:45). Садра говорит: «За свою сорокалетнюю жизнь я не видел никого, кому претило бы изучение мудрости (философии), если только им не овладела любовь к этому миру и желании начальствовать в нем и если его разум не подчинился похоти»²⁰.

На основе свидетельствования воочию, являющегося основой совершенства практической мудрости, Садра объявляет всякое занятие делами этого мира без воспитания духа должным образом вредным и настаивает на необходимости очищения духа перед тем, как приступить к делам этого мира.

Итак, историю интеллектуальной жизни Садры можно воссоздать путем рассмотрения и анализа его четырех духовных странствий (значительную часть которых он совершил в уединении от мира). В начале трактата *ал-Масā'ил ал-қудсиййа* Садра говорит следующее:

«Эти святые вопросы и ангельские положения не относятся ни к философии в ее общедоступном школьном смысле, ни к диалектике калама... Напротив, они — то, что посредством мистического откровения было явлено сердцу меньшего из рабов во время его отстранения от чувственно воспринимаемого мира и его восхождения по ступеням душ и разумов к наивысшим целям, когда он совершал странствие от чувственно воспринимаемого к иллюзорно представляемому и от него — к умопостигаемому, чтобы соединиться с Действенным Разумом умственным и действенным соединением, после многократного соприкосновения с ним и умножения свидетельствований, когда душа украшается формами познаваемых вещей, озаряясь мистическим познанием и светом»²¹.

При этом не следует пытаться соотнести этапы духовной жизни Садры с точными датами его внешней биографии, ибо видовым отличием, на котором зиждется жизнь мудреца и философа, является совершаемое им субстанциальное движение. В этом движении, как известно, преодоленное расстояние тождественно движущемуся: «Странник, странствующий к Богу, — то есть душа — совершает странствие в себе самом, преодолевая стоянки, расположенные в его самости, посредством своей самости»²².

²⁰ *Садра*. ал-Мабдā' ва ал-ма'ād, с. 198; ср.: *он же*. Тафсйр āйат ал-курсй, с. 60.

²¹ *Садра*. ал-Масā'ил ал-қудсиййа, с. 4.

²² *Садра*. Асфār, т. 9, с. 290.

Всякую природную трансформацию, совершающуюся в теле, следует рассматривать как сопутствующее некоторого духовного преобразования, ибо, согласно учению Садры, тело находится в духе, а не дух — в теле, так как ограниченное можно вместить в неограниченном, но не наоборот. В «Теологии Аристотеля» говорится: «Не душа пребывает в теле, а тело — в душе, ибо первое обширнее второго»²³.

Таким образом, тело всегда сопутствует духу, являясь его бытийным аспектом и ступенью, нисшедшей с него. Точный способ этой связи прояснится при воскресении.

Перевод с персидского Яниса Эшотса

²³ Цит. по: *Садрā. Асфār*, т. 8, с. 308.

Sajjad Rizvi

(University of Exeter, UK)

**MULLĀ SHAMSĀ GĪLĀNĪ
AND HIS TREATISE ON THE INCIPIENCE
OF THE COSMOS
(*ḥudūth al-‘ālam*)**

If you’ve ever seen the famous 2002 Iranian TV serial *Rowshantar az khā-mūshī* on the life of Mullā Ṣadrā, you might remember one of his friends ever ready with a joke, very much the life of the party, called Shamsā. This is a fictional portrayal of the philosopher-theologian Mullā Shams al-Dīn Muḥammad b. Ni‘matullāh Gīlānī, a student of Mīr Dāmād and a friend of Mullā Ṣadrā.¹ Mullā Shamsā was certainly quite a serious thinker. We know very little about his life beyond the fact that he was a student of Mīr Dāmād, as he attests on many occasions in his works, and a friend of Mullā Ṣadrā.² Awjabī suggests that he was born in 982/1574–1575 and died sometime in 1064/1654 based on manuscript evidence. He studied at the Madrasa-yi Shaykh Luṭfullāh al-Maysī in Isfahan and may have taught there later, inheriting the mantle of Mīr Dāmād who was the instructor in philosophy there.³ He probably also knew Niẓām al-Dīn Aḥmad Gīlānī (b. 993/1585 and d. Hyderabad 1071/1660), the physician

¹ On his full name, see the incipit to his *Tazkirat al-kuḥḥālīn*, MS Tehran University Central Library 448, mentioned in *Fihrist-i kitābkhāna-yi markazī-yi Dānishgāh-i Tīhrān*, Tehran: Tehran University Press, 1962, IV, 733.

² Ibrāhīm Dībājī, “Aḥvāl u āṣār-i Mullā Shamsā Gīlānī ba-inzīmām-i Risāla fī taḥqīq ma‘nā l-kullī,” in M. Mohaghegh & T. Izutsu (eds.), *Majmū‘a-yi sukharrānī-hā va maqāla-hā dar bāra-yi falsafa va ‘irfān-i islāmī*, Tehran: McGill Institute of Islamic Studies, 1971, 53–96; Henry Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Buchet/Chastel, 1981, 120–50; ‘Alī Awjabī, “Mullā Shamsā Gīlānī va maktab-i falsafī-yi Iṣfahān,” in *Āyīna-yi mīrāth* III.3 & 4 (1384 Sh./2006), 101–29; Muḥammad-Rizā Zādhūsh, *Dīdār bā filsūfān-i Sipāhān: farhang-i filsūfān-i Iṣfahān az dawrān-i bāstān tā īn rūzgār*, Tehran: Mu‘assasa-yi paẓūhishī-yi ḥikmat u falsafa-yi Īrān, 1391 Sh./2012, 149–52.

³ Muḥammad Zamān b. Kalb ‘Alī Tabrīzī, *Farā‘id al-fawā‘id fī aḥwāl al-madāris wa-l-masājīd*, ed. Rasūl Ja‘farīyān, Tehran: Iḥyā‘-yi kitāb/Mīrās-i maktūb, 1374 Sh./1995, 295.

who was also a student of Mīr Dāmād and took his tradition to India. Not much is known about his whereabouts. He died probably sometime in 1064/1654, a few years after his teacher and his friend.

Mīr Dāmād

His teacher Mīr Dāmād, named thus because his father Sayyid Shams al-Dīn Muḥammad was the son-in-law of the powerful jurist at the Safavid court Shaykh ‘Alī al-Karakī (d. 940/1533), was born in 969/1561 into a family that combined the authority of Persian *sayyids* of Astarābād who, as Shi‘i scholars, from the beginning of the empire were closely involved at the Safavid court and the scholarly credentials of the ‘*ulamā*’ of Jabal ‘Āmil.⁴ Just as his father had played a prominent role at court under the early Safavids, he also enjoyed patronage under the successors to Shah Tahmasb and studied with leading figures prominent at court in Mashhad, Qazvin and Isfahan. Critically in philosophy, he was a student of his Astarābādī compatriot Mīr Fakhr al-Dīn Muḥammad Sammākī (d. 984/1577), a prominent companion of Shah Tahmasb and himself a student of Mīr Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī and hence linking him to the Shirazi philosophers who promoted a Shi‘i Avicennism in the early Safavid period.⁵ With Sammākī, he studied the texts of the Avicennan tradition including *al-Shifā’* (“The Cure”) and *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt* (“Pointers and Reminders”) as well as the *Hidāyat al-Ḥikma* (“Guidance in Philosophy”) of al-Abharī (d. 663/1265, on which Sammākī has a commentary)—although probably for not long, considering the death date normally given for Sammākī. He became famed as a polymath: jurist, theologian, philosopher, occultist, tradent, scientist and even poet with the pen name *Ishrāq*. Because of his mastery, he seems to have been called the Third Teacher (*thālith al-mu‘allimīn*) after Aristotle as the first and Fārābī as the second already in the Safavid period.⁶ Late in life he be-

⁴ Iskandar Bēg, *‘Ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, ed. Īraj Afshār, Tehran: Intishārāt-i iṭṭilā‘āt, 1350 Sh./1971, I, 146–47; Taqī al-Dīn Awhadī Balyānī, *Tadhkira-yi ‘Arafāt al-‘āshiqīn wa-‘arāṣāt al-‘arīfīn*, ed. Sayyid Muḥsin Nājī Naṣrābādī, Tehran: Intishārāt-i Asāṭīr, 1388 Sh./2009, I, 591–96; Mīrzā ‘Abdullāh Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’ wa-hiyāḍ al-fuḍalā’*, ed. Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, Qum: Kitābkhāna-yi Āyatullāh Mar‘ashī, 1981, V, 40–44; Henry Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Buchet/Chastel, 1981, 17–49.

⁵ Iskandar Bēg, *‘Ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 146; Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, III, 330; Jūyā Jahānbakhsh, *Mu‘allim-i ṣālīs: zindagīnāma-yi Mīr Dāmād bih hamrāh-i Risāla-yi taṣḥīfāt-i vay*, Tehran: Intishārāt-i Asāṭīr, 1389 Sh./2010, 39–42; Sayyid Muḥammad ‘Alī Mudarris Muṭlaq, *Maktab-i falsafī-yi Shīrāz*, Tehran: Mu‘assasa-yi pazūhishī-yi ḥikmat u falsafa-yi Irān, 1391 Sh./2013, 175–80.

⁶ Balyānī, *‘Arafāt al-‘āshiqīn*, I, 591; Jahānbakhsh, *Mu‘allim-i ṣālīs*, 22–24. On philosophy in Shiraz, see Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*, Leiden, 2011, and Ahab Bdaiwi, *Shi‘i Defenders of Avicenna: An Intellectual History of the Dashtakī Philosophers of Shiraz*, unpublished Ph.D. dissertation, University of Exeter, 2014.

came the Shaykh al-Islām of Isfahan, and died in 1040/1631 whilst accompanying Shah Ṣafī to the shrines of the Imams in Iraq.

Mīr Dāmād had a number of significant students both in the transmission of *ḥadīth* and in philosophical training. In the latter category one finds Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1045/1635), a pre-eminent thinker of the Safavid period who rejected both the metaphysics of his teacher as well as his theory of perpetual creation, nevertheless their mutual affection was clear as evidenced by the fact that Mīr Dāmād named his son Ṣadrā; Sayyid ‘Alā’ al-Dīn Ḥusayn b. Rafī’ al-Dīn Muḥammad al-Ḥusaynī known as Khalīfa Sulṭān or Sulṭān al-‘ulamā’ (d. 1064/1654), a son-in-law of Shah ‘Abbās I and a powerful vizier of his two successors;⁷ Muḥammad Taqī Astarābādī (d. 1058/1648), a commentator on the *Fuṣūṣ fī-l-ḥikma* attributed to Fārābī;⁸ Mīrzā Muḥammad Rafī’ā Nā’inī Ṭabāṭabā’ī (d. 1082/1671), a prolific philosophical commentator and author of the Persian *Shajara-yi ilāhīya*;⁹ ‘Abd al-Razzāq Lāhījī (d. 1072/1662), a son-in-law of Mullā Ṣadrā and an Avicennan in the period;¹⁰ ‘Abd al-Ghaffār Gīlānī, who wrote a commentary on *al-Īqāzāt*;¹¹ Rajab ‘Alī Tabrīzī (d. 1080/1670), a thinker who was more apophatic in his approach to metaphysics;¹² and Āqā Ḥusayn Khwān-sārī (d. 1098/1687), an Avicennan commentator on *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*, who was also a leading jurist and favourite of Shah Sulaymān.¹³ Apart from Mullā Ṣadrā, most of these students accepted Mīr Dāmād’s form of Avicennan metaphysical essentialism that was later termed *aṣālat al-māhīya*.¹⁴ But also, in

⁷ Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, II, 51–55.

⁸ Al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Amal al-āmil*, ed. Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, Najaf: al-Maṭba‘a al-Ḥaydarīya, 1965, II, 252; Muḥammad Taqī Astarābādī, *Sharḥ-i Fuṣūṣ al-ḥikma*, ed. M.T. Dā-nishpazhūh, Tehran: McGill Institute of Islamic Studies, 1980.

⁹ Mīrzā Rafī’ al-Dīn Muḥammad Ṭabāṭabā’ī, *Ḥikmat-i ilāhī dar mutūn-i fārsī*, ed. ‘Abdul-lāh Nūrānī, Tehran: Intishārāt-i Yaghmā, 1385 Sh./2006.

¹⁰ Corbin, *La philosophie iranienne*, 96–115; Ḥamid ‘Aṭā’ī Nazārī, *Fayyāz-i Lāhījī va an-dīsha-yi kalāmī-yi ū*, Qum: Daftar-i nashr-i ma’ārif, 1392 Sh./2014.

¹¹ Mīr Dāmād, *Risālat al-īqāzāt fī khalq al-a‘māl*, ed. Ḥamid Nājī, Tehran: Mu’assasa-yi pazhūhishī-yi ḥikmat u falsafa-yi Īrān, 1391 Sh./2012.

¹² Corbin, *La philosophie iranienne*, 83–95.

¹³ Corbin, *La philosophie iranienne*, 115–19.

¹⁴ The question of where Mīr Dāmād himself stood on the issue of the ontological priority of existence or essence is not so straightforward. Broadly, it is stated—and following his student Mullā Ṣadrā who accused him of it—that he upheld metaphysical essentialism for the cosmos as he considered existence to be a concept that was merely posited in the mind to represent the reality of things and essences that are and that he considered the product of creation (*al-ja’l*) to be essences that come to be in the cosmos (Mullā Ṣadrā, *al-Shawāhid al-rubūbiya fī-l-manāhij al-sulūkīya*, ed. Sayyid Muṣṭafā Muḥaqqiq Dāmād, Tehran: Bunyād-i ḥikmat-i islāmī-yi Ṣadrā, 1382 Sh./2003, 96; Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, ed. Mahdī Muḥaqqiq et al, Tehran: Tehran University Press, 1977, 72; Mīr Dāmād, *Nibrās al-ḍiyā’ wa-taswā’ al-sawā’ fī sharḥ bāb al-bada’ wa-ithbāt jadwā l-du’ā*, ed. Ḥamid Nājī Iṣfahānī, Tehran: Mīrās-i maktūb, 1374 Sh./1995, 79). However, he does not shy away from affirming existence for God as primary, nor does he deny that existence of an object *per se* is identical to its very actuality (i.e. more than a concept in the mind such as a secondary intelligible) (Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 49–51).

the form of his students, we see the whole range of philosophical tendencies in the later Safavid period from the more mystical to the Avicennan, from the illuminationist to the Sadrian to the attempt to recover Mīr Dāmād's school.

In particular, for the transmission of his ideas and glosses on his works, the most important figures were Sayyid Niẓām al-Dīn Aḥmad 'Alawī 'Āmilī (d. before 1060/1651), his cousin (*khāla-zād*) and son-in-law;¹⁵ Quṭb al-Dīn Muḥammad Ashkivarī known as Sharīf-i Lāhījī (d. 1090/1679), the author of the influential history of philosophy *Maḥbūb al-qulūb*;¹⁶ Niẓām al-Dīn Aḥmad Gīlānī (d. after 1071/1660), a major figure in the transmission of science to the Deccan, who also continued Mīr Dāmād's position on creation in his own treatise on the *Hudūth al-'ālam*;¹⁷ and our Shams al-Dīn Muḥammad Gīlānī known as Mullā Shamsā. It was these students who perpetuated his "Yemeni philosophy" (*al-ḥikma al-yamānīya*). His Yemeni philosophy is neither simply illuminationism following Suhrawardī nor an unmodified Peripatetic Avicennism. We know that he studied Avicennan texts (including the *kalām* reception tradition of them) and probably taught them, and like many in his time was enamoured of the *Theologia Aristotelis* that he cites copiously in his work, also possibly teaching works like the *Fuṣūṣ al-ḥikma* attributed to al-Fārābī which became popular in the Safavid period and on which he wrote a gloss.¹⁸

Mullā Shamsā

Mullā Shamsā travelled quite a bit as attested in his works and the *ijāzāt* that he issued. From the dating of his texts we can surmise that he went on *hajj* in 1048/1638, and visited Mashhad in 1045/1636 and again probably spent some time there around 1060/1650. Not much is known about his students. Perhaps his only well-known student was 'Alī-qulī b. Qarajghāy Khān (d. 1091/1680), the author of a Persian philosophical summa the *Ihyā'-yi ḥikmat* as well as of a Persian gloss on the Neoplatonic classic *Theologia Aristotelis* (*Uthulūjīyā*).¹⁹ Other students included Sayyid Fakhr al-Dīn Mashhadī, the author of a *Tafsīr sūrat al-fātiha*,²⁰ and Sayyid Muḥammad Qāsim Ḥusaynī.²¹ His son Zayn al-Dīn

¹⁵ Corbin, *La philosophie iranienne*, 168–79.

¹⁶ Quṭb al-Dīn Ashkivarī, *Maḥbūb al-qulūb*, eds. Ḥāmid Šidqī and Ibrāhīm Dībājī, 2 vols., Tehran: Mīrās-i maktūb, 1378–1382 Sh./1999–2003.

¹⁷ Niẓām al-Dīn Aḥmad Gīlānī, *Rasā'il-i falsafī*, eds. Āzādīh Karbāsīyān & Muḥammad Karīmī Zanjānī Aṣl, Qum: Majma'-yi zakhā'ir-i islāmī, 1391 Sh./2012, 13–50.

¹⁸ Abū Naṣr Fārābī, *Fuṣūṣ al-ḥikma wa-sharḥuhu*, ed. 'Alī Awjabī, Tehran: Anjuman-i āṣār va mafākhīr-i fārhangī, 1381 Sh./2002.

¹⁹ 'Alī-qulī b. Qarajghāy Khān, *Ihyā'-yi ḥikmat*, ed. Fāṭima Fanā', 2 vols., Tehran: Mīrās-i maktūb, 1377 Sh./1998; Zādhūsh, *Fīlsūfān-i Sipāhān*, 147–149.

²⁰ Sayyid Muḥammad Bāqir Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Tehran: Intiṣhārāt-i Ismā'īlīyān, 1972, II, 353; Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, Najaf: al-Maṭba'a al-Ḥaydarīya, 1972, IV, 340.

Muḥammad, whom he mentions in his *Hudūth al-‘ālam*, was probably also a student.

Mullā Shamsā had a philosophical correspondence with Mullā Ṣadrā. He sent five questions to him on issues which they differed over:²²

- i) Which categories undergo motion?
- ii) In what sense do vegetables have souls?
- iii) To what extent do we need the concept of mental existence for successful predication?
- iv) What is the nature of animal perception?
- v) How can we make sense of Mullā Ṣadrā’s principle of the soul being corporeal in its incipience and spiritual in its survival?

From this we can conclude that Mullā Shamsā rejected the notion of substantial motion (*haraka jawharīya*), rejected Mullā Ṣadrā’s notion that all that exists is conscious and perceiving, had no need for mental existence (because he did not agree with Mullā Ṣadrā’s principle of *aṣālat al-wujūd*), and rejected his friend’s account of the afterlife. Mullā Ṣadrā’s responses recorded in the hand of his student and son-in-law ‘Abd al-Razzāq Lāhījī was completed on 19 Jumāda II 1034/March 1625 in Qum (*apud* MS Kitābkhāna-yi Malik 6222). Around the same time, Mullā Ṣadrā sent him a copy of his treatise on the *Hudūth al-‘ālam*, to which he responded in his own text, as we shall see below.²³ That text is dated 1034 as well, corresponding to some time in 1624 or 1625, almost definitely again in Qum.²⁴

Mullā Shamsā was quite a prolific glossator and writer of treatises. In the former category, he wrote:

- 1) a gloss on the *Sharḥ al-ishārāt* of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, a text that he cites often,
- 2) a gloss on the *Ithbāt al-‘aql* of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī,
- 3) a super-gloss on the gloss of Mīrzā-Jān Shīrāzī on the *Sharḥ Ḥikmat al-‘ayn*, another text that he cites in both the *Masālik al-yaqīn* and the *Hudūth al-‘ālam*,²⁵
- 4) a commentary on his teacher’s *Kitāb al-Qabasāt*,
- 5) a gloss on *al-Īmāḍāt* of Mīr Dāmād,

²¹ He copied his teacher’s *‘Ilm al-wājib*—a copy is extant in MS Tehran University Central Library.

²² *Ajwibat masā’il Mullā Shamsā Gilānī*, ed. Ḥāmid Nājī in *Majmū‘a-yi rasā’il-i falsafī-yi Ṣadr al-muta’allihīn*, Tehran: Intishārāt-i ḥikmat, 1375 Sh./1996, 107–121.

²³ Attested in the MS Tehran University Central Library 2062 autograph copy of the *Hudūth al-‘ālam* of Mullā Ṣadrā.

²⁴ Mullā Ṣadrā, *Risāla fī hudūth al-‘ālam*, ed. Sayyid Ḥusayn Mūsavīyān, Tehran: Bun-yād-i ḥikmat-i islāmī-yi Ṣadrā, 1378 Sh./1999.

²⁵ Mīrzā Bāghnawī Shīrāzī, *Hāshiyā ‘alā Sharḥ Ḥikmat al-‘ayn*, Qum: Majma‘-yi zakhā’ir-i islāmī, 1392 Sh./2013.

- 6) a gloss on the *Sharḥ al-hidāya* of Maybudī which was rather popular as an Avicennan text in this period (a number of figures in the circle of Mīr Dāmād and his teacher Sammākī wrote on it),
- 7) a gloss on Khafrī's gloss on the section on proof for the existence of God (*maqṣad* III) in the *Sharḥ al-Tajrīd* of Qūshchī,²⁶
- 8) a gloss entitled the *Ithbāt al-ma'ād al-jismānī* on Mīr Ghiyāth al-Dīn Dash-takī's *Ḥashr al-aṣṣād fī yawm al-ma'ād*,
- 9) and a gloss on the *Shamsīya* cycle in logic.

In later years, he wrote a number of works in metaphysics from the Avicennan concerns of the period:

- 1) the *Ithbāt waḥdat al-wājib*, on the need for there to be a single Necessary existence (a version of the early *dalīl al-tamānu'* of the *kalām* tradition and the response to the famous objection of Ibn Kammūna) completed in Mashhad at the end of Shawwāl 1045/April 1636,²⁷
- 2) the *Hudūth al-'ālam*, completed in Mashhad in early Dhū-l-Qa'da 1045/April 1636 which we discuss in more detail below,
- 3) the *'Ilm al-wājib*, on the problem of God's knowledge which was related to the question of proving his existence completed in Mecca in 1048/1638,
- 4) the *Fawā'id falsafīya*, various considerations of philosophical problem following the method of Mīr Dāmād which was penned on 1 Ṣafar 1048/June 1638 in Medina,
- 5) the *Ibtāl wujūd al-wājibayn* [which may be the same as the *Hall shubhat Ibn Kammūna*] completed in Shiraz in 1050/1641 taking up a topic he had addressed a few years before,
- 6) the *Masālik al-yaqīn* or the *Ithbāt al-wājib wa-tawḥīdih*, a text within this well-known genre on Avicenna's proof of the existence of God and his unity which was completed in Mashhad in Jumādā I 1060/May 1650,
- 7) the *Risālat al-wujūd*,
- 8) *al-imbkān al-ashraf*, on this principle of contingency and on the Neoplatonic dictum *ex uno non fit nisi unum*,
- 9) *al-Ḥikma al-muta'āliya*, another text on the nature of God, proving his existence,
- 10) the *Tahqīq aḥwāl al-mawjūdāt*, completed on 23 Sha'bān 1052/November 1642,
- 11) the *Tahqīq ma'nā l-wujūd*, completed in 1059/1649,
- 12) the *Tahqīq ma'nā l-kullī*, draws upon the logical category to apply to the nature of God,

²⁶ For the original, see Shams al-Dīn Khafrī, *Ta'līqa bar ilāhīyāt-i Sharḥ-i tajrīd-i Qūsh-chī*, ed. Fīrūza Sā'atchīān, Tehran: Mīrās-i maktūb, 1382 Sh./2003.

²⁷ On Ibn Kammūna's objection to the proof for a single Necessary Existence (*shubhat al-tawḥīd*), see Reza Pourjavady & Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Writings*, Leiden: Brill, 2006, 37–51.

- 13) and on the ontological mode of *nafs al-amr* which was probably completed towards the end of his life—a gloss on this, completed in Rabī‘ I 1064/February 1654, is extant in MS Majlis-i Shūrā 1823.

Aside from these philosophical works, he wrote some theological treatises on the imamate and some exegeses including the *Tafsīr sūrat al-ikhhlāṣ* completed in Mecca in 1048/1038.

I first came across his work in two ways: first, the famous anthology of Corbin and Āshtiyānī contains some excerpts of his *Hudūth al-‘ālam* (which I discuss below), and second, in a manuscript of his *risāla on wujūd* (entitled the *Tahqīq ma‘nā l-wujūd*) in the British Library (from the Delhi Collection—a great but much under-used part of the holdings) in which he criticises Mullā Ṣadrā on both the ontological primacy and gradational nature of existence, providing further evidence that his metaphysical innovations took some time to be accepted—I argue in ongoing research on the 18th century that Mullā Ṣadrā began to be established as the hegemonic thinker late in that century.²⁸

The *Masālik al-yaqīn*: Demonstrating the Existence of God

Most recently, the *Masālik al-yaqīn fī bayān ‘umdat uṣūl al-dīn* has been edited and published—excerpts were earlier available in the *Anthologie* edited by Corbin and Ashtiyani.²⁹ The *Masālik* is divided into an introduction and three chapters. It was completed in Jumāda I 1060/May 1650. It is broadly a defence of Mīr Dāmād’s metaphysics. In the introduction, he states that he sets out to analyze three questions in the chapters. First, extra-mental existence is identical to the existence of God—what is sometimes called *aṣālat al-māhīya*, namely that one ascribes existence to contingents but they have no reality—it also reflects a somewhat monistic approach to reality in which all that exists is God. He holds that in actuality contingents do not have existence but rather it is our modes of conceptualization that analyze a mental distinction between the thing that we perceive and the fact that it exists. Contingents are therefore not real composites of existence and essence. Second, the divine properties and names are identical to the very essence of the divine countering both the Ash‘arī theo-

²⁸ “Whatever happened to the school of Isfahan? Philosophy in 18th century Iran,” in Michael Axworthy (ed.), *Rethinking the 18th Century*, New York: Oxford University Press, forthcoming, and “‘Alī Nūrī,” in Sabine Schmidtke and Reza Pourjavady (eds.), *Philosophy in Qajar Iran*, Leiden: Brill, forthcoming.

²⁹ Mullā Shamsā, *Masālik al-yaqīn fī bayān ‘umdat uṣūl al-dīn*, eds. Ṭubā Kirmānī and ‘Alī-Rizā Aṣgharī, Tehran: Bunyād-i ḥikmat-i islāmī-yi Ṣadrā, 1392 Sh./2014; Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī and Henry Corbin (eds.), *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu’à nos jours*, Tehran: Département d’iranologie de l’Institut franco-iranien, 1972, I, 411–451.

logical position on realist distinction and the Mu‘tazilī denial of the attributes *per se*—neither nominalism, nor realism. Third, affirming the reality of divine knowledge, partly motivated by the need to establish how God knows particulars, by arguing that neither the Avicennan theory of representation by which God knows particulars in a universal sense, nor the illuminationist/Šadrīan position whereby God knows particulars by their presence to him are correct. As the text was written after the *Ḥudūth*, he refers back to his argument on this issue in that text and his critique of Mullā Šadrā. The third chapter takes up most of the space and is quite a sophisticated critique of the Avicennan tradition, citing the metaphysics of the *Shifā’* and *Sharḥ al-Ishārāt* and along the way rebutting the famous objection to the necessary existence known as the objection of Ibn Kammūna (there is some evidence for that period that it was philosophers in Shiraz at the beginning of the Safavid rule who associated this critique with the Jewish philosopher). It begins with a critique of the Avicennan position on God’s knowledge of particulars as well as the illuminationist one that God’s knowledge of entities is presential (*ḥudūrī*). He also discusses the incipience of the cosmos and his teacher’s position.³⁰ Significantly like his teacher and his friend, he uses extensive scriptural material, especially *ḥadīth* from Kulaynī’s *al-Kāfī*, to corroborate his arguments.³¹ Although he wrote various versions of his argument on the nature of God and his attributes, this treatise brings all those strands together.

Background to the *Ḥudūth*

The [*Ithbāt*] *Ḥudūth al-‘ālam* was completed in Mashhad in Dhū-l-Qa‘da 1045/April 1636. It is a text in the tradition of the “Yemeni philosophy” initiated by Mīr Dāmād. Mullā Shamsā in his text explicitly responds to his friend Mullā Šadrā’s positions in his *Ḥudūth al-‘ālam*, drawing upon his own glosses on Khafīrī on the *Sharḥ al-tajrīd* and defends Mīr Dāmād’s concept of perpetual creation as well as the metaphysics of essence; he criticises Mullā Šadrā (*ba‘ḍ al-fuḍalā’ al-mu‘āširīn*) for holding that all separable beings are incipient in time but simultaneously believing that higher intellects have no temporal beginning. He also refers to his son Zayn al-Dīn Muḥammad who seems to have had scholarly credentials.

Before we analyse the contents of the text, it would be useful to sketch the issue of the incipience of the cosmos. The issue of why there is something rather than nothing and how the cosmos came about is not a novel one nor was it in either the medieval or Safavid periods. Nevertheless, it became a major philosophical concern of the Safavid period due to the efforts of a leading jurist, court-

³⁰ Mullā Shamsā, *Masālik al-yaqīn*, 118–122.

³¹ Mullā Shamsā, *Masālik al-yaqīn*, 53–57, 241–244, 249–273.

ier and philosopher-theologian Mīr Muḥammad Bāqir Dāmād. Creationism, the idea that the cosmos came about as a result of the work of some intelligent artisan, regardless of whether one held that the process of creation was *ex nihilo* or in time, seems to have been a long-standing position in ancient thought, and was, even in the late antique period, not seen as being entirely separate from the instrumental emanation of the cosmos from the One.³² Sedley shows how ancient creationism was an indication of an engagement with teleology considering how we got here and where we got here from—thinkers from Anaxagoras to Aristotle concerned themselves with this process of unfolding, discussing along the way the basic stuff of existence, the nature of the first thing, the language of creation that particularly came from the *Timaeus* and *Phaedo* of Plato, through Aristotle's famous argument for a principle who was an unmoved Mover (the teleological argument for creation from motion in *Physics* VIII.5). The *Timaeus* in particular was broadly recognised in the later Neoplatonic and medieval traditions as the key text on cosmology, which identified the cosmos as the work of an intelligent demiurge who designed the structure of the universe, was a wise and just creator who fashioned the universe in time, and was responsible for the instauration of both its material and immaterial features, culminating in the creation of man which, in his perfection, is the homology of the cosmos as such and indicates the creator.³³ Philosophy, famously in a phrase that echoed in much later Hellenic and Islamic thought, was an imitation of the divine (*theosis, alta'alluh*) because through philosophising one ascribed and understood the rational order of the universe and became like the demiurge insofar as is humanly possible.³⁴ Therefore, the need to understand the process of creation was central to the philosophical enterprise as a process of realising one's humanity.

Later debates on creationism and eternity drew in particular on the famous debate between the pagan Proclus (d. 485) and the Christian John Philoponus (d. c. 570)—that was greatly influential in later theological circles, Christian and Muslim alike, although it would be misleading to think that the debate was primarily a Christian or anti-Christian one—where issues around time, eternity, and divine agency began to be raised. Proclus put forward eighteen arguments for the eternity of the cosmos that were often aimed at other pagan interpreters of Plato. The first one of these—namely the superabundant goodness of the One that overflows and emanates being—has only survived in an Arabic version.³⁵

³² David Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 2008; Lloyd Gerson, "Plotinus' metaphysics: creation or emanation?" *Review of Metaphysics* 46.3 (1993), 559–574.

³³ Sedley, *Creationism*, 96–132; G.J. Reydamas-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2003.

³⁴ David Sedley, "The ideal of godlikeness," in Gail Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1999, 309–328.

³⁵ Proclus, *On the Eternity of the World [De Aeternitate Mundi]*, ed./tr. Helen S. Lang, Berkeley: University of California Press, 2001, 156–163.

Proclus' arguments followed a reading of the *Timaeus* that distinguished the cosmos' logical posteriority to the One from its temporal consequence; thus many of the points relate to the absurdity of a "time before time" (e.g., argument 5) or to rather Aristotelian arguments from motion, generation and corruption. Philoponus responded to these arguments in his *Against Proclus on the Eternity of the World* and in his *Against Aristotle on the Eternity of the World*, often on good Aristotelian grounds.³⁶ The latter work is reconstructed from citations in Simplicius' commentaries on Aristotle's *De Caelo* and *Physics* and is also cited in al-Fārābī (d. 339/950).³⁷ His first three sets of arguments for a creation in time stem from the impossibility of an actual infinite obtaining drawing upon the argument against a circular series (intraversability) and an infinite chain of natural causes in *De Generatione et Corruptione* II, 5, the impossibility of an infinite being exceeded, and *Physics* III, 5.³⁸ One of the interesting suggestions that Philoponus has in his refutation of the fifth argument is to posit that, despite eternity being a feature of "everlasting things," it does need to have some extension, a feature associated with the concept of perpetuity (*dahr*) to which we will return later.³⁹ In his refutation of the sixth argument, he uses a classical dialectical tool; since that argument cites Plato's *Timaeus*, Philoponus enters into the debate and insists that Plato himself refers to the cosmos as generated, and that Plato's reference to a time before the heavens were suggests that the notion of creation in time is not incoherent in Plato.⁴⁰ Proclus' eleventh argument depends on the Aristotelian notion of prime matter as ungenerated and incorporeal ground for an eternal universe;⁴¹ Philoponus responds by equating prime matter with a generated three-dimensionality of things in the cosmos.⁴²

The theologians in their search for natural theology—and their respect for the Aristotelian tradition—found in Philoponus the ideal ally. Mu'tazilī thinkers used the argument against an actual infinite: al-Nazzām (d. 230/845) insisted that the universe was finite as cited in the *Kitāb al-intiṣār*,⁴³ and al-Kindī (d. c. 257/870) drew upon Philoponus to argue against infinite bodies and infi-

³⁶ Cf. Herbert Davidson, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987, 86–116.

³⁷ Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, tr. Christian Wildberg, London: Duckworth, 1987; Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Leiden: Brill, 2012, 157–162.

³⁸ Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 1–5*, tr. Michael Share, London: Duckworth, 2004, §§ 7–24, 22–32.

³⁹ Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 1–5*, §§ 114–116, 85.

⁴⁰ Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 6–8*, tr. Michael Share, London: Duckworth, 2005, §§ 139–143, 25–27.

⁴¹ Proclus, *On the Eternity of the World*, 94–99.

⁴² Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 9–11*, tr. Michael Share, London: Duckworth, 2010, § 421–429, 78–82.

⁴³ Al-Khayyāt, *Kitāb al-intiṣār*, ed. A. Nader, Beirut: Dār al-mashriq, 1957, 19.

nite time.⁴⁴ It seems that their concern—perhaps akin to Philoponus’—was to defend the uniqueness and incomparable transcendence of God. Nevertheless, with the advent of the philosophical traditions in Islam, one can discern a shift from the paradigm of a volitional, creator God who creates with a purpose and who creates out of nothing (*ex nihilo*) in time—what Netton famously called the “Qur’anic creator paradigm”—to a more instrumental One from whom the cosmos emanates, as well as to the True One who is all that there is in a monistic universe. Arguably we can discern this shift, from a conception of absolute creation out of nothing that fixes the temporal finitude of the cosmos to atemporal causation and the eternity of the cosmos predicated on the key notion of prime matter from which all things are created, in the career of al-Fārābī.⁴⁵ For Avicenna (d. 428/1037), the teleological proof explaining the “whence” of the cosmos was subordinated to his “ontological proof” of God as the necessary of existence and hence the utility of drawing upon Philoponus’ arguments against eternity and for creation dissipated; by doing this he was extending Aristotle to include a God who was not just the final cause but also the efficient cause of the cosmos.⁴⁶ Insofar as God’s creative agency was eternal, the cosmos must be eternal and hence only logically posterior to God and not posterior in time, a position known as “essential creation” (*ḥudūth dhātī*) or contingency.

The issue between the creationists and emanationists came to a head with al-Ghazālī (d. 505/1111) who famously declared the doctrine that the cosmos is an eternal result of the existence of God and an emanation from him to be one of three heretical doctrines which placed philosophers outside the pale of Islam; it was not the practice of philosophy as such that he found unacceptable but rather the postulation of metaphysical speculations that derived from Hellenic authority (in Plato, Aristotle, Galen and so forth) and contradicted the apparent sense of the Islamic scriptures.⁴⁷ Just as arguably most Islamic philosophy is an attempt to make sense of Avicenna, so too is it a response to al-Ghazālī’s objections on these three key positions.

Even during the Avicennan hegemony of the middle period, the insistence of philosophers upon denial of the creation of the cosmos in time was often set aside by theologians and nuanced in theological works that were heavily influenced by philosophy starting already with Ibn Ghaylān (d. after 580/1184) who acts as a bridge between al-Ghazālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) and

⁴⁴ Peter Adamson, *al-Kindī*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 74–105; Ian Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press, 1989, 65–70.

⁴⁵ Janos, *al-Fārābī’s Cosmology*, 235–332.

⁴⁶ Jon McGinnis, *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 154–167.

⁴⁷ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Tahāfut al-falāsifa* [*The Incoherence of the Philosophers*], ed./tr. Michael Marmura, Provo: Brigham Young University Press, 2000, 12ff, 226; Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, London: Routledge, 2012, 81–101.

whose attack on the philosophical doctrine of the eternity of the cosmos is motivated by his desire to save the scriptural account of creation and refute the pernicious influence of Avicenna, here cited primarily through his *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*.⁴⁸ Even the most prominent Shi‘i theologian of the medieval period—and Avicennan commentator no less—Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274) insisted on a cosmos that had a beginning in time and criticised those who held that it was eternal.⁴⁹ It was thus for this reason that philosophers in the Safavid period attempted to respond to al-Ghazālī and to the theologians as such, partly in defence of Avicenna and philosophy—as was clear in the work of Mīr Ṣadr al-Dīn Dashtakī (d. 903/1498) and his son Ghiyāth al-Dīn (d. 949/1542) in Shiraz—and especially in the thought of Mīr Dāmād (d. 1040/1631), a leading thinker and jurist of Isfahan and a scion of the Persian *sayyid* nobility of Astarābād who devoted most of his life’s work to providing a set of philosophical proofs—grounded in Avicennan philosophy—that demonstrated that the cosmos had a beginning in the ontological state of perpetuity (*al-dahr*) mediating between eternity (*al-sarmad*), the abode of the One, and temporality (*al-zamān*), the abode of the transient and contingent many, and that it was God’s creative agency that brought about its existence. If ever there was a philosopher in the post-classical period obsessed with a single problem, it was Mīr Dāmād and the problem of the incipience of the cosmos (*ḥudūth al-‘ālam*), to which he posed his solution known as perpetual creation (*ḥudūth dahrī*).

Fundamentally, for Mīr Dāmād, philosophy was a prophetic inheritance. His concern was with *ḥikma ilāhīya* in the sense of a philosophy that brings one closer to God and to becoming divine on the model of *theosis* sought in late antiquity.⁵⁰ His method involved a presentation of philosophy that existed before him primarily from the school of Avicenna, which he labels “Greek philosophy” (*ḥikma yunānīya*), and then a critical exposition of the position, replacing it with his improved argument which he described as “Yemeni,” based on the famous saying attributed to the Prophet: “Faith is Yemeni and wisdom is Yemeni” (*al-īmān yamānī wa-l-ḥikma yamānīya*) as reported in practically all the canonical *ḥadīth* collections.⁵¹ This prophetic inheritance as philosophy is indicated in Mullā ‘Alī Nūrī’s (d. 1246/1831) gloss on the *Nibrās al-ḍiyā’* (“Lamp of Illumination”) where he equates Yemeni philosophy with “Muḥammadan wisdom” because it was what is received from the “Breath of the Merciful” or the “Muḥammadan reality,” although this may signal that Nūrī’s showed stronger

⁴⁸ Afḍal al-Dīn Ibn Ghaylān, *Ḥudūth al-‘ālam*, ed. Mahdī Muḥaqqiq, Tehran: McGill Institute of Islamic Studies, 1377 Sh./1998.

⁴⁹ Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Tajrīd al-‘aqā’id*, ed. ‘Abbās Muḥammad Ḥasan Sulaymān, Cairo: Dār al-ma‘rifa, 1996, 67–69, 122–23.

⁵⁰ Mīr Dāmād, *Muṣannaḥāt-i Mīr Dāmād: mushtamil bar ... al-Īmāqāt, al-Taqdīsāt, al-Īqāḍāt, al-Īḍālāt, Khulsat al-malakūt, al-Širāt al-mustaqīm*, ed. ‘Abdullāh Nūrānī, Tehran: Tehran University Press/Anjuman-i mafākhir va āthār-i farhangī, 1381 Sh./2002, 2.

⁵¹ Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, VIII, 70; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, 277, 457.

adherence to the school of Ibn ‘Arabī than did the master himself.⁵² He considered all previous schools of thought (Peripatetic and Illuminationist philosophy, Ash‘arī theology, and even Twelver Shi‘i theology) to be incomplete and unreliable in their understanding of reality. His Yemeni position is not a purely ratiocinative one and it extends knowledge and understanding beyond the confines of discourse (*baḥth*) and reason to the non-propositional, intuitive (*dhawq*), immediate, and mystically disclosed (*kashf*). As his primary concern is with the philosophy of theistic creation, his Yemeni philosophy is deployed to solve the problems of time and creation.

In the *Jadhavāt va mavāqīt* (“Flaming Embers and Epiphanies”), a thoughtful contemplation written in Persian (his only major work in that language) of Moses’s encounter with the theophany of the burning bush on Mount Sinai, he describes different conceptions and levels of creation:

Causation—which is a term for emanation, “making,” (*al-ja‘l*) and bringing into existence—in the doctrine of “those rooted in knowledge” (*rāsikhīn ‘ulamā’*) and of the metaphysicians of Greek and of Yemeni philosophy is of four types: *ibdā‘* (origination, *creatio ex nihilo*), *ikhtirā‘* (production), *ṣun‘* (fashioning or creation in the higher intelligible world), and *takwīn* (generation or creation in the sub-lunar world).⁵³

Later in the same text, he analyses the Yemeni philosophical understanding of numerical order and the existence of Platonic numbers as first-order emanations from the One, an important element of the argument concerning levels of creation from the One.⁵⁴ In one of his most important works on philosophical theology, *al-Ṣirāṭ al-mustaqīm* (“The Straight Path”)—primarily concerned with the problem of creation and, like many others, left unfinished—Mīr Dāmād sets out what he intends to accomplish with the work:

The one most desirous among creation for his Lord the Self-Sufficient, Muḥammad b. Muḥammad known as Bāqir Dāmād al-Ḥusaynī—may God make his afterlife good—presents to you, brothers of mysticism, and expounds for you, brothers of retreat and solitude, a solution to the confusion caused in you by the multitude of teachers attempting to reveal the difficult relationship between the Eternal and the incipient, and [aims] to ease its difficulties with clear thought according to the method of Greek philosophy and of Yemeni philosophy, and to investigate the discourse of those expounders and make them wiser with firm writing and forthright exposition.⁵⁵

⁵² Mīr Dāmād, *Nibrās al-diyā’*, 72.

⁵³ Mīr Dāmād, *Jadhavāt va mavāqīt*, ed. ‘Alī Awjabī, Tehran: Mīrās-i maktūb, 1380 Sh./2001, 99.

⁵⁴ Mīr Dāmād, *Jadhavāt*, 170.

⁵⁵ Mīr Dāmād, *al-Ṣirāṭ al-mustaqīm fī rabṭ al-ḥādith wa-l-qadīm*, ed. ‘Alī Awjabī, Tehran: Mīrās-i maktūb, 1381 Sh./2002, 3.

He clearly thought that those who had written before him on the issue of creation and time, including Avicenna, had failed to convince, and he felt that he could produce a more robust argument and base his Yemeni philosophy on the central doctrine of perpetual creation. Later in the text, before he embarks on the main discussion of the doctrine, he distinguishes three types of prior non-existence based on Yemeni philosophy:

According to what we have acquired from the mature Yemeni philosophy ripened by the faculty of the intellect, obtained through demonstrative syllogisms and divine inspirations, it appears that incipience has three possible meanings: The first of them is the priority of the existence of a thing by essential non-existence and this is called, according to the philosophers, “essential creation” (*ḥudūth dhātī*) [...]. The second of them is the priority of a thing by its non-existence in perpetuity and eternity that is atemporal so that the thing is non-existent in a real sense through pure non-existence which is not qualified by continuity and its opposite. It then moves from this pure non-existence to existence and would appear to be most appropriately termed [incipience], that is, perpetual creation (*ḥudūth dahrī*). The third of them is the priority of the existence of a thing by its non-existence in time so that its existence is preceded by an element of time, and this is called by the theologians “temporal creation” (*ḥudūth zamānī*).⁵⁶

The very notion of perpetual creation is directly related to his school of Yemeni philosophy. In *al-Ufuq al-mubīn* (“The Clear Horizon”), the text that was so popular in India, he begins by saying that the work on the nature of the metaphysics of theistic creation is the result of what came to him from “matured Yemeni philosophy and the pure, ecstatic philosophy of faith.”⁵⁷ In this text, he makes it clear that true philosophy arises from an act of divine grace—a bounty—and God has expanded his heart to understand reality and chosen him from among the people of the Islamic community worthy of it so that he is capable of explaining truth through demonstration (*al-ḥaqq bi-l-burhān*), and capable of dispelling confusion and lack of clarity through the mercy of God.⁵⁸ Elsewhere in the same text, he argues that the twin pillars of the Yemeni philosophy are the tripartite levels of temporality as well as metaphysical essentialism, the notion that it is essences that are the result of God’s creative agency in the cosmos (*maj’ūlīyat al-māhīya*).⁵⁹

Why was Mīr Dāmād so concerned with the beginning of the cosmos? It was not just al-Ghazālī to whom he was responding, and Avicenna whom he was defending or extending. It was Jalāl al-Dīn Davānī (d. 908/1502), who in his

⁵⁶ Mīr Dāmād, *al-Širāṭ al-mustaqīm*, 195.

⁵⁷ Mīr Dāmād, *al-Ufuq al-mubīn*, 5.

⁵⁸ Mīr Dāmād, *al-Ufuq al-mubīn*, 4.

⁵⁹ Mīr Dāmād, *al-Ufuq al-mubīn*, 536–537.

Anmūdḥaj al-'ulūm (“Exemplars of the Sciences”) revived the debate on the beginning of the world and hence led to the Safavid responses.⁶⁰ The totality of the section on principles of faith—the longest section of the text—is taken up with the question of the incipience of the cosmos; contrary to the philosophers’ position—excepting Plato—which affirmed the eternity of the cosmos and mere logical posteriority of the cosmos to the One, he insisted that the cosmos came into existence after it was not and had to be preceded by “real non-existence” (*‘adamīya ḥaqīqīya*). Mīr Dāmād similarly insists upon this while rejecting the mere logical posteriority of the cosmos. Davānī’s argument is based on refuting eternity and arguing for the conception of temporality based on motion, which is rejected by Mīr Dāmād. The Shirazi thinker’s own school continued to uphold his position, whilst Safavid thinkers (Maḥmūd Nayrīzī for example) seemed to adhere broadly to Naṣīr al-Dīn Ṭūsī’s formulation of the temporal incipience of bodies alongside the eternity of intellects.⁶¹ Mīr Dāmād was heir to the intellectual tradition of the Dashtakīs through his kinsman Mīr Fakhr al-Dīn Sammākī. He wrote a gloss on the Davānī text (albeit on a point of logic defending Avicenna) and his own *Anmūdḥaj al-'ulūm*, as did his student Khalīfa Sulṭān, that placed his loyalties with the Dashtakī tradition (*al-ustādh ḡhawth al-ḥukamā*).⁶²

Alongside this motivation to write on the beginning of the cosmos, the genre of treatises establishing the existence of a creator (*ithbāt al-bārī*) increasingly considered the question of divine creative agency (in terms of the attribute of *al-quḍra*) and raised the question of whence the cosmos, not least in a text written by a thinker who died just before him, Abū-l-Ḥasan al-Kāshānī (d. 966/1559) entitled the *Kitāb al-Shawāriq*.⁶³ Kāshānī may have been a student of Dashtakī

⁶⁰ Jalāl al-Dīn Davānī, ‘Anmūdḥaj al-'ulūm’, in *Thalāth rasā'il*, ed. Sayyid Aḥmad Tuysirkānī, Mashhad: Majma‘ al-buḥūth al-islāmīya, 1411/1991, 284–319.

⁶¹ Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, 62–63, 128. Within Iran alone there are over 50 copies of the *Anmūdḥaj al-'ulūm*. Davānī’s line of students who wrote on this topic within a text entitled the *Anmūdḥaj al-'ulūm* included Muṣliḥ al-Dīn Lārī (d. 979/1572, e.g., MS Damad Ibrahim Paşa/Suleymaniye 791, 796ff.), Mīrzā-jān Bāghnavī Shīrāzī (d. 994/1586, e.g., MS Madrasa-yi Khān Marvī Tehran 800, 807ff.), and Muḥammad b. al-Ḥasan Shīrvānī (d. 1098/1687, e.g., MS Tehran University Central Library 7162, fol. 68v–89v). Other authors with works on the same title that criticised Davānī’s position following Dashtakī (and perhaps Mīr Dāmād) included Afḍal al-Dīn Turka Iṣfahānī (d. 991/1583, e.g., MS Kitābkhāna-yi Malik, Tehran 4681, fol. 42r–43r), Sulṭān al-'Ulamā' (d. 1064/1654, e.g., MS Kitābkhāna-yi Mar'ashī 2783, fol. 3v–33v), Mu'izz al-Dīn Muḥammad b. Fakhr al-Dīn Mashhadī (fl. 1096/1685, e.g., MS Kitābkhāna-yi Khān Marvī 800, 802ff.), and Ismā'il b. Muḥammad Bāqir Khātūnābādī (d. 1116/1704, e.g., MS Kitābkhāna-yi Majlis-i Shūrā 3453). The *majmū'a* codex MS Kitābkhāna-yi Khān Marvī 800 seems to be a particularly valuable collection of treatises entitled the *Anmūdḥaj al-'ulūm*. See Dirāyatī 2011, II, 211–213.

⁶² Mīr Dāmād, *Muṣannaḡāt*, 520–523.

⁶³ Firouzeh Saatchian, *Gottes Wesen – Gottes Wirken: Ontologie und Kosmologie im Denken von Šams al-Dīn Muḥammad al-Ḥafīrī*, Berlin: Klaus Schwarz, 2011.

and in his treatise he devotes a large section to the discussion of divine creative agency in terms of understanding how the cosmos is created by God as well as God's will (*irādātuḥu*) to create.⁶⁴ His main concern is to demonstrate the notion of God's volitional agency to bring the cosmos into existence out of nothing, albeit on the basis of the Avicennan argument for God as the necessary of existence and the principle that for something to exist it must first be necessary (*mā lam yajib lam yūjad*). Not only must the cosmos be the creature of a volitional God—and he insists that a denial of such a theological proposition places one beyond the pale of Islam—but also it must be preceded by “pure non-existence” (*‘adam širf*).⁶⁵ Kāshānī spends some time criticising the philosophers' position on the eternal cosmos through a critique of their notion of temporality predicated on motion that results in his own denial of the reality of time. Thus already in these texts that precede Mīr Dāmād we see a theological concern with the question of the creation of the cosmos with the insistence that the cosmos must have been preceded by its absolute non-existence, and the need to temper its eternity which was a position normally associated with philosophers—or rather the *falāsifa* who in the Safavid period are often decried while the *ḥukamā'* are praised.

The question of creation was consistently discussed in his works: probably first in the *Khulsat al-malakūt* in 1021/1611, then in *al-I'ḍālāt al-'awīša* in 1022/1613; 1025/1616 was a popular year for a number of his incomplete works on this topic including *al-Širāt al-mustaqīm fī rabṭ al-ḥādīth wa-l-qadīm*, *al-Ufūq al-mubīn*, *al-Īmādāt*, and *al-Īqāzāt fī khalf al-a'māl*; the *Taqwīm al-īmān*, his complete theological summa that discusses creation followed in 1026/1617; and 1034/1625 was also a significant year with the *Ḥudūth al-'ālam* and *al-Qabasāt* later on; finally *Nibrās al-ḍiyā'* followed in the year after. It is rare perhaps—but certainly the case with Mīr Dāmād—for an author to be so fixated on the same issue as to write a number of versions of the different argument, many of which seem to have been responses to his students and remain incomplete.

The *Kitāb al-Qabasāt* of Mīr Dāmād

Al-Qabasāt or the *Qabasāt ḥaqq al-yaqīn fī ḥudūth al-'ālam* was completed in Sha'bān 1034/May 1625 and reflects his mature and perhaps final doctrine late in life and at the end of the reign of Shah 'Abbās. It seeks to establish a middle path based on the method of Avicennism between the postulation of a cosmos that is eternal and a cosmos that is created in time, based on the notion

⁶⁴ Abū-l-Ḥasan Kāshānī, *Kitāb al-Shawāriq*, ed. Zuhra Qurbānī, Tehran: Mu'assasa-yi pažūhishī-yi ḥikmat u falsafa-yi Īrān, 1391 Sh./2012, 51–132, 197–228.

⁶⁵ Kāshānī, *Shawāriq*, 51, 60.

of perpetual creation in which the cosmos is preceded by real non-existence. The text itself is divided into ten *qabasāt*—burning embers (sing. *qabas*), each of which is divided into a *wamḍa* (flash, pl. *wamḍāt*) and *wamīḍ* (blaze, pl. *wamīḍāt*). The very term *qabas* suggests Mīr Dāmād’s fascination with the theophany on Mount Sinai and alludes to Qur’an 27.7: “Behold when Moses said to his people: I perceive a light; soon I shall bring you some information from there or bring a burning brand (*shihābin qabasin*) so that you may warm yourselves.” In the preface to the text—one of the few in philosophical theology that he actually completed—he noted that some friends had asked him to provide a reasoned proof for how God exists solely and uniquely in his eternity and yet manages to act and produce an entire cosmos that has some sort of beginning (*ḥudūth*).⁶⁶ Ultimately he is interested in whether the cosmos—everything apart from God—has a beginning or does not (*ḥādīth am azalī*), and to demonstrate that beginning is with the creator hence ensuring divine creative agency.

The first six *qabasāt* establish his theory of perpetual creation (*ḥudūth dahrī*) beginning with his definition of creation (*ḥudūth*) and the three “receptacles” of existence in the first one followed by eight arguments including deploying scriptural evidence in Qabas IV. Qabas VII involves the examination and refutation of those who hold that the cosmos has no beginning in time in an unqualified manner (*ḥudūth dhātī*). Qabas VIII moves onto the related issue of God’s creative agency (*qudra*) and will (*irāda*). Qabas IX analyses the chain of being and how God’s creative agency works through the eternal *intelligibilia* and how being then reverts back to God. The final *qabas* discusses the major implication of the study that relates to the problem of divine decree and destiny (*al-qaḍā’ wa-l-qadar*) and how one makes sense of the problem of evil (*al-sharr*).

The argument for perpetual creation is based on eight philosophical principles summarised thus by his student Sayyid Aḥmad al-‘Alawī in his commentary:

We have investigated the eight principles that are the principles for the demonstrations of the creation of the world in this book. The first is the knowledge of the receptacles of existence (*aw‘īyat al-wujūd*), namely: temporality, perpetuity, and eternity. The second is the knowledge that existence is identical to the essentially necessary Being but accidental to contingent essences. The third is the knowledge of the three kinds of essential priority and their characteristics. The fourth is the knowledge of the two kinds of discrete priority (*al-qablīya al-infikākīya*), the eternal and the temporal, and their characteristics. The fifth is the knowledge of the three kinds of creation (*al-ḥudūth*) and their requirements. The sixth is the knowledge of quantitative relation (*al-nisba al-mutaqaddara*) and everlasting relation (*al-nisba al-abadīya*) and the distinction between them. The seventh is the knowledge of the mode of existence of the unqualified natures and

⁶⁶ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 1.

the investigation of them. The eighth is the knowledge of the continuity of motion and temporality and what is associated with that.⁶⁷

What is clear from this list is that this is very much an Avicennan formulation, which draws upon Avicenna's own distinction, as we shall see, between two types of non-temporal creation—one that is preceded by matter and hence by qualified non-existence, and the other which is not preceded by matter and hence by absolute non-existence. Mīr Dāmād sets out the following, rather processual, definition of orders of temporality before citing his examples from the Peripatetic tradition.

In *de re* existence (*al-ḥuṣūl fī naḥs al-amr*), there are three types of ontological receptacle (*wa'īya*). The receptacle of an extended existence in flux (*al-wujūd al-mutaqaddar al-sayyāl*) and a continuous extended non-existence that belongs to mutable entities insofar as they are mutable in time (*zamān*). The receptacle of a pure existence (*ṣarīḥ al-wujūd*) that is preceded by a pure non-existence, and that transcends the horizon of extension and non-extension and belongs to immutables, insofar as they are immutable while embracing actuality, is perpetuity (*dahr*). The receptacle of a pure Real Immutable Sanctified Existence (*baḥt al-wujūd al-thābit al-ḥaqq*) absolutely devoid of the accidentality of change and transcendent above any sense of being preceded by non-existence, which is pure and sheer activity (*energeia, fi'līya*), is eternity (*sarmad*). Just as perpetuity transcends and is vaster than time, so too is eternity higher, more majestic, holier and greater than perpetuity.⁶⁸

There are five key points in this passage. First, note the processual nature of entities at each of these levels and the processual nature of the order of temporality that corresponds to it. We are not faced here with an Avicennan substance metaphysics. Even God is a process insofar as He is pure activity. Second, note that both existents and non-existents are considered within the category of time that raises interesting issues of tenses and future possibility within this world. Third, the level of perpetuity is the crucial ground for the relationship between God the immutable and the world the mutable (generative and corruptible in the standard Aristotelian terminology). Fourth, time is an aspect of existential consciousness. This raises the possibility of the psychic provenance of time that would suggest continuity with the late Neoplatonic tradition. Fifth, the temporality of perpetuity (*dahr*) seems to follow Proclus' (and other Neoplatonists') notion of "temporal perpetuity" in proposition 55 of the *Stoikeosis Theologike*.⁶⁹

⁶⁷ Sayyid Aḥmad al-'Āmilī al-'Alawī, *Sharḥ kitāb al-Qabasāt*, ed. Ḥamid Nāji Iṣfahānī, Tehran: McGill Institute of Islamic Studies, 1376 Sh./1997, 395.

⁶⁸ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 7.

⁶⁹ Proclus, *Elements of Theology* = *Kalām fī-l-khayr al-maḥḍ*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī, Kuwait: Wikālat al-maṭbū'āt, 1977, 28–30.

Mīr Dāmād then draws upon a number of texts proving his tripartite division of temporality, beginning with passages from Avicenna. First, he cites the passage below from *al-Ta'liqāt* that comprises a series of notes addressing questions brought to Avicenna's attention by his students concerning issues in his major works. Thus the discrete paragraphs of the *Glosses* are often more explicit and clear than the relevant passages on time in *al-Shifā'* or in *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. This passage describes the intellect's ability to grasp three orders of temporality relating to three types of entities. This is significant: temporality devoid of an ontology of things would be quite absurd for Avicenna and is so for Mīr Dāmād also.

The intellect grasps three types of entities. The first is in time and expressed by "when" and describes mutables that have a beginning and an end, although its beginning is not its end but necessitates it. It is in permanent flux and requires states and renewal of states. The second is being with time and is called perpetuity (*dahr*) and it surrounds time. It is the being of the firmament with time and time is in that being because it issues from the motion of the firmament. It is the relationship of the immutable to the mutable although one's imagination cannot grasp it because it sees everything in time and thinks that everything "is," "will be" and "was," past, present and future, and sees everything as "when" either in the past or the present or the future. The third is the being of the immutable with the immutable and is called eternity and it surrounds perpetuity ... Perpetuity is conscious of time as it surrounds it. Time is a weak existence as it is in flux and mutable.⁷⁰

The inadequacy of human intellection requires us to use notions of temporality and even tensing to explain, in temporal terms, the two notions of perpetuity and eternity even though these notions and realities transcend time as such. Our ordinary language of time and temporality is tensed; that is an inescapable fact.⁷¹ Normally we consider temporality to be associated with motion—following Aristotle—but he considers temporality to be associated with an ontological state and hence one can talk of "when" creation happened in perpetuity. The Neoplatonic taste of the passage is quite clear: what is immutable, what is simplex and motionless is ontologically higher and prior to what is mutable, complex and in motion. That time is described as a "weak existence" also suggests the beginnings of a processual shift in the language of temporality and ontology as it entails the notion of intensity, of more or less, stronger and weaker, in existence, which would seem odd in a strictly substantialist notion of existing things.

⁷⁰ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 7–8; cf. Avicenna, *al-Ta'liqāt*, ed. Sayyid Ḥusayn Musavvīyān, Tehran: Mu'assasa-yi pažūhishī-yi ḥikmat u falsafa-yi Īrān, 1391 Sh./2013, 421–423.

⁷¹ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 48.

He follows this up with a passage from the metaphysics of *al-Shifā'*:

There is no extension in either perpetuity or eternity because measure pertains to motion. So time is as if an effect of perpetuity and perpetuity [is] as if it were an effect of eternity. If there were no permanence of the relationship of the causes of bodies to their principles, bodies would not exist, let alone their motion, and if there were no permanence of the relationship of time to the principle of time, time would not be realized.⁷²

Thus we have further evidence adduced to demonstrate the intimate link between ontology and temporality. But what we also see in this passage is an aspect of the circularity of Avicenna's definition of time: we can only understand eternity and perpetuity through temporality, and temporality and change only with respect to immutability and permanence. Note the recourse to figurative language to describe the relationship between temporality and atemporality precisely because the notion of a God who is beyond time is so difficult to grasp. This is also reiterated by al-'Alawī. What emerges is that Avicenna's own conception of atemporal creation is modified: while he might hold that intelligibles, those things in the "mind of God" that, so to speak, exist in eternity, Mīr Dāmād places them as having an atemporal beginning (and creation) in perpetuity and having no end and that this level is associated with what thinkers call the mode of being known as *naḥs al-amr*. Being preceded by pure non-existence does not mean being preceded by prime matter or even the essence of the divine but merely the absence or privation of being existent or even possible. He is shifting around Avicenna's cosmology.

Finally, we have two passages from Avicenna's later summa, *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. The first passage comes from Namaṭ VII on the intellect and the particular section relates to Ibn Sīnā's famous "denial" that God knows particulars because that would compromise God within time:

It is necessary that the knowledge of particulars that the Necessary Being has is not temporal knowledge such that He is in time, in the present, past and future. That would require that an attribute of His essence be that He is mutable. Rather, it is necessary that His knowledge of particulars be in a sense that is holy and transcends time and perpetuity.⁷³

God, as a transcendent, immutable and timeless deity, cannot be confined in temporality. Our knowledge of things is a function of the temporal and ontological contexts of ourselves and the objects of our knowledge.⁷⁴ God is not

⁷² Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 8–9; cf. Avicenna, Avicenna, *al-Shifā': al-Ilāhīyāt*, eds. G. Anawati et al., Cairo: al-Hay'a al-miṣrīya al-'amma li-l-kitāb, 1960, 19, 117.

⁷³ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 9; cf. Avicenna, *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt ma'a sharḥay*, ed. M. Shihābī, Qum: Nashr al-balāgha, 1375 Sh./1996, III, 315.

⁷⁴ Cf. Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 135.

confined to such a context; He is singularly in eternity and thus His knowledge of objects cannot be the same as ours conditioned by space and time and sensibility. Avicenna explicitly rules out the tensed notion of time. The second passage from *Namaṭ V* deals with the nature of eternity and causality.

If it is permitted for something to be similar in state in all matters and have an effect, it is not far from being necessarily eternal.⁷⁵

If a cause encompasses potentially all things and there is sympathy between it and all entities beneath it in the ontological hierarchy, it is an eternal cause beyond time since, unlike its effects, it is not confined by temporality. The similarity of the state of that thing in all cases means that Avicenna is discussing immutable entities. Immutable causes are beyond time. Mīr Dāmād goes on to cite an explanation of eternity with respect to the two other modes of temporality as explained in the commentary upon the passage by Ibn Sīnā's enthusiastic but creative champion Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274):

He [Avicenna] uses the term "eternity" to express permanence because it is a technical term. The term "time" is applied to the relationship between mutables. The term "perpetuity" is applied to the relationship between immutables and mutables, and the term "eternity" is applied to the relationship between immutables.⁷⁶

He completes his citation of Avicennan texts by quoting a passage, by way of summarizing the school position, from the *Kitāb al-taḥṣīl* ("The Digest") by Avicenna's student Bahmanyār (d. 1066):

It is known that time does not exist in time so that its non-existence is in another time. Time is one of those things that is weak in existence such as motion and matter. Temporal things are those in which there is priority and posteriority, past and future, beginning and end, and what is motion or possesses motion. But what is extrinsic to this is what exists with time...

If this simultaneity exists by analogy of the permanent to the impermanent, then it is perpetuity that encompasses time. If it is in relation of the permanent with a permanent, then it is properly called eternity ... Both of them are opposed to being temporal in time ... Neither perpetuity nor eternity have extension, either in conjecture or in fact, not even in a measure of motion.⁷⁷

This passage strongly mirrors the initial Avicennan citation from the *Glosses* and illustrates the completion of the Avicennan "position" whose authority Mīr Dāmād wishes to invoke.

The citations from the *Theologia Aristotelis* are designed to demonstrate that perpetuity is the level of intelligible time, while the level of eternity is that of a

⁷⁵ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 9.

⁷⁶ Avicenna, *al-Ishārāt*, III, 119.

⁷⁷ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 10; cf. Bahmanyār, *Kitāb al-taḥṣīl*, ed. M. Muṭahharī, Tehran: Tehran University Press, 1996, 462–463.

simultaneous whole. The *Theologia* thus also represents the threefold division of temporality, but also most significantly posits the possibility of a human soul to traverse these levels. In the headings of topics (*ru'ūs al-masā'il*, kefalāia) provided in the introduction to the text, the author argues that every intelligible entity is timeless because intelligibles properly exist in perpetuity and not in time. It is because of this that they can be causes of time.⁷⁸ Humans are thus paradoxical composites of a body that is temporal and a soul that belongs to perpetuity.⁷⁹ To demonstrate the distinction between time and perpetuity, Mīr Dāmād cites Mīmar II of the *Theologia* in which the author argues that when the soul reverts to its origin in the higher intelligible world, as is its wont as indicated by the famous doffing metaphor of *Enneads* IV.8.1, it shows that it belongs to a world of perpetuity and not of time.⁸⁰ Through its recollection of the immutable and timeless essences, the soul knows of things in that intelligible realm, and thus can be a cause of time through the process of cognition. Then he cites Mīmar V of the *Theologia* to demonstrate the divine level of eternity.⁸¹ The author discusses three levels of activity: the perfect *energeia* of the First Agent that is God, a less perfect activity of the intellects, and the transient activity of temporal agents. To each of these levels of activity corresponds a level of temporality. Finally, he cites Mīmar VII of the *Theologia* to demonstrate the relationship of God with entities across time.⁸² There is a causal chain that traverses levels of temporality depending on the level of the mutability of entities at each ontological level. What is of critical importance is that God does not create in time but rather time comes into existence with the cosmos; the cause of time itself must transcend time.

The result of the citations of these texts is to show that there are three levels of temporality that correspond to three ontological levels of reality. Hence, there are three possible types of incipience: the first means that the cosmos has a beginning in time (*ḥudūth zamānī*), a view usually associated with theology; the second that the cosmos is preceded by absolute non-existence which means that it succeeds God by essence (*ḥudūth dhātī*), a view associated with Avicenna; and the third that the cosmos is preceded by a relative non-existence, meaning that it was potential but then becomes actual, and this last is what is known as perpetual creation (*ḥudūth dahrī*). Once he has established that creation relates to these three levels of reality defined in “temporal” terms, he needs to decouple

⁷⁸ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 11; cf. Aristū [Aflūṭīn], *Uthūlūjīyā: Theologia Aristotelis*, ed. ‘Abd al-Raḥmān Badawī, Cairo: L’Institut Français, 1947, 8–10.

⁷⁹ Cf. Aristū [Aflūṭīn], *Uthūlūjīyā: Theologia Aristotelis*, 11.

⁸⁰ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 11–12; cf. Aristū [Aflūṭīn], *Uthūlūjīyā: Theologia Aristotelis*, 22, 29–31.

⁸¹ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 12–13; cf. Aristū [Aflūṭīn], *Uthūlūjīyā: Theologia Aristotelis*, 68.

⁸² Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 13–14; cf. Aristū [Aflūṭīn], *Uthūlūjīyā: Theologia Aristotelis*, 94–114.

the definitions of time and motion, working against both the Aristotelian and Avicennan traditions, as he does in *Qabas VI*.⁸³ His main attempt in five arguments is to establish perpetual creation and then to disprove that time extends eternally, considering it to be a discrete and continuous reality; these are primary proofs of the impossibility of an actual infinite.⁸⁴ Time and motion appear at the level of the physical cosmos and all that is temporally created is thus also perpetually created.⁸⁵

Now what does this entail for the God-world relationship? Avicenna reduces the notion of the incipience of the world to a mere contingency (*imkān*) on the Necessary Being.⁸⁶ The cosmos is utterly dependent upon God as its cause, giver of existence and ontological sustainer. The world is essentially created (*ḥudūth dhātī*) as it is logically posterior to God but not temporally posterior. For Mīr Dāmād, the reduction of creation to contingency does not entail a real beginning of the world. Further, he regards the Avicennan compromise between the perpetual level of the intellects and the eternal level of the divine to be problematic.⁸⁷ The beginning of the world may be saved through a radical disjuncture between the notions of perpetuity and eternity. Essences that are logical concomitants of God are not really incipient, and thus the notion of incipience needs to address the issue of whether contingency lies in the nature of events or in their temporality.⁸⁸ Actual essences are instaurated in the mind of God and constitute the *naḥs al-amr* state of things in this world.⁸⁹ That state pertains to levels of essence and not, like in Mullā Ṣadrā and others, to existence.⁹⁰ Perpetual creation requires two basic metaphysical principles of the mental distinction between existence and essence in contingent beings, with essence being ontologically prior for the contingents and instaurated at the level of perpetuity.⁹¹

If, following Avicenna, we accept the absurdity of creation in time, the question arises: where and when does creation take place? While, for Avicenna, the answer to this question may be meaningless insofar as the world has no real beginning, for Mīr Dāmād, the answer is more ontologically absolute and distinct: creation and the incipience of the world occur at the level of perpetuity because it is there that the immutable God in His eternity interacts with mutable time. This theory is known as perpetual creation. For Mīr Dāmād, there must be a rupture (*infikāk*) between the divine essence and the cosmos, the latter being absolutely posterior to the former. The cosmos is both conceptually and causally

⁸³ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 183–237.

⁸⁴ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 227–231.

⁸⁵ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 198–199.

⁸⁶ Avicenna, *al-Ishārāt*, III, 97–115.

⁸⁷ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 326–329.

⁸⁸ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 226.

⁸⁹ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 22.

⁹⁰ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 48.

⁹¹ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 51.

posterior to God because all that exists revolves in the perpetuity of *dahr* but God alone exists at the level of *sarmad*.⁹² In the *Taqwīm al-īmān* (“Establishing Faith”), he argues that God is absolutely prior and unique in eternity, creative and together with entities in perpetuity where He brings them forth from potentiality into actuality, and transcends time whose physical constraints cannot embrace Him.⁹³ One point to bear in mind in understanding Mīr Dāmād’s notion of incipience is his essentialism.⁹⁴ He posits three ontological levels: God who is beyond being, essences both in potentiality and actuality in perpetuity, and individual existents that manifest those essences in this phenomenal world. At the level of perpetuity, potential essences are those that are sharing simultaneity (*ma’īya*) with God, but those essences that become actual are posterior to God because they have undergone the process whereby He brings them from potentiality to actuality. The problem thus with the Avicennan model is that it does not explain divine causality at this level and does not characterize the coming into actuality of essences. Thus Mīr Dāmād suggests an intriguing solution to the problem of a timeless deity acting and creating in time.

The concerns of theistic metaphysics that seeks to understand the relationship between God and the cosmos, between individual responsibility and ability to discern truth and divine determinism influence the theories of time in the Safavid period. Mīr Dāmād’s theory assumes a processual nature of reality in which everything is in flux and all entities are dynamic and not static. While it is a product of his intellectual formation, in which he stands upon the shoulders of the Greeks and classical Islamic thinkers, he is not a conventional thinker in the slightest. It might even be tempting to label his views as consistent with late Neoplatonism. But he moved that paradigm and expressed key concerns as a theological thinker from a Shi’i context reacting to mature Islamic Platonic/Neoplatonic traditions in the Safavid period. What may be significant is that no thinker in the Safavid period upheld the eternity of the world as Avicenna had. This may be because the notion of philosophy has loosened to encompass theology and mysticism and commitment to a “religious life,” and certainly postulating that the world was eternal seemed to belie the Qur’an and many famous sayings of the Shi’i Imams.

But, apart from *al-Qabasāt*, a key text for the transmission of his theory was *al-Ufuq al-mubīn*, which Mīr Dāmād taught and which became a major text in the study of philosophy in India.⁹⁵ Interestingly, he seems to respond in this text

⁹² Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, 75–76; cf. Sa’īd Naẓarī Tavakkulī, Sa’īd Naẓarī, *Naẓarīya-yi paydāyish-i jahān dar ḥikmat-i yamānī va ḥikmat-i muta’āliya*, Mashhad: Bunyād-i pazhūhish-hā-yi Islāmī, 1389 Sh./2010, 119–123.

⁹³ Mīr Dāmād, *Taqwīm al-īmān*, ed. ‘Alī Awjabī, Tehran: Mīrās-i maktūb, 1376 Sh./1997, 329–330.

⁹⁴ Mīr Dāmād, *Taqwīm al-īmān*, 324–326.

⁹⁵ Sajjad Rizvi, “Mīr Dāmād in India: Islamic philosophical traditions and the problem of creation,” *Journal of the American Oriental Society*, 131.1 (2011), 9–24.

to some of his student Mullā Ṣadrā's positions, including the refutation of his position on motion in substance and on the modulatory, intensifying nature of being.⁹⁶ After the ontological propaedeutics, a large section (the sixth) deals with his position on perpetual creation focusing on his redefinition of temporality as a feature of existence and not of motion.⁹⁷ His Avicennan inclinations remain clear. He begins, like in *al-Qabasāt*, with the three ontological states of time, perpetuity and eternity: against the theologians, he argues that time is real, and against the philosophers that it is finite.⁹⁸ He then cites a number of the same texts proving his points from Avicenna and the *Theologia*—and even includes a refutation of Abū-l-Barakāt on the eternity of the cosmos.⁹⁹ Like most of his works, this also remains incomplete and never quite goes beyond the rather detailed discussion of the states of temporality.

Given the dominance of Mullā Ṣadrā in later Islamic philosophy, it is worth asking what happened to Mīr Dāmād's thought. Mullā Ṣadrā himself found no room for the theory of perpetual creation; in his own treatise on the incipience of the cosmos, he defends an Aristotelian conception of temporality based on motion albeit through his own rather anti-Aristotelian principle of substantial motion that relates God with the cosmos, while citing Mīr Dāmād's connection of temporality to three ontological states.¹⁰⁰ In a sense, this is surprising; given the student's insistence on the primacy of the ontological, it is unusual of him not to consider time and creation in terms of being. Mīr Dāmād's approach is precisely to redefine temporality and separate it from the Aristotelian conception of motion and change.

The *Ḥudūth al-ʿālam* of Mullā Shamsā

In his text, Mullā Shamsā explicitly responds to his friend Mullā Ṣadrā's positions in his *Ḥudūth al-ʿālam*, drawing upon his own glosses on Khafīr's ones in the *Sharḥ al-tajrīd*, and defends Mīr Dāmād's concept of perpetual creation as well as the metaphysics of essence; he criticises Mullā Ṣadrā (*baʿd al-fuḍalāʾ al-muʿāṣirīn*) for holding that all separable beings are incipient in time but at the same time holding that higher intellects have no temporal beginning.¹⁰¹ We

⁹⁶ Mīr Dāmād, *al-Ufuq al-mubīn*, ed. Ḥamid Najī Iṣfahānī, Tehran: Mīrās-i maktūb, 1391 Sh./2013, 114–116, 714.

⁹⁷ Mīr Dāmād, *al-Ufuq al-mubīn*, 447ff.

⁹⁸ Mīr Dāmād, *al-Ufuq al-mubīn*, 504–505.

⁹⁹ Mīr Dāmād, *al-Ufuq al-mubīn*, 509–517.

¹⁰⁰ Mullā Ṣadrā, *Ḥudūth al-ʿālam*, 130.

¹⁰¹ Āshtiyānī and Corbin (eds.), *Anthologie des philosophes iraniens*, I, 465–493; Corbin, *La philosophie iranienne*, 140–150. ʿAlī-Rizā Aṣgharī's critical edition of the text that is based on the following four manuscripts: MS Tehran University Central Library 9108 dating from the 12th century AH/18th century CE, MS Majlis-i Shūrā-yi Islāmī (Tehran) 11520 dated 1052/1642, MS Kitābkhāna-yi Malik (Tehran) 1671 dated 1061/1650, and MS Kitābkhāna-yi Āyatullāh Marʿashī 8746 also dated 12th century AH/18th century CE.

know from Mullā Ṣadrā's own testimony that he had sent a copy of his work to Mullā Shamsā, expecting a response.¹⁰²

Mullā Shamsā begins in the proemium (*khuṭba*) by stating that his arguments—being discerned and not learnt and rehearsed—are divinely inspired and concern a key philosophical problem whose solution requires a number of metaphysical propaedeutics primarily on essentialism and the need to posit a mental mode of existence (*al-wujūd al-dhihnī*). The fundamental position is that, while we might be able to discern intellectually the distinction between the essence of a thing and whether it exists, the latter analytical aspect of our thought does not have any referent in reality (*lā ṣidqa limā huwa khārij 'an al-māhīya*); it is merely an unreal, accidental, aspect of things (*al-'āriḍ alladhī huwa l-wujūd*) as they present themselves to us. He further explains this in a marginal gloss by stating, following Mīr Dāmād, that existence, insofar as it is a particular characteristic of the reality of something that is self-subsistent and not conditioned by any limitation or causation (*ḥaythīya taqyīdīya wa ta'līlīya*), can only pertain to God. In that sense God is pure being, while contingents are merely conceptual composites of existence and essence. In fact, this very radical distinction explains the need for the concept of mental existence (*wujūd dhihnī*).

He then proceeds to discuss causality and the nature of priority and posteriority, citing Avicennan texts that Mīr Dāmād also uses: the result is to say that causes precede their effects essentially at the level of *naḥs al-amr* (and that this is a rational principle that is not merely posited without argument), which he later associated with perpetuity. The next preliminary principle—consistent with Mīr Dāmād—concerns the nature and unity of predication and how the higher beings contemplate. Meaningful predication requires the terms in a proposition to be related causally *in re*. The level of *naḥs al-amr*—consistent with the reading of Ṭūsī and al-Ḥillī—relates meanings at that level to the contents of the mind of the first emanation (*dhihn al-ṣādir al-awwal*). Mullā Shamsā seems to pre-empt an objection made later about the nature of perpetuity and the lack of dimensionality. Non-existence at the level of perpetuity is not absolute as such—partly for the simple reason that it is neither existent nor functions as a receptacle for existence. The cosmos is by no means an infinite entity, an effect of an uncaused cause. The priority of the cause to the effect must be real and cannot be merely at the level of *naḥs al-amr*; hence the cosmos cannot be co-eternal to God—it is merely logically posterior to it. Mullā Shamsā's argument—like Mīr Dāmād's before—requires him to critique not only the postulation that the cosmos is created in time but also that the cosmos is coeval with God, and there is but a mere conceptual distinction between the Necessary and the contingent. He thus takes up from his teacher the notion of what that rupture between God and the cosmos entails. Along the way, he criticizes the concept of

¹⁰² Awjabī, "Mullā Shamsā," citing MS Tehran University Central Library 2602.

immediate, presential knowledge (*'ilm ḥuḍūrī*), arguing that contingents can only have formal and representational knowledge (*'ilm ṣūrī*) of objects extrinsic to them.

He then moves onto Mīr Dāmād's decoupling of temporality and motion and refuting the notion of unreal time. This section deals with an objection raised against the notion of perpetual creation by clarifying what is meant and by postulating three proofs for it. As we see, Mullā Shamsā's order of inquiry seems to follow *al-Qabasāt* rather closely. The standard objection is that one cannot have the cosmos being both eternal in perpetuity and non-eternal (*fī-l-azal wa ... fī-l-lā-azal*) due to the law of non-contradiction as well as to the notion that the absence of a thing cannot be the cause of anything. This pre-empting of objections is quite significant as later we see a number of critiques that broadly fit this and hence Mullā Shamsā suggests ways to respond. As such, his account is quite central to our understanding of how Mīr Dāmād's argument was developed and received. Fundamentally, he uses his teacher's insight that the three levels of temporality are ontologically distinct and not characterized primarily by motion. However, this does not mean that he breaks out of essentialism, since existence is merely a mental construct for all other than God—which is the title of the next section (*al-dahr laysa 'ibāratun 'an zarf al-wujūd*). He then clarifies what one means by priority and posteriority in these levels of temporality and considers the key issue—which arises out of the *kalām* discussions—about whether time is conjectural and unreal, having been posited to make sense of how God “creates in time.” Like his teacher, he insists on the definition of time as a continuous quantity that is not at rest (*kamm mutṭaṣil ghayr qārīn*). The very nature of God—as a timeless entity in which the divine attributes are identical to his essence—along with the exclusivity of the application of existence to him represents a key pillar of the reason why the contingency of the cosmos requires that it have a beginning. Thus, one sees with Mīr Dāmād the deeply Avicennan instinct of the argument. The completion of his argument therefore comes back to the famous proof of contingency and the impossibility of an actual infinite in the totality of contingent beings.

The next section involves an extended refutation of the crude notion of the eternity of the cosmos (*qidam al-'ālam*). This is critical because the idea of perpetual creation relies upon both the rejection of the simple notion of the cosmos being created in time (and a notional time at that) and criticism of the standard Aristotelian explanation of the eternity of the cosmos as a mere instrumental effect of the Principle. The volitional agency of the divine is at issue here. Along the way, he adduces two arguments dealing with objections: the first one stems from Suhrawardī's *Hayākil al-nūr*, relating to the famous metaphor of the cosmos' relationship to God being like a ray to the sun, and the other one dealing with the very definition of contingency that draws upon Proclus' ten famous arguments for eternity and upon Shahrastānī's doxographical *al-Milal wa-l-*

niḥal.¹⁰³ He then refutes them drawing upon Philoponus—as we saw above—whose arguments were known at least since the time of the Kindī circle. The final argument for the eternity of the cosmos that he considers is known as the objection based on concomitance (*istilzām*): a contingent cannot be both non-existent and existent by virtue of another, both existing in a sense and not existing, without violating the law of non-contradiction. Hence, contingents are not preceded by non-existence and are therefore eternal. He then draws upon Mīr Dāmād’s refutation in Qabas VIII to deal with this. The culmination of his refutation of arguments for the eternity of the cosmos derives from the dual nature of the special Shi’i Neoplatonism of the Safavid period. First, philosophy is a prophetic inheritance through Hermes that came down to the Greeks and they all (especially Plato, the archetypal philosopher for this tradition) rejected the eternity of the cosmos since such a doctrine is repugnant to belief in the scriptures; in particular, he cites the *Phaedo* and the *Timaeus* for the creation of the cosmos, known through the doxographical literature but perhaps also through the work of his friend Mullā Ṣadrā who cites this in his *al-Asfār al-arba’a* which was completed almost a decade prior to this treatise.¹⁰⁴ He supplements this with a discussion based on *al-Jam’ bayn ray’ay al-ḥakīmāyn*, which he attributes to Fārābī (again, the same passages are cited in Mullā Ṣadrā’s text as well). Second, he cites a *ḥadīth* from *al-Kāfi* of al-Kulaynī on the meaning of God’s eternity, leading to a discussion of divine knowledge. As for the issue of the nature of divine knowledge—following the commentary tradition on the third section of the *Tajrīd al-i’tiqād* of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī increasingly exercised by theologians, Mullā Shamsā takes this up and rehearses arguments that one also finds in his *Masālik al-yaqīn* discussed above, such as his denial of immediate knowledge.

The final section tackles Mullā Ṣadrā’s treatise and his position in Chapter Twelve of his *Ḥudūth al-‘ālam*.¹⁰⁵ He presents his friend as holding a contradictory position: on the one hand, he insists that all bodies and souls, whether earthly or celestial, have a beginning in time and yet are incapable of sustaining their existence beyond an instant—clearly a reference to the concept of “creation anew” (*khalq jadīd*) of Ibn ‘Arabī’s school—but on the other, the heavenly bodies and especially the active intellects are posited as eternal principles. So he is criticizing Mullā Ṣadrā for arguing for a form of creation in time whilst basically upholding the eternity of the cosmos by unnecessarily multiplying the number of eternal principles—and he suggests that he is following Suhrawardī

¹⁰³ Shihāb al-Dīn Suhrawardī, *Hayākil al-nūr*, ed. Muḥammad Karīmī Zanjānī-Aṣl, Tehran: Nashr-i nuqṭa, 1379 Sh./2000, 86; Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *al-Milal wa-l-niḥal*, ed. Aḥmad Fahmī Muḥammad, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 1992, II, 482–488.

¹⁰⁴ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikma al-muta’āliya fī-l-asfār al-‘aqlīya al-arba’a*, eds. F. Ummīd et alīi, Beirut: Dār Iḥyā’ al-turāth al-‘arabī, 1981, VI, 214; idem, *Ḥudūth al-‘ālam*, ed. Sayyid Ḥusayn Mūsawīyān, Tehran: Bunyād-i ḥikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā, 1378 Sh./1999, 19–20.

¹⁰⁵ Mullā Ṣadrā, *Ḥudūth al-‘ālam*, 137–143.

in this. It would seem therefore that Mullā Shamsā himself is not an *ishraqī* at least on this point, nor does he have sympathy with the views of Ibn ‘Arabī’s school. It confirms further his espousal of the perpetuation of the Avicennan school of his teacher Mīr Dāmād. In fact, his refutation of Mullā Ṣadrā demonstrating the invalidity of his position draws upon Avicenna’s texts such as the *Metaphysics* or *al-Shifā’*.

He concludes the treatise with a sort of testament, reiterating in ornate *saj’* with plenty of allusions to the titles of works by Avicenna and Mīr Dāmād that he has with the grace of God completed a text that will be beneficial to those trying to make sense of creation. Significantly, like his teacher he insists that reader guard it carefully and not divulge its contents to those unworthy and to whom they have not “tested,” but only to the trustworthy ones—and even then slowly, in instalments. For those untested will misunderstand, misled by the whisperings of Satan and will be corrupted because their natures were already unworthy. What is needed is to find students whose natures are upright and whose beliefs are sound. For both outcomes, he cites Persian verses to clinch his point. Nevertheless, unlike Mīr Dāmād, Mullā Shamsā writes in fairly accessible language and clarifies, sometimes even simplifies his ideas. What emerges from reading this sophisticated text is the clear sense of a learned treatise that expounds upon Mīr Dāmād’s theory in a far more accessible, terminologically clear, and comprehensible language.

Mullā Shamsā deserves to be better known—and allows us to nuance our over-reliance and obsession with Mullā Ṣadrā in the Safavid period. Aṣgharī deserves much credit for bringing him to our attention. The more texts we have the better we can produce a reliable account of the history of philosophy in the Safavid period, and thus understand the nature of thought on the cusp of colonialism if we wish to know what it was that the European presence in South Asia and the Middle East changed. Arising from the project on *Sanskrit Knowledge Systems on the Eve of Colonialism*, Pollock postulates that “we cannot know how colonialism changed South Asia [the Middle East etc.] if we do not know what was there to be changed.”¹⁰⁶ What is therefore required is a thick description of the intellectual history of this period—and not for narrowly antiquarian reasons not least because the very development of intellectual history in Europe and the teleological accounts of the rise of secular modernity need to be carefully and historically contextualised as “imagined traditions.”¹⁰⁷ The scholarly

¹⁰⁶ Sheldon Pollock, “Introduction,” to Sheldon Pollock (ed.), *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500–1800*, Durham: Duke University Press, 2011, 1. Cf. Sanskrit Knowledge Systems website <http://www.columbia.edu/itc/mealaac/pollock/sks/> accessed 11 September 2014.

¹⁰⁷ Among others, Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993; Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven: Yale University Press, 2013; Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, 2008.

disagreement about the very nature of European modernity—most famously articulated by Bruno Latour—demands this scrutiny.¹⁰⁸ Variegated traditions and the search for different cosmopolis and “postcolonies” across space and time are increasingly our collective endeavour in the humanities.¹⁰⁹ The proliferation of vernacular literary cultures and the need to focus beyond the canon, beyond what the colonials defined as texts to be edited and then of course translated into English and French, is a critical part of that practice.¹¹⁰

The context indicates the nature of the tradition and its practices. Instead of focusing on a narrow canon of the master base texts, one needs to consider the contribution of those who, from our perspective, might be minor figures but were in their time considered to be major thinkers, philosophers and commentators of the tradition. I will return shortly to the question of commentaries. It is through the expansion of the canon to make sense of the tradition, to set aside the assumption of perennial questions and central themes devoid of any diachronic analysis, that we are required to deal with these figures so that we can develop, in the words of Richard Rorty in a famous article on the practice of intellectual history, a “thick description of the institutional arrangements and disciplinary matrices” of that tradition.¹¹¹ This is the complete quotation of what he says:

I should want to include under “intellectual history” books about all those enormously influential people who do not get into the canon of great dead philosophers, but who are often called “philosophers” either because they held a chair so described, or for lack of any better idea—people like Erigena, Bruno, Ramus, Mersenne, Wolff, Diderot, Cousin, Schopenhauer, Hamilton, McCosh, Bergson and Austin. Discussion of these “minor figures” often coalesces with thick description of institutional arrangements and disciplinary matrices, since part of the historical problem they pose is to explain why these non-great philosophers or quasi-philosophers should have been taken so much more seriously than the certifiably great philosophers of their day. Then there are the books about the thought and influence of people who are not usually called “philosophers” but are at least borderline cases of the species. These are people who in

¹⁰⁸ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte, 1991, and more recently idem, *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*, Paris: La Découverte, 2012; cf. Sudipta Kaviraj, “Outline of a revisionist theory of modernity,” *European Journal of Sociology*, 46.3 (2005), 497–526.

¹⁰⁹ Carol Breckenridge et alii (eds.), *Cosmopolitanism*, Durham: Duke University Press, 2002; Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994; Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley: University of California Press, 2001.

¹¹⁰ A good example is Sheldon Pollock (ed.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, Berkeley: University of California Press, 2003.

¹¹¹ Richard Rorty, “The historiography of philosophy: four genres,” in Richard Rorty et alii (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 69.

fact did the jobs which philosophers are popularly supposed to do—impelling social reform, supplying new vocabularies for moral deliberation, deflecting the course of scientific and literary disciplines into new channels.

The aim is not to create a new canon or to engage in a doxographical exercise but to focus on the nature of the practice of philosophy which, as specialists in Islamic thought have indicated, rests upon commentary traditions. It is thus often through the commentators and similar minor figures that we can truly make sense of what, for example, was the Avicennan tradition of the 17th century, how texts were studied, which parts were scrutinised and glossed and how they were used to make sense of the intellectual preoccupations of their practitioners. Reconstruction for its own sake—or what might be termed antiquarianism—is not the purpose, even if earlier efforts to trace the intellectual history of the period from, say, 1500 to 1900 did little else but give a list of names, texts, and some ideas in their particularities that seem quite incommensurable to our notions of philosophy.

Latimah-Parvin Peerwani

(ICAS, UK)

**MULLĀ SADRĀ:
PROVISION FOR A TRAVELER
ON THE SPIRITUAL PATH TO BEING
(Zād al-musāfir)**

This is a short treatise by Mullā Sadrā in which he gives twelve principles of his Metaphysics for a traveler on the spiritual path to the Divine. It is in Arabic and edited by J. Āshtiyānī with his commentary in Persian on it, which exceeds four hundred and fifty pages. It is entitled, the *Ma'ād jismānī: Sharh bar zād al-musāfir* (Bodily resurrection: Commentary on the provision for a traveler on the spiritual path). Sadrā has mentioned some of these principles in his ninth volume of the *Asfār al-arba'a, al-Mabda' wa al-ma'ād, al-Shawāhid al-rubūbiyah*. These principles summarize his entire philosophy of the origin and ultimate return of the human soul to its final destination. He discusses these principles extensively in his above-mentioned works but not in order. His emphasis in this short treatise is on the bodily resurrection after the physical death of man. In this paper, I have translated this treatise and given some glosses on these principles.

**Translation of the Text
of the Zād al-musāfir¹**

In the name of God the Most-Beneficent, the most Most-Merciful
Praise be to God, from whom is the beginning and to Him is the return. Benediction on Muhammad, who by his essence connected to the circle of *wu-jūd* (existence or being), and by his perfection completed the ascending arc, reaching to the Real worthy of worship, and who had the praise-worthy station. Benediction on him as well as on his progeny, the guides of mankind to the path

¹ For the Arabic text of this treatise, see S.J. Āshtiyānī, *Ma'ād jismānī: Sharh bar zād al-musāfir: Mullā Sadrā*, (Tehran: Anjuman-e Islāmī Hikmat va Falsafe-e Iran, 1359 H.S.), pp. 11–21. The page numbers in the square brackets are of this text.

of gnosis² and spiritual unveiling, and mediators to the threshold of divine mercy and munificence.

And then: The lowest in connecting to the strong rope of the God, Muhammad Ibrāhīm, known as Sadr al-Dīn Shirāzī, says: I intend to mention in this treatise a precise discourse, indicating the investigation on the matter concerning the issue of bodily resurrection which has baffled the power of reflection of scholars to give demonstrative proofs about it. This issue has incapacitated the minds of learned scholars to have faith in it except on the basis of transmitted [religious] sciences. The utmost level of investigation on the above issue that they have reached is based on the [literal] language of the revelation and prophetic tradition which is as follows: [the body of resurrection] is something from the forms of the next world. These forms are either connected to the astronomical heavenly bodies, or they are imaginal apparitions in the material manifestations. They do not exist concretely, but are either concepts or metaphors, which could be interpreted rationally, but they are not particular extra-mental forms.

Know that the proof of this noble matter requires the research of some principles and introductions. We have already affirmed these matters in our intellectual works, particularly *al-Asfār al-arba'a*, in appropriate detail, and given clear demonstrative arguments, with sufficient explanation, and enough detail. However, here it will be sufficient for us to mention them by way of narrative in order to encourage the hearts of seekers of this matter [about its truth], and quench the thirst of wayfarers on the gnostic path. This treatise is meant to be a stirring of their thoughts and observations, a motion in their souls and the power of reflection to seek the truth and certainty about this [noble truth].

It contains the following principles:

First principle: The reality of everything is a mode of its particular *wujūd* (being or existence), and not its quiddity.³ The existent of everything external is some aspect of its being and not its thing-ness [i.e., quiddity]. *Wujūd*, as is assumed, is neither one of the secondary intelligibles,⁴ nor something from abstract matters to which nothing [concrete] is parallel in the extra-mental world. Rather, the truth about it is to say: it is something *in concreto*, to which nothing mental is parallel.

Second principle: The individuality of everything, that is, its particular ipseity, is also its very *wujūd*. Indeed the *wujūd* and individuality are united in essence, different in name and notion. Those [things] which are named by a

² The word “gnosis,” which is the translation of *‘irfān*, does not refer to the Gnostic tradition in early Christianity. In Islamic spiritual tradition, it refers to deeper understanding, cognition, and realization of divine knowledge, attained through such practices as contemplation, reflection, inner purification and moral refinement and not through demonstrative arguments in logic and philosophy.

³ The secondary intelligibles are concepts abstracted from the primary intelligibles.

⁴ Quiddity here means *māhiyah* in a particular sense, i.e., that which is given in answer to the question: what is it?

group [of philosophers] as “particular accidents” are nothing but the degrees, the inherent [properties] and affairs of the individual identity; they continue to exist not identically, but as substitutes by way of substitution. Now, each one of them is an accident from one limit to [another] limit, like the accident of temperament, the numbers of which are subject to substitution, and sometime the substitute ceases completely but the individual is the same, as human individuals.

Third principle: *Wujūd* is that which is receptive to intensity and weakness in its essence, that means, its reality is one simple reality without any genus, differentia and composition in it, neither extra-mentally nor mentally [but it is gradational in strength and weakness]. There is no difference among its numbers in the distinctive differentia or accident, whether composed or additional in individuality. There is no difference among them except in anteriority and posteriority, intensity and weakness, that means [the difference is] in perfection and deficiency. Exceptional are the notions applied to them, which are abstracted in every degree from intensity and weakness, which differ from each other. They are called quiddities. That is why it is said: the intense and weak degrees [of quiddities] are of different kinds.

Fourth Principle: *Wujūd* is that which is receptive to intensity and weakness. Now the substance in its substantiality is receptive to essential transformation and substantial movement. It is well known that the parts of one motion and its limits are neither existent in actuality, nor distinct from each other. Rather, the whole is existent by one existence. So there is nothing from those quiddities which [13] corresponds to those existential degrees which are existent in actuality by their *wujūd* in the differentiated mode. Rather, they have comprehensive *wujūd* just as the parts of limit, as I have explained earlier.

Fifth principle: The form in every composition is the root of its reality by which it is *qua* it is, for matter is nothing but the receptacle for its [i.e., form's] existence, a substratum for its possibility, and conducive for its aspects of affections and motions. So is the principle of the final species⁵ which is the root of its essence for everything that has genera and species from the simple or composite quiddities. The rest of the things, called the graded genera and specific species, follow it and are its concomitants, not instaurated [i.e., not created by any prior creation] by the instaurator (*mubdi'*), [or Originator]. Likewise, the matters and forms in composite quiddities are comparable to the traces and branches of root. If you observe the essence of those forms you will find that it is the source of those concomitants. Though their active agent, the comprehensive identity, the truth of bearing their meanings and quiddities, is the form needy for its creation of several individuals of those concomitants, but they are preparations for it. However, those preparations are other than these numerous concomitants. In sum, if you look at the ipseity of that perfecting form, you will find these concomitant traces are

⁵ By final species Sadrā means rational soul.

united with it, existent by its existence in a subtler, simpler mode, and more perfect, more complete in their particular, differentiated existences.

Sixth Principle: The ipseity of body and its individuality are by its soul and not by its body. Zayd, for instance, is Zayd by his soul and not by his body. That is why his existence and his individuality endure as long as the soul remains with him, though his [bodily] parts change, and his concomitants from his [categories], such as where, quantity, quality, position, and when, transform along the length of his age. Likewise is the analogy of his natural form that, though it changes to imaginative form, as in dream and in the world of [14] grave till the Day of Resurrection, or to the form of the next world, his human ipseity in all these transformations and transmutations is identically it *qua* it in all these transformations. That is because it is contiguous. The crucial point is not the particularities of his existence and limits on his way, but his abiding by the abiding of his soul. That is because the soul is its completing form, the root of his ipseity, the collectivity of his quiddity, the well-spring of his faculties, the gatherer of his humors, his parts of the body, and its preserver as long as he has natural being; then there is gradual substitution of it until it becomes a simple intellectual being. So, if it is asked, for instance, about the body of Zayd: Is it the same during the youth and old age as it was during the childhood? Both “yes” and “no” would be correct answers according to two considerations. One is the consideration of his being a body, in the sense it is matter, and the other—the consideration of his being a body in the sense it is a genus.

If it is asked about Zayd the youth: Is he the one who was a child, and will become an old man, or not, the answer is same, and that is “yes.” Now, the difference between matter and genus mentioned in the books on logic and in the discourses on quiddity in metaphysics is like the difference between quiddity derived not by the condition of adulteration and detachment and that derived by the condition of detachment. So is the difference between differentia and form, species and subject, accident and accidental, essence and essential, part and partial. All these things are predicated of a thing according to the first consideration, and not according to the second consideration.

Seventh Principle: The faculty of imagination is a substance neither subsisting in any substratum of the body and its organs, nor existent in any one of the dimensions of this natural world. It is disengaged in essence from this world. It is situated in a world intermediary between the two worlds: the world of separate [or immaterial] Intellect and the world of material body which is subject to generation and corruption. We have affirmed this matter in our books by clear intellectual demonstrations and decisive proofs. Anyone who wishes to know more about this matter, let him refer to those works.

Eighth Principle: Imaginative forms do not inhere in the substratum of the soul. They subsist with the soul like the subsistence of act with its agent, and not like the subsistence of passive receptive object by [its] agent [or receptor].

Ninth Principle: Vision does not occur by the impression of image from the visible object on the crystalline membrane of the eye or something similar to it, as the naturalists hold. Nor is it caused by the emission of [visual] rays [from the eye], as mathematicians maintain. Nor by the cognitive relation that occurs to the soul via the external form, when all the conditions [for witnessing] are realized, as is assumed by the Illuminationist philosophers.⁶ All these views are invalid, as explained in their appropriate place. Rather the soul creates a corresponding form of the extra-mental form which then becomes existent—neither in its any bodily organ nor in its bodily world, but in the region of the soul. The soul has active relation to it, and the connection of light. This relation is not what is called illuminative, and what the master [Suhrawardī] and his followers of [the philosophy of] Illumination maintain. That is because the soul has no relation with the external matter which is dark in essence [i.e., has no presence] except for its connection with its natural body. That is because every relation attained by the above aspect is of material position, therefore it is not illuminative perception. So applying illuminative relation according to our position is more adequate and suitable [than what the Illuminationist philosophers maintain]. We have given causal proof that the material form cannot be perceived by the soul. This seems to be the difference of view [about the vision] which has occurred among some esteemed philosophers, and that is why they mentioned that “every perception is obtained by some kind of detachment [of the soul].”

Know that, as long as man is in this world, his perception is not through imaginative faculty, but through physical sense. That is because in the beginning of his [this worldly life] he needs the external matter and particular conditions [for perception] [16], but after [exiting from this world] he is not needy of them. Also, imaginative forms are not witnessed extra-mentally but only in dreams. But at the exiting of the soul from the earthly body and its shedding this [earthly] peel, the soul stripping off its corporeal skin, then there does not remain any difference between the vision and imagination. The imaginative faculty which is the treasury of sense-perceptions has [now] become powerful, and the weakness and deficiency [caused by sense-perceptions] have ceased, their veil has been lifted, and [all the bodily] faculties have become united in it, so the soul does with the faculty of imagination what it did with the other than it [that is, five corporeal senses]. It sees by the eye of imagination what it used to see by the physical eye; and its power, its knowledge and passion become one thing. So, its perception for the objects of passion becomes its power over them and it can call them to its presence. Nay, in the Paradise there are only the objects of passion. As He the Transcendent said: *Therein will be whatever the souls desire and eyes delight in* [Qur’an, 43:71]. It is given in a sacred Tradition about the

⁶ I have dealt with these views quite elaborately, see my article “Mullā Sadrā on Imaginative Perception and Imaginal World” in *Transcendent Philosophy*, vol. 1, no. 2, September, 2000.

information concerning the people of Paradise, “An angel comes to them. He gives them the salutation and delivers to them a letter from God, which states: From the Living, Everlasting, to the living and everlasting. And then: When I say to a thing: *Be! It becomes* [Qur’an, 2:117]. I have made you today to say to a thing: ‘Be! And it will be.’ He [i.e., the Prophet], may the blessing of God be upon him and his progeny, said, ‘when anyone from the people of Paradise says to a thing: *Be! It will be.*’”⁷

Tenth Principle: The worlds and modality [of beings] are multiple, but the abode of existence is one. Nevertheless, though numerous, they encompass each other and are basically of three modes: The lowest is this material world of generation and corruption, possessing dimensions, and places, and subject to dissolution. This is the world of contradiction, and is crowded with creatures, subject to annihilation and termination. So is the case of everything in it or connected to it: it follows the dissipation, dispersion and termination. Then the inter-world [*barzakh*] of Forms having measure, but disengaged from the physical matter which is receptive to contradictions, and is the substratum for contingencies and preparedness; the highest one is the world of intellectual Forms and divine Archetypes.

[17] The first one is the abode of this world in which there is neither stability nor subsistence. The last two are subsisting, and there is neither dissipation nor disconnection in them. The inter-world [*barzakh*] is divided into the Paradise of the blessed ones, and they are the companions of the right, the other is the hell of the wretched ones, and they are the companions of the left. The final one is the sanctified world, the Paradise of the preceding and the proximate ones, and of the lofty enraptured angels.

Eleventh Principle: The human soul is particular among the existents, because it has the above three engendered levels of beings within it, together with its subsistence by its individuality. So one man at the beginning of his childhood is a natural engendered being, and he is accordingly a first Man. Then he gradually develops in this existence and becomes limpid and subtle [in his substantialization], until there actualizes for him another engendered being, which is soul-hood. It has psychic parts, and he is the second Man. Then he transmutes in this engendered state and becomes the intellectual [or noetic] being. So, accordingly, he is a noetic-Man. He has intellectual [or noetic] parts and is called the third Man, as is mentioned by the Teacher of philosophy [Aristotle/Plotinus] in the book *Uthūlūjīā*.⁸

⁷ For its explication, see Mullā Sadrā Shīrāzī, *Asfār al-arba‘a*, vol. 8, ed. by Ali Akbar Rashshād, (Tehran: Bunyad-i Hikmat-i Islami-yi Mullā Sadrā, 1383/2005), p. 121, and Mulla Sadrā, *Spiritual Psychology*, trans. of volumes eight and nine of *Asfār* of Mulla Sadra by Latimah-Parvin Peerwani, (London: ICAS, 2008), p. 121.

⁸ Badawī, ‘Abd al-Rahmān, *Aflātūn ‘inda al-‘Arab*, third edition, (Kuwait: Wikālat al-Matbu‘at, 1977), p. 46.

Know that these two modalities [i.e., of the soul and noetic or intellectual], which come into existence in him after the natural modality of being, have also been attained by him before this creation. The divine Plato has affirmed that human souls have intellective modality of being prior to the creation of the body. It is also affirmed in our true *Shari'ah* that for the human souls there is a distinct, particular mode of being, preceding their natural existence, as is indicated in His saying: *And when your Lord took out from the loins of Adam their descendants* [Qur'an 7:172]. And from our inerrant Imams, may peace of God be upon them, there are many traditions which indicate this notion which reminds us that the spirits of the [prophets and the spiritual inheritors of the Prophet] were created from the clay of higher realms before the creation of the heavens and the earths, that their bodies were created without that clay, likewise the spirits of their followers and their party were created from [18] the clay of their bodies, may peace be upon them. Whereas the hearts of hypocrites are created from the clay of Sijjin, and the hearts of their followers are created from that from which their bodies are created. This report and similar to it indicates clearly that for man there is a mode of being prior to this natural mode of being.

Twelfth Principle: It is necessary to know the meaning of the incontrovertibility of death; that it is not what naturalists and physicians maintain. [They assume] that corporeal faculties are limited to actions and affections, so obviously there is the occurrence of their [dissipation and] annihilation. [Some also maintain] that it is possible that from corporeal faculty there occurs unlimited action from the aspect of renewal of higher assistances [which can cause death]. There are also other assumptions on the incontrovertibility of death due to the depletion of physical faculties and their cessation, due to which death occurs.

However, [according to us] the cause of the descent of natural death to the physical body is the perfection of the soul [in this mode of existence], and therefore its achieving independence [from the corporeal body] in physical existence. Thereafter [the soul] directs itself by its motion and innate effort to the next world. Thus, when the soul gradually becomes powerful and its existence becomes another mode of existence, its connection with the natural body is severed, it leaves this body with its acquired body [or subtle body], which is within its natural body made of the character-traits and psychic dispositions acquired during the soul's connection with the natural body. So what occurs to human soul is the second birth, and what results from it by accident is the passing away of the first mode of life by death. Hence, the death occurs to the accident [i.e., the corporeal body] and not to the essence [or the soul], otherwise there would not be any direction for the human soul for its journeying if non-existence were natural for it. Thus all things direct themselves towards perfection, traveling towards the active principle [or the Source]. However, the completion of the journey and reaching to the ultimate goal is not realized except by some individuals from human species and not by the rest of the species. If it is assumed

that other species than human arrive at the divine Presence by journeying rapidly, then it must first arrive at the human level by essence and then, from it, to the sacred presence, because human reality is the threshold of God, which needs to be crossed for journeying towards Him.

In sum, a human individual, from the time when he is engendered, is [in the process of] existential renewal [19] and substantial intensity, and is innately directed to the next world, and then to the Sacred Presence. Albeit, due to this essential transformation and substantial intensity, he arrives at some limit of [his existence], and thereby separates from this worldly natural body, becomes independent of it, suffices by his essence without having the need of what dissipates from his natural body completely or from some of its faculties. Then his material worldly existence transforms into his next-worldly existence. So the relation of this world to the next world is like deficiency to perfection, or like a child to a mature being.

Hence, as long as man's engendered being is of this world, he is like a child who, due to the weakness of his existence and the deficiency of his substance, needs a cradle, such as body and place, such as this world, and a steed, such as time. When he arrives at his substantial limit, and reaches his intensity in his next-worldly form, he exits from this abode and goes towards the eternal abode.

Until this level of substantiality, activity and independence, there is an association between a believer [in God] and unbeliever, between the one who acknowledges divine unity and the one who associates partner with Him and the one who is an atheist, and many animals who have actual faculty of imagination. There is no contradiction between this existential perfection and substantial independence, and between the misery and pain by the Fire of Gehenna and the painful misery and eating the [poisonous] tree of Zaqqūm and drinking burning water in Hell—rather, the latter is more intense. Its depth and exiting [of the soul] from the material veils and robes makes it more intense, deeper, thus aggravates the intensity of perception of pains. The psychic pain occurs at the dissipation of the numbness caused by nature and the cover over one's insight. So at the lifting of the veils of the physical body the calamity becomes intense.

The ancient sages have mentioned regarding the definition of man: He is substance, sensory, rational, and subject to death. They have made death the completion of the human level. The intention behind death [20] is not one's non-existence, rather some motions return to the other end (I mean transference from this world to the next world). In this sense, it is something natural that necessitates the annihilation of this material body. Further, for every moving being, as long as it does not cross all the required limits existing between the beginning of the distance and its end, it is not possible to reach the end, or the ultimate goal. So as long as man does not exit from this world and does not traverse all the natural limits, and thereafter the limits of the soul, he cannot arrive at the

vicinity of God, and cannot become worthy of the station of a servant [of God]. So, death is the first way-station of the next world and the final level of this world. It is like an isthmus (*barzakh*) between the two sides and a barrier between the two abodes—this world and the next world. Sometimes man, after his exit from this world, becomes imprisoned in some of the isthmuses (*barāzikh*) for a long or short time, sometimes he ascends fast by the light of gnosis or by the power of his obedience [to God] or by the divine attraction or by the intercession of the intercessors. But the ultimate one who intercedes is the Most Beneficent, as is recorded in some [prophetic] Tradition.

These are the principles and rules which we have explained and elaborated in our discourse. We have grounded their edifice and constructed their pillars by clear demonstrations and strong proofs in our books and treatises, especially in *al-Asfār al-arbaʿa*. Whoever reflects deeply, provided his innate nature (*fitra*) is sound from the calamity of being twisted, kept away from jealousy, fanaticism and obstinacy, there will not remain for him any uncertainty or doubt regarding the issue of the final Return, the resurrection of this body in the next world in the form of the body [of the next world or subtle body].

This matter is the most important degree in [spiritual] sciences, and has a great importance, and is very subtle in procedure. I have spent a great part of my life, and a long period of time in ascetic practices, minute reflection, deep meditation, safeguarding myself from the company of people [who distract me from the goal], adorning myself with the remembrance of God, reflection on His Book, contemplating on prophetic Traditions scattered in the sayings of the *ahl al-bayt* [i.e., the Shiʿite Imams from the progeny of the Prophet], [21] and of wise men. Peace of God be upon all of them for delivering the truth. I continued [with the spiritual practices] until this matter became clear, the truth was attained and the command of God, His light, dawned upon me and its intellectual demonstration without the help from the teaching of the masters or the study of books. Indeed, I have not seen on the face of the earth anyone who has the information about the science of Return, nor even a book written about it, or explaining the truth about it, or a productive view and belief regarding the resurrection of bodies. Further, I have not found in the writings of the famous philosophers and the works of the ancient philosophers about this matter anything which can heal a spiritually sick man and quench someone thirsty [for this knowledge], nor have I found it in the works of the recent philosophers and dialectical theologians, except surmises and conjectures or sheer imitation and transmission of expressions by narrations, and reliance on the sensory knowledge. The faith in it is light which God kindles in the heart of a true believer, it is not acquired through sensory knowledge, nor it is obtained from narration, or writing, or hearing and observation. This light of faith is the blessing of God, which He bestows upon the one whom He wills. God is the possessor of blessing and He is almighty.

This treatise is completed and written by Muhammad Ibrāhīm, known as Sadr al-Shīrāzī, the indigent for the mercy of God the Eternal, seeking for forgiveness of his sins, mistakes, trespasses and errors. May peace of God be upon His Prophet and his progeny.

Glosses

The above principles more or less summarize Sadrā's metaphysics. The treatise starts with the principality of existence. This is the most important principle for him, which is the foundation of his philosophy. The rest of the principles are not ordered if one observes the journey of the wayfarer towards the divine Existence. His concern seems to be to explain to the wayfarer that the soul is eternal, and is a spark of the divine Existence. It is the form of the body. The body changes and deteriorates but the soul is eternal and after the death of the body it survives and is resurrected with the body.

In the first three principles, Sadrā's emphasis is on the principality of existence. This was his most important contribution to the study of existence (*wujūd*) and its application to such areas as cosmology, epistemology, psychology, and eschatology. He represented a paradigm shift from the Aristotelian metaphysics of fixed substances, which had caused the Muslim Peripatetics numerous problems, to the analysis of existence as the utmost ground and dynamic source of all things. He held that beings derive their reality and truth from their *wujūd* and that a proper philosophical analysis must therefore start and eventually end with it. So existence is the key concept in his philosophy that links all realms of being and categories of cognition. In a paragraph of the *Kitāb al-Mashā'ir* (*The Book of Metaphysical Penetrations*), Sadrā described *wujūd* as the foundation of all principles.

"The problem of *wujūd* is the foundation of philosophical principles, the ground of metaphysical questions, and the axis around which rotates the millstone of the science of unity, the science of eschatology and the science of the resurrection of souls and bodies and many other things, which we have been the only one to demonstrate and the sole person to bring out [their meaning]. Whoever is ignorant of the knowledge of *wujūd*, his ignorance runs through most important of all subjects and the greatest among them, and he will become mindless of it and the secrets of Divine knowledge and its inner meanings will become lost to him, as well as the science of Divine Names and Qualities and prophecy and the science of soul and its connection [with the whole of cosmology] and return to the Origin of its origins and its final end [eschatology]."⁹

In another place of the same work he states: "In the earlier days I used to be a passionate defender of the thesis that 'quiddities' are *asīl* [principal] and 'exis-

⁹ Mullā Sadrā, *The Book of Metaphysical Penetrations*, translated by Seyyed Hossein Nasr, ed. by Ibrahim Kalin (Provo [Utah]: Brigham Young University, 2014), pp. 3–4.

tence' is *i'tibārī* [mentally posited], until my Lord gave me guidance and let me see His demonstration. All of a sudden my spiritual eyes were opened and I saw with utmost clarity that the truth was just the contrary of what the philosophers in general had held. Praise be to God who, by the light of intuition, led me out of the darkness of the groundless idea and firmly established me upon the thesis which would never change in the present world and the Hereafter.

"As a result [I now hold] that the 'existences' (*wujūdāt*) are primary 'realities,' while the quiddities are the 'permanent archetypes' (*a'yān al-thābitah*) that have never smelt the fragrance of 'existence.' The 'existences' are nothing but beams of light radiated by the true Light which is the absolutely self-subsistent Existence, except that each of them is characterized by a number of essential properties and intelligible qualities. These latter are the things that are known as 'quiddities.'"¹⁰

In the fourth principle, he comes back to *wujūd* and its modality or gradation. In Sadrian doctrine, substantial motion is a concomitant of *wujūd*. The relationship of *wujūd* and motion is described by Sadra as follows: "The existence is that which is receptive to intensity and weakness. It means it is receptive to intensive movement. The substance in its substantiality, that is, its substantial existent, is receptive to essential transformation ... the parts of motion are contiguous, that is, its limits are not existent in actuality in the manner of being distinguished from each other. Rather, the whole is existent by one existence."¹¹

In the fifth and sixth principles, Sadrā's emphasis is on the soul being the principle and immortal, and on the corporeal body being subject to change and eventual death. He states:

"The human soul in its being is from the root of the *Malakūt*, possessing totalizing unity, which is a shadow of the Divine unity. In its own essence, it is intellectual, imaginative and sensible, growing and moving, and it is a nature flowing in the body, as the philosopher [Aristotle/Plotinus] said, because it possesses three parts: vegetal, animal and rational. The soul then descends to the level at its perception of the sensibles and employs the sense organs. It becomes for sight a seeing eye, and for hearing, a listening ear, and so on, for the rest [of the sensible perceptions], including touch and the faculties governing locomotion. Likewise, it rises at its perception of intelligibles to the level of the Active Intellect, progressing towards it and uniting with it in a manner which those well-grounded [in gnosis] know."¹²

From seventh till tenth principle Sadrā states many matters which he has discussed elaborately in many of his works, especially in the eighth and ninth vol-

¹⁰ *The Book of Metaphysical Penetrations*, op. cit., p. 37.

¹¹ Mullā Sadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 228, ed. by R. Akbarian (Tehran: Bunyad-i Hikmat-i Islami-yi Mullā Sadrā, 1383/2005), p. 262, *Spiritual Psychology*, p. 516.

¹² Mullā Sadrā, *al-Shawāhid, al-rubūbiyah*, ed. by J. Āshṭiyānī, (Mashhad, Chāpkhāne-ye Dāneshghāh, 1346 H.S.), pp. 227–228.

umes of the *Asfār*, such as soul being the spark of Divine Light or Existence (*Wujūd*), its three levels, sensory, imaginative, and noetic and their senses; the three levels of worlds: physical, imaginal (which he calls *barzakh* or inter-world), and intellectual or noetic, the three levels of body, corporeal, imaginal or subtle body (which he calls the body of resurrection), and intellectual or noetic body.

In the eleventh principle, he mentions the anteriority (pre-existence) of the human soul in the intellectual world and why it joined the corporeal body. He says: “The soul has an existence (*kaynūnat*) in the world of Intellect and an existence in the world of nature and sense. Its existence in the intellectual world is pure, and without any veil. But there remain for it many things from goodness which it cannot obtain except through descending to the corporeal body and using the bodily organs. So its disposal in the particular body is not pointless, rather it is for the sublime wisdom which only God and those who are well-grounded in gnosis know.”¹³

The twelfth principle is about the death of the corporeal natural body and the post-mortem destiny of the soul, which Sadrā expounds in depth in his *Asfār*. Here is a summary of it.

When the soul becomes more powerful, says Sadrā, the body in which it disposes becomes weaker in power and more imperfect in existence; when it becomes assiduous in power, life and perfection, the body becomes assiduous in weakness, in dying and deterioration until the soul exits from it, and the body deteriorates. This is the meaning of biological death, according to Sadrā, and not what the physicians apprehend—namely, that at the deterioration of the body the death occurs. So the reason for death, according to Sadrā, is just the reverse of what the physicians surmise.¹⁴

When the soul separates from the [natural] body, some weak being remains of the body, which according to a Prophetic Tradition is “the root of the tail,” which Sadrā interprets as the faculty of imagination of the human soul. He calls it by various names, such as imaginal body, subtle body, the body of the resurrection, the body of the next world, etc.¹⁵

About this body, he says: “It is unveiled to [my] inner sight, and known by the demonstration that in the interior of these generated dark bodies, there is a radiant body, which flows in them like the flowing of light in crystal. Through it, they receive life and the disposal of the souls and spirits. By this luminous body

¹³ For an elaborate discussion on this issue, see: Yanis Eshots, “Pre-existence of Souls to Bodies in Sadra’s philosophy,” in *Transcendent Philosophy*, vol. 3, no. 2, June, 2002; and my paper “Mind-Body relationship according to Mulla Sadra,” in *Mulla Sadra’s School & Western Philosophy*, papers presented at the Second World Congress on Mulla Sadra (Tehran: SIPRin, May 2004.), vol. 1, pp. 37–47.

¹⁴ Mullā Sadrā, *Asfār*, vol. 9, edited by R. Akbarian, op. cit., p. 334, *Spiritual Psychology*, op. cit., p. 565.

¹⁵ Mullā Sadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 308; *Spiritual Psychology*, p. 549.

is not intended the body which the physicians call ‘animate pneuma,’ which is created in the animal having flesh from the blood in the heart and liver, and which flows in the body through the coronary [blood] vessels, because that is a compound [body] ... nay it is the simple [body]. The former is something dark and material, the latter is luminous and essentially disengaged [from the matter]. The former is particular to some bodies and accepts the life from the external [source], contrary to the latter which flows in all the bodies and is alive by its own life, because its existence is a perceptive existence, which is precisely the soul that is perceptive in actuality.”¹⁶ Elsewhere, he says: “In the interior of every man and deeply rooted inside him is an animate being, possessing form having all its organs, shapes, faculties and senses. It is existent, subsisting in act, and it does not die at the death of this body. It will be raised on the Day of Resurrection in the form corresponding to its inner content. It is this [being] that will be rewarded or punished. Its life is not like the life of this [elemental] composed body, which is accidental, entering into it from outside. Nay, its life is essential, like the life of the soul. It is a living being, intermediate between the intellectual and sensory beings. It will be raised on the Day of Resurrection in the form of dispositions and habitudes, which the soul acquires practically.”¹⁷

This is, in other words, the subtle envelope of the soul, which is independent of the physical body, a subtle or imaginal body of the soul, “woven” out of man’s actions. It is identical to the physical body in form. When the soul, embodied in the imaginal or subtle body, leaves its corporeal body at death, says Sadrā, the dead person in the subtle body sees his earthly material body being buried in the grave. The soul in its subtle body perceives the pains or bliss occurring to it in the grave as sharply or perhaps more than the sensory tortures or bliss, as recorded in the true Divine Revelation, but this torture or bliss occurs to the soul in its subtle body. This is the punishment or bliss in the grave. So the real grave is these dispositions [or forms] acquired by the soul, which are ingrained in its imaginative faculty, and the reward and punishment in the grave are what accrues from these dispositions.

The snakes and scorpions stinging the evil dead in the grave, as mentioned in the Prophetic Traditions, are also the forms of evil actions, ingrained in the imaginal body. If the soul is blessed, then it will experience the fulfillment of the promises given in the Divine Revelation—the suitable forms agreeing to its conviction, such as the gardens, rivers, orchards, beardless boys, black-eyed houris, and the goblet of the spring water. These are also imaginal and are the rewards in the grave, as [the Messenger] said: “The grave is either one of the meadows of the Paradise, or one of the pits of the Hell fires.”¹⁸

¹⁶ Mullā Sadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 377, *Spiritual Psychology*, p. 594–595.

¹⁷ *Ibid.*, p. 316; *Spiritual Psychology*, p. 559.

¹⁸ See *Sunnan al-Tirmidhī*, edited by A.M. Shākir (Cairo: al-Maktabat al-Islāmiyya, 1938), vol. 4, p. 55.

Further Sadrā says: “The dead body may be lying [on the ground], it may be in the air, in the water, in some very narrow place, or [its] parts scattered by the fire etc., or it may fall between two boulders. But those affairs, which cause pain and affect the soul itself are not these things happening to his (= the dead man’s) [natural] body. Rather, it is their forms connected to the subtle body of his soul.”

The soul after leaving its natural body continues its journey in another world, called the inter-world (*‘ālam al-barzakh*), which Sadrā mentions in passing in the twelfth principle.

The traditional hierarchy of being in the Transcendent philosophy of Mullā Sadrā consists of a triple universe: the sensible physical world, the supra-sensible Intermediate World of the Soul (or *Barzakh*), also called the Imaginal World, and the world of pure Intelligences or Spirits or angels. God, who is pure Being or Existence, is above these levels. To these three universes, there corresponds the anthropological triad, body-soul-spirit, whose corresponding organs of knowledge are: physical senses, imagination, and intellect. Sadra’s transcendent philosophy is based on his doctrine of trans-substantial motion of existence. The terrestrial or corporeal existence of the soul through this motion goes through metamorphosis and intensifies to become a psychic existence and finally an intellectual existence, and returns to its Lord. At the corporeal level, it has corporeal senses, at the psychic or soul level, interior senses of imagination, and at the intellectual or spiritual level it has spiritual senses. Accordingly, the body also goes through transformation, from being corporeal to imaginal and then intellectual or divine body.¹⁹

Shihāb al-Dīn Suhrawardī (d. 1191) is the first Muslim philosopher who determined in philosophical terms the function of the Intermediate or Imaginal World, whose true *reality*, according to him, is perceived by the imaginative faculty (not to be confused with the imaginary faculty which creates delusions) of man at the service of the intellect. He, and subsequently Ibn ‘Arabī (d. 1240), gave it a grounding in the objective world and made it an indispensable part of the structure of cosmology and eschatology. It was, however, Mullā Sadrā who gave the first systematic and philosophical explanation of this world. It is a world of substantial and autonomous Forms and Images, described as being “in suspense.” By this technical term, he meant that they do not have a material substrate in which they subsist, in the manner in which accidents are immanent in a material body, for instance, the color green in a green body. Rather they subsist in the manner of images in a mirror, where the substance of the mirror is not the substrate of the image.

This world is an intermediary between the world of Intellect and the physical or Natural world and participates in both, being intelligible and sensible but

¹⁹ Mullā Sadrā, *Sharh usūl al-kāfi, Kitāb al-Tawhīd* (Tehran: Mu’assisa-yi mutāla‘āt wa tahqīqāt-i farhangī, 1370 H.S.), vol. 1, pp. 206–207.

without physical matter. So it is a *barzakh*, an intermediate world between the two worlds, having the characteristics of both. It constitutes cognitive Forms or Images, hence it is called *‘Ālam al-Mithāl*, the world of Image or Archetypal world (or Imaginal world—*mundus imaginalis* according to H. Corbin’s terminology). This world is a *real* world according to all visionaries and gnostics. It is a world which has cities, dwelling places, markets, rivers, trees, etc. The bodies in it are all subtle or imaginal (not imaginary). Some are jinn and devils. These are the inhabitants of this Inter-world, and they are spirits in subtle bodies, which have shape, color, form, extension, movement, memory, cognition and consciousness, but no physical matter and its solidity. This is the world, says Mullā Sadrā, whose existence has been vouchsafed by the ancient philosophers and gnostics, such as Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato, and others, and all the spiritual travelers in different communities. “I am among those,” says he, “who have conviction in the existence of the Imaginal [or Intermediate] World, as the pillars of Philosophy and intuitive people have established ... and as reported by Suhrawardī.” But it is not the world of Platonic Ideas, for the latter are stable entities of luminous Intellects, whereas the Forms of the Inter-world “are in suspense.” Some of them have no light. They are darkness and they constitute Hell, an abode for the evil ones. Some have light, and they constitute Paradise, an abode for the felicitous souls who are mediocre in intelligence.²⁰

The soul in the body of resurrection or subtle body remains in the inter-world, which is its second emergent state after its growth in this material world. The consummation of the time of the inter-world, according to Sadrā, marks the advent of the major resurrection, which consists in the transfer of the soul from the abode of the inter-world to the abode of the Reality (*Haqīqah*) in the body corresponding to the abode of Reality.

So, from Sadrā’s point, there are three basic levels of the body: gross, subtle and subtler; these bodies correspond to the three levels of human *wujūd*: gross, dream state and intellective state. The first level disintegrates at the physical death, the second level, when the major resurrection takes place, but the final level or intellective level of the soul and the body, corresponding to it, are eternal. This area requires a lot of research of the Sadrian school of philosophy, but it is not possible in this short paper.

Towards the end of this treatise, Sadrā mentions that he attained the knowledge of the Hereafter and the bodily resurrection through spiritual discipline and

²⁰ Mullā Sadrā, *Asfār*, vol. 1, ed. by Gulāmrezā A’āvānī (Tehran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmi-yi Mullā Sadrā, 1383/2005), p. 352; also Mullā Sadrā’s glosses on the margins of the *Sharh Hikmat al-Ishrāq* by Qutb al-Dīn al-Shīrāzī’s lithograph edition (1313 A.H.), pp. 493, 509; his *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, edited by M. Khvājū’ī, (Qum, 1366 H.S.), vol. 1, p. 298; *Asfār* vol. 9, p. 248, *Spiritual Psychology*, p. 507; Latimah-Parvin Peerwani, “The post-mortem states of the soul according to Mulla Sadra Shirazi (d. 1640) compared with Swedenborg (d. 1772),” in *JSIS*, vol. 11, no. 4, Autumn 2009 (ICAS, London, UK).

ascetic practices. The attainment of this kind of knowledge is possible for a spiritual traveler, according to him. He probably implies that corporeal death is not the end of human being, there is life after death, about which all scriptures inform, but a man can experience the truth of scriptures whilst he is physically alive. He states:

“Know that among mankind there are those who by the eye of insight see the affairs of the next world and its states; presented to them is the vision of the Paradise and its inhabitants before the occurrence of the final Hour [of death]. So they do not need the attainment of death for the vision of that world and manifestation of the realities, because of the removal of veils from the face of their ‘heart’ and from their eye of insight. Hence, their state before the death is like the state of others after the death, as He the Exalted said: *but We have removed your veil from you, so your vision is sharp today* [Qur’an, 50:22], because of the change of their this worldly mode of being to the next worldly [mode of being]. When their modality of being changes, their hearing, sight and the senses change to the hearing, sight and senses [of the next world].”²¹ How is this possible? He states:

“If the ‘heart’ is illuminated by the light of gnosis and faith, and emerges from potentiality to actuality by [spiritual] discipline, acts of service [to God] and the purification from the dirt of sins and filth of the sensuous appetites—like the iron when melted by the fire, its dirt and filth leaves it, and from it the polished mirror is obtained—it becomes like a sound eye, illuminated by the light of the highest celestial kingdom. Then each of the organs of awareness becomes informed by the great signs from His Lord; it becomes a door, opening to the gnosis of His Exalted Lord, and he is able to abstract the universal intelligible meanings from the particular sensible forms, and understand from them the divine secrets, penetrate into them and enter the Paradise of those brought nigh [to God], become blessed by it for the ultimate felicity, and for the vicinity of the Compassionate One, [which will be] *in the abode of truthfulness with the Omnipotent King* [Qur’an, 54:55].”²²

Sadrā has discussed these issues and the practical discipline extensively in almost all of his works, especially in his *Asfār*, which includes an account of the philosophical views of major Muslim thinkers and Sufis.

²¹ Mullā Sadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 466, *Spiritual Psychology*, p. 652.

²² Mullā Sadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 390, *Spiritual Psychology*, p. 603.

Hamidreza Ayatollahy

(Allameh Tabataba'i University, Iran)

**A COMPARISON BETWEEN EXISTENCE
IN EXISTENTIALISM AND THE THOUGHT
OF MULLA SADRA**

In the Name of God

Focusing on the reality of existence in existentialism created a new philosophical trend in the West, which had a profound impact on contemporary Western philosophical thought. Focusing on the reality of existence and the principality of existence as the sole fundamental reality created a new major trend in Islamic philosophy, which influenced the approach to many philosophical problems. At first glance, these two developments seem to closely resemble each other; however, a closer inspection reveals a number of important differences. The present article intends to investigate the treatment of existence in these two trends.

**Introduction:
The Possibility and the Meaning
of Philosophical Comparison**

Although at first sight we encounter a myriad of subjects which, in different areas of philosophy, have been discussed and examined by men of thought under the same rubric and seem to represent different replies to a single question, these similarities, with regard to certain considerations, assume a differing meaning. Below, we list a number of these considerations.

**Historical Background
of the Formation of a Concept**

The concept of existence in the West, which we seek to investigate in the present article, has been studied in a special context. Prior to analyzing that con-

text, we need to call attention to issues such as the role of epistemology in the generation of modern Western philosophy, the contemporary subjective attitude, dualism of subject and object, and the dominant humanistic attitude in Western thought in the present era, for the existential attitude has developed within this historical background; in turn, in the context of Islamic philosophy, we encounter a different background. For instance, in Sadraean philosophy, when discussing existence, quidditive Peripatetic attitudes and the effect of mystic attitudes of unity of existence should be investigated, because these fields have been influential in the formation of the theory of the principality of existence. The origin of existentialism and the principality of existence should be investigated in order to establish the meaning of existence they imply.

The Cultural Contexts of the Meaning of a Concept

The cultural particulars of a society lay the groundwork for the meaning of a concept. As Wittgenstein puts it, these are the forms of life in which the meaning of a concept is determined. In different plays on words, the rules of meaningfulness differ, and this plays a pivotal role in establishing the meaning of a given concept in differing cultural conditions under which the meaning of that concept is developed. It is likely that the same phrase used in two distinct cultural contexts will convey completely different meanings. No one can understand the meaning of man in Western culture without understanding the meaning of incarnation of God in man or the meaning of the innate sin of mankind. It is true that many Western thinkers did not have religious inclinations, but the way they construe the concept of man is strongly embedded in the religious context, and their explanations will thus be essentially different from the conception of God's vicegerent in Islamic thought. Without knowing the principal cultural elements of a society, we are unable to obtain the real meaning of a concept. The pivotal role of man and the historical approach to reality in Western Christian culture play a significant role in explaining the meaning of existence; whereas in Islamic culture this role is assigned to the divine message and the spiritual journey towards God. Therefore, the concept should be studied in the light of this context.

The Goals of Philosophical Investigation into a Concept

The philosophical analysis of a concept may be carried out to achieve various ends, each of which dictates the application of a different explanatory approach to that concept. If a philosophical analysis targets at finding the way how man can get mastery over nature and profit from it technologically, such an

analysis is quite different from the analysis aiming at the investigation of the relationship between man and the world in a comprehensive unity. It is therefore in the light of the objective of a philosophical analysis that we can provide the semantic explanation of a given concept. In more general terms, it is the concern of a philosopher to influence the development of a concept and to create the correct approach. The difference between the concerns of different societies affects the different senses, in which the concept is understood.

The above-mentioned issues are some of the considerations that must be seriously taken into account in comparing philosophical concepts. These considerations, as well as other hermeneutical considerations, have confronted philosophical comparison with serious difficulties, to the effect that some thinkers have doubted the feasibility of a comparative philosophy. Although in this article we do not seek to explore all argumentations and replies and come up with an analytical result, it seems that in spite of these obstacles and difficulties, we believe that comparative philosophy is still possible. It is true that the above factors make it difficult to provide a complete comparison. Nonetheless, the understanding of these factors and an attempt to present concepts based on their limiting conditions can contribute to developing proper attitudes to the comparison between philosophical fields and even to making judgment about the degree of their validity. If the said factors rendered all kinds of mutual understanding impossible, then the possibility of any sort of dialogue, which is the basis of all human interactions, would be negated, while all human interactions presuppose the possibility of mutual understanding and dialogue.

After this introduction, we would like to remark that, in spite of serious obstacles, philosophical comparison is possible and even indispensable for the exchange of thoughts and views. However, the results implying the sameness of concepts are extremely superficial and simplistic and, when comparing, we should seriously consider, as much as possible, the conditions of the evolution of a concept, its cultural contexts and the ends of philosophical explorations. Finally, the comparison should be carried out with these constraints in mind.

Method of Comparing Existence in Existentialism and Sadraean Thought

Now, in order to compare existence in Western existentialism and Sadraean principality of existence, it is necessary to first study the process of development of the concept of existence based on its historical background in the context of Western thought and Islamic thought, and then show their similarities and differences. It is clear that a detailed elaboration on existence-orientedness in these two fields is beyond the scope of this article; hence, an attempt is made to study the principal points of the discussion in brief, to ensure that the comparison is based on a general knowledge. At first, we deal with the background of Western

existentialism, inquire into the semantic explanation of the concept of existence, and elaborate on the main elements of this thought; then, in a similar way, we investigate the background of the concept in Islamic and Sadraean thought, ending the article with the comparison proper.

Attention to Existence: A Radical Change in the Development of Modern Western Philosophy

Descartes, as the founder of modern Western philosophy, made *cogito* the basis of his philosophy. Philosophical explanation based on *cogito* finally led to the distinction between subject and object, where subject was deemed the pillar of being. What gains significance here, is man as the knowing agent, and the world as illustrated in the thought and perception of Cartesian "I."

Cartesian "I" is the thinker's "I" and, according to Descartes, when he thinks, he exists. That is why Descartes is the founder of modern Western subjectivism. With Descartes, philosophical thought shifts to epistemology. The world is merely an object vis-à-vis Cartesian subject. Descartes sees the universe as the manifestation of human mind and considers the non-deceitfulness of God as guarantee of the objectivity of this perception. "For Descartes, mind is the mirror of nature. Mind offers itself the images of things existing outside with the real time and space of the universe as well as the objects and events existing therein. Yet, the real place of the universe exists independent from its manifestation and its essence which is perceived, as a creature in its existence is solely dependent upon God."¹

This interpretation has also affected the philosophers after Descartes. "The world for the philosophers after Descartes is a collection of things man faces, i.e., the collection of objective issues."² Thus, man has to face the world and to know it. The Cartesian subject has a number of significant tasks to perform: knowing self or the soul, knowing the world or the body, and knowing God. Cartesian subject is therefore involved in epistemology, and, hence, can be described as man who is involved in knowing.

The philosophers after Descartes engaged in the issues, which he had put forth. Rationalist philosophers, such as Malebranche, Spinoza, Leibniz and empiricist philosophers like Berkeley, Locke and Hume engaged in Cartesian discussions, particularly epistemology.

The confluence of the ideas of rationalist and empiricist philosophers resulted in the emergence of the philosophy of Kant, in which epistemology

¹ Wright, Kathleen, "The Work of Art in the Age of Technology," in Christopher Macann (ed.), *Martin Heidegger: A Critical Assessment*, London–New York: Routledge, 1996, p. 254.

² Ahmadi, Babak, *Heidegger and the History of Existence*, Tehran: Nashr-i markaz, 1381 Sh., p. 283.

reached its zenith. Kant's book, *The Critique of Pure Reason*, sought to offer an orderly framework for man's knowledge and for the determination of its conditions and limits, as if man had no other duty but to know. "Philosophy thereby was reduced to epistemology. Inquiry into the way we know the world and things became the only territory sciences deemed valid for philosophy."³ In effect, it is with Kant that subjectivity reached its apogee. Unlike Descartes, Kant does not consider the perfection of God a guarantee for knowledge; he rather believes that the whole universe at once becomes the reflection of human mind.

"It is therefore on account of man's attitude that we can talk of space, continuous objects and so forth. If we leave aside the conditions of innateness, conditions based on which an external perception takes place ... Space cannot be represented through anything else. There exists no space in the real world separated from its representation through a knowing agent. Understanding the existence of space is possible only in the eye of man. That's why Heidegger describes modern age as an era in which the world and its space dominate as a representation and image. With the Copernican revolution of Kant, the dominance of the universe as an image begins."⁴

Kant's efforts culminated in the idea that there is no way for man to get to know the "object *per se*," or *nomen*; rather, human knowledge should remain within the framework of the phenomena and the empirical world or *phenomena*, to avoid getting engaged in different sophistries.

After Kant and with the emergence of thinkers such as Fichte, Schelling and Hegel, Western philosophy entered the realm of idealism, which, in a way, is the result of believing in subject in modern age. The world is but the ideas and images in the mind of man. The zenith of idealism was the absolute Hegelian idealism. Here, man's knowledge wants to embrace everything and explains, conceptually, the whole universe and history.

"Hegel would talk of the existents as if they could think and would fit into the absolute thought and would find their existence as an absolute thought He called existents, in the form of ideas, existence."⁵ Thus, also for Hegel, the world and the things gain significance owing to the fact that they change into ideas in man's mind and finally in the absolute soul. Hegel, in his absolute idealism, completely dismissed *nomen*—which was not considered by Kant. Consequently, what remained, was images and ideas.

One of the most significant achievements of these trends is their holistic approach to man. In Descartes, "I," or the subject of the thinker, is man in general, not man as a particular individual with his existential concerns; it is man who faces the world and who wants to know it. In Kant, too, man is always man *per se*, who should know his conditions and limits of knowledge. Hegelian "I" is

³ Ahmadi, *Heidegger and the History*, p. 283.

⁴ Ahmadi, *Heidegger and the History*, p. 284.

⁵ Ahmadi, p. 213.

assimilated in the entire history and government and is that part of a whole, whose duty is to know the ideas. Hegel's philosophy is history-oriented in its theoretical view and government-oriented in its political view; it leaves no room for the individual. All these trends indicate a kind of theorizing free from existential concerns that man encounters.

The Emergence of Existentialism vs. Holistic and Subjective Trends

Kierkegaard emerged in the Western world as a contrast to all these trends and holistic approaches. It was his personal life, the way he was brought up and his religious considerations which led Kierkegaard to the thought that philosophical systems of the past (such as Hegel's philosophy), which attempt to offer an abstract and, at the same time, comprehensive and universal explanation of existence and the universe, even at their apogee, have lost sight of the individual and the nature of man's existence.

Kierkegaard argues that the Hegelian principle of dialectics cannot determine the meaning of existence, because existence, in Hegelian dialectic and historical movement, transforms itself into a general abstract issue. Kierkegaard first took issue with Hegelian philosophy because of its "universality" and "objectivity"; he repudiated the possibility of mediation, i.e., the possibility of removing the contradiction between thesis and antithesis inherent in a rationalistic synthesis and higher. He emphasized the priority or precedence of being over quiddity and it seems that he was the first to attach an "existential" meaning to "existence." He is radically anti-rationalist: in his view, one can never understand existence and God through rational thinking.

J.G. Hamann (1730–1788), who influenced Kierkegaard, considers existence inconceivable to thought, and with respect to the subject-oriented trend of the West, asserts: "the less I think, the more I am."⁶ Kierkegaard distinguishes between "innate existence" and what is called existing "haphazardly," and applies "innate existence" to personal life which is derived from man's eternal responsibility, based on his perfect self-awareness...⁷

It seems that Kierkegaard has concerned himself with a number of important tasks. First, attaching significance to particularity and individuality of man and his own self; second, overcoming epistemology which is the presupposition of subject-object distinction; and finally, putting forth two key concepts of fear and free will in order to pay attention to man's individuality and to overcome epistemology. In fear, subject and object are no longer in contrast, because in fear

⁶ Wahl, Jean, *Traité de Métaphysique*, tr. Yahya Mahdavi et al., Tehran: Kharazmi, 1380 Sh., pp. 161–163.

⁷ Cooper, D. E., *Existentialism*, London: Blackwell, 1995, p. 3.

there is no dependent object; in fear (Kierkegaard argues), I meet only myself. My existence expresses itself in fear; fear makes me involved. Free will takes on meaning in contrast to Hegelian and Marxist fatalism, because, with my free will, I save my existence from being absorbed by collective will and as a result, with free will, I frequently materialize myself. Kierkegaard is radically against the interpretation according to which man is a being possessing fear or free will, for this contradicts his aim and is yet another holistic attitude towards man.

“Kierkegaard made the individual the basic subject of his philosophy and both he and his successors (other philosophers of existentialism) have confirmed that when an individual faces decisions to make, brought to him by existence, he in fact shoulders non-transferable responsibilities. Undoubtedly, these philosophers have called our attention to something, which is absolutely fundamental for being existent as a human being. Anyone in his personal situation should decide himself and take the responsibility of his decision himself.”⁸

Kierkegaard is the enemy of conceptual thinking too, a kind of thinking that endeavors to conceptually and rationally explain the problems of the whole universe, from inanimate things, plants and animals to man and God.

“According to Kierkegaard, collecting abstract concepts, based on principles of rationalism ... in order to develop a system of thinking for justifying the universe and man and origin and source, is a vain attempt deserving ridicule. Man is not and cannot be the one who establishes the truth. It is truth which encompasses and the man who is encompassed by it.”⁹

In Kierkegaard’s view, a kind of idealism is embedded in every philosophy, as it solely deals with quidditive concepts. He also does not see God as something that is substantiated by the intellect. Intellectual substantiation of God is a sign of man’s unfaithfulness to Him; if man believes in God, there is no need for his intellectual substantiation.

Kierkegaard establishes a link between fear theory and the theory of man’s absolute loneliness before God and the grief of his fate. He finds a coincidence of passing time and perpetuity (eternity) in the “instant.”¹⁰

After Kierkegaard, Nietzsche sharply criticizes subjectivism, modern rationalism, Platonism and the ethics governing Western thought, and sets to overthrow the tower built with the coming of the age of illumination, modernity and Kant. Proposing concepts like will related to power, perpetual return, super-man, revaluation of values and nihilism, he declares the end of Western metaphysics, paves the way for focusing on existence and reinforces existentialist inclinations. “Nietzsche, who was an indicator of metaphysics’ fruitful capacities coming to

⁸ Macquarie, John, *Existential Philosophy*, tr. Mohammad Saeed Hana’ei Kashani, Tehran: Hermes, 1377 Sh., p. 100.

⁹ Musta’an, Mahtab, *Kierkegaard, a Mystical Thinker*, Tehran: Ravayat, 1374 Sh., p. 71.

¹⁰ Bochenski, Innocentius, *Contemporary European Philosophy*, tr. Sharaf al-Din Khorasani, Tehran: Scientific-Cultural Publications, 1383 Sh., p. 126.

an end, insisted upon this belief that what is of importance is not the truth or correctness of this decree or that doctrine or belief, but their influence ... [here] better than in any other writing, we understand that metaphysics has come to an end by emphasizing its influences.”¹¹

In spite of the fact that Husserl, with his phenomenology, showed a way to reach the quiddity of objects and was not in favour of existentialist attitudes, he found a way to leave common Western epistemology and the dual attitude of subject-object behind, a way that proved a proper means of molding existentialist attitude. He changed the epistemological attitude by proposing “intentionality.” In Husserl’s point of view, awareness and the object of awareness do not exist separately; rather, awareness is always dependent upon something, i.e., it is “awareness of” or “knowledge of.” “In Heidegger’s philosophy too, we find that intentionality in which Husserl believed, meaning that the act of knowing involves something other than its intention and aim ... But in Heidegger’s theory another meaning, which has not taken precedence in Husserl’s theory, is prioritized, namely knowing as discovery and unveiling.”¹²

Here, conceptual knowledge and explanation make room for live human experience of things. True knowledge is possible through description of different human experiences. Husserl also partly filled the unbridgeable gap between man and the world, which was the result of Cartesian subject-object style, through putting forth the concept of “the world of living.” Man is no longer an existent vis-à-vis the world, but he lives in the world and in effect exists with the world and is constantly involved in experiencing the world. This thought paved the way for the appearance of the idea of “being in the world,” which was later set forth by Heidegger.

Bergson, with the different interpretation of time he had, made contributions to help existentialist view take more extensive aspects under its umbrella. He called the current time spatialized time, and argued that the domination of the view considering modern man an instrument prevents him from arriving at a real perception of time which is in fact continuation. “He distinguishes between our scientific knowledge about ourselves and our living experience of ourselves. We do not experience separated and different units; we experience the passage, the flow. ... For Bergson, continuation cannot be measured. It is dependent upon our memories and a lot of our emotions, all of which are vague and mysterious.”¹³

Heidegger, too, puts the conceptual explanation of the universe aside and forsakes the tools of Kant and Hegel. Instead, he attempts to analyze the relation between existence and man, which he describes as *Dasein* (specific existence of man) and thereby speaks of a new relationship between existence and the exis-

¹¹ Ahmadi, p. 276.

¹² Wahl, p. 595.

¹³ Wahl, pp. 551–552.

tents. Thus, his existentialism is no longer a conceptual issue or an acquired knowledge. When man is described by means of *Dasein* and in possession of “being-in-the-world,” he is no longer the subject or the agent of knowing.¹⁴

In the history of philosophy, the only thing not thought of is existence itself which is nothing but presence and manifestation.¹⁵ According to Heidegger, the history of philosophy has been a history of disregarding existence. He focuses on the works of the Presocratics, because they were free from “objectification” and metaphysical attitude. The gist of Heidegger’s words is that, although existence has presence, manifestation and expansion, it is at the same time hidden, which makes him deem existence a riddle. Therefore he believes that existence does not have a fixed definition.

The new era began with Descartes and culminated in the distinction between subject and object, whereas such a distinction does not exist. In other words, man is not merely a subject, whose only preoccupation is to know; rather, man finds himself prior to knowledge and deserving of being known; moreover, man, in his life, is constantly in the process of action, he continually manifests himself through his acts. On the other hand, the world too is not merely an object or an object of knowledge; rather, it is described by expansion, presence and manifestation. Neither “one man” nor “one world” exists—but a man in the world instead. Therefore, the most fundamental existential description of man is his “being in the world”. Creatures other than man are merely there, but man exists, because he is aware of his existence and is responsible for it. “Man’s existence, due to the particular way, in which he is related to the world, consists in his being that exists and is distinct from [other] beings which exist merely by their being parts of the world In his awareness and responsibility, man is open to the world.”¹⁶

“In talking about existence, we too little speak of the existence itself and lose sight of the presence of existence in man’s quiddity and thereby we become unable to recognize this quiddity which, *per se*, contributes to the determination of existence. ... If we consider existence as an all-inclusive domain and consider human entities as special existences among plants and animals, and presume a relationship between them, then a relationship between the quiddity of these entities and the determinant of a relation, i.e., existence, will be observed.”¹⁷

One of the main features of *Dasein* is its temporal structure. Time turns into a horizon, along which being can be perceived, and takes on a meaning with

¹⁴ Heidegger, Martin, *Being and Time*, tr. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row, 1962, pp. 20–33.

¹⁵ Heidegger, Martin, *An Introduction to Metaphysics*, tr. Ralph Manheim, Princeton, NJ: Yale University Press, 1987, p. 98.

¹⁶ Macquarrie, John, *Martin Heidegger*, Tehran: Garous 1376 Sh., pp. 69–70.

¹⁷ Heidegger, Martin, “Letter on Humanism,” in idem, *Basic Writings of Martin Heidegger*, ed. David Farrell Krell, London: Routledge, 1993, p. 401.

anxiety or care accompanied by anxiety. It is with this anxiety that *Dasein* attains its totality of existence within the three distinct temporal areas of the past, the present and the future. Thus, we cannot any longer see time as a collection of moments, as Aristotle did, or describe time as a subject attained or lost.¹⁸ We can therefore claim that man, with decisions he takes, makes things temporal.

“*Dasein* sets the time to arrive and specifies it with what it encounters within the limits of universe. ... Resting on the far-sighted preparedness man has for being-in-the-world, he also possesses necessitation or a distinct involvement. ‘Presentiment’ exploits the accessibility of the sun, which is the emitter of light and heat. The sun determines the time spent with presentiment. On the basis of this temporality, the most natural amount of time—day—is obtained.”¹⁹

Existence as it is cannot be substantiated by reasoning; making deductions about existence is inconceivable, because we are trying to extract it from a different affair. The only possible way is then to demonstrate it. Existence can merely show itself. The conclusion is that *Dasein* is indeed a sort of phenomenology.²⁰

Heidegger believes that man can perceive absolute existence also through understanding absolute nonexistence (and not relative nonexistence). Absolute and pure nonexistence means mere darkness, that is, where there is nothing, or as Heidegger puts it, where there is the “well of nonexistence.” When man stands in front of this well, he is seized with awe and fear and finds himself in bewilderment about the existence. He will then be made to taste existence. It is here that the perceptual model disappears and the self’s experience of existence emerges. Here, Heidegger’s words adopt a poetic form. With this view of Heidegger, the general man is no longer at issue; rather, self and its existence, the way it is involved with its choices and potentials, come under consideration. In a way, this increases the profundity of philosophy, because philosophy which hitherto was engaged in the discussion of existent, with Heidegger, shifts to the discussion of existence.

Existential Thinking in Sadraean Philosophy

Mulla Sadra, with his principality of existence in his Transcendent philosophy, in a different context and culture, brought about a fundamental revolution in the history of Islamic philosophy. “Mulla Sadra properly digested what had been done in this field by the Greek ancients, particularly Plato and Aristotle, and what the outstanding Islamic sages such as al-Farabi, Avicenna (Ibn Sina), Shaykh al-Ishraq and others had explained or had themselves added to and what

¹⁸ Mulhall, Stephen, *Heidegger and Being and Time*, London–New York: Routledge, 1996, p. 182.

¹⁹ Heidegger, *Being and Time*, pp. 80, 465.

²⁰ Verneaux, Roger; Wahl, Jean, *Phenomenology and the Philosophies of Being*, tr. Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi, 1372 Sh., p. 220.

the towering mystics had perceived via the guidance of their intellectual intuition and mystical power, and then established a new foundation and based it on sound and unshakable principles and rules; regarding reasoning and argumentation, he changed philosophical issues so that they resemble principles of mathematics, each of which is derived and inferred from another, and thereby he saved philosophy from the fragmentation of the methods of reasoning.”²¹

“The philosophy of Sadra, in addition to being unprecedented and novel in certain respects, is the result of eight hundred years of efforts made by great researchers all of whom have contributed to the advancement of philosophy.”²² Like Heidegger’s philosophy, the philosophy of Mulla Sadra is a change in attitude; this means that the conceptual and quidditive attitude of previous philosophers is discarded and substituted by an existential, conscious and perceptual attitude.

Until Sadra’s time, all philosophical issues would be probed into based on a conceptual, quidditive model and with an Aristotelian categorical approach. Even if existence were considered, the dominance of quidditive attitude marginalized it and the issues related to existence were studied with the same attitude. Sadra made existence the pivotal point of his philosophical discussion and, by demonstrating the existential reality of the universe, endeavored to explore other philosophical issues from an existential perspective and in an entirely different context. Due to this fundamental difference and on account of the profound acquaintance with mystical doctrines, all philosophical issues assumed a new course and overcame the obstacles experienced by Western epistemology. For, in Sadra’s view, quiddity “is in fact something indeterminate, vague, dark and unreal. We cannot refer to quiddity without considering existence, neither rationally, nor conceptually. ... In contrast, existence is distinguished, determinate, bright, and real and it is the existence that frees quiddity from indeterminacy and draws a distinction between them.”²³

The doctrine of the principality of existence, which changed the subject of metaphysics from “existent” (*ens*) into “existence” (*esse*), revolutionized “the Aristotelian model” of the early Islamic philosophy and proposed a novel perception of the most profound order of reality, in which everything is seen as the “presence” or “perception” of the very existence or the very divine act. Furthermore, it was through this doctrine that Mulla Sadra could demonstrate the chain connecting all levels of reality, and finally, he brought to light the doctrine of “supreme unity of existence,” which is the acme of his metaphysics, what’s more, the apogee of the entire Islamic mysticism.²⁴

²¹ Muṭahharī, Murtaḍā, *Majmū‘a-yi āthār*, vol. 6. Tehran: Sadra, 2nd ed., 1373 Sh., p. 30.

²² Muṭahharī, Murtaḍā, *Majmū‘a-yi āthār*, vol. 6, pp. 30, 31.

²³ Qazi, Nabi Bakhsh, “Existential Philosophy of Mulla Sadra and Heidegger,” in *Proceedings of the International Conference of Mulla Sadra*, vol. 4, Tehran: SIPRI, 1380 Sh., p. 223.

²⁴ Nasr, Seyyed Hossein, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendental Philosophy*, tr. Hussein Suzanchi, Tehran: Suhrawardi, 1382 Sh., pp. 181–182.

The pivot of Sadra's metaphysics is existence.²⁵ In his view, existence is an objective reality and the source of all powers and acts, and is therefore original; quiddity, in turn, is the limit of existence, i.e., it is the abstraction of mind. The concept of existence is the most evident of all concepts, but its nature is hidden and concealed. Existence cannot be defined, since it has neither genus nor specifier, and its description as a noun is also incorrect, because perceiving the existence through something more or equally evident is inconceivable.²⁶

As mentioned before, the first thinker who proposed the idea of principality of existence or quiddity as an independent issue was Mulla Sadra; he substantiated the principality of existence via close philosophical scrutiny. For Sadra, the principality of existence means that the objective reality is the essential evidence of the concept of existence and the concept of quiddity speaks only of the limits of reality and is predicated upon it accidentally. While refuting the theory of the principality of quiddity and its reasoning, Sadra gives eight proofs in the *Mashā'ir* and at least three proofs in the *Asfār* in order to substantiate the principality of existence.²⁷

Another central idea in Sadra's philosophy is gradation of existence and, consequently, the theory of the "unity in plurality and plurality in unity." Sadra explains the entire chain of beings with these two theories. Unlike univocal concepts (e.g., the concept of body), the concept of existence is graded, i.e., the attribution of objects to existence is not similar; rather, there are anteriority, posteriority and priority, as the attribution of existence to God, who possesses no limit, cannot be compared with its attribution to other beings. Sadra and the followers of the Transcendent philosophy call these gradations "generic" and believe in another kind of gradation for the objective reality of existence which is described as "specific gradation," whose characteristic is that no two referents of existence are independent of one another and each is deemed a gradation of the other.²⁸ Based on the graded nature of "the reality of existence," Mulla Sadra proposes unity in plurality and plurality in unity as the most evident attributes of existence. According to this theory, existence, which is the only objective and original thing, is a single reality, but it consists of various ranks and degrees. Following this view, the plural and various quiddities appearing to the intellect and sense are not baseless, but are abstracted from the ranks and degrees of existence.

Unified existence is not pure, and hence the mystics' theory of unity of existence is not acceptable; these plural existences are not heterogeneous either (Peripatetic philosophy believes in heterogeneity of existences); rather, they are

²⁵ Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī; Muḥammad Ibrāhīm, *Kitāb al-mashā'ir*, Tehran: Tahuri, 1363 Sh., p. 7.

²⁶ Shīrāzī, *al-Mashā'ir*, pp. 7, 25.

²⁷ Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī; Muḥammad Ibrāhīm, *al-Asfār al-arba'a*, Beirut: Dār Iḥyā' al-turāth al-'arabī, 1381 Sh., vol. 1, p. 38.

²⁸ Shīrāzī, *Asfār*, vol. 1, p. 35.

ranks of a single truth and they share common grounds and causes for unity. However, distinction and unity are not, despite having similarity, to be considered inconsistent with the expanse of existence which is indisputable and definite; rather, in existential truths, “the common aspect” fits into the same category as “the distinguishing factor” and the differences lie in their degree, their perfection and imperfection. Basically, degrees are possible solely for the ranks of a unified reality and do not apply otherwise.²⁹

Proximity to existence and its rulings in Sadra’s philosophy is not conceptual, quidditive and categorical—it needs to be explored with tools other than conceptual and quidditive ones; this proximity should be existential and conscious; this kind of knowledge draws near to intuitive knowledge. Conceptualization is the stage coming after existential and conscious perception. Anyhow, with Mulla Sadra, as with Heidegger, a kind of fundamental revolution took place in philosophy in order to give it more profundity; because Islamic philosophy, till then engaged in discussions of quiddity, shifted into the discussion of existence with Mulla Sadra. However, they both put forth their own novel ideas in two distinct contexts and with differing concerns.

One of the results of the principality of existence is that the only self-sufficient, independent existence is the transcendent God, whereas all contingent existents are poor and dependent on Him.³⁰

One of the principal tenets of Mulla Sadra is his view on the substantial movement; he considers movement to be the nature of existence and holds that the creative divine soul acts in the material world via the substantial movement, and, through a temporal procedure, continues the creation process.³¹

Existence is a single reality of various ranks; the more these ranks descend, the more their amount increases and their scope narrows; in turn, the more they ascend and approach Godhead, the more their number decreases and their existence extends, to the point that finally they reach the most exalted rank, which contains all existential excellences and is limitless, absolute and infinite. Therefore, all ranks of existence have limits and restrictions, save the supreme rank, whose limit is being limitless.³²

When discussing the existence-related issues, nonexistence inevitably comes into play too, because nonexistence is the reverse of existence and, where existence is not present, nonexistence occurs. Of course, nonexistence is imaginary and subjective, as it has no quiddity, actualization and subsistence.

Regarding nonexistence, Mulla Sadra explains: nonexistence is a general simple concept, whose meaning is not subject to dispute. Difference and variety

²⁹ Shīrāzī, *Asfār*, vol. 1, p. 47.

³⁰ Shīrāzī, *Asfār*, vol. 1, p. 47.

³¹ Shīrāzī, *Asfār*, vol. 2, pp. 98, 196.

³² Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥussayn, *Nihāyat al-ḥikmah*, Tehran: Tehran University Press, 1370 Sh., pp. 24, 26.

emerge when “nonexistence” is attributed to different subjects. Such difference and variety are the consequence of these subjects. For instance, the nonexistence of eye differs from the nonexistence of whiteness and this difference is relative.³³

Nonexistence is one and cannot be divided into different kinds. In reality, there exists no such thing as nonexistence. If someone asks: “what is nonexistence?”, we cannot refer to something and call it nonexistence; nonexistence, then, does not exist in its being nonexistent.

Mulla Sadra’s attitude, in brief, is: “This theory means that: 1) the ranks of existence are not fixed and determinate, but are in motion towards higher forms. 2) Existence is the only source, which, while being indivisible and single, causes plurality. 3) The movement of the world is uni-directional, leading to the perfect man, who possesses divine attributes. 4) Every higher stage of existence includes the lower stages of existence and is better than them. 5) The more an object enjoys existence, the more real, more integrated, more detailed, and more causative it is. In sum, this theory of gradation, according to which existence is constantly expanding, is the pivotal point of Sadraean philosophy.”³⁴

Comparison of Existence in Sadraean and Existential Thought

Now, after examining the major concerns of existential thought in the two philosophical traditions—the Transcendent Wisdom of Mulla Sadra and existentialism, in order to draw a parallel between these two major trends, we can enumerate certain headings under which their resemblances and differences become meaningful. Our comparison revolves around these headings. Providing a single definition of existential philosophy is no easy task to do, but we can name features shared by philosophers of existentialism. The investigation of these features reveals the points of divergence and convergence of existentialism with the Mulla Sadra’s principality of existence.

1) Fundamental Revolution

As it was implicitly mentioned, both philosophical trends represent the origin of a great revolution and a serious reconsideration of previously prevalent philosophical trends. In Heidegger’s words, both took “a different path.” Heidegger attacked the prevalent metaphysics and epistemology and criticized their fundamentals. Sadra, too, made a stand against the dominant Peripatetic trend and the quidditive principality and set forth the principality of existence. “Exis-

³³ Shīrāzī, *Asfār*, vol. 1, p. 348.

³⁴ Rahman, Fazlul, *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany, NY: State University of New York Press, 1975, p. 267.

tentialism is a reaction to the formal European philosophy, which, from Plato to Hegel, was basically a quidditive principality. Years before the modern existentialism, Sadra, through defending the principality of existence, started a revolution in the world of Islamic philosophy.”³⁵

2) Discarding the Aristotelian Categorical Intellect

Both philosophers discarded the conceptual, quidditive, categorical and molded attitude towards events and objects. Both dispensed with employing quidditive and conceptual tools such as Kantian intellect (in Heidegger) and Peripatetic Active Intellect (in Sadra) and instead, proposed “the experience of existence.” Existence begins for both of them with the live experience of existence that is conscious and intuitive and not mediated by concepts. In fact, “though not a religious experience, Sadra’s change of mind is for certain an existential one.” In this regard, he reminds us of those existentialists (like Heidegger), who—via existential experience rather than through rational investigation—had an experience which revealed to them the reality of existence The existentialists do not concern themselves with theoretical speculation on existence in general, i.e., on substance or the meaning of existence”.³⁶ Anyhow, for both, the rational and conceptual reasoning is weaker than conscious existential experience.

The existentialists, including Heidegger, opposed the systematic, structural and molded intellect. “Most of modern existentialist philosophers believe that the reality of existence (especially human existence) cannot be described in a philosophical discussion. That is why they write plays, novels and stories.”³⁷ But Sadra is not against this intellect. In fact, he brings metaphysics and intellect together, though for him the intellectual issues are of a different nature; his rationalism is a non-quidditive intuitive rationalism. Therefore, Sadra deals with rational reasoning too: “Yet, Mulla Sadra does not deny intellect entirely; he believes in the intellectual perception of truth, a perception completed by intuitive certitude.”³⁸ In short, existential philosophers send intellect into exile, whereas Mulla Sadra makes it a servant.

It is true that Mulla Sadra and Heidegger react to intellect, but there are differences in the stances they adopt. The tool Sadra employs to know existence is intuition, but this intuition does not contradict intellect; rather, it is complementary to it. Hence, Mulla Sadra’s attitude towards intellect is not hostile—he also believes in the necessity for a deductive intellect in philosophical wayfaring; by contrast, Heidegger’s ideas in existentialism demonstrate that he neither advocates quidditive intellect, nor conceives a role for deductive intellect.

³⁵ Syed, Atiya, “Sadra and Existentialism,” in *Proceedings of the International Conference of Mulla Sadra*, vol. 4, Tehran: SIPRI, 1380 Sh., p. 148.

³⁶ Atiya, “Sadra and Existentialism,” p. 148.

³⁷ Atiya, “Sadra and Existentialism,” p. 156.

³⁸ Atiya, “Sadra and Existentialism,” p. 156.

Existentialists employ subjects like “stress,” “fear,” “decisive choice,” “death,” and “futility” or “alienation” to describe the existential states of man and thereby avoid conceptualization, which, in Western philosophy, is engaged in epistemology and the dualism of subject-object. Regarding their attitudes, Bochenski observes: “All existentialists negate drawing distinction between subject (mind) and object (external reality) and thereby devalue the intellectual knowledge in the realm of philosophy.

“In their view, real knowledge cannot be acquired by understanding or intellect, but it should come from a real life experience. However, this experience occurs, more than anything else, due to fear through which man becomes aware of his mortality and the instability of his place in the world, the place in which he is doomed to death or into which he has fallen.”³⁹

In order to investigate the views of the ancients regarding existence, Mulla Sadra exploits issues generally prevalent in metaphysics or theology. After discussing all the shortcomings in their teachings, he turns to existential attitude towards philosophy. Hence, Mulla Sadra’s approach to metaphysical issues such as causation, movement, necessity, unity and science is completely unique and distinct compared to his predecessors.

3) Definition of Existence

Existence, from the point of view of existentialist philosophers, cannot be defined, for definition is possible in the framework of concepts and deals with concepts, whereas existence is not a concept and cannot be known by definition and acquired knowledge. What can be known through the process of definition is the existent, not the existence. Existence cannot be defined and thus should be perceived. “That is why all philosophers of existentialism begin with a so-called ‘existential’ test or experience which is difficult to determine more precisely and which is evidently of various kinds at the level of details. Apparently, this experience, for Jaspers, expresses itself in becoming aware of the fragility of existence, in the experience of ‘moving towards death’ for Heidegger and in the concept of nausea for Sartre. Existentialists never conceal the fact that their philosophy is founded upon such an experience and that is why the existential philosophy, everywhere, even for Heidegger, has a personal experience-like role.”⁴⁰ Heidegger believes that existence is almost completely hidden from us and we can only try to approach it. Sadra, too, believes existence to be indefinable. Existence is the most axiomatic and basic reality and concept. Existence is the most fundamental concept, with whose aid we perceive other concepts, and the reality of existence is the most immediate and principal experience of existence; an experience which is the basis of our perception of the external world. Man’s

³⁹ Bochenski, *Contemporary*, p. 128.

⁴⁰ Bochenski, *Contemporary*, p. 127.

awareness of existence is immediate and intuitive and unattainable with any sort of mental analysis. Pure existence neither takes the form of an external material object to be perceived, nor changes into a finite mental concept. However, the immediate intuitive understanding of existence may later transform into a conceptual understanding. Profound perception of the reality of existence, unlike the subjective concept of existence (in modern existentialist terms, the essence of existence) is extremely difficult, as it requires a special kind of spiritual preparedness not possessed by all people. However, if someone is given to contemplation, he will finally learn the deep secret of existence.⁴¹

Both philosophical trends draw a distinction between existence and existent. In other words, they both separate the concept of existence from the reality of existence, and contend that the reality of existence cannot be perceived through its concept. However, these trends differ in the following: when Mulla Sadra speaks of the concept of existence and deems it axiomatic, he recurses to rational and intellectual reasoning. For him, existence is superior to all logical categories, such as genus, species and specific difference, because it has no definition, and what cannot be defined, cannot be logically proved. Existence possesses no cause, no matter, no place; it is the cause of all causes, the form of all forms and the truth of all things.⁴² Hence, Mulla Sadra's analysis of existence's indefinable nature and its self-evidence is a logical one. The existentialist philosophers, however, provide a phenomenological analysis of this issue. Of course, phenomenology, according to Heidegger, is not a scientific philosophy *per se*, nor a science among other sciences, or a propedeutical science to offer desirable philosophical training (ethics, logic and so forth); rather, phenomenology is a way of doing philosophy. Therefore, unlike Husserl who seeks to separate phenomenology as a scientific philosophy in itself from the dominance of philosophical tradition, Heidegger endeavors to prove that phenomenology—as it had always been meant to become, as shown by the consistent stages of its development from ancient Greece to Hegel—is merely a more explicit and more fundamental image of scientific philosophy. He outlines these fundamental issues without recursing to any Husserlian definition of phenomenology.⁴³

4) The Difference of Two Visions of Existence: Mulla Sadra and Existentialism

The main subject of inquiry for existentialists is the term “existence.” The meaning they attach to this word is hard to determine. Anyhow, at issue here is the specific nature of human existence. Man (who is rarely described as such and mostly is referred to as *Dasein* or “being there,” “existence,” “I,” “existent

⁴¹ Muṭahharī, Murtaḍā, *Sharḥ-i mabsūṭ-i manzūmah*, 1367 Sh., pp. 19, 30.

⁴² Shīrāzī, *Asfār*, vol. 1, pp. 20–22.

⁴³ Sheehan, Thomas, “Time and Being,” in Macann, *Heidegger*, p. 50.

for himself”) *per se* has an existence. More precisely, he does not possess existence; rather, he is the existence of himself. If man has a quiddity, this quiddity is his existence, the result of his existence.⁴⁴

Hence, Western existentialism is basically man-oriented. The fact that existentialism is defined as the tradition of the special principality of man’s existence is a testimony to the claim that inquiry into existence is first put forward by man. “For man is the only existent which questions existence in general and his existence is therefore existential, i.e., related to being. This being is specific to man who, among other animals, has the gift of being able to question. The ability to question is in fact an *a priori* analysis of the conditions of the possibility of awareness for human entity that is specific to in-the-world existence.”⁴⁵

In Mulla Sadra’s point of view, the principality of existence deals merely with the very core of existence, which is its reality, and not its meaning. This entails everything, from the pure divine existence to the unstable material existence. The pure existence, via self-revealing process and through the creation of the ranks of existence, expresses itself in various forms. These ranks of existence render certain innate characteristics to the mind. Hence, it is not in the external realities, but in the mind that quiddities appear as the secondary nature of the primordial reality, which is the very existence. The more complete the existence, the less its quiddity; God therefore possesses no quiddity. Existence is definite, certain, determined and real; but quiddity is vague, dark, indeterminate, negative and unreal. Since quiddities are in themselves nothing, if they exist, their existence will depend upon their being attached to real existences, which are themselves attached to the absolute existence: God.⁴⁶

Therefore, by existence, the existentialists mean merely the existence of man and the specific nature of man’s existence in the world, whereas in Mulla Sadra’s view, the truth of existence entails all ranks of existence; though the low ranks are naturally dependent on the absolute existence, and the pure reality of existence is God. All these ranks, due to their sharing a spiritual cause, have received attention in Mulla Sadra’s philosophy. The existentialists never apply existence to God and in fact place God outside the domain of existence. They solely endeavour to assess man’s situation and there is no word on the absolute reality. That is why Heidegger does not discuss existence with regard to existents other than man; they just are there, while only man exists. However, Mulla Sadra is concerned only with the very core of existence. It is the absolute existence which is principal, meaning that, generally, the reality of existence has precedence over quiddity. (It should be noted that it is in the arch of descent that the precedence is accorded to existence; in the arch of ascent, in Sadra’s belief,

⁴⁴ Bochenski, *Contemporary*, p. 127.

⁴⁵ Navali, Mahmood, *Philosophies of Existence and Comparative Existentialism*, Tabriz: Tabriz University Publications, 1374 Sh., p. 335.

⁴⁶ Shīrāzī, *Asfār*, vol. 1, p. 49.

quiddity receives the priority.) That is to say, in mind, we are dealing with quidditive plurality.⁴⁷ In the external world, there is only existence and quiddities are nothing but limits of existence in the mind. The reality of existence cannot be defined and its essence is totally hidden, though its meaning is quite evident and most easily understandable.

According to Heidegger, at the outset, we did not know existence, but we easily perceived that, among the existents known to us, there are two distinct categories: 1) the existents, which neither have relation to themselves, nor possess or have any kind of attitude, position or state, like stones, trees or all existents other than man, which are merely there, fit into the first category; 2) the second category, on the other hand, includes an existent that not only is there, but also has a relation to himself, to his peers and to the other existents, and has a condition, state and attitude towards them ... Man exists, but beyond that, he should exist.⁴⁸ That is why Heidegger seeks an entry into the reality of existence via existents and selects, from among all existents, only man; because existence is meaningful only to the one who questions his existence.

5) The Precedence of Existence over Quiddity

On the basis of the above discussion, another issue comes to the fore: for both existential philosophers and Mulla Sadra, existence has priority over quiddity, and both have emphasized this. However, they diverge from each other: for existential philosophers, man's special existence has precedence over his quiddity but, for Sadra, the reality of existence has priority over quiddity. In Sadra's attitude, in the external world, there exists nothing but existence, and this external world is filled with existence, though of various ranks. It is only in the course of mental analysis that we separate quiddity from existence. Hence, in Mulla Sadra's opinion, quiddity is the limit of existence, whereas for existentialists, quiddity is created by existence. "All these fragile, unstable situations of man originate from the fact that his special existence has priority over his quiddity. That is to say, man is not determined within a certain limit; rather, based on values he opts for, he is drawn towards the materialization of his existence which altogether creates his quiddity."⁴⁹

From the above discussions, it follows that both existentialists and Sadra have deeply pondered on the meaning of "quiddity." Though, according to both philosophical systems, quiddity is a secondary reality, they disagree over one basic point: to existentialists, quiddity refers to the quiddity of particular individuals; they never imagine quiddity to be a holistic issue; as each man has one quiddity, that quiddity is specific to him. However, according to Mulla Sadra,

⁴⁷ Shīrāzī, *Aṣfār*, vol. 1, p. 56.

⁴⁸ Biemel, Walter, *Martin Heidegger: An Illustrated Study*, tr. Bizhan 'Abd al-Karimi, Tehran: Soroush, 1381 Sh., pp. 52–53.

⁴⁹ Navali, *Philosophies*, pp. 46–47.

quiddity is an abstract concept, generally applied to all men and, possessing no integrated reality, it is a mental, subjective phenomenon. If a reality can be attached to it, then at most we can say it is quasi-real.⁵⁰

6) Perception of the Truth of Existence

For both Mulla Sadra and Heidegger, perception of the truth of existence is very difficult, because the prevalent interpretation of perception and understanding is epistemological and conceptual. Profound perception of the reality of existence, unlike that of the subjective concept of existence (in modern existentialist terms: the essence of existence), is extremely difficult, for it requires a special spiritual preparedness not possessed by all people. However, if someone is accustomed to contemplation, he will finally learn the deep secret of existence.

Heidegger very properly opens the discussion of how to face existence and, to that aim, puts forward concepts such as the well of nonexistence, stress, death, etc. In effect, man's true experience of existence takes place when he personally faces such cases. In this regard, we can loosely declare that Heidegger too believes in "the mystic journey for perceiving the truth of existence," but Sadra does not go far into that discussion. In his opinion, though the concept of existence is the most evident, its essence is completely hidden; in his philosophy, Sadra proposes no way to experience the essence of existence.

It is sometimes said that perception of the reality of existence in existential philosophies, including that of Heidegger's, is basically achieved through negative issues such as nonexistence, stress, death, etc. Mulla Sadra, however, adopts a different attitude towards discovering existence. In his view, "the secret and the manifestation of God's act is pure existence which is his sign and effect, i.e., the manifestation of that mysterious, light-like fact, which causes objects to leave the ocean of nonexistence and enjoy the blessing of existence."⁵¹ But this differing attitude can be seen as more relevant to mysticism; it is the path of men of intellectual intuition that make a different spiritual journey.

"In the West, to understand existence, phenomenological methodology has been employed. Phenomenology is an epistemological theory that provides a new understanding of knowledge. Affirmative perception of existence is not provided for by any specific epistemological attitude in Mulla Sadra's philosophy. Thus, in Islamic tradition, ontology has no trace of epistemology and has a wider scope."⁵²

⁵⁰ Vahid al-Rahman, A. N. M., "Comparative Study of the Distinction between Quiddity-Existence in Mulla Sadra Philosophy and New Western Existentialism," in *Proceedings of the International Conference of Mulla Sadra*, vol. 3, Tehran: SIPRI, 1378 Sh., p. 141.

⁵¹ Vahid al-Rahman, p. 156.

⁵² Navali, Mahmood, "Preliminaries of Existentialism in Mulla Sadra and Heidegger," in *Proceedings of the International Conference of Mulla Sadra*, vol. 4, Tehran: SIPRI, 1380 Sh., p. 181.

7) *The Distinction between Existence and Existent*

On the one hand, Mulla Sadra draws a distinction between existence and existent but, on the other hand, he sees them as one. That is to say, in his view, the adjectival form of existence which refers to what exists is different from its verbal form, i.e., “to exist.” To continue this discussion in a traditional Aristotelian framework, we can argue that what had been the focus of Aristotle’s attention was existent, which, in his philosophical tradition, refers to a quiddity, actualized in the external world. Dismissing the principality of quiddity and taking the standpoint of the principality of existence, Mulla Sadra founded a metaphysics, whose major concern is the analysis of existence, for in his opinion, quiddity is nothing but a limit of existence; in fact, quiddity gains validity from existence. That is why the principality of existence, which is founded upon a new discovery and perception of reality, has turned into a pillar of Mulla Sadra’s metaphysics; a pillar he seeks to logically substantiate so as to make it the basis of substantiation for his other doctrines. This doctrine, which shifted the subject of metaphysics from existent (*ens*) to existence (*esse*), revolutionized the Aristotelian framework of early Islamic philosophy and offered a new perception of the most profound order of reality in which everything is seen as the presence or perception of the very existence or the very divine act.⁵³

In the *Asfār*, Mulla Sadra argues that the truth of all things refers to their existential attributes, which is the same as their existential rank. Now, as the actualization of all things is determined by existence, the existence itself is essentially existent.

Drawing a distinction between existence and existent, Heidegger, like Mulla Sadra, contends that metaphysics revolves around questioning existence. Repeating the question of Leibnitz: “why, instead of nothing, there is something?”, he considers the perception of the truth of existence to be the main concern of metaphysics. In Heidegger’s view, if we focus on the metaphysical tradition of the West, which started after Plato and Aristotle, we come to understand that in this tradition of thinking, existent has always been under discussion, but the existence itself has never received attention, so that, as regards existence, Western thinking suffers a complete forgetfulness inflicted upon it more than two thousand years ago. Existence expects man to remember it as an appropriate issue for his mental contemplation.⁵⁴

Heidegger describes the existential attitude of the prevalent Western metaphysics as an ontic attitude, where existence has changed into a void term denoting a forgotten meaning. In such an attitude, philosophers, rather than contemplating existence and being, concentrate on existent(s). The ontic attitude, with its scientific look, absorbed in the characteristics of objects and existents, per-

⁵³ Nasr, p. 181.

⁵⁴ Verneaux; Wahl, p. 218.

ceives existence and being merely in the light of such characteristics. Heidegger asserts that, in such an attitude, “existence is regarded as a pre-experiential condition.” They have also set forth this attitude as something known, with whose aid scientific investigation is to start; then, we can be sure that, finally, the primary meaning hypothesized for existence is confirmed. They declare that our perception of existence is dependent upon our understanding of the existential entities. Therefore, they cannot understand that existence is that which determines an existent as an entity. It is true that existence is always the existence of an existent, but this cannot be expressed in terms of the existent and its attributes and characteristics.⁵⁵

8) *The Meaning of Free Will*

According to existential philosophers, man is always surrounded by possibilities. The world, prior to receiving man’s attention, had a particular possibility. That particular possibility refers to the attributes of objects and events in the world. Man, with his free will, and with his choices and decisions, constantly predetermines his own possibilities. These relate man to awe and fear, an awe which makes man aware of the instability of his state.⁵⁶ But, in Mulla Sadra’s point of view, the attributes of objects and events in the world are justified based on the “possibility by need.” The discussion of freedom and determination of a particular possibility no longer applies here.

In Heidegger and generally in existentialist philosophies, proximity to existence takes place through understanding man’s free will; but in Mulla Sadra’s philosophy, this is achieved via secondary philosophical intelligibles. Free will is a key concept in existentialist philosophies without which perception of man’s existence is basically impossible.

“This can be conspicuously seen in Kierkegaard’s thought; he believes that to exist and to have free will are expressions more or less synonymous. ... Like Kierkegaard, Sartre insists that no distinction can be drawn between free will and existence. This is not the case when man first comes into existence and then possesses free will and freedom; rather, to be man means to have free will in advance.”⁵⁷

For Heidegger, too, things are more or less the same. Man, with his free will, can select from among his choices, and can constantly actualize himself with these choices. Thus, man, without free will, does not exist at all, and then, like other non-human existents, is merely there. Therefore, human existence can mainly be perceived through the experience of free will. We can then draw the conclusion that Heidegger “has always believed in a close relationship between

⁵⁵ Ahmadi, p. 223.

⁵⁶ Navali, *Philosophies*, p. 40.

⁵⁷ Macquarie, p. 179.

existence and freedom (free will), and for him, without taking into account the latter, the investigation of the former is deemed impossible. ... when talking about human freedom, he meant the existential aspect of freedom: freedom as man seeks it with his existence.”⁵⁸

On the other hand, Mulla Sadra attempts to understand existence through the secondary philosophical intelligibles. He argues that man, consciously and existentially, perceives existence *per se*, as it flows in the mind and reality. Issues perceived *per se* enjoy absolute reality and thus we can establish relationship between the mind and reality. Therefore, man first perceives existence consciously and existentially within himself; he then conceptualizes and locates its referents in the external world.

9) *Nonexistence*

For existentialists, nonexistence is for the purpose of reaching existence; nonexistence embraces the whole existence. Thus, to know existence and its truth precisely, one should proceed to the borders of nonexistence. Out of nonexistence, existence is to emerge, and hence existence and nonexistence are one. For instance, Heidegger, in the *Being and Time*, puts forward the issue of complete ignorance about existence. In his opinion, man is oblivious to existence because he is focused merely on existent. Therefore, to reach the truth of existence, our attitude towards existents ought to change and to transcend the mere focus on existent, and should aim at the perception of the reality of existence. Transcendence comes about based on awe and bewilderment. The first feeling to seize a man is awe, for it is in this state that man gets free from his complete ignorance about existence; then, the next state is bewilderment which is followed by the start of philosophical thinking. These two states resemble each other; their only point of divergence is that, in the former, nonexistence is the cause of awe, while, in the latter, existence results in bewilderment. That is to say, nonexistence is awe-inspiring and existence is bewildering. Awe is a discovering experience, in which man sees the experience of existence as founded upon nonexistence. Therefore, it is with the help of awe that one can go beyond existential entities. It is merely due to the manifestation of nonexistence in man's foundation of existence that the complete need of existents is revealed to us; and only when the need of existents is revealed to us we wake up and are seized with bewilderment. And it is just because of this bewilderment, i.e., the discovery of nonexistence, that we utter “why?”⁵⁹

Sadra, however, in his *Asfār*, arrives at the conclusion that nonexistence does not exist in that it is nonexistent. He goes on to analyze how human intellect can

⁵⁸ Ahmadi, p. 547.

⁵⁹ Perotti, James L., *Heidegger and the Divine*, tr. Mohammad Reza Jowzi, Tehran: Saqi, 1379 Sh., pp. 32–35.

conceptualize what does not exist and then employs that concept as a subject. He believes that intellect is able to imagine and create all kinds of concepts; for example, intellect can create the concept of nonexistence and it can even create the concept of absolute nonexistence. In other words, in Sadra's view, nonexistence is merely a mental form, not a reality. The discovery of existence takes place only through existence; on the other hand, the discovery of nonexistence is also through existence.

There seem to be three solutions for the issue of nonexistence: nonexistence does not exist at all; nonexistence exists but it is something different from absolute nonexistence; nonexistence exists. Parmenides accepts the first choice. Democritus believes in the second one and considers a void nonexistence, a nonexistence which exists. Plato agrees with a kind of nonexistence that he interprets as otherness. He considers all negations as definitions, since, to define any meaning or example, one should argue that it is not that meaning or not that example. In contrast to Parmenides' idea, non-being exists. Relative non-being is one of the principal categories of thought and, for the stream of thought, for the activity of the mind, as well as for the factual reality, non-being is as necessary as existence. Aristotle accepted the relative non-being which is the potential existence, and this is the third conception of nonexistence. Hegel observes that the conception of existence results in the conception of nonexistence. The conception of existence and the conception of nonexistence are the conditions for the attainment of becoming, not of existence.

Heidegger has attempted to find a reality for nonexistence. He asserts that when he talks about nonexistence, he in fact talks about existence, because existence avoids being defined and conceptualized. Therefore, what we find in nonexistence is existence itself. Heidegger, more than others, has focused on the positive characteristics of nonexistence. But, as soon as we decide to define it, we have to keep quiet, or else we will destroy it.⁶⁰

According to Heidegger, "out of nonexistence, existence is to emerge." In his view, existence and nonexistence are one. "Man cannot enter his innate nature and ask metaphysical questions, unless he has the courage to face nonexistence."⁶¹ In effect, the discussion of nonexistence is in a sense one of the oldest philosophical discussions. To Parmenides, man cannot know what is and what is not. Gorgias, however, contends that if nonexistence does not exist, existence cannot exist either. Plato, too, proposes something which seems to be something, but is in fact nothing. Aristotle observed that, as existence can accept different attributes, nonexistence should be noticed too. According to Heidegger, when man raises the fundamental question (why existents exist rather than not exist?), he inevitably gets involved with nonexistence. If we say that nonexis-

⁶⁰ Wahl, p. 167.

⁶¹ Syed, p. 152.

tence exists, then how is it possible for a thing that exists not to exist? And if we say nonexistence does not exist, then how can we talk about nonexistence? Therefore, "Heidegger states that what nothingness does is to play nothingness. This is the only way we can talk of nothingness. ... if non-being is not at issue, so is being. Non-being puts being in the position of being. Human existence is related to being in that it places itself outside of non-being."⁶²

To Heidegger, nonexistence is the oldest issue in philosophy and in his "What is Metaphysics?" he points to Parmenides' statement that we can never know what "something does not exist" means. In Heidegger's view, if nonexistence is not a matter of concern, then neither is existence. Hence, it is nonexistence that places existence in its right position. Human existence is related to existence in that it places itself outside nonexistence, and we inevitably ought to contemplate nonexistence. Heidegger sees nonexistence as something far beyond the mere negation of existence, and asserts: "I claim that nonexistence has precedence over negation and 'not.'"⁶³

In Mulla Sadra's philosophy, however, nonexistence does not have such a status. Sadra's attitude towards nonexistence is exactly the one Heidegger avoids. He contends himself with regarding it as the negation of existence and thus proposes an entirely negative nature for it. In the fifth chapter of the second stage of the first journey of his *Asfār*, he deals with nonexistence and deems it merely a concept which yields no results, and in his view, there exists nothing which can be really and essentially nonexistent.⁶⁴

On the basis of the above discussion, the following differences between Heidegger and Mulla Sadra's attitude to nonexistence can be mentioned:

a) Nonexistence for Mulla Sadra is a relative nonexistence, not a pure nonexistence. Nonexistence is always the nonexistence of something. Absolute nonexistence "is unknown." In turn, nonexistence for Heidegger is absolute and pure nonexistence.

b) For Mulla Sadra, nonexistence is of a secondary status compared to existence, while to Heidegger, nonexistence is as fundamental as existence. Loosely we can say that, in existentialist philosophies, existence and nonexistence are "correlatives," but in Sadra's philosophy, they are "contradictories."

c) In Mulla Sadra's view, nonexistence is only the logical act of negation. In Heidegger's philosophy, however, it refers to the non-being's reality. The disagreements among people, the intensity of hatred, the pain of failure and the bitterness of being ostracized are all forms of non-being, which are stronger than the logical act of denial or negation.

⁶² Ahmadi, p. 138.

⁶³ Heidegger, Martin, *Pathmarks*, ed. W. McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 96.

⁶⁴ Shīrāzī, *Asfār*, vol. 1, p. 350.

d) Nonexistence is perceived by theoretical intellect in Mulla Sadra's philosophy, while in Heidegger's, nonexistence, like existence, is understood and perceived not through theoretical intellect, but through human experience of nonexistence.

10) *The Ranks of Existence*

One of the principal elements of Mulla Sadra's doctrine is his theory regarding the gradation of existence. Such an idea is not a matter of concern in modern existentialism. Other significant elements are substantial movement and the classification of reality. According to Mulla Sadra, in all ranks of possible existents, there exist some contradictions which are then combined together at higher ranks; in modern existentialism, however, there are no ranks of reality.

In Mulla Sadra's view, though existence is a single and simple reality, it has at the same time degrees interpreted as the grades of existence. That is, existence is a reality, which is the source of unity and similarity in the world and, at the same time, the cause of difference and plurality. Such difference and plurality can be of different degrees. In other words, as Mulla Sadra has argued, existence has a hierarchy of ranks, and every existent in the universe, based on its special nature of existence, fits into one of these ranks.

But, for Heidegger, existence is neither God nor the foundation of the world. It is innately finite and appears merely in exaltation.

11) *The Meaning of Principality and Possibility*

Another point in the comparison between these two philosophies, which comes into sight at the outset, is that the words "possibility" and "principality" are used by both of them. However, these two words are only literally similar, and of completely different meaning. In Heidegger's philosophy, possibility refers to the choices *Dasein* faces and is closely related to time and free will. However, by possibility, which is mostly described as the possibility of need, Sadra means the innate poverty and need of existents, hinting that the whole universe is dependent on existence and is the effect of the Self-existent.

"Principality" in Heidegger's philosophy is entirely different from what it is in Mulla Sadra's philosophy. In Heidegger, principality refers to *Dasein* and its choices; the original *Dasein* can remember its past and historical roots and perceives what "tradition" offers to it. As it knows its past, its perception is a truly original one and therefore it interprets its past. The real original *Dasein*, which is aware of its past and history, seeks to know these choices and thereby it establishes new relations with history and the past. In Mulla Sadra's philosophy, however, principality is seen to be related to existence and is considered in contrast to the mental concept of relativity; it is also construed as externality and the context of reality, and has nothing to do with the above-mentioned facts.

12) *God and Theology*

There is no correlation between ontology and theology in existentialism, but the truth of existence in Mulla Sadra's thought is primarily and essentially God. "Existence, as a reality, not as a concept, is the essence of reality and the ultimate truth or reality. This ultimate truth is 'Allah.' His essence is only known to Him, for He is, absolutely and without qualification, exalted in His essence."⁶⁵ Heidegger's contention is that theology, through relating everything to God, prevents questioning and thereby avoids answering undesired questions. In divine thought, existence does not appear mysterious and puzzling. Mulla Sadra, however, regards God as the source and the destination of the world and sees everything on the move towards him. This movement is uni-directional, leading to the perfect man who possesses divine attributes.⁶⁶

13) *Time*

Time is another issue discussed in both philosophies, though in an entirely different way in each case. As discussed above, in Heidegger's philosophy, time is identical with existence and existence is the same as time, and a considerable portion of his philosophy is dedicated to the issue of time and temporality.

In various works of Mulla Sadra too, time has come under discussion and investigation. In his works, he has proposed three views concerning time:

1. Time is the measure of positional movement of the greatest sphere regarding anteriority and posteriority. This view has been proposed in the *Sharḥ al-hidāya al-athāriyya* and the *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*, and is in fact identical with the prevalent view of Peripatetic philosophy.

2. Time is the measure of the substantial movement of sphere in terms of priority and posteriority. This view has been expressed in such works as *Ta'liqah 'alā ilāhiyyat al-Shifā'* and *Risālat al-ḥudūth*.

3. Time is the measure of the self-generative natural existence. This is the principal theory of Mulla Sadra, whose various aspects are explored and which is especially elaborated in the *Asfār*.⁶⁷ According to this theory, time is a relational affair, which is the horizon of generation and corruption. In existence, it is the weakest of the possible beings holding the most inferior rank among the known objects.⁶⁸

Furthermore, material existents have a common root with time and, as it is impossible to take away the three dimensions of the bodies, so it is also impossible to separate time from them. In other words, time is the forth dimension of bodies.

⁶⁵ Al-Attas, Seyyed Mohammad Naqib, *The Ranks and Degrees of Existence*, tr. Seyyed Jalal al-Din Mojtavavi. Tehran: Tehran University Press, 1375 Sh., p. 22.

⁶⁶ Wahid al-Rahman, p. 123.

⁶⁷ Mosleh, Ali Asghar, "Time according to Mulla Sadra and Qaysari," in *Proceedings of the International Conference of Mulla Sadra*, vol. 4, Tehran: SIPRI, 1380 Sh., p. 468.

⁶⁸ Shīrāzī, *Asfār*, vol. 1, pp. 381–382.

Therefore, in the discussion of time, these philosophies resemble each other in that in Heidegger, time and *Dasein* are interrelated, and in Mulla Sadra, time and existence in material objects are interrelated. However, in Heidegger, this relation is proposed merely with respect to *Dasein*, besides, its explanation and nature are totally different from the role given to it in Sadra's philosophy.

Heidegger sees man as surrounded by a series of possibilities; it is according to these conditions that he explains principality. He does not take much notice of the details of an original man's behavior, but offers evidence to help distinguishing between a meaningful and meaningless life. The principality of life depends upon man's approach to his own temporal structure. If he forgets the past, sinks in the present and waits for the future, he cannot be effective. But, if he knows the past well, and constructs his present with his plans for future in view, he will have an original approach to time and existence. Mulla Sadra does not regard man as a temporal being, and consequently does not justify principality through care accompanied by worry and directed towards different temporal areas. For Mulla Sadra, principality denotes actualization and externality. In other words, he talks of the stretch of existence in the context of reality and implicitly refers to the subjective or artificial nature of quiddity.⁶⁹

⁶⁹ Navali, *Philosophies*, p. 40.

Мехди Дехбаши

(Исфаганский университет, Иран)

ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА ИСФАГАНА И ЕЕ ОСНОВАТЕЛИ

Европейские ориенталисты долгое время придерживались ложного мнения, согласно которому исламская философия якобы была основана Абу Йакубом ал-Кинди, а последним выдающимся ее представителем был Ибн Рушд. Удивительно, что это мнение получило распространение и среди арабских ученых ввиду их неосведомленности о поставерроэсовском периоде развития исламской мысли¹. Эту же ошибку непреднамеренно допускают некоторые западные ученые по причине незнания и неосведомленности. Они, как правило, оставались в неведении о появлении новых идей и глубоком развитии рациональных наук, зародившемся в шиитских центрах много веков назад и продолжающемся в шиитской ойкумене до настоящего времени. История исламской философии состоит из различных периодов, и эти периоды развития философии (и рациональных наук в целом) существенно повлияли друг на друга. Это особенно верно в случае Ирана. Каждая эпоха, как правило, испытала воздействие предыдущей, а сама воздействовала на последующую. Подобная последовательность наблюдается во всех явлениях мира. Однако в случае, когда мы имеем дело с более совершенной эпохой, мы видим, что, сохраняя совершенства предыдущих эпох, она вместе с тем имеет некоторые особенности, которые не передаются следующей эпохе.

В истории Ирана период с конца сасанидской эпохи до начала сефевидской эры принято называть эпохой Средневековья и временем правления племенных царей. Однако, в отличие от средневековой Европы, средневековый разрозненный Иран совершил заметное продвижение в науках, литературе и философии.

¹ Подобное утверждение делает, например, Адил Зайтар в предисловии к своей книге *Ибн Рушд ва ар-рушдиййа ли Эрнст Ренан* (Каир, 1957, с. 5).

Можно утверждать, что наивысшие достижения в исламской философии и исламской культуре в целом принадлежат шиитам и что своему развитию в области философии, мистицизма и науки она обязана в первую очередь шиитским ученым. В VII веке хиджры (XIII в. н.э.) шиитский мир являлся центром развития рациональных наук. Возможно, некоторые полагают, что вслед за монгольским вторжением ислам и исламские науки пришли в упадок. В действительности же дело обстояло как раз наоборот — начиная с этого времени мы становимся свидетелями расцвета искусства, философии, суфизма и мистицизма. Подробное рассмотрение духовного и интеллектуального состояния шиитского мира в этот период показывает, что, невзирая на превратности судеб, мусульмане с большим успехом продолжали развивать науку, философию и мистицизм. Интеллектуальная жизнь шиитов в сефевидскую эпоху достигла небывалых высот. Ниже мы покажем, как глубоко заблуждаются те, кто полагают, что рациональные науки в исламском мире пришли в упадок после Ибн Рушда или Ибн Халдуна. В сефевидскую эпоху ислам вновь полностью обрел свое настоящее лицо как в политическом, так в культурном аспектах, в шиизме двенадцатников. Этот истинный ислам играл решающую роль во всех аспектах иранской жизни. В частности, в эту пору калам шиитов-двенадцатников, испытав влияние глубоких преобразований, совершавшихся в философии, усвоил некоторые черты последней. Можно даже утверждать, что начиная со времени Насир ад-Дина Туси шиитский калам как бы «растаял» в философии, став с нею единым целым.

В сефевидскую эпоху, ввиду определенных политических и общественных факторов, шиизм окреп. Важная роль шиизма и шиитских ученых в укреплении основных положений исламской философии в эту, а также в предыдущую эпоху очевидна. Такие выдающиеся шиитские философы и мутакаллимы, как Хишам б. Хакам, Фадл б. Абу Сахл Навбахти, Фараби, Ибн Сина, Ибн Мискавайх, Джелал ад-Дин Давани, Гийас ад-Дин Даштаки, Мир Дамад, Мулла Садра, Мулла Мухсин Файд, Абд ар-Раззак Лахиджи, и другие являлись столпами и опорой исламской философии. Если согласиться с мнением, что эпоха расцвета наук и философии в исламском мире завершилась в V в., то придется полностью игнорировать историю развития мусульманской мысли в следующий период, в частности в Джабал Амиле (Ливан) и многих городах Ирана. Впоследствии, в сефевидскую эпоху главным центром развития наук и философии, к тому времени пришедших в упадок в большинстве областей исламского мира, стал Исфаган.

Не следует забывать, что на протяжении всей истории ислама ведущую роль в развитии и распространении рациональных наук играл Иран, тогда как другие мусульманские страны уделяли больше внимания т.н. передаваемым (или традиционным) наукам — таким как морфология, синтаксис и толкование Корана. При этом Ибн Халдун в своем «Вступлении» пишет,

что иранцы уделяли много внимания и передаваемым наукам, замечая, что большинство носителей знания в исламском мире были неарабами, и что это справедливо, в том числе по отношению к таким дисциплинам, как арабский язык, наука о хадисах, основы фикха, калам, экзегетика Корана. В связи с этим он приводит известный хадис: «Если бы знание следовало искать в отдаленнейших областях мира, то оно [все равно] стало бы достоянием иранцев»².

Отметим, что интеллектуальными дискуссиями и философскими спорами интересовалась не только иранская знать — напротив, в этих спорах и дискуссиях, в меру своей эрудиции, участвовали и простые иранцы. Согласно свидетельству Ибн Хавкала, познания простолюдинов Хузистана в каламе равнялись познаниям знати и вельмож из других областей мусульманского мира. Он приводит описание того, как двое носильщиков этой области при исполнении своих обязанностей спорили об эзотерическом толковании Корана и истинах калама³.

В свете сказанного выше неудивительно, что в Иране найдется мало городов и сел, не породивших и не воспитавших ни одного философа, мутакаллима, логика или мистика. Можно смело заключить, что утверждения о том, что исламская философия началась с ал-Кинди и завершилась Ибн Рушдом, совершенно безосновательны. Даже поверхностного знакомства с некоторыми трудами сефевидской эпохи в области философии и рациональных наук достаточно, чтобы убедиться в несоответствии этого мнения исторической действительности. Более того, можно даже утверждать, что философия, которую с точки зрения ее основных положений и рассматриваемых ею проблем можно назвать исламской в подлинном смысле слова, появилась лишь после смерти Ибн Рушда. Эта философия развивалась в Иране и/или в шиитской среде и более известна под именем *хикма* («мудрость»). Анри Корбен называл эту философию «теософией» или «обожением» (*ta'allux*).

Представители этой философии создали мощное динамическое движение в Исфагане, совершив в исламской философии глубокие преобразования и придав ей новый характер. Эта философия усвоила определенные элементы перипатетизма, ишракизма и исламского мистицизма, а также некоторые специфические шиитские воззрения. Шиитские философы отвергли эклектические теории и философские системы и приложили немало усилий для решения новых, прежде не рассматривавшихся проблем или старых проблем, не нашедших удовлетворительного решения. К числу таких проблем можно, в частности, отнести проблему бесконечности, сочетания противоположностей, связи возникшего с вечным, порочного круга, единства умопостигающего и умопостигаемого, первоосновности бы-

² Ибн Халду́н. Муқаддима. Каир, 1930, с. 480–481.

³ См.: там же, с. 230.

тия, или чтойности, появления множественности из единства, субстанциального движения и др. Шиитские философы по-новому взглянули на многие вопросы. В сефевидскую эпоху, в частности в период деятельности Мира Дамада, был предложен новый подход ко многим проблемам. Поэтому Мир Дамад по праву считается одним из столпов исфаганской школы и ее создателем.

Превращение шиизма в официальную религию Ирана и его выход из подполья был важным фактором в развитии новой философии. Ввиду этого она получила беспрепятственный доступ к роднику шиитских хадисов и изречений шиитских имамов. Благодаря своему гению Мулла Садра, один из самых выдающихся учеников Мира Дамада, смог возвести философию в образе превознесенной мудрости, являвшейся важнейшим плодом (вернее, фундаментом) исфаганской философской школы, на небывалую высоту. Он сделал всю предыдущую исламскую философию как бы вступлением к своей превознесенной философии, что привело к невиданному расцвету мудрости. Со времен Мира Дамада под «исламской философией» понимается философия в той форме, которую ей придал он и его ученики.

Здесь следует отметить, что в шиитской среде своего расцвета достигла не только философия, но и калам. Такой выдающийся ученый, как Насир ад-Дин Туси, посвятил последнему несколько трудов, в частности *Таджрийд ал-и 'тиқād*, к которому затем написал комментарий его ученик Аллама Хилли. В сефевидскую эпоху историческое развитие рациональных наук сосредоточилось в Исфагане. В частности, калам развивался в работах таких ученых, как Мир Дамад и Абд ар-Раззак Лахиджи.

Благоприятная общественно-политическая ситуация и свободное философствование шиитских мыслителей на основе преданий шиитских имамов стали важными факторами, способствовавшими возникновению синтеза философии, калама и мистицизма, с одной стороны, и их согласия и союза с Кораном и хадисами — с другой. Возникшее в результате этого синтеза и гармонического сочетания явление стало известно под именем исфаганской философско-теологической школы, в недрах которой зародилась превознесенная мудрость Садры. Последнюю по праву можно назвать вершиной и ключевым достижением этой школы.

Учителя Садры — Мир Дамад, Шейх Бахаи и Мир Финдириски — разумеется, сыграли немалую роль в становлении этой школы. Пожалуй, их можно назвать подготовительными причинами для ее появления. Посредством своих новых идей и оригинальных воззрений Садра как бы воздвиг высокий замок, который сохранился невредимым до наших дней, вопреки превратностям судьбы и стараниям критиков. Подавляющее большинство позднейших философов стали комментаторами его работ и воззрений, и до настоящего времени никто не смог предложить замену его системе или опровергнуть ее первенство.

Хотя эта школа сформировалась и проявилась в Исфагане, однако лучи ее света благодаря распространению идей Муллы Садры и его учителей достигли и других городов. Ряд источников — в частности, основы шиитской догматики, хадисы шиитских имамов, толкование ими стихов Корана, *Нахдж ал-балаґа*, *Сахйфа саджджадийя* и другие — сыграли существенную роль в развитии таких исламских наук, как философия, калам, экзегетика Корана, основы юриспруденции и хадисоведение. Философско-теологическая школа Исфагана, представляющая собой сплав исламского мистицизма, перипатетизма, ишракизма и шиитского калама, относилась к сфере эзотерического шиизма, то есть сфере господства эзотерического учения шиитских имамов и *Нахдж ал-балаґа*. Кроме того, она испытала определенное влияние учения Гермеса и мудрецов древнего Ирана, а также древнегреческих философов и мистицизма Ибн Араби, хотя, как говорилось выше, основными образующими элементами ее являются Коран, философское доказательство и мистическое познание. На начальных ступенях представители исфаганской школы говорят о логике и разуме. Однако логика и разум могут послужить лишь средствами восхождения к первым ступеням мудрости; дальнейшее же восхождение совершается посредством озарения.

К числу мыслителей, способствовавших возрождению интеллектуальной жизни в исламской культуре, следует отнести Насир ад-Дина Туси, Кутб ад-Дина Рази, Мира Сеййида Шерифа Джурджани, Гийас ад-Дина Даштаки, Джелал ад-Дина Давани, Ибн Турка Исфакхани и ширазскую школу в целом. Перечисленные выше мыслители являлись толкователями произведений Ибн Сины и Сухраварди в ишракистском и/или мистическом ключе и продолжателями дела Кинди и Фараби. В частности, они приложили немало усилий для примирения религии и религиозного закона, с одной стороны, и философии — с другой. В этом они достигли совершенства. Высокий замок исламской мудрости, фундаментом которого стали идеи и исследования предыдущих ученых благодаря новым идеям и гению Муллы Садры, стал ключевым ориентиром интеллектуального пейзажа исламского мира. Философия Садры в определенном аспекте представляет собой своеобразный возврат сефевидских ученых к Ибн Сине с другой же стороны, она представляет собой явление, продолжающееся вплоть до наших дней. Таким образом, оно соединяет философию прошлого с философией будущего. Воистину, Садр дал исламской философии новую жизнь, благодаря своему философскому гению объединив идеи своих предшественников в единую систему мистического обожения.

Что же касается мистического опыта, лежащего в основе всякой философской системы, то следует признать, что превознесенная мудрость Садры, разумеется, не является плодом чисто интеллектуального усилия, проявившегося в виде философского доказательства. Скорее, она представля-

ет собой подлинное новаторство в виде мощного рационального анализа вкупе с глубоким постижением действительности в свидетельствовании. Иными словами, философия представляет собой логическое размышление, зиждущееся на интуитивном знании и ведении. С этой точки зрения правомерно называть ишракизм Сухраварди и мистицизм Ибн Араби «философией» (*хикма*).

Прекрасно соединив мистический опыт и аналитическое размышление в рамках единой философской системы, Сухраварди упорядочил школьную философию и дал ей логическое основание. Он сделал подобное сочетание мистического опыта и логического доказательства ключевым правилом философии и мистицизма. В частности, он говорит: «Если некто полагает, что сможет только посредством чтения книг, без совершения странствия по священной стезе мистицизма и без опыта непосредственного воздействия на него духовных светов, стать мудрецом или философом, он весьма ошибается»⁴. Подобно тому как духовного странника, т.е. мистика, лишенного способности аналитического мышления, следует считать несовершенным мистиком, искателя истины, т.е. философа, не имеющего непосредственного опыта соприкосновения с божественными тайнами, следует признать несовершенным философом.

«Тот, кто полагает, что человек становится мудрецом благодаря одному лишь чтению книг без совершения духовного странствия и свидетельствования духовных светов, несовершенен — как, с другой стороны, несовершенен и странник, лишенный дара беседы...»⁵.

Современник Сухраварди Ибн Араби, разделяя его мнение, характеризует тесную связь между философией и мистицизмом следующим образом: «Мистик, лишенный способности теоретического рассуждения, несовершенен, подобно тому, как несовершенен философ, напрочь лишенный мистического опыта»⁶. Истинность этого утверждения подтверждается всею совокупностью произведений Ибн Араби.

Сухраварди и Ибн Араби оказали глубокое влияние на последующих мыслителей. Не будет преувеличением утверждать, что они изменили дальнейшее развитие философии в исламском мире, в особенности в Иране, направив его в иное русло. Поворотная точка в этом развитии наступила в середине сефевидской эпохи, когда философ исключительного дарования впервые создал самостоятельную мистическую систему, ныне известную под названием «превознесенной мудрости», представляющую собой совершенный метод мышления, зиждущийся на мистицизме и схоластической философии.

⁴ *Сухравардӣ*. Мунтахабāt. Стамбул, 1945, т. 1, с. 361.

⁵ *Сухравардӣ*. Хикмат ал-ишрақ. Ред. А. Корбен, Тегеран, 1952, с. 5.

⁶ *Ибн 'Араби*. Фуṣṣ ал-хикам. Ред. А. 'Афифӣ. 3-е изд. Каир, 1978, с. 46.

Вслед за Сухраварди и Ибн Араби Садра признавал необходимость сочетания мистического опыта и построенного на законах логики размышления. По его мнению, всякое философствование, которое не приводит к полной духовной реализации, является лишь пустой забавой. Но равным образом всякий мистический опыт, лишенный опоры в философии, ведет лишь к пустым фантазиям и заблуждениям. Мистический опыт самого Садры, плодом которого стала превознесенная мудрость, представляет собой сочетание философии и мистицизма посредством единения умопостигающего, умопостигаемого и ума в озарении, ибо свидетельствование истинной метафизической сущности вещей, такой, какова она на самом деле, возможно только при этом условии. Окончательная истина, если она вообще доступна философу, постижима только посредством сверхчувственного свидетельствования, в котором постигающий и постигаемый полностью сливаются. Однако после непосредственного соприкосновения с истиной на опыте странник должен вернуться к стоянке разума и на ней внимательно проанализировать свой опыт при помощи понятий, смысл которых точно определен. Иными словами, он должен воссоздать действительность посредством своего мировоззрения, зиждущегося на прочном философском фундаменте. Лишь эта стезя представляет собой надежный способ размышления. Таким образом, философия будет точно отделена от мистицизма и поэзии.

Философия представляет собой связующее звено между субъективным бытием особи и вещи, которую подробно рассматривали Декарт и Кант, и объективным миром, постигаемым человеком посредством ощущений. Она — связь между человеком и миром. В превознесенной мудрости Садры философ представляет собой обожествившегося мудреца, в совершенстве знающего Коран, имеющего глубокий опыт мистического познания и безукоризненно владеющего искусством философского доказательства. При этом данные характеристики присущи ему самостно, а не акцидентально. Признаком совершенного обожествившегося мудреца в превознесенной мудрости Садры является осуществление им единства скрытого и проявленного. Совершенным референтом такого единства является абсолютный и непорочный святой.

Ключевое отличие превознесенной мудрости от других божественных наук — теоретического мистицизма, ишракизма, перипатетизма, калама и науки о хадисах — заключается в том, что все эти науки рассматривают лишь некоторый частный аспект мистицизма, философского доказательства или Корана и откровения. В свою очередь, превознесенная мудрость обретает свое совершенство в синтезе вышеперечисленных элементов, выводя каждый из них из других, при этом показывая как их взаимную обусловленность, так и относительную независимость. Тем самым утверждаются их взаимное согласие и гармония, а первоосновность Корана,

философского доказательства и мистического познания в контексте открытия предстает перед нами как нечто абсолютно несомненное.

Садра говорит: «Разница между знанием теоретиков и ведением обладателей внутреннего ока примерно такова же, как разница между пониманием смысла сладости и вкушением ее. Таким образом, установлено, что истины веры нельзя постичь, предварительно не очистив сердце»⁷.

Следовательно, одного лишь философского доказательства при отсутствии опыта свидетельствования недостаточно. Их взаимную зависимость Садра характеризует следующим образом: «Для странника недостаточно слова, основанного на одном лишь мистическом откровении и вкушении или на одном лишь свидетельствовании при отсутствии философского доказательства. С другой стороны, чистого дискурса без всякой мистической интуиции также недостаточно»⁸. Истинный религиозный закон не может противоречить достоверным истинам веры, утверждает Садра, проклиная филозофию, чьи законы противоречат Корану и хадисам.

Таким образом, превознесенная мудрость имеет разные ступени. Высшая из этих ступеней содержит в себе все совершенства и знания в их совокупности. Обожестьившийся мудрец, являясь совершенным человеком, обладает всеми мистическими, философскими и теологическими совершенствами, ибо ввиду присущей ему совокупности совершенств может лучше объяснить сущность всех наук. В качестве подтверждения этому можно указать на эрудицию основателей исфаганской школы (а также их последователей, вплоть до наших дней) буквально во всех областях знания.

Едва ли не самая главная особенность превознесенной мудрости заключается в том, что помимо постепенного продвижения души в теоретическом познании истин вещей она уделяет особое внимание воспитанию души и ее духовному странствию, что является основным практическим результатом превознесенной мудрости. Поэтому последователи этой школы совершают странствие как в теоретическом, так и в практическом плане, постоянно стремясь достичь ступени совершенного человека в своем духовном поиске и субстанциальном движении.

Два выдающихся представителя исфаганской школы, Мир Дамад и Мир Финдириски, воспитали каждый свою плеяду учеников. Тем самым они создали предпосылки для появления в рамках исфаганской школы двух ветвей. Наиболее известным учеником Мира Дамада был Мулла Садра, а самым именитым учеником Мира Финдириски, в свою очередь, стал Раджаб Али Тебризи (ум. 1080/1670). Особый подход каждого из них обусловил появление в исфаганской школе двух философских направлений. Разумеется, спустя некоторое время учение Садры, предполагающее обожение, озарение

⁷ *Садра*. Ал-Машā'ир. Ред. А. Корбен. Париж–Тегеран, 1964, с. 4, 5 и 7 предисловия.

⁸ *Садра*. Тафсир сўрат ал-вақи'а. Тегеран, 1367 с.х., с. 124.

и мистическое постижение, одержало победу над доктриной Тебризи, представляющей собой разновидность перипатетизма. Так превознесенная мудрость Садры подчинила себе все другие философские учения.

Превознесенная мудрость Садры и ее последователи

Садра многому обязан своим учителям Миру Дамаду и Миру Финди-риски. Что касается третьего его учителя, Шейха Бахаи (Баха ад-Дина Амили), то, хотя он преподавал как переданные, так и рациональные науки, Садра, очевидно, обучался у него исключительно переданным наукам: юриспруденции и ее основам, науке о хадисах и их передатчиках, — поэтому он говорит о Бахаи как о своем учителе в религиозных науках. Единственным настоящим учителем Садры в философии, по большому счету, был Мир Дамад (при этом Садра изучал под его руководством также юриспруденцию и ее основы). Мир Финди-риски как философ был чистым перипатетиком, а Мир Дамад — перипатетиком, включившим в свое учение элементы ишракизма. Особенности их философских методов повлияли и на их учеников, что и объясняет появление двух вышеупомянутых направлений, возглавленных Садрой и Раджабом Али Тебризи.

Философия Садры существенно отличается от доктрины его учителя Мира Дамада, который, разумеется, не мог не заметить отличия в подходе своего ученика. Тем не менее Мир Дамад ставил Садру выше всех остальных своих учеников. Согласно некоторым свидетельствам, Мир Дамад считал Садру самым выдающимся исламским метафизиком и иногда сам посещал лекции Садры. Он называл Садру «предводителем философов» и «наиболее выдающимся ученым последнего времени» и гордился им, веря, что ни один мусульманский философ не сумел воспитать такого ученика. Он писал о нем:

Садра, твое превосходство обложило данью небосвод
И твоему знанию отдал должное Платон.
Никогда прежде не явила природа
Подобного тебе установителя истины.

Среди других учеников Мира Дамада, учившихся у него вместе с Садрой, можно упомянуть Муллу Шамса Гилани (ум. 1081/1670). Чуть ниже мы перечислим имена некоторых известных последователей Садры. Все они являлись мистиками, обладателями мистической интуиции и озарения и обучали своих учеников как философии, так и мистицизму. Вот краткий их список:

- 1) **Шейх Хусейн Туникабуни** (ум. 1105/1693) — автор *Рисāла фӣ ваḥдат ал-вуджūd* и глосс к *Шифā'* Ибн Сины;

- 2) **Мулла Мухсин Файд Кашани** (ум. 1091/1679) — автор *ал-Махаджеджат ал-байдā' фй иҳйā' ал-иҳйā'* (труда по суфийской этике), сборника шиитских хадисов *ал-Вāфй* и многих работ по юриспруденции, обучался хадисам и фикху у Сеййида Маджида Бахрани; учился философии у Садры, затем стал его зятем;
- 3) **Мулла Абд ар-Раззак Лахиджи** (ум. 1072/1661) — зять Садры; автор *Шавāриқ ал-илхām* (комментария к *Таджерйд ал-'акā'ид* Насир ад-Дина Туси), работ по шиитской теологии *Гавхар-и мурād* и *Калимāt-и таййибā*⁹;
- 4) **Мулла Мухаммад Садик Ардистани** (ум. 1132/1720) — автор *Ҳикмат-и сādиқиййā*;
- 5) **Мулла Исмаил Мазендерани Хаджуи** (ум. 1173/1760) — автор *Джāми' аш-шатāt фй ан-навāдир* и *Рисāла дар ибтāl-и замāн-и мавхӯм* (опровержения трактата Х^вансари);
- 6) **Ага Мухаммад Бидабади** (ум. 1197 или 1198/1782 или 1783);
- 7) **Мулла Михраб Джилани** (ум. 1217/1802);
- 8) **Агаджани Мазендерани**;
- 9) **Мулла Али Нури Исфакхани** (ум. 1246/1831) — воскреситель философии Муллы Садры, автор комментария к суре *ат-Тавхӯд*, глосс к *Асфāр* и *аш-Шавāхид ар-рубубиййā* Садры. Воспитал множество учеников, лучшие из которых достигли в познании истины больших успехов, чем ученики Садры;
- 10) **Мулла Абдаллах Зунузи** (ум. в 1257/1841) — автор *Анвār-и джаллийā* и *Лама'āt-и илāхиййā*;
- 11) **Сеййид Ради Лариджани** (ум. 1270/1853) — выдающийся учитель мистицизма своего времени;
- 12) **Ахунд Мулла Исмаил «Вахид ал-'айн»** (ум. 1281/1864) — автор глосс к *Шавāриқ*, оппонент Ахмада Ахсаи;
- 13) **Ахунд Мулла Агаи Казвини** (ум. 1282/1865);
- 14) **Хадждж Мулла Хади Сабзивари** (ум. 1288/1871) — автор *Манзӯма* (краткого изложения философии и логики в стихах), автокомментария к ней и глосс к *Асфāр*;
- 15) **Ага Мухаммад Рида Кумшай** (ум. 1306/1888) — автор глосс к *Тамхӯд ал-қавā'ид* Ибн Турки и *Фусӯс ал-хикам* Ибн Араби;
- 16) **Ага Мударрис Зунузи** (ум. 1307/1890);
- 17) **Мирза Рафия Казвини**;
- 18) **Джахангир Хан Кашкаи** (ум. 1328/1910);
- 19) **Мирза Абу ал-Хасан Казвини** — автор ряда философских статей и трактатов;

⁹ Кроме этих троих непосредственными учениками Садры являлись также Мулла Мухаммад Ирвани, Абу Вали Ширази и Кавам ад-Дин Мухаммад (сын Садры).

- 20) **Сеййид Мухаммад Казим Ассар** (1301/1883–1353 с.х./1974) — автор комментария к суре *ал-Ҳамд* и *Рисāла дар ваҳдат-и вуджӯд*;
- 21) **Мирза Мехди Аштийани** (1268/1889–1332/1953) — автор *Асās ат-тавҳид* и дополнения к автокомментарии Сабзивари к *Манзӯма*;
- 22) **Мирза Ахмад Аштийани** (1261/1882–1354/1975);
- 23) **Мирза Махмуд Аштийани** (1304/1886–1401/1980);
- 24) **Мирза Мухаммад Али Шахабади** (1292/1875–1369/1949);
- 25) **Имам Хомейни** (1281/1902–1368/1989) — автор *Тахрир ал-васила* и глосс к *Фусӯс ал-ҳикма*;
- 26) **Аллама Мухаммад Хусейн Табатабаи** (1281/1903–1360/1981) — автор *Нихайат ал-ҳикма* и *Мизан* (комментария к Корану).

Школа Раджаба Али Тебризи

Раджаб Али Тебризи, ученик Мира Финдириски, расходился с Садрой во мнениях относительно множества философских положений, таких как первоосновность бытия, единство умопостигающего и умопостигаемого, субстанциальное движение и др. Из его трудов следует упомянуть книгу *ал-Мабда' ва 'л-ма'ад*.

Вкратце перечислим имена некоторых его учеников и последователей:

- 1) **Али Кули б. Карачкаи Хан** — автор *Иҳйā' ал-ҳикма*, *Мазāмир ал-'ашиқин* и *ал-Имāн ал-кāmил*;
- 2) **Мухаммад Туникабани Сараб** (ум. 1088/1677) — автор *Рисāла фи ат-тавҳид*;
- 3) **Кади Саид Мухаммад Хасан Кумми** (ум. 1103/1692) — автор *ал-Арба'ун ҳадис* и *Асрār ас-салва*;
- 4) **Ага Хусейн Х^вансари** (ум. 1098 или 1099/1686 или 1687) — автор *Машāриқ аш-шумӯс* и глосс к комментарию к *ал-Ишārāt*;
- 5) **Мир Мухаммад Исмаил Хатунабади** (ум. 1117/1705);
- 6) **Мирза Абу ал-Хасан Джилва** (ум. 1314/1896) — автор *Рисāла фи ал-ҳарака ал-джавхарийя*.

Мы подробно рассматриваем всех вышеперечисленных философов в своей книге, которая почти завершена.

Перевод с персидского Яниса Эшотса

Muhammad Kamal

(The University of Melbourne, Australia)

SADRA'S DOCTRINE OF SUBSTANTIAL CHANGE

This paper deals with Sadra's interpretation of change by examining his doctrine of substantial change and its relation to Aristotle's doctrine of accidental change. I argue that Sadra does not reject Aristotle's doctrine but claims that no change in accidents would be possible without change in substance. I also argue that, since substance is in the state of flux, the identity of corporeal substances will be jeopardized. There will be no single identity of a changing existent and substance will not be able to become a ground on which the identity of corporeal substances is established.

Keywords: ontology, substance, accidents, change, existence, essence, gradation of existence, identity, difference.

One of the key philosophical questions in Sadra's thought concerns the nature of change. It is, also, a question that seems to evolve in the ontological system that Sadra invokes, especially when he deals with the problem of attaining perfection at every level of existence. In this case, the question of change would become ontological. In saying this, I mean that the meaning of change could not be adequately understood without investigating into its nature from a genuinely ontological position. Any discussion of "change" will be determined by an inquiry into the salient features of reality. Once understood in this manner, such inquiry is always attuned to ontological nuances rather than physics or the philosophy of nature. Since "Existence" is the sole reality and there is nothing other than "Existence," the question of change implies the question of "Existence." Besides, the question as to what "change" means in Sadra's philosophy and how it is different from the way it is analysed in the Aristotelian tradition, is our main objective of this paper. Henceforth, the focus will be on Sadra's interpretation of the meaning of change as it stands in disagreement with that of Aristotle and Muslim Peripatetic Neo-Platonist thinkers. This attempt will also bring our discussion across a broader range of themes dealing with the relation of change to concepts of identity and difference.

The major theme of Sadra's ontology is an inquiry into the meaning of "Existence." Here, with an emphasis on such inquiry, not only does Sadra abandon his previous position of the principality of essence but also the notion of essence-existence duality disappears from his thinking as well. This abandonment of essentialism is a direct consequence of a philosophical turn described in his major works and in particular in *al-Asfār*, where the question of "Existence" that addresses and encompasses all other questions, including the question concerning change, becomes primordial. What we can see here, is the way in which the focus on change can be construed through the way in which we comprehend the meaning of "Existence" because change is an existential phenomenon and happens when "Existence" becomes manifest in different modes. The relation between "Existence" and its resultant modes is like that of the ground with the grounded, "From this it follows that the existence of the creator must be the ground for the existence of the created entity and not external to it, just as is necessitated from the creation of its essence and its being created. I would say: yes, nothing is wrong with that. The existence of the effect is strengthened by its cause, as 'imperfection' is strengthened by 'perfection,' 'weakness,' by 'strength,' and 'contingency' by 'necessity.'" ¹ This point is crucial for understanding the relationship between change and the world, as "Existence" is not considered to be a remote cause of the modes, but their inner reality.

In making the distinction between "Existence" and its modes, Sadra also insists on simplicity of "Existence." Whereas the modes of "Existence" are multiple and composite entities, "You will also recognize how it is true to say that, though the reality of Existence is individuated by itself, it is a reality differentiated according to the differences in the possible essences of the contingents, of which each one is united to one of the degrees or levels of 'Existence,' except for the Primary Real Existent, which is without an essence because its existence is immediate and it is [absolutely] the most complete, the most powerful, the most perfect."² However, the difference between "Existence" and the modes does not represent the distinction between essence and existence. As mentioned earlier, "Existence" is the sole reality and there will be no room for essence-existence dichotomy in Sadra's ontology. This form of dualism is the product of intellectual analysis and has no external reality. Essence-existence distinction is not found in the world, but only in thinking. It should also be remembered that we only analyse the modes of Existence. It is impossible to apply any intellectual consideration to Existence because it is pure, simple, and has no quiddity: "From the mental point of view, however, the prior factor is essence, because it is a universal mental notion which is realized in its [deep-seated sense] of being

¹ Mulla Sadra, *al-Mashā'ir (The Metaphysics of Mulla Sadra)*, translated by Parviz Morewedge, New York: SSIP, 1992, p. 47.

² Mulla Sadra, *al-Mashā'ir (The Metaphysics of Mulla Sadra)*, p. 9.

in the [mental realm]; it is not obtained [in the mode of being concrete] from existence, except in a general and mental concept.”³

Any discussion of the difference between “Existence” and its modes or the gradation of “Existence” (*tashkīk al-wujūd*) justifies the reality of change. As long as unity of “Existence” and multiplicity of its modes are real, change, unlike essence-existence distinction, should be understood as real and not conceptual. It is “Existence” that manifests itself in a number of grades and gives rise to multiplicity at different ontological levels. Existence, as the sole reality, is therefore one and, at the same time, many. Different modes have the same reality and their differences are based on the intensity in the degree of the self-manifestation of “Existence” in them. Accordingly, “Existence” becomes the principle of unity as well as of multiplicity, “The relation between generated creatures and the creator is that of deficiency to perfection, and of weakness to strength. It has been established already [for you] that what is realised in a determinate manner are real existents and not essences.”⁴ Existence is inherently self-manifest in its own modes and hence gives rise to multiplicity. The self-manifestation of “Existence” will also make all individual instances different from one another because the intensity of “Existence” manifested in them is divergent. As we see, multiplicity is not different from unity; it is another aspect of the reality of “Existence.” We might say, then, that Sadra’s ontology can be still described as existentialist monism, because it accommodates multiplicity in unity.

By reflecting on the gradation of “Existence” we understand the dynamic nature of reality and its endless manifestation. The manifestation of reality includes descendent as well as ascendent movement, determining deficiency and perfection in each particular existent. In this process, which is called the gradation of “Existence,” change becomes necessary, systematic and teleological. It is also persistent. In human species, for example, it aims at becoming perfect human beings. The gradation of “Existence,” which confirms the reality of change and multiplicity, is not in contradiction with the principle of unity, particularly when the principality of “Existence” is taken into account. Whatever is beyond “Existence” has no reality at all and is non-existent, because everything originates from “Existence” and becomes a mode of it. This existential ontology recognizes multiplicity without compromising the principle of unity, and accommodates change in its system.

What I want to explain here is an important difference between the sense in which change is understood by Aristotle, the way it is used in relation to the reality of “Existence” and its gradation. In doing so, we should focus directly on the ontological character of change in Sadra’s philosophy. In Sadra’s philosophy,

³ Mulla Sadra, *al-Mashā’ir* (*The Metaphysics of Mulla Sadra*), p. 38.

⁴ Mulla Sadra, *al-Mashā’ir* (*The Metaphysics of Mulla Sadra*), p. 55, also see: *al-Asfār*, 1, 1, Beirut: Dār ihyā’ al-turāth al-‘arabī, 1999, pp. 433–434.

change is not simple and appears in a twofold way, corresponding to the transformation of all modes of "Existence" *substantially* as well as *accidentally*. There can be no doubt that not only is Sadra concerned with change, but his thought employs a different sense of it, in particular when it is seen as a process of unceasing renewal in the form of dressing after dressing (*labs ba'da labs*). In this respect, it is not only the accidents, but also the substance from which this constant transformation proceeds and continues until it reaches its own perfection. In this process, change involves both the accidental and the substantial. Substance, like its own accidents, could not escape transformation and progress. The fundamental continuity and the identity of the changing entity are also dependent on "Existence," which becomes the principle of unity in multiplicity. It is clear that Sadra does not deny change in accidents, but he insists that no accidental change could take place without change in substance. Everything in the world, including the world as a whole, is subject to substantial as well as accidental change.

Aristotle's Interpretation of Change in Accidents

Aristotle has made a clear distinction between changeless and changeable substances. This distinction is grounded in his analysis of potentiality and its correlative, actuality. Change becomes a dominant factor of the corporeal substances that exist potentially and need to be actual. Whatever is changeable, can be made possible in terms of potentiality and actuality. An actual corporeal substance is, therefore, an existent, which has become actual on the basis of its own potentiality for change. Change, in this regard, could be defined as a transition from one state of existence to another in which the latter state is in some way opposed to the former and different from it. As the consequence of this, we realise that the level of existence which consists of potentiality and actuality and includes all corporeal substances involves change, whereas the substances whose existence is pure actuality are inert and not affected by change.

There is also a distinction between persistence and change in the realm of "Becoming." The distinction rests on the relation between two kinds of substance (primary and secondary) and between a substance and its accidents. In the primary sense, a substance is an individual existent, such as a particular human being or a horse. In the secondary sense, a substance is species, representing a special class of predicates in propositions, such as "human being," "horse" and the real species, which are found in the world. The secondary substance will assist us in defining the primary substance as a subject of predication. Aristotle also explains that "substance" remains the same, while it goes through accidental changes, because there is nothing contrary to substance: "It seems most distinctive of substance that what is numerically one and the same is able to receive

contraries. In no other case could one bring forward anything, numerically one, which is able to receive contraries. For example, a colour, which is numerically one and the same, will not be black and white, nor will numerically one and the same action be bad and good; and similarly with everything else that is not substance. A substance, however, numerically one and the same, is able to receive contraries. For example, an individual man—one and the same—can become pale at one time and dark at another, and hot and cold, and bad and good.”⁵ An individual human being is a primary substance and has no contraries, but receives them. There is nothing contrary to “Socrates,” for example, and this individual does not admit of a more or a less. There is no moment, in which Socrates is more or less a human being than what he is. Change continues in the accidents, but as long as a substance exists it will remain the same and numerically one.⁶ When change is interpreted in light of a movement from potentiality to actuality, it will not be seen as a purposeless transformation, because every existent moves towards maturity and the embodiment of its final form. Change from potentiality to actuality is, then, decisive and is from something to something. Neither the creation of the world, nor of a particular being comes into existence from absolute nothingness. One could say that a sculpture, for example, did not exist before it was made by an artist, but the material, such as the stone, pre-existed the form of the sculpture and its *teleo*.⁷

It should also be remembered that, for Aristotle, not everything is affected by change. Individual substances in the realm of “becoming” remain unchangeable. But, since change is a movement from potentiality to actuality, the unchangeable substances should be either pure actuality or pure potentiality. We also know that they are originally forms and their potentiality begins with their attachment to matter at the time of their temporal emergence in the world. Although in Aristotle’s metaphysics the unmoved mover is transcendent, by contrast, these substances are immanent and hylomorphic. They are changeless yet they are corporeal and exist in the material world.

Sadra’s Arguments for Change in Substance

Sadra’s doctrine of change surpasses that of Aristotle in the sense that it does not deny change to substance and at the same time admits change in accidents. In verifying his understanding of change, Sadra has generally developed three arguments. The first argument rests on the dependence of accidents on substance. The second is based on the relation between cause and effect. The third

⁵ Aristotle, “Categories,” 4a 10–20, in *Complete Works of Aristotle*, vol. 1, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: New Jersey: Princeton University Press, 1995.

⁶ Aristotle, “Physics,” 225a 1–10, in *Complete Works of Aristotle*.

⁷ Aristotle, “Physics,” 190a 1–30, in *Complete Works of Aristotle*, vol. 1.

argument rests on Suhrawardi's views on change. In addition to these three main arguments, Mahdi Dehbashi cites five secondary arguments, which are derived from the first argument. One of them ponders on the Qur'anic conjectures.⁸

In the first argument, Sadra demonstrates that there will be no accidental change without substantial change, as the former is dependent on the latter, stating that, "Accidents, however, are existentially dependent on the existence of formal substances. But, as you know, motion itself has no reality except a continuous renewal and transformation (*taghyīr*) of some entity; it is not itself an entity, because motion is precisely the relation of renewal, not an entity on which renewal depends."⁹ What is accidental is necessarily substantial, and accidental changes should be subordinated to substance simply because accidents have no reality of their own and are totally dependent on their substances. It is the continuous renewability of substance that brings about change in accidents. There are, however, two possible ways of understanding this argument. On the one hand, accidental change cannot be generated by accidents, as accidents are not able to exist by themselves. Their existence is part and parcel of substance. In this way, the possibility of change in accidents will be relying on substance or on something other than accidents. On the other hand, the dependency of the change of accidents on substance results in the idea of the dependency of accidental change on substantial change. The former will occur only when the latter takes place.

The second argument deals with the relation between cause and effect and the similarity between them in their properties. If substance is the cause of change, then it should be similar to its effect. If we think that substance is unchangeable and immutable, its effect would necessarily be unchangeable. But we know that this is not the case, because its effect is not stable, "Finally, the sum total of renewals, as effects, comes to an end in nature as cause. The renewal of source, therefore, certainly brings about the renewal of the effects."¹⁰ It is understandable that the relation between cause and effect is logically necessary, in the sense that there is no cause without effect and no effect without cause, and then there will be no change in accidents without change in substance. We also know that a changing substance is a composite of potentiality and actuality and suffers privation in one way or another. Existentially and by nature, a corporeal substance, which is composite, requires change to overcome its own privation.

The third argument is called "The Illuminationist Proof of Substantial Motion" and is based on the unity of accident as a noun (i.e., blackness) with accidental as an adjective (i.e., black). According to this argument, the corporeal

⁸ Mulla Sadra, *al-Asfār*, 3, Stage 7, chapter 28, translated by Mahdi Dehbashi, London: ICAS Press, 2010, pp. 178–179.

⁹ Mulla Sadra, *al-Asfār*, 3, Stage 7, chapter 25, p. 154.

¹⁰ Mulla Sadra, *al-Asfār*, 3, Stage 7, chapter 20, p. 107.

substances have inextricable accidents. The relation between this kind of accidents and their substances resembles the relation between the accidental properties of derived *differentiae* and the species. These inextricable accidents are also called “specific differences.” But in reality they are signs of specific differences, and are interpreted conceptually. Thus derivative real differences are interpreted conceptually by logical differences.¹¹ Here the real distinction between “accident” and “accidental” disappears, because the distinction between them is conceptual and resembles the logical distinction between genus, differentia, matter and form. The denial of the real distinction between “accident” and “accidental” outside thinking unites both of them and, at the same time, establishes a necessary relation between them. After establishing this unity between “accident” and “accidental,” Sadra considers the necessary relation between accidents and their corporeal substances and then the relation between accidental and substantial changes. For him, the relation between accidents and substances is similar to that between *differentia* and species. When two things are necessarily connected, the change in one of them necessarily generates change in the other. In this case, the change in accidents is identical to the “accidental” change. Since the accidents are necessarily dependent on their substances, the accidental change is identical to the change in substance. There are other arguments or sub-arguments also mentioned by Dehbashi with regard to substantial change. One of these arguments is commonly used in the mystic tradition, advocating constant transformation of the archetypes, such as the human beings, to achieve perfection. Another is religious and based on Qur’anic conjectures. Here Sadra quotes a number of Qur’anic verses, where the notion of change is asserted.¹²

The doctrine of substantial change could be traced back to Sufism (Islamic Mysticism). According to some Sufis, such as Ibn ‘Arabi (1165–1240), Jalal al-Din Rumi (1207–1273) and Mahmud Shabistari (1288–1340), the archetypes, which have some similarity with Platonic universal forms, are in constant renewal in the form of dressing after undressing. The changing existent is obliterated and obtains a new existence. No existent will ever continue between two moments of change. Although these Sufis advocate the idea of substantial change, Sadra’s doctrine can be easily distinguished from their view in four ways: (i) Sadra’s doctrine is not purely mystical and is supported by logical arguments; (ii) The change in corporeal substances, as well as in their accidents, is existential and not essential, as “essence” in Sadra’s ontology has no external reality;¹³ (iii) The Sufi doctrine of dressing after undressing makes no distinction between corporeal and non-corporeal substances. It places both of them under the grasp of change. For Sadra, change affects only the corporeal substances: “The first existence is worldly, temporal, corruptible, and capable of

¹¹ Mulla Sadra, *al-Asfār*, 3, Stage 7, chapter 26, p. 167.

¹² See the Qur’an 14:48, 17:88 and 50:15.

¹³ Mulla Sadra, *al-Asfār*, 3, Stage 7, chapter 26, p. 169.

destruction and without any stability at all. The second is perduring in God's presence, incorruptible and incapable of destruction, because whatever is known to God, the Exalted, [in His exemplary idea], cannot be eliminated; that is to say, the knowledge of God, the Exalted, cannot be changed."¹⁴ Based on this distinction between two kinds of substances, there will be no complete extinction of a corporeal substance, when it goes from one stage of change to another; (iv) Sadra's substantial change, which is described as dressing after dressing (*labs ba'da labs*), explains the renewal of substance under the influence of successive changes towards accomplishing perfection. In this process, substance, like its own accidents, does not remain in the same state and at the same time; it maintains its identity. The change in substance does not result in the total extinction of the previous substance. It is preserved and elevated or shrouded in new form of existence.

Some Salient Features of Substantial Change

Change is an indication of privation of the corporeal substances, which are embedded in relative nothingness. Privation is caused by variation in intensity of the self-manifestation of "Existence." The degree of intensity of "Existence" varies from one species to another and from one stage of existence of a single corporeal substance to another stage. All corporeal substances are, therefore, in the state of flux and this will also bring about accidental changes. The agent of change is inherent in the corporeal substance. More specifically, the agent of accidental change is substance and the agent of substantial change is the *existence* of substance.

Substantial change is transformation of a corporeal existent from imperfection to perfection. Every existent travels on its path towards perfection as part of an evolutionary process. This evolutionary process in human existence aims at the perfection of human beings, achieving the state of the Perfect Man (*al-insān al-kāmil*).¹⁵ This ultimate objective is attained when a human being is unified with the "Active Intellect": "If man achieves the highest degree of knowledge and perfection, he reaches the rank of the Active Intellect, on which depends the establishment of the Good and Generosity. It connects him to his primordial [state], [which is] the last circle of existence."¹⁶ Sadra points out the purpose of change in human existence, saying, "We have explained earlier that all the existents in this world are travelling towards God the Exalted, but they are unaware

¹⁴ Mulla Sadra, *al-Asfār*, 3, Stage 7, chapter 26, p. 170.

¹⁵ Mulla Sadra, *al-Asfār*, 8, chapter 3, in *Spiritual Psychology*, the Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy, vols. 8 and 9, translated, annotated, and introduced by Latimah-Parvin Peerwani, with foreword by Sayyed Khalil Toussi, London: ICAS Press, 2008, p. 121.

¹⁶ Mulla Sadra, *al-Mashā'ir (The Metaphysics of Mulla Sadra)*, p. 88.

of it due to the thick veils [of ignorance over their souls], and darkness, piling up over them. But this essential movement and this journey towards God the Exalted is more evident and manifest in man, especially in a Perfect Man, who traverses all [levels] of the ascending arc.”¹⁷ The evolutionary character of substantial change is not unpredictable, but persistent and systematic. It is determined by an increase in intensity of reality in each corporeal substance.

Since the corporeal substances undergo change, it would be rather difficult to demonstrate their single identity, because not only accidents, but also substances are affected by change and then reliance on substance for establishing the identity of an existent becomes problematic, “And so you have come to understand that the proximate agent of motion is some continuous renewal of identity. If it were not so, it would be impossible for these natural motions to come from it, that is, from the perduring.”¹⁸ In this context of substantial change, a stream of identities rather than a single identity transpires. The renewal of identities, which is called “dressing after dressing,” does not entail the total extinction of the previous multiple identities. The previous forms and identities become layers covering one another. Constant renewal, in this manner, is constant becoming. “Becoming” is, therefore, another aspect of the reality of “Existence,” through which the modes of “Existence” come into existence in the lower grades of existence in the material world and then ascend to their archetypal states of existence.

From the outset, Sadra’s doctrine of substantial change gives rise to the problem of identity because it wrecks the stability of substance, which is traditionally regarded as the ground for identity. It is also obvious that, without identity, there would be no discussion of the possibility of unity within the changing entity over time, but every corporeal substance undergoing change would require a new identity.¹⁹ The principle of dressing after dressing also reveals the binary relation of the changing corporeal substance to itself, as it cannot be the same thing before and after the change. Although it is a single corporeal substance, when it undergoes change and requires a new identity, it becomes different. The question that arises here, concerns the unity of a corporeal substance in these moments (before/after) of change. Is there any unity within the changing substance? If the answer is yes, then we should know how this unity is founded.

The doctrine of substantial change implies that all corporeal substances are in the state of flux and renewal. A substance, like its own accidents (for example, quality, quantity, position and locomotion), undergoes change and, hence, cannot become a stable substrate, as thought by Aristotle, for establishing the identity of an existent. Accordingly, we need to rely on something other than the

¹⁷ Mulla Sadra, *al-Asfār*, 8, chapter 3, in *Spiritual Psychology*, the Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy, p. 387.

¹⁸ Mulla Sadra, *al-Asfār*, 3, stage 7, chapter 20, p. 103.

¹⁹ Mulla Sadra, *al-Mashā’ir* (*The Metaphysics of Mulla Sadra*), p. 80.

ephemeral substance. In this case, Sadra counts on the principle of "Existence": since all corporeal substances are different modes of "Existence" and "Existence" is the sole reality, the identity of a corporeal substance could be established through "Existence." A corporeal substance changes itself constantly, but, whatever happens, even when the physical body is destroyed, it remains the same in regard to its existence.

If "existence" of the corporeal substance is destroyed and a new "existence" (not a new substance) is created, then nothing remains as the unifying principle between the two moments of change in the same existent. The existence of corporeal substances will continue throughout change. For, whatever change happens to these corporeal substances, they do exist in order to undergo change and renew themselves. In this case, existence, rather than "substance," ensures the identity and unity of every changing existent. This argument is also supported by Mulla Hadi Sabzawari, who believes that Sadra makes a distinction between existence, substance and accidents. Existence is neither substance nor accident, but the reality of both of them.²⁰

It is worth mentioning that substantial change is inclusive and encompassing all kinds of existents in the world. It is, then, not possible to establish the notion of personal identity on the basis of substance. This notion should be understood in connection to the principle of existence—otherwise it becomes "fictitious," because all individual corporeal substances are in constant renewal. Sadra states that the notion of personal identity is based on the "resemblance" between two moments of change in the same existent, "because of the similarity of the forms which constituted the oneness of simple body [body in the abstract sense], it has been assumed that there is some single and stable form, other than renewal. But this is not so, because it is one by definition and signification, but not numerically."²¹ Again, if we abandon the principle of existence, there will be no room for continuity and identity of an individual. Although an individual corporeal substance undertakes change and will not possibly remain the same, it enjoys an existential unity. It is "existence" and not "substance" that is persistent and offers a ground for identity within the changing corporeal substance.

References

- Aristotle, "Categories," in *Complete Works of Aristotle*, vol. 1, (ed.) Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aristotle, "Physics," in *Complete Works of Aristotle*, vol. 1, (ed.) Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

²⁰ Mulla Hadi Sabzawari, *The Metaphysics of Sabzawari*, translated by Mehdi Mohaghegh and Toshihiko Izutsu, Delamr, New York: Caravan Books, 1977, p. 70.

²¹ Mulla Sadra, *al-Asfār*, 3, stage 7, chapter 19, p. 101.

- Mulla Hadi Sabzawari, *The Metaphysics of Sabzawari*, translated by Mehdi Mohhaghegh and Toshihiko Izutsu, Delmar, New York: Caravan Books, 1977.
- Mulla Sadra, *al-Asfār al-Arba 'a*, Beirut: Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī, 1999.
- Mulla Sadra, *al-Asfar*, 3, Stage 7, chapter 28, translated by Mahdi Dehbashi, London: ICAS Press, 2010.
- Mulla Sadra, *al-Mashā'ir (The Metaphysics of Mulla Sadra)*, translated by Parviz Morewedge, New York: SSIP, 1992.
- Mulla Sadra, *Spiritual Psychology*, the Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy, vols. 8 and 9, translated, annotated, and introduced by Latimah-Parvin Peerwani, with foreword by Sayyed Khalil Toussi, London: ICAS Press, 2008.

Мехди Абдаллахи

(Иранский институт философии, Иран)

ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО ЕДИНСТВА БЫТИЯ СОГЛАСНО МУЛЛЕ САДРЕ

Покойный аллама Табатабаи полагал, что наивысшей степенью божественного единства является единство, представление о котором сформировалось в исламе. Согласно его учению, самость Истинного обладает всеми атрибутами совершенства и лишена всякого недостатка. С другой стороны, упомянутые атрибуты совершенства тождественны самости Истинного. Пророки предшествовавших исламу религий призывали к исповеданию божественного единства именно в этом смысле. Равным образом, на единобожие в этом смысле указывают учения божественных мудрецов Египта, Греции и Ирана. Учение о градации бытия Муллы Садры также указывает на этот вид единства, ибо, согласно ему, бытием обладают как Необходимо-сущий, так и возможно-сущие¹. Поэтому высшая степень божественного единства, т.е. абсолютное единство, имеет место в исламе².

В этой статье мы рассмотрим теорию индивидуального единства бытия согласно положению о бытии следствия как бытии-связи (*вуджуд-и раббит*).

Для того чтобы правильно понять, что Садра понимал под индивидуальным единством бытия, сперва следует пояснить два других философских вопроса.

1. Согласно принципу причинности, всякое возможно-сущее самостно нуждается в причине для своего бытия. Однако эта связь следствия с причиной отличается от связи тела с занимаемым им местом, которая акцидентальна по своему характеру и может быть устранена, ибо акциденция не является основополагающим элементом вещи, у которой она появляется,

¹ *Табатаба'и Сайид Мухаммад Хусайн*. Ар-Раса'ил ат-тавхидийа. Кум, 1425/2004, с. 20–21.

² Там же, с. 18, 21.

вследствие чего ее исчезновение не влечет гибели тела. Если бы связь следствия с его действительной причиной была акцидентальной, то следствие гипотетически могло бы существовать независимо от причины. Однако это повлекло бы трансформацию его самости и оказалось бы не согласуемым с бытийной зависимостью следствия от его причины. Таким образом, аспект зависимости следствия от причины является ключевым элементом самости первого и неотделим от нее³.

2. С другой стороны, согласно одному из делений бытия, оно делится на бытие в себе благодаря себе, бытие в себе благодаря другому и бытие в другом. Первый вид представляет собой действительность, которая ни в каком аспекте и никоим образом не зависит от другого. Согласно доказательству существования необходимого, такое бытие имеет место; согласно же доказательству единства необходимого, оно свойственно исключительно Богу.

Бытие в себе благодаря другому, или связанное бытие (*вуджӯд-и рāбитӣ*), есть зависимая действительность, опирающаяся на другое сущее. При этом эта зависимость — самостна, а не акцидентальна, поэтому такое бытие не может иметь места при отсутствии аспекта его зависимости. По мнению философов, таково бытие акциденций.

В свою очередь, бытие в другом, в отличие от бытия в себе благодаря другому, лишено всякой самостоятельности, существуя лишь благодаря другому и как зависимость от другого. Иными словами, это бытие-связь (*вуджӯд-и рāбитӣ*) есть не что иное, как зависимость и опирание на другого.

Для того чтобы объяснить различие между связанным бытием (*вуджӯд-и рāбитӣ*) и бытием-связью (*вуджӯд-и рāбитӣ*), следует сказать следующее.

Связанное бытие внешне просто, и его суть заключается в зависимости от другого. Вне оно представляет самость, которая тождественна связи. Эту действительность ум разделяет на самость, становящуюся субъектом простого вопроса и при этом не сообщающую о какой-либо зависимости, и связь, находящуюся вне этой самости и появляющуюся у нее как акцидентия. Таким образом, представление о действительности «самость, которая есть связь» в уме становится составным понятием «самость, у которой есть связь»⁴. В свою очередь, бытие-связь, являющееся не чем иным, как самой этой связью, проявляется в уме лишь как понятие частицы, и ему не соответствует ни именное понятие бытия, ни какое-либо понятие чтойности. Поэтому оно не становится ни субъектом, ни предикатом какой-либо действительной посылки, ибо вторичная действительность не может соответствовать другой стороне посылки. В силу этого бытие-связь не является референтом двойственности и не влечет умножения сущего

³ *Ибн Сина*. Ат-Та'лиқāt. Кум, 1379 с.х./2000, с. 216; *Ҷадр ад-Дин аш-Шӯрāзӣ*. Асфār. Бейрут, 1410/1989, т. 1, с. 46.

⁴ *Шӯрāзӣ*. Асфār. т. 1, с. 82, 143.

в мире. Вкратце говоря, бытие-связь есть чистая связь, лишенная всякой самости как вовне, так и в уме⁵.

«На него нельзя указать отдельно умственным указанием таким образом, чтобы в этом указании оно полностью отличалось от другого, поэтому говорят, что абсолютной оностью обладает только истинно-сущее, а не кто-либо другой. И нет Его, кроме Него»⁶.

Отсюда следует, что деление бытия на вышеперечисленные три части неверно, ибо бытие-связь в действительности не является бытием. Поэтому Садр считает независимое бытие и бытие-связь омонимами:

«Воистину, предицируемое бытие и бытие-связь разделяют лишь общее имя»⁷.

На основании сказанного можно заключить, что связанные бытия в себе [благодаря другому] составляют часть сущих мира, в отличие от бытий-связей, с которыми дело обстоит не так и которых не следует считать сущими.

Установив, что следствие самостно зависимо от причины, и выяснив, в чем заключается отличие связанного бытия от бытия-связи, попытаемся теперь установить характер связи следствия с его бытийной причиной. Основной вопрос в том, обладает ли следствие, взятое в соотношении со своей причиной, связанным бытием, подобно тому как это обстоит с акциденцией по отношению к субстанции, или же оно не обладает никаким бытием в себе, являясь чистой зависимостью, т.е. бытием-связью.

Бытие следствия является эманацией бытия причины, связью с ним и зависимостью от него. Понятие связи и зависимости извлекается из его самости, и, как говорится, бытие следствия является сопряжением озарения бытия причины (но не тем сопряжением, которое относится к числу категорий и абстрагируется от взаимного соотношения двух вещей, как полагали предшественники Садры)⁸.

До Садры философы полагали, что всякое следствие относится к своей действенной причине как зависящее от нее бытие. Следовательно, оно имеет внешнее бытие, отдельное от бытия его причины, и по отношению к последнему рассматривается как самостоятельное сущее, самостно и неразрывно связанное со своей причиной⁹. Иными словами, перипатетики и ишракиты удовлетворились утверждением, что возможное бытие по отношению к бытию необходимому есть бытие связанное. Это было наивысшим их достижением по части философского утверждения единства Бога. Руководствуясь либо положением о первоосновности чтойности,

⁵ Там же, с. 82.

⁶ *Садр ад-Дин аш-Ширāзй*. Расā'ил. Қум, [б.г.], с. 145.

⁷ *Ширāзй*. Асфār, т. 1, с. 79; ср. т. 1, с. 328, 330.

⁸ *Мицбāх Йаздй М.Т.* Амӯзиш-и фалсафа. Техрāн, 1386 с.х., т. 2, с. 38–39.

⁹ *Убӯдийят А.* Дарāмадй ба низām-и ҳикмат-и Садрā'й. 1385 с.х./2006, т. 1, с. 210–211.

либо положением о первоосновности и взаимном различии бытий, они считали возможно-сущих чем-то отдельным от истинного бытия. Эти возможно-сущие, как полагали они, связаны с Истинным посредством эманации, не тождественной своему источнику, нерасторжимой связью¹⁰. По словам Садры,

«их уделом стала лишь эта толика утверждения божественного единства, заключающаяся в толковании бытия возможного как бытия связанного, но не как бытия-связи. Утверждая, что существует нечто иное, помимо Истинного, они тем самым утверждают, что у возможного есть бытие, отличающееся от бытия Истинного, которое, однако, связано с Истинным таким образом, что его соотнесенность с Истинным неотделима от него»¹¹.

Садра уверен, что бытие следствия по отношению к дарующей ему бытие причине есть бытие-связь, а не связанное бытие. Поэтому следствие лишено какого-либо иного аспекта и качества, кроме аспекта и качества зависимости от своей причины и опирания на нее. Следствие есть не что иное, как зависимость от своей причины.

«Бытие возможного нельзя разделить на собственно бытие и отнесенность к Творцу — напротив, оно есть само отнесенное, а не некое добавленное извне отношение; оно связано с Ним самостно, а не посредством добавленной связи. Таким образом, они считают возможное бытие бытием связанным; мы же считаем его бытием-связью»¹².

Садра полагает, что бытие, сотворенное простым творением, лишено всякой ононости и всякой самостоятельности, будучи полностью зависимым от своего творца. Поэтому нельзя представить, чтобы оно обладало независимой оностью и являлось чем-то отдельным от своего творца. Следовательно,

«все сотворенное зиждется на своем творце, но не так, чтобы творец проникал в сотворенное; с другой стороны, сотворенное отличается от своего творца, но не исчезает по отношению к нему»¹³.

Это мнение можно соотнести с приведенным выше мнением следующим образом:

«Следствие есть не что иное, как зависимость от причины и опирание на нее, а не нечто, зависимое от нее и опирающееся на нее; оно есть связь, а не нечто связанное; исхождение от причины, а не нечто, исходящее от нее;

¹⁰ *Джавāдй Амӯлӣ* 'А. Раҳӣғ-и махтӯм. Қум, 1375 с.х./1996, с. 394–395.

¹¹ *Шӣрāзӣ*. Асфār, т. 1, с. 82.

¹² Там же, с. 330; ср.: *Ҷадр ад-Дин аш-Шӣрāзӣ*. Аш-Шавāхид ар-рубубийа. Ред. С.Дж. Аштийāнӣ. Машхад, [б.г.], с. 49.

¹³ *Ҷадр ад-Дин аш-Шӣрāзӣ*. Шарҳ ҳикмат ал-ишрāғ. Техрāн, 2007, с. 307, 391.

дарование причиной бытия, а не нечто, чему причина дарует бытие; нужда в причине, а не нечто, нуждающееся в ней»¹⁴.

Таким образом, причинно-следственная связь, влекущая множественность в лице причины и следствия и требующая умножения сущих, превращается в приятие самостью причины разных ликов.

«Сделанное нами вначале предположение, согласно чтимому воззрению, а именно что в бытии имеют место причина и следствие, посредством теоретического странствия и умственного усилия, в итоге предстает нам как вывод, что причина является основой, а следствие — одним из ее ликов и ступеней. Так, причинность и сопряжение сводятся к прохождению первоначала через разные ступени и проявлению его в разных видах»¹⁵.

Коротко говоря, следствие для своего бытия нуждается в причине. Поскольку же нет ничего, кроме бытия, следствие есть не что иное, как сама нужда. По отношению к Необходимому возможные бытия не являются бытиями зависимыми — напротив, они есть сама связь; при этом тот вид связи, который опирается лишь на одну сторону, т.е. на Необходимого. Этот вид связи называется «связью озарения» (*рабт-и ширақӣ*)¹⁶.

«Возможно-сущие не могут существовать иначе, кроме как в связи с Ним — и дело обстоит не так, что они наделялись бы бытиями, отличающимися от истинного бытия»¹⁷.

Утверждая, что бытие причины есть бытие-связь, Садра претендует на то, что он усовершенствовал учение о причинности¹⁸. Приятие этого воззрения делает возможным философское обоснование индивидуального единства бытия. До Садры все утверждения о нем зиждились на свидетельствах мистиков об их личных опытах. Утверждение о том, что бытие причины есть бытие-связь, позволило заключить, что то, что является возможно-сущим по своей самости, есть не что иное, как некий аспект и лик Самостно-необходимого. В этом качестве оно представляет собой лишь имитацию последнего, будучи лишенным всякой ступени, кроме ступени зеркала, и знака, являющего и отражающего Необходимого¹⁹. Садра именует веру в единство бытия самым специфическим утверждением божественного единства, а веру в единство Необходимо-сущего — специфическим утверждением этого единства²⁰.

¹⁴ *‘Убүдиййат*. Дарāмадй, т. 1, с. 218.

¹⁵ *Садр ад-Дин аш-Ширāзӣ*. Ал-Машā’ир. Техрāн, 1363 с.х./1984, с. 54; *он же*. Асфār, т. 2, с. 300–301; *он же*. Шавāхид, с. 50.

¹⁶ *Джавāдй Амулӣ*. Раҳӣқ-и маҳтӯм, с. 395.

¹⁷ *Ширāзӣ*. Расā’ил, с. 145.

¹⁸ *Ширāзӣ*. Асфār, т. 2, с. 292.

¹⁹ *‘Убүдиййат*. Дарāмадй, т. 1, с. 200.

²⁰ *Садр ад-Дин аш-Ширāзӣ*. Тафсӣр ал-Қур’āн. Ред. М. Хвāджавӣ. Қум, 1379 с.х./2000, т. 1, с. 63.

По его мнению, бытие и сущее сводятся к одной особи, не имеющей соучастника в истинном существовании и четы в действительности. Все, что в мире бытия представляется нам чем-то отличным от этой особи, есть манифестация ее самости и проявления ее атрибутов, на деле тождественных ее самости, как поясняют мистики²¹. Согласно этому положению, истина бытия сводится к самости Истинного; все остальное же — ее следствия, лишённые какой бы то ни было самости, если взять их по отношению к Нему. Поэтому они представляют собой проблески Его света, аспекты Его самости и проявления и манифестации Его красоты и величия²².

Мистики полагали, что сущность индивидуального единства бытия непостижима разумом. Невзирая на благородство разума и его способность постигать истины, на своих деревянных ногах он не может подняться на эту высоту²³. Однако Садр показал, что, хотя обоснование этого вида единства, являясь глубоким философским вопросом, непросто²⁴, но если разум удостоивается божественного руководства, то он в силах постигнуть эту истину²⁵.

Приведя философское доказательство индивидуального единства бытия, Садр низвел это положение с престола свидетельствования и мистического постижения, посадив его на ковер философии и разума. Кроме того, во многих местах он опроверг ложное понимание этого принципа. В частности, он подверг критике идеи взаимного проникновения необходимого и возможного²⁶, проникновения возможно-сущих в Необходимого²⁷, единения достигнутого совершенства духовного странника с Необходимым²⁸, толкование Необходимого как природного универсального, особями которого якобы являются возможно-сущие²⁹, мнимую невозможность истинного осуществления самости Истинного при отсутствии мест проявления³⁰, мнимую иллюзорность возможно-сущих³¹ как ложных мнений, препятствующих верному пониманию индивидуального единства бытия.

Перевод с персидского Яниса Эшотса

²¹ *Шйрāзй*. Асфār, т. 2, с. 292.

²² Там же, т. 1, с. 65; т. 2, с. 305; т. 4, с. 89.

²³ *Сā'ин ад-Дйн Ибн Турка Исфāхāнй*. Тамхйд ал-қавā'ид. Ред. С.Дж. Аштийāнй, 1381 с.х./2002, с. 199.

²⁴ *Садр ад-Дйн аш-Шйрāзй*. Шарх усӯл ал-кāфй. Ред. М. Х'аджавй, Техрāн, 1383 с.х./2004, т. 3, с. 119.

²⁵ *Шйрāзй*. Асфār, т. 2, с. 337.

²⁶ Там же, т. 6, с. 108.

²⁷ *Шйрāзй*. Асфār, т. 2, с. 308; *он же*. Шавāхид, с. 40.

²⁸ *Шйрāзй*. Асфār, т. 6, с. 108; *он же*. Шавāхид, с. 40.

²⁹ *Шйрāзй*. Асфār, т. 6, с. 106.

³⁰ Там же, т. 2, с. 346–345.

³¹ Там же, с. 318–319.

Sayyid Khalil Toussi

(ICAS, UK)

ETHICAL OBJECTIVITY IN TRANSCENDENT PHILOSOPHY

Mulla Sadra and the followers of his Transcendent Philosophy have not written any books or treatises on moral philosophy. What we discuss in this paper, is a kind of “reinterpretation” and “reexamination” of Sadra’s philosophy with the aim of finding a philosophical solution for ethical problems and probably establishing a new model of moral philosophy which has been absent through the history of Muslim philosophy. The central topic of this paper is ethical objectivity, but this very crucial subject leads our discussion to two other key issues of moral philosophy: a) ethical theories b) “the mode of existence” of ethical properties.

Ethical Objectivity

In the ancient world, the sceptics were of the view that morality is nothing more than a set of social conventions. Herodotus, after reviewing the moral beliefs of various cultures, declared that “Custom is the king over all,” adding that anyone who thinks otherwise is merely naïve: “Everyone without exception believes in his own native customs, and the religion he was brought up in, to be the best.”¹ In Plato’s *Republic*, Socrates encounters Thrasymachus, who says right and wrong are inventions of the strong that help them dominate the weak:

“Each ruling class makes laws that are in its own interest, a democracy—democratic laws, a tyranny—tyrannical ones and so on; and in making these laws define a ‘right’ for their subjects what is in the interests of themselves, the rulers, and if anyone breaks laws he is punished as a ‘wrongdoer.’ That is what I mean when I say that ‘right’ is the same thing in all states, namely the interest of the established ruling class.”²

¹ Herodotus, *The Histories*, tr. Aubrey de Selincourt, rev. A. R. Burn, Harmondsworth: Penguin, 1972, p. 220.

² Plato, *Republic*, 388e; tr. H. D. P. Lee, London: Penguin Books, 1959, p. 66.

The advocates of such views assume that there are no extra-mental moral facts relating to the nature of things that make one sort of action right and another wrong. Pyrrho makes this assertion explicit by saying that “nothing is honourable or dishonourable, just or unjust ... he held that there is nothing really existent, but custom and convention govern human actions; for no single thing is itself any more than that.”³

Modern sceptics, while agreeing that there are no moral facts, have been attracted to the idea that morality originates in the desire and emotions of the individual. Thomas Hobbes asserts:

“Whatever are the objects of any man’s appetite or desire, that is it which he for his part calleth good; and the object of his hate and aversion, evil; and of his contempt vile and inconsiderable. For these words of good, evil, and contemptible are ever used with relation to the person that useth them, there being nothing simply and absolutely so, nor any common rule of good and evil to be taken from the nature of the objects themselves...”⁴

David Hume, more than any other figure in modern thought, is associated with this idea. He says: “When you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it.”⁵ Hume raised two problems against objectivists:

First, there is an ontological problem. Do “moral facts” really exist? In the ontic realm, we find plants and animals and rocks. We find that fire is hot, that some flowers are fragrant, that number four is more than number two. But do we find good and evil? Suppose we examine an evil act, for example, a murder. We see a man with a knife; we see him strike; we see the victim fall; we see blood and then a lifeless body. But where, among these facts, is the moral fact? Hume adds: take any action allowed to be vicious: wilful murder, for instance, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call vice. In whichever way you take it, you only find certain passion, motives, volitions and thoughts. There is no other matter of fact in the case.

Second, closely related to this is an epistemological problem: how do we know moral facts? In science, we discern the existence of things by observation and experiments, or perhaps by inference from observation and experiments. In mathematics, there are proofs. In ordinary life, we rely on ordinary perception. But moral facts are not accessible by any of these familiar methods. If the exist-

³ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 2, tr. R. D. Hicks (Loeb Classical Library), 2nd ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955, p. 475.

⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Edwin Curley, Indianapolis, IN: Hackett, 1994, pp. 28–29.

⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1888, p. 468.

tence of moral facts is to be defended, we need to be able to say how they are discerned.⁶

These and other objections which have been raised against objectivism mean that moral objectivism cannot be supported easily. They probably cannot frame for themselves any clear, detailed picture of what it would be like for values to be part of the fabric of the world. J. L. Mackie says that the difficulty of seeing how values could be objective is a strong reason for thinking that they are not ordinary objects and that we need to make a different approach to our ontology and even metaphysics in order to find room for objective values, perhaps something like Plato's Forms, somewhere in our world picture.⁷

Before we settle this issue, we need to look at ethical objectivity from ontological and epistemological aspects:

a) Ethics could be objective in epistemological sense, meaning that moral problems can be solved by rational methods. These methods would show that some moral views are acceptable, while others are not. According to Hare's theory, ethics are objective in this sense.⁸ Objectivism in this sense means that morality is not merely a "matter of opinion," rather the judgment that "an act is right" depends on whether it is justifiable by a sound method of reasoning or not.

b) Ethics could be objective in ontological sense, to the effect that moral concepts—"good," "right," and so on—refer to real properties of things. Moral values are part of the extra-mental world. Moral realism is the view, according to which ethics are objective in this sense. But how can we define their existence, in order to make it understandable for subjectivists? We may suggest three explanations:

1. The first explanation for objectivity is that moral properties are distinctive properties that are separate from objects' other qualities. When, after recounting all the other facts about a murder, including the facts about emotional reactions, prevailing social norms, and the like, we say that murder was evil, we are mentioning a new additional fact.

This is exactly the kind of moral fact that Hume thought did not exist, and others shared Hume's scepticism. J. L. Mackie argued that, if there were such properties, they would be utterly strange and unlike anything else in nature. They would have to tell us what to do and then motivate us to do it—and what sort of "property" could do that? Moreover, to detect such properties, we would need cognitive capacities that differ from those with which we are familiar.⁹

⁶ Hume, *Treatise*, p. 469.

⁷ L. Mackie, "The Subjectivity of Values," in: James Rachels (ed.), *Ethical Theory 1. The Question of Objectivity*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 83.

⁸ See R. M. Hare, *The Language of Morals*, New York: Oxford University Press, 1952.

⁹ Mackie, "The Subjectivity of Values," in: James Rachels (ed.), *Ethical Theory 1. The Question of Objectivity*, p. 91.

Subjectivists may also assert that, when somebody sees a murderer in action and observes what he does, he concludes that this action is wicked. We can explain this observation without referring to the extra-mental fact of wickedness at all. There is a killer, a victim, and an act that causes death; the observer sees all this in the usual way and then reacts negatively to what he sees. To explain his “observation” we only need to refer to the observer’s psychology and perhaps to the social norms and training that was conducive to shaping this psychology.

There are other ways of understanding objectivity of moral facts. One such way can be sought in Aristotle’s view. According to Aristotelian worldview, the world is created within a rational orderly system with values and purposes inherited into its very nature. Everything has a purpose—for example, the purpose of a tree is to grow to give wood and fruit, and the purpose of the heart is to pump blood, and the purpose of rain is to provide water for the tree. In this system, everything has its own place and purpose, and the arrangement in the whole world is quite favourable to human being. This combination of ideas forms the core of our opinion of what the world is like. It would be then natural to regard “moral facts” as part of the overall scheme of things.¹⁰

2. The second explanation is that moral properties are not peculiar, but are identical with ordinary properties. For example, the property of being morally good might be identical with the property of being pleasurable. There is nothing mysterious about being pleasurable. Everybody can understand what it is and how to distinguish it.

This explanation significantly depends on which substantive ethical theory is correct. If egoistic hedonism, for example, is the model of moral theory, then “good” means “pleasurable.” If the theory of the divine command is correct, “good” is identical with “approved by God,” and if classical utilitarianism turns out to be the best theory, the relevant property is “produces the greatest happiness for the greatest number.” Of course, philosophers do not agree about which substantive theory is correct, but if moral philosophy has not yet progressed to the point at which we know what theory is best, that means that we do not yet know which ordinary properties are identical with the moral properties.

3. There is an opinion that moral properties are similar to what John Locke¹¹ called “secondary qualities.” According to Locke, secondary qualities are powers that objects have to produce effects in the consciousness of the observer. Colour is the classic example of a secondary quality. A physical object, such as a box, has primary qualities of shape and mass that exist entirely independently

¹⁰ This model of objectivism is being challenged by modern science, which gives us a very different picture of the universe (see David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*, Oxford: Oxford University Press, 1963, p. 590).

¹¹ See John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, New York: Prometheus Book, 1995.

of observers. The box's shape and mass would be the same even if there were no conscious beings in the universe. But what about its colour? Colour is not a thing spread upon the box like a coat of paint. The box's surface reflects light waves in a certain way. Then, this light strikes the eyes of observers, and as a result, the observers have visual experiences of a certain character. If the light waves falling on the box were different, or if the visual apparatus of the observer were different, then the box would appear to have a different colour. The redness of box, then, consists in its power, under certain conditions, to cause observers to have a certain kind of visual experience. Another example is the sourness of the lemon. The lemon is sour because, when we put it to our tongue, we experience a certain kind of taste. What is sour for humans might not be sour for animals with different kinds of sense organs; and if we were made differently, lemons might not be sour for us. We do have a notion of what is "normal" for our species in this regard, but despite all this, to say that lemons are sour is not a "subjective" remark. It is absolutely objective fact that lemons have the power to produce sensation in us.

Moral properties could be properties of this kind—they could be powers to cause us to have certain sorts of attitude or emotion. Being evil might consist in having whatever it takes to provoke a thoughtful person to hatred, opposition, and contempt. When we think of the murderer and his victim, the (ordinary) facts of the matter are such that they evoke feelings of horror in us; "evil" is simply the power to call forth this reaction. Similarly, being good would consist in being so constituted as to evoke our support and approval.

The meaning of objectivity in Islamic ethics

In Islamic theological texts, under the heading of "the problem of reason and revelation" and "the criterion of good and evil," Muslim theologians explain three different senses in which good and evil can be used:¹²

a) Good and evil are sometimes used in the sense of perfection and defect, respectively. When we say that a certain thing or action is good or bad (for instance, knowledge is good and ignorance is bad), we mean that it is a quality which makes its possessor perfect or implies a defect in him.

b) These terms are also used in a utilitarian sense, meaning gain and loss in worldly affairs. Whatever is useful or has utility in our experience, is good, and

¹² See Kh^wājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Tajrīd al-i'tiqād*, al-maḥṣad al-thālith (n.p., n.d.); Ja'far Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam*, London: I. B. Tauris, 2001; Muhammad al-Husayn, Muz-zafar, *Imam al-Sadiq*, Qum: Sadr Press, 2000; Martin Woodward, *Defenders of Reason in Islam*, Oxford: Oneword, 1997.

the opposite of it is bad. So, whatever is neither useful nor harmful, is neither good nor bad.

The Ash'arites and their opponents, Mu'tazilites and Imamites, agree that, in the two senses mentioned above, good and evil are extra-mental and human reason is able to discern their criterion.

In the above two senses, there is no difference of opinion in terms of objectivity, but good and evil in the second sense may vary from time to time, from individual to individual, and from place to place. In the second sense, there will be nothing permanently or universally good or evil; what is good to one may be evil to others and vice versa. Nevertheless, according to all Muslim theologians, these two meanings are out of the scope of ethics. They believe that there is no complication and no dispute among thinkers.

c) Sometimes good and evil are used in the sense of praise (*madh*) and blame (*dhamm*) in this world, and punishment and reward in the next world. Human action by itself is neither good nor bad, but ethical properties (*awṣāf akhlāqī*) would make it praiseworthy or blameable and rewardable or punishable. The third meaning is considered an ethical concept and its objectivity or subjectivity is the centre of ethical arguments among Muslim thinkers.

The Ash'arites maintained that ethical good and evil must be known through revelation, not by reason as the Mu'tazilites and Imamites held. According to the Ash'arites, revelation alone decides whether an action is good or bad. What is commanded by *sharī'a* (Divine Law), is morally good, and what is prohibited, is morally bad. *Sharī'a* can convert previously declared good into bad, and vice versa. As actions by themselves are neither good nor bad, there is nothing in them that would make them rewardable (good) or punishable (bad). They are made rewardable or punishable by revelation or God. As there is no quality of good or evil residing in the very essence of an act, there can be no question of knowing it by reason.

Given such debates among Muslim theologians, ethical objectivity in Islamic ethics can also be considered in two senses:

a) Ethical values are objective in the sense they are understandable by human reason.¹³ The main supporting argument for this claim is "praising good acts and blaming bad acts by rational people" (*al-madh wa al-dhamm al-'uqalā'*). There is a kind of social contract that the people condemn, for example,

¹³ The rationality of ethical good and evil is against the theory of Divine Command supported by the Ash'arites. The most delicate and probably strongest argument in favour of the rationality of good and evil is the following one: if rational good and evil are denied, this entails that textual, religious or legal good and evil are also denied. In other words, until reason teaches us that to lie is evil, we cannot be sure that the lawgiver is telling us the truth—perhaps he is lying. This argument was used by early Mu'tazilite and Imamite scholars and is still employed today by many modern philosophers.

murder and breaking promises. This is based on the logic that each of us will be better off in a society in which murder is prohibited and promises are kept. Therefore, each of us has a good reason to accept such rules, provided that rational people (*uqalā' al-qawm*) accept them as well. In brief, objectivism means that good and bad are rationally defensible; by such reasoning, it may be shown that the prohibitions on murder and promise-breaking and any other moral evils are endorsed by all rational people, of any religion and culture, at any time and place. This version of objectivism is compatible with the objectivism of “Social Contract Theorists” in Western ethics.¹⁴

b) Ethical property is objective in the sense that there is a quality in the essence of good or bad acts. Using the term *dhāt* (essence), Muslim theologians say that ethical actions, inherently and intrinsically, are either good or evil. For example, justice is intrinsically good and oppression is inherently evil. The wise man opts for good works and abstains from bad deeds. Since God is Wise (*ḥakīm*), Benevolent (*raḥmān* and *mannān*) and Omnipotent (*qādir*), He “certainly” do moral good and avoid any moral evil. The advocators of this view are objectivists, representing both ontological and epistemological objectivism.

A philosophical solution for ethical objectivity

As mentioned before, the discussion about the possibility of any kind of ethical objectivity depends on the correctness of the particular substantive ethical theory. If, for example, the theory of the Divine Command is correct, then the objective quality of “good” is hardly defensible, because “good” must be approved by God. The Divine Command means that there is no especial quality in action—rather, it is the will of God that makes a particular action good or bad in certain circumstances, which is known through His commands and prohibitions. Thus, the investigation of the nature of moral values is a necessary step for discerning ethical objectivity in any philosophical school, including Sadra’s philosophy. We will now examine the issue of moral values in his thought, or, in other words, the ethical theory in Sadra’s philosophy.

If we accept the theory of objectivity, the question is, which kind of reality the existence of moral good and evil possess. Are they just primary qualities of things or do they have a peculiar existence? This will be examined in the section dealing with the mode of existence of ethical properties.

It should be noted that neither Mulla Sadra nor any neo-transcendent philosophers have written any works specifically dedicated to ethical issues. The following investigation is a philosophical effort to find a solution for the problem of ethical objectivity raised by subjectivists.

¹⁴ See David Gauthier, “Why Contractarianism,” in: Rachels, James Rachels (ed.), *Ethical Theory 1. The Question of Objectivity*, pp. 111–126.

a) Ethical theory in transcendent philosophy

The question of criteria in making an ethical choice is as old as philosophy itself. In Western moral philosophy, this subject, along with its historical background, has been discussed under the title of “ethical theory.” The investigation of this history and different philosophical opinions about ethical theory is beyond the scope of this paper. The focus of our discussion is Sadra’s view on ethical criteria, which will be established by re-examining the relevant principles of his ontology, metaphysics and philosophical psychology.

By establishing his ontological principle that demonstrates the meaning of existential perfection, Sadra maintains that the less material a thing is, the more properties (e.g., power, life, awareness) it has. Using the language of actuality and potentiality, Sadra says that “the good” (*khayr*) in things comes from the fact that they are actual, whereas evil (*sharr*) stems from what is potential. A thing cannot be evil in every respect, otherwise it would be absolute non-existent. Non-being, insofar as it is not something existent, is evil. It becomes evil as a privation of existence, such as ignorance, i.e., non-knowledge.¹⁵

As Sadra repeatedly states, being is reality, perfection, existential plenitude, completion, comprehensiveness, permanence, light, clarity, goodness and order, whereas “becoming existent,” as a being which has an aspect of potentiality which needs to become actual existence, has some sort of imperfection, cloudiness and transience. Sadra’s argument rests on his theories of the gradation of being (*tashkīk al-wujūd*) and substantial motion (*al-ḥaraka al-jawhariyya*), according to which things are subject to intensification (*tashaddud*) and weakening (*taḍā’uf*) in accordance with their ontological state.¹⁶ These principles establish a hierarchical order of being, in which substances undergo an upward or downward journey. When a being actualises its potentialities and attains further perfection in terms of its properties and qualities, it intensifies in being.

In order to bring this into sharper focus, Sadra reverses the common sense ontology. When substances actualise their potentialities and become more perfect, they eventually increase in being, namely, intensify in their existention and intelligibility. This conclusion rests on the premise that actuality implies perfection, while potentiality entails privation and imperfection. In Neoplatonic terms, actuality means a complete realisation and establishment in existence, because such a substance is not deprived of any qualities and attributes, which it potentially possesses. By contrast, a potential substance is marred by imperfection, because it is considered to be “non-existent” until it realises its potential from within or by an external agent.¹⁷

¹⁵ al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn, *al-Ḥikma al-Muta’aliyya fī ‘l-asfār al-‘aqliyya al-arba’a*, (known as *Asfār*) eds. R. Luṭfī, I. Amīnī, and F. Ummīd, 3rd edition, Beirut: Dār iḥyā’ al-turāth al-‘arabī, 1981 (9 vols.), vol. 1, p. 58.

¹⁶ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 3, pp. 335–336; vol. 4, pp. 163–164.

¹⁷ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 3, pp. 343–344.

A peculiar aspect of Sadra's ontology is the axiological dimension of existence, which is saturated with qualitative and valuational terms. An ontologically higher substance is not only higher in terms of its existential properties, but is also more perfect, real, reliable, and worthier of consideration, and has more light and luminosity. We can also say that ontologically higher existents are closer to being true, good and beautiful—terms that are to be understood in their Neoplatonic sense.¹⁸

Influenced by Suhrawardi, Sadra maintains that being signifies pure light (*nūr*), which is goodness, as opposed to darkness that represents “evil.” At this point, Sadra, following Ibn al-‘Arabi, defines being as pure goodness (*al-khayr al-mahd*, *summum bonum*), because being is not only the ontic or physical ground of things, but also the source of such axiological qualities as reality, meaning, truth, intelligibility, goodness, perfection, etc.¹⁹

Each level of existence is typically called a “world” (*‘ālam*), and the sum total of the levels is known simply as “the world,” or, as we can also translate it, “realm,” “cosmos” or “universe.”²⁰ Explaining the differentiation between the realms of matter (*māddah*), isthmus (*barzakh*) and intellects (*‘uqūl*), Sadra tells us that they differ in terms of the intensity and weakness of their existence. The lowest level, i.e., the world of matter, is immersed in darkness, multiplicity and potentiality. The stronger a thing's modality of existence, the more disengaged it is from the transient world of matter. The more disengaged it is, the more intelligible it is, because it is more purely itself. Each of the realms below the world of completeness and intellect is to some degree immersed in the obscurity (*ẓulma*) brought about by multiplicity, dispersion, separation and confusion.²¹

“The higher world is the perfect living [reality], in which everything is contained, because it has originated from the first perfect source. ... there is absolutely no poverty and need in it, because all things there are filled with life, as if it were life that exceeds and gushes forth.”²²

Sadra maintains that different existents manifest different ways of allowing the theophany (*tajallī* or *zuhūr*) of God. The levels of such theophanies in the human being and its faculties are the Active Intellect, the souls of human beings, the animal faculty, the vegetative faculty and the mineral faculty. The existents seek existential perfection in accordance with their level of existence and their existential intensity. Each one of these theophanies is eager to achieve a higher

¹⁸ For more details on the Neo-Platonic view on this matter, see Plotinus, *Enneads*, trans. Stephen McKenna and B. S. Page, London: William Benton Publisher, 1952, vol. 1. *First Ennead*, pp. 21–34.

¹⁹ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 2, p. 236; vol. 3, p. 454; vol. 5, p. 200; vol. 9, p. 121.

²⁰ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 3, pp. 502–503.

²¹ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 3, p. 363.

²² Ṣadrā, *Asfār*, vol. 1, p. 345.

level of goodness, i.e., a higher level of existence. In fact, all entities are by nature inclined to achieve higher levels as their existential goal. Since there are various levels of existence, there are also different levels of goodness, perfection and goals for each existent.²³

For instance, the faculty of animal and sexual desires (*al-quwwa al-shahawānī wa al-ḥayawānī*) compensates for the faculty of growing (*al-quwwa al-nāmiya*). On the other hand, the higher faculties employ the lower faculties in order to achieve their goals. This, in turn, leads to the purification and further perfection of these lower faculties. That is why sometimes the sensual faculty in man exceeds its own limit and function, and its actions no longer resemble those of the animals, but are like the actions of the angels. Sometimes the sensual faculty pursues certain goals, which are only sought by pure intellect (*al-quwwa al-'aql al-mahd*).²⁴

The rational faculty commands the sexual faculty to engage in coitus, not merely for sexual pleasure, but obeying the teaching of God in ensuring the survival of human species. Therefore, the rational faculty commands the animal faculties, related to sex (*jinsiyya*) and anger (*ghadabiya*), to seek the hidden goodness in actions.

Having considered the above-mentioned principles of existence, we can extend Mulla Sadra's philosophical definition and expression of ontic good and evil to the ethics: lying, theft, breach of trust, murder, adultery, greed, anger and lust are merely evil as ethical precepts and in terms of avoiding the decree of the intellect and religious law at the level of the human soul. From a philosophical perspective, they are relative concepts—i.e., they lack existential excellence in relation to the level of the rational soul and are regarded as evil, whereas they can be of existential enjoyment at other levels, including those of vegetative or animal soul.²⁵ For instance, in case of adultery, which is forbidden by intellect and law, its origin—i.e., lust—is not an evil in itself, because gratifying lust, whether legitimately or through adultery, would result in pleasure for the animal faculties of the soul. Sexual desire and lust are decent because of their role and goals in the order of creation, and their impact on the survival of the species and reproduction is good and desirable. However, gratification of lust through adultery turns into evil, because gratification of lust is not in line with achieving the goodness of a higher rank, i.e., the rational rank, and its occurrence would result in the loss of expedience and blessings of that rank. Therefore, adultery blocks

²³ al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn, *al-Shawāhid al-rubūbiyya*, ed. S. J. Āshtiyānī, Mashhad: Mashhad University Press, 1385 S. H., p. 7; Javādī, Āmulī, *Rahiq-i makhtūm: sharh-i ḥikmat-i muta'āliyya*, vol. 2, Qum: Asrā' Press, 1386 S. H., pp. 193-353.

²⁴ Ibn Sīnā, *Risālat al-'ishq*, Qum: Bīdār Press, n.d., pp. 383-389; cf. Ṣadrā, *Asfār*, vol. 7, pp. 165-166.

²⁵ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 140; idem, *Tafsīr al-Qur'ān*, ed. M. Khājāvī, 9 volumes, Qum: Bīdār, 1411/1990, vol. 1, p. 45.

the way of the intellect and prevents the soul from achieving perfections of a higher level.

Having listed the physical faculties and other material potentialities of this world, Mulla Sadra says:

“All these are Divine blessings, and there are innumerable instruments and causes for these blessings. Rather, it is to be said that whatever is created by God in this world, in some respect can be called a blessing; because, whether it is in itself good or it results in good; and evil has no essence, because, whether it is in itself non-essence or has non-perfection for the essence. Death, ignorance, poverty, and the like are evil in essence and non-existence; but injustice, unlawful murder, iniquity, arrogance, enmity, avarice, and the like are accidental evils, i.e., they lead to an essential evil, which ultimately annihilates existence or perfection of the life. Therefore, all the existing things in this world are either blessings to the one who enjoys them and gains a benefit from them, or they lead to goodness.”²⁶

Hence, from Mulla Sadra’s perspective, the physical abilities entrusted to man are virtues for the natural faculties and, consequently, means for achieving goodness on that level, although the blessings of animal or vegetative faculties in man can sometimes be evil in relation to the faculties of a higher level.²⁷

The above theory does not involve relativistic ethics; rather, it is a realistic theory, based on metaphysics and perennial facts in the Divine World. To further clarify this theory, we need to once again refer to Mulla Sadra’s ontological principles. In agreement with Aristotle and Muslim philosophers’ view on the hierarchy of the world, Mulla Sadra says: the lower creatures and causes serve the higher creatures and causes. In the course of substantial evolution, from the lowest to the highest ranks of existence, the creatures that are less endowed with existence and, consequently, have more evil aspects (in Sadrian language), serve the higher ranks. From a general perspective, in the process of actualization of the potential perfection of all existing species in the universe, all beings serve the goal of establishing the best possible order of the world. In the best order (*niẓām al-aḥsan*), all species of the world are interconnected and serve each other; but, ultimately, every species serves man. All levels of being in longitudinal and latitudinal hierarchy are deficient compared to their superior levels, and, in a holistic look, the entire creation is deficient compared to the Absolute Existence and, consequently, has evil aspects. As long as these individual beings have not joined the infinite ocean of being, they cannot become free from deficiency and evils.

When God created things, He set a nobler being as the cause for the existence of the inferior one, for its survival, as its fulfiller and conveyor to the furthest reaches and the most perfect goals.²⁸

²⁶ Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur’an*, vol. 3, p. 185.

²⁷ Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 7, pp. 88–89.

²⁸ Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 7, p. 135.

From Mulla Sadra's point of view, the purposefulness of the hierarchy of being is reflected in its three levels of vegetables, animals, and humans. By creating the world, God demands the ultimate perfection of the objects of creation and makes up a framework of relationships, in which every object benefits from other objects.

When the All-Wise God created the objects of this world—either for delivering benefits to animals or fending off losses from them—He did not leave anything without benefit and if He had not designated some animals as food for other animals, then the carcasses of those animals had been valueless, useless, and would cause loss and total destruction.²⁹

The lack of a higher level of perfection in the existents makes natural entities undergo constant substantial change, which sometimes, through human beings' encounter with each other and with natural causes, induces conflicts and subsequently brings about an ethical evil. In the process of the higher levels' enjoyment of the lower levels, every action that serves the higher faculties for reaching the perfections pertaining to that level, is a "good" and "moral" action. In turn, whatever stops or ruins this perfection-oriented aspect, is regarded as an immoral action. For example, as long as a sexual act, intended for the gratification of sensual faculties at the animal level, serves the goals of higher faculties, it is qualified as improvement, and, hence a moral action. Following this existential rule of nature would reduce moral vices among human beings.³⁰

Such opinion about the evils in the order of creation comprises both ontic and ethical evils. Hence, in his philosophical argument, Sadra usually gives examples of both ethical and ontic evils:

Evil is a relative matter. Hence, it is most likely that a vice is a kind of virtue for one individual and a vice for another. Thus, lust and anger are maladies for the rational soul, because the excellence of the rational soul consists in controlling these two in order to gain superiority over the body and its faculties, so that thereby the manifestation of rational virtues and purification of the soul from animal vices would become possible, whereas, these two are perfections for the animal species that help them to subdue the vegetative possibilities.³¹

Sometimes Mulla Sadra uses the above theory not in order to justify the existence of evil, but in order to explain the excellences of each of the soul's levels:

The pleasure of the faculty of taste consists in perceiving the food suitable for the body; the pleasure of the eye is in perceiving the lights and colours; the pleasure of the faculty of smell is in perceiving pleasurable smells; the pleasure

²⁹ Šadrā, *Asfār*, vol. 7, p. 136.

³⁰ Šadrā, *al-Shawāhid al-rubūbiyya*, p. 278.

³¹ al-Shīrāzī, Šadr al-Dīn, *Mafātih al-ghayb*, annot. Mullā 'Alī Nūrī, ed. Muḥammad Khājawī, Tehran: Maktabat al-Mahmūdī, 1984, 296.

of the faculty of touch is in perceiving touching consistencies of fine oil and so on; the pleasure of the faculty of imagination is in perceiving images; and the pleasure of the faculty of estimation (*wahmiyya*) consists, for instance, in fancying hope. In turn, the pain of any of the above faculties consists in perceiving their opposites. However, the pleasure of the human rational soul and its perfection consists in the perception of the eternal intelligibles. Therefore, the philosophers have said that the perfection of the soul consists in man's becoming an intelligible world, corresponding to the objective world.³²

Referring to the Divine blessings to the creatures, either in this world or the Hereafter, Mulla Sadra uses the words "good" (*khayr*), "benefit" (*manfi'a*), "pleasure" (*ladhdha*) and "agreeableness" (*mulā'ima*). From his perspective, benefit is the blessing that leads to an essential good; and the worldly benefits and physical pleasures are the accidental goods (*khayrāt bi al-'arād*), which lead to joining the essential (intelligible) good if properly used.

In Sadra's terminology, if pleasure and contentment relate only to the perception by external senses, it is described as "lust," but if it includes universal perceptions, whether intelligible or sensory, it is called "benefit." All these benefits and pleasures, if they lead to true good, can be called goodness, being either goods in the world of creation or goods related to the realm of human action and soul.³³

In other words, dependence upon the level of the soul's existence, the conformity and inconformity of the action with the ultimate goal and the desired outcome is varied and different. On the animal level, the ultimate goal and desired outcome is the enjoyment of increasing physical pleasures; whereas, the ultimate goal and desired outcome at the level of the human rational soul is the enjoyment of intellectual pleasures, which consist in joining the spiritual and intellectual world. In many places, Mulla Sadra describes it as an annihilation and a union with the active intellect.

Epistemologically, for all levels of being, good and evil mean respectively agreeableness and disagreeableness with the disposition. Obviously, the disposition is more extensive than the vegetative and animal levels and includes the rational level as well. As the natures of human beings and the requirements of their bodies at the vegetative and animal levels are generally the same, the needs and requirements of mankind at the level of the rational soul are also the same. As all human beings seek benefits and satisfaction of their bodily necessities, they also seek rational contentment and pleasures compatible with their higher nature. As long as a man is not under the sway of his lower natures, he can correctly discern the ethical values. Philosophers have talked about this human intellectual power in different ways. Some have called it the "sublime soul" and some, "conscience."

³² Ṣadrā, *Mafātiḥ*, pp. 114–115.

³³ Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'an*, vol. 3, p. 176.

It is known that man, in terms of his original disposition, transcends will and nature, but in this world human beings are imprisoned by nature and even by the intellects that are restricted by social and political ties (i.e., related to the lower levels). The prophets have brought intellects to the human beings, to use them for becoming intimate with the supernatural, the degrees of Paradise, gaining certainty through the remembrance of Allah and finding light with the Heaven's light. With this light, the straight path is illuminated for them.³⁴

b) The mode of moral properties

Moral properties are not like other concrete realities, such as a tree, a human or a stone. Locke's invention of the concept of "secondary qualities," in order to distinguish between primary and secondary qualities, was a useful philosophical effort to explain the mode of ethical values, nevertheless it is not entirely convincing. For Sadra, the redness of colour and the sourness of lemon are primary qualities with independent existence, although they are in the substratum. For Sadra (like for Aristotle), colour and sourness are accidents (*a'rāq*). Accidents only exist as accidents of some substance. One never finds any substance without any accidents, nor an accident that is not the accident of a substance. Nevertheless, an accident is a property which has no necessary connection to the essence of the described thing. For example, all contingent beings are contingents: this is a necessary or essential property of contingency. A particular contingent, e.g., a box, may have a red colour, but this is a property particular to that individual object, and this redness is an accidental property. This distinction does not require an experimental verification: even if all non-red boxes were destroyed, or if every single existent box were red, the property of redness would still be accidental, since it would still be logically possible for a box to have another colour. This means that redness and sourness are primary qualities not secondary, although they always inhere in a subject, and although the light waves that form the colour may be different, and/or the visual apparatus of the observer may be different, in which case the box would appear to have a different colour.

In other words, the existence of redness and sourness are "in" the subject, but are not "for" the subject. The existence of contingency is both "for" and "in" the contingent, because there is no contingency without a contingent being. If, for any reason, all contingent beings would cease to exist, there would be no contingency.

There is a concept in Sadra's philosophy,³⁵ which we suggest as a substitute for Locke's "secondary quality" (although Sadra never discusses this concept in

³⁴ Šadrā, *al-Shawāhid al-rubūbiyya*, p. 322.

³⁵ See Hājj Mullā Hādī Sabzavārī, *Sharḥ al-manzūmah*, Nāb Press, n.p., vol. 2, pp. 163–164.

an ethical context). This concept is “secondary philosophical intelligible.” In Islamic philosophical terminology, it is considered against two concepts—those of “primary intelligible” and “secondary logical intelligible.” In the case of a “primary intelligible,” both “occurrence” and “qualification” happen *in concreto* in the external world, as a real event. In this case, the quality indicated by the predicate “whiteness,” for example, subsists in the external world, independently of the thing (the subject), to which it “occurs.” In the external world, there is also a concretely existent thing, which is “qualified” by that quality, that is to say, there is a concrete “thing,” which is “white.” When it is conceived of as a logical predicate “white” and is attributed to a thing—e.g., “the thing is white”—it is called a “predicate by way of adherence” (*maḥmūl bi al-ḍamīmah*) (it should also be noted that the concept of “whiteness” is derived or abstracted from a concretely existent thing which is white).

In turn, in the case of a “secondary logical intelligible,” both “occurrence” and “qualification” take place in the mind, and in the mind only. Here the predicate-quality has no corresponding referent in the external world. Nor does the thing actually qualified by that quality exist outside the mind. In other words, the very source from which the concept of the quality is abstracted is itself a concept. The idea of a “universal” is a good example of this kind of concept. When we say “Man is a universal” (*al-insān al-kullī*), we are conscious that we are talking about a relationship between two concepts. It is obvious that the quality of “universality” has no extra-mental existence, for everything existent in the external world is, without exception, particular and individual. By the same token, it is also obvious that, in the external world, there is nothing that is qualified by being a “universal.” The source from which the concept “universal” is abstracted is in fact another concept, in this case that of “man.”

There is, however, another “secondary intelligible,” which is called a “philosophical secondary intelligible” (*al-maʿqūl al-thānī al-falsafī*). In the case of the “philosophical secondary intelligible,” the “occurrence” happens only in the mind, that is, conceptually, but the “qualification” is objective. This may be explained by saying that the quality indicated by the predicate is not in this case a self-subsistent quality in reality, to the effect that there can be no external real “occurrence” of the quality to the thing. But the source from which the concept of that quality is abstracted exists *in concreto*.

“Being possible” and “being a thing” belong to this class of philosophical secondary intelligibles. According to the definition, we may say that the concepts of “ethical property,” “good” and/or “vice” are neither primary intelligibles like a tree or a colour nor a logical secondary intelligible, like universality, which is absolutely mental without any referent in the objective realm. Rather, it can be a “philosophical secondary intelligible.” Let’s take the concept of “justice” or “being just” as an example for ethical property. “Justice” is not a quality like “whiteness,” since its “occurrence” takes place only in the mind on the level

of conceptual elaboration and analysis. It is, however, a concept extracted from a real extra-mental thing. "Being just" is not merely something conceptual. Rather, it is a reality, which is an attribute of a just person or action, which qualifies it in the extra-mental realm. A just action is a kind of action that is associated with a particular determination and its own concrete qualification that is not found in an unjust action. Therefore, both just and unjust acts are different existential effects of the human soul.

This view is confronted by the opinion of those who believe that the nature of justice is merely a construct of man's deliberation with no concrete reality outside the mental plane. Hence, the concept of justice is a subjective reality. In accordance with this, justice is considered morally good not because of a qualification outside the rational plane, but either because of the common agreement of those who are aware as to how people should be morally just, or because of mankind's perception of the goodness of justice and badness of injustice.

Conclusion

Given the new categorization of the three modes of existence, ethical properties are objective in the sense that human actions are attributed to moral value in extra-mental realm, but the occurrence of moral value is in the mind, as this is also the case with the contingency of contingent entities. According to Sadra, existential nature of ethical value consists in "being pleasurable for" or "agreeable to" the soul. For example, saying the truth and being honest to others create a pleasurable and peaceful feeling in us, and this attribute is objective both ontologically and epistemologically.

Ontologically, moral pleasure is objective in the sense that it causes a power in us to have certain sorts of attitude or emotion. This power is not mental, depending on some people's emotion, as Locke suggests by his "secondary qualities," but rather any person who is in the normal mental situation can understand and can enjoy it, as every healthy person enjoys objective bodily pleasures. Again, when we think of the murderer and his victim, it evokes feelings of horror in us; the moral evil is simply the power to call forth this reaction.

In response to Hume's question concerning the ontological problem—do "moral facts" really exist?—we say, "yes." There is something real in a good action which distinguishes it from a bad one, but the nature of its existence obviously is not like a tree or a rock, nor even like the fragrance in a flower, because fragrance, like any other accident, exists "in" the subject, not "for" it. Hence, it exists as a primary existent, which can never be the case with ethical properties. The moral qualities are real in the sense that they exist "in" and "for" the action, like the evenness of number four and the contingency of a rock.

The reality of these different modes of existence is justified by Sadra's principle of existential gradation. Some corporeal qualities can be discerned by bodily senses (e.g., the redness of a box and the sourness of a lemon). The existents of this group are either essences or accidents. But there is still another level of qualities in things that are neither essences nor accidents. They are moral properties, which are only conceivable through rational thinking and consciousness.

In epistemological sense, we may say that, in empirical sciences, we discern the existence of things by observation and experiments. In mathematics, there are mathematical proofs. In ethics, we discern moral good and bad through our human sentiment, as well as through rational faculty. Moral facts are established by rational proofs through their concrete outcomes and consequences. Undoubtedly, moral and immoral acts have extra-mental effects on our life and emotions. Our reason can distinguish a particular fact in ethical properties, whose "occurrence" happens in the mind, that is, conceptually, but their "qualification" is objective and constitutes an actual event. This kind of qualification in reality is not a self-subsistent quality, therefore there can be no external real "occurrence" of the quality to the thing. But the source from which the concept of that quality is abstracted exists *in concreto*. We call this kind of objective reality "secondary philosophical intelligible."

Sumeyye Parildar
(Exeter University, UK)

MULLĀ ŞADRĀ ON THE “MENTAL”: A MONIST APPROACH TO MENTAL EXISTENCE¹

This article aims to understand Şadrā’s notion of mental existence through his account of sense perception. Throughout this quest, his psychological theories will be revisited, as well as his ontological theories. The central claim in this article is that Şadrā’s monism (both ontological and psychological) is an essential part of his explanation of mental existence.

I

In the *Asfār*, Şadrā explains to us that the majority of philosophers accept that things have another mode of existence, different from their extra-mental and observable existence. Quiddities, as well as possible beings, generalizations, future contingents, nonexistents, and fictionals are listed among these existents, which are not extra-mental. Mental existence is a shadowy existence. Each existent occurs in correlation to its intensity in being. And, as these mental existents are lower levels of existence, we cannot observe their presence or effects in the extra-mental world.² With this explanation, he combines the idea of gradational ontology with the acceptance of mental existents.³

¹ I wish to express my gratitude to Professor Sajjad Rizvi as many insights in this research originate from our discussions on Mullā Şadrā’s notion of intentionality and these developed further with his comments and supervision.

² Şadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Şadrā), *al-Ḥikma al-muta’āliya fī al-asfār al-‘aqliyya al-arba’ā*, eds. G. A’āvānī, N. Ḥabībī, M. Muḥammadī, R. Akbariyān, ‘A. Rashshād, A. Aḥmadī and R. Muḥammad-zāda, Tehran: SIPRI, 1380–1383 Sh. (9 vols.), vol. 1, pp. 313–314.

³ I must mention some important scholarly work on Şadrā’s notion of *mental existence* such as Āmulī, Rizvi, Marcotte, and Bonmariage’s writings. For a general evaluation of the traditional discussions of mental existence, see Āmulī, Hasanzāda, *al-Nūr al-mutajallī fī al-zuhūr al-zillī*, Qum: Maktab al-i’lām al-islāmī, 1417/1996; for the theory in relation to Şadrā’s ontology and semantics, see mainly second part of Rizvi’s book (Rizvi, Sajjad H., *Mulla Sadra and Metaphysics*, London–New York: Routledge, 2009); and for Sadrian proofs, as well as for a brief historiography of the notion, see Marcotte, R. D., “al-Masā’il al-qudsiyya and

I will start with Ṣadrā’s account of sensation, because it exemplifies the confrontation with the extra-mental world and is the first level of human production of mental existents. Moreover, sense perception is one of the exemplary cases that enables us to understand the philosopher’s position in terms of the relation of the self and the extra-mental world. The sensation is the case in which one cannot ignore the extra-mental (*khārijī*) reality.⁴ So, for example, if a philosopher describes sensation wholly in a subjective frame, this is a strong indicator that s/he is an idealist or an anti-realist. I will discuss the object of sense perception in a similar fashion. Yet, the strong internalist tendency in Sadrian account, as we shall see, is balanced by his acceptance of the reality of the extra-mental world. At this point, his notion of two homologies (i.e., between human and the universe, as well as between God and human), comes to the fore. The example of Sadrian theory, on the one hand, explains sensation in a subjectivist (or internalist) fashion and reduces the extra-mental to an accidental condition for the occurrence of sensation. On the other hand, it avoids the traps of a solipsistic system. The balance is achieved through the monist nature of his theories. Yet, it is the notion of homology, which is one of the central principles, that determines the monist nature.⁵

In terms of sensation theories, the common-sense expectation is that the extra-mental objects are *given* for sense perception. They might be expected to act as triggers of the sensation as well as the objects of it. However, this might not be the case. For this article, two scenarios of the sense objects are the most relevant: the Aristotelian account versus the Sadrian account. In the Aristotelian approach, the extra-mental object, the physical sense organ, a medium and affection in the organ are the conditions of sense perception. In *De Anima*, we find two central definitions of sensation: *abstraction* and *actualization*.⁶ In the post-Aristotelian discussions, understanding the notion of *affection* becomes an important issue and, in different interpretations, it is understood as either material or immaterial process.⁷ Avicenna and Aquinas articulated this theory and pro-

Mullā Ṣadrā’s proofs for mental existence,” *Journal of Islamic Studies*, 22/2 (2011), pp. 153–182) and Bonmariage, C., “How is it possible to see ghouls in the desert?,” in S. Gh. Safavi (ed.), *Perception according to Mulla Sadra*, London: Salman-Azadeh Publications, 2002, pp. 42–58.

⁴ I use *extra-mental* in order to refer to the mental/extra-mental (*dhihnī wa khārijī*) dichotomy in medieval Islamic texts.

⁵ Monism is one of the central notions in this article. I use it to refer to the idea that existence is a single reality. Different versions of monism have been developed that go back to Parmenidean monism.

⁶ Aristotle, *De Anima*, 424a18–424a23, 429b.

⁷ Burnyeat, M. F., “Aquinas on ‘spiritual change’ in perception,” in Dominik Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001, pp. 129ff.; Sorabji, Richard, “From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality,” in H. J. Blumenthal and H. Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition* (Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume), Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 227–259.

vided more explanation on the object of sense. I take their attitude as follows: the object of sense is extra-mental, due to the fact that an extra-mental object is the trigger of sensation and that the self is more passively described. Mullā Ṣadrā opts for an alternative explanation, according to which, the object of sense perception is not extra-mental. Although the conditions of sensation are listed similarly, the Sadrian account is more internalist and radically immaterialist.

II

Let us now discuss the details of the above-mentioned Aristotelian and Sadrian theories of sensation.

In Peripatetic theories, form and matter are two important concepts that have ontological and epistemological explanatory powers. According to Aristotle, things are a compound of matter and form.⁸ The essence of the compound is the form: “when I speak of substance without matter, I mean the essence.”⁹ Although *form* is given the emphasis here, one should not think that “matter” was less important: for most Peripatetics, it is *matter* which is the cause of individuation: “Socrates and Callias are different because of their matter ... but they are the same in form.”¹⁰ This was the way Aristotle built his non-Platonic physics. When it comes to epistemology, knowledge is gained through form too. Particular forms are abstracted from extra-mental sense objects. Human being (via the intellect) can apprehend the common nature (universal) in extra-mental things. Once the common nature of a certain species is established through experience, the intellect maintains generalizations by judging and universal forms are gained. As for the nature of the relation to the extra-mental world, the materialistic tendency of the Peripatetic theory is observed in the causal explanation of sensation by the soul’s passivity and the triggering power of the extra-mental object. As well as the necessity of the extra-mental object, the change in the medium (in Aristotle’s case), and the change in the sense organ (addition of relation to nerves and centrality of brain in Avicenna) further proved this materialist tendency. We can add Avicenna’s usage of Galenic explanation through nerves and centrality of brain to this list as well. The language of the discussion is based on a hylomorphic cosmology and epistemology. Using this language, Aristotle defined sensation as abstraction that is *receiving the form (devoid of matter) of an extra-mental object*.¹¹

⁸ Aristotle, *Metaphysics*, Book Z.7–9.

⁹ Aristotle, *Metaphysics*, 1032b14. Aristotle also identifies *form*, *substance*, and *essence* in the aforementioned context: “by form I mean the essence of each thing, and its primary substance” (1032b1) (Cohen, S. Marc, “Aristotle’s metaphysics,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/aristotle-metaphysics/>>, accessed 02.10.14).

¹⁰ Aristotle, *Metaphysics*, 1034a6–8 Z.8; cf. Cohen, “Aristotle’s metaphysics.”

¹¹ “Generally, about all perception, we can say that a sense is what has the power of *receiving into itself the sensible forms of things without the matter, in the way in which a piece*

Another definition (as mentioned above) is sensation as a form of *actualization*. The thing that “has the power of sensation is potentially what the perceived object is actually.” During the process of sensation, the organ which is *acted upon* becomes *assimilated* to the object and becomes identical to the object in quality.¹²

The identity principle is related to this second definition in the *De Anima*.¹³ Ṣadrā keeps a notion of identity in his theory, whilst Avicenna does not follow Aristotle on the idea. Avicenna refines the Aristotelian theory in some other respects as well. Moreover, he combines Aristotelian theory with the Neoplatonic notion of *emanation*. Thus, in Avicenna’s account, two important notions for understanding sensation are *abstraction* and *emanation*.¹⁴ In the first, a universal form is gained through mental abstraction from the particular characteristics of each individual extra-mental thing, such as it is in perception:

Form is something that both the internal and external senses perceive, but the external sense perceives it first and then transmits it to the internal sense. ... The *meaning (ma’nā)*¹⁵ is something that the soul perceives of the sensible without the external senses first perceiving it.¹⁶

of wax takes on the impress of a signet-ring without the iron or gold; what produces the impression is a signet of bronze or gold, but not qua bronze or gold: in a similar way the sense is affected by what is coloured or flavoured or sounding not insofar as each is what it is, but insofar as it is of such and such a sort and according to its form” (De Anima II.12. 424a18–23).

¹² Aristotle, *De Anima A*, 418a3–6; cf. *Kitāb al-naḥs li-Aristūṭālīs*, ed. A. F. Al-Ahwānī and Georges C. Anawati, Cairo: Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya, 1949, p. 63.

¹³ Kindī follows the idea whilst Avicenna strongly rejects it (“On the intellect,” in: Adamson, Peter, and Peter E. Pormann (trans.), *The Philosophical Works of al-Kindī*, Karachi: Oxford University Press, 2012, p. 97). For Avicenna’s criticism of Porphyry on the identity claim, see Kalin, Ibrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition*, Karachi: Oxford University Press, 2010, pp. 50–56; Rizvi, *Mulla Sadra*, p. 91ff.

¹⁴ Whether abstraction or emanation is the dominant theory in Avicenna’s epistemology, is one of the important topics for contemporary interpretations of Avicenna. This debate is mainly heated by Dag Hasse (Hasse, Dag N., “Avicenna on abstraction,” in: Robert Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna*, Princeton, NJ: Markus Wiener, 2001, pp. 39–82; see also D’Ancona, Cristina, “Degrees of abstraction in Avicenna,” in: Simo Knuutila and Pekka Karkkainen, *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2008, pp. 47–71; Acar, R., “Intellect vs. active intellect: Plotinus and Avicenna,” in: David C. Reisman and Ahmed H. al-Rahim (eds.), *Before and after Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden: Brill, 2003, pp. 69–87; McGinnis, Jon, “Making abstraction less abstract: the logical, psychological, and metaphysical dimensions of Avicenna’s theory of abstraction,” *Proceedings of the ACPA*, vol. 80 (2007), pp. 169–183. Previously, the issue was discussed by Herbert Davidson (Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of the Human Intellect*, Oxford–New York: Oxford University Press, 1992, p. 74ff.). Davidson and Fazlur Rahman favour emanation in the process of producing intelligibles and think abstraction is merely a rhetorical tool.

¹⁵ McGinnis prefers to translate *ma’nā* as “connotational attribute.”

¹⁶ *Psychology of Shifā’*, I.5, 43.6–11. Tr. McGinnis (McGinnis, Jon, *Avicenna*, Oxford–New York: Oxford University Press, 2010, p. 98, 99, 121).

Different kinds of knowledge are in most cases due to different levels of abstraction. In the case of sense perception, the abstraction from material attributes is at its lowest.¹⁷ The notion of knowledge manifested through such an idea of abstraction is quite linear. In the case of sensation, the extra-mental object triggers the process and a least abstracted sensible form is acquired.¹⁸ With internal senses, material attributes of the form are further extracted and, at the level of intellection, we have purely immaterial forms.¹⁹ Şadrā's description of sense perception, on the other hand, is circular.

What is meant by *circular* can be explained by two points: first, the notions *objects*, *perception* and the *perceiver*, together with the notion of *sense organ*, melt into one being; second, from the beginning till the end of the process, different faculties or parts of the soul work together. Because of this cooperation, Şadrā claims that the real perceiver in the sensation is the soul, rather than the particular sense organs. Another result of the circular description is that the product in the sensation also becomes an object of imagination: No sense process is completed without the interference of imagination.

I claim that it is essential for this circular account, to *commit to monism*, both *ontologically and psychologically*. What I mean by **ontological monism** is that existence is one single reality. Whether a monist theory can accommodate the idea of gradation (*tashkīk*), is beyond the scope of this article. However, in Şadrā's case, the ontological monism stands together with the idea of gradation. Thus, existence is a single reality that is the same in every existent. As a result, it is univocal. What makes the multiplicity of beings possible is the manifestation of this one reality in the existents at different intensities and levels.

As for **psychological monism**, I use the term to refer to the unity of the soul and to the ultimate activity of the soul, including perception of particulars. In this second context of the term *monism*, three central claims of Sadrian psychology come together. First, he claims that the soul is all its faculties.²⁰ Second, he claims that the soul is a unity. Third, he claims that the soul perceives both particulars and universals.²¹ There is a further point that combines these two platforms. The soul, as well as its activities, are parts of the reality of existence and levels of it. Each of these points will be illuminated below.

III

Let me now explain further in more detail, how Şadrā shifts the dynamics in the explanation of sensation to centralize the soul as an active agent and the out-

¹⁷ *Psychology of Shifā*, II.2, 59.11–14.

¹⁸ Caston, Victor, "Aristotle and the problem of intentionality," *Philosophy and Phenomenological Research*, 58/2 (1998), p. 254ff.

¹⁹ Aristotle, *De Anima* 429b4–5.

²⁰ Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 261ff.

²¹ Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 274ff.

come of the process as a level of existence. Ṣadrā not only changes the dynamics of defining the active agent (as the soul, as mentioned above), but also redefines the object and the process of sense perception.

In contrast to Aristotle’s causal account, sensation is not triggered by the extramental sense object for Ṣadrā. The sensation is an internal and immaterial process. The soul becomes attentive to an organ, and only after that, the sensation process begins. Thus, in contrast to the causal account of the Peripatetics, Ṣadrā’s sensation starts as an internal process. The soul’s attention is the beginning of the process. The soul becomes attentive to an organ and then the sensation is triggered.²²

Similarly, in contrast to the importance of the sense object, medium (more central in Aristotle than in Avicenna), and the sense organ in Peripatetic theory, these are reduced to being preparatory and somewhat accidental conditions in Ṣadrā’s explanation. The object of the perception is internal and its presence is different from *imprinting*. Here is an example of how he shifts the usage of proper objects to a more immaterial one by changing the frame. Still using the Peripatetic framework, he posits the sense organs and their proper objects as conditions of sensation. Accordingly, the eye does not perceive the object perceived by the ear, and so on.²³ He connects this to the *identity* claim. Accordingly, the notion of *proper objects*²⁴ works because the percept and the perceiver are of the same nature as the perceived object. “The object of perception is always from the genus of the perceiver.”²⁵ The identity claim (or some implications of it) is already found in the Aristotelian tradition, as mentioned above. However, Ṣadrā redefines the identity as an internal relation of object, perceiver and perception. They are identical in the sense that the object, the perceiver and the perception are all identical to the *soul*. Thus, the object is no longer extra-mentally defined:

According to minute [or subtle] reflection, the sensible in essence is the form which is present with the soul and not something extra-mental, corresponding to it.²⁶

The notion of a *medium* continues to appear in the similar fashion, and is used in a more spiritual meaning of the word, and is now related to *illuminative relation* (*idāfa ishrāqiyya*). Ṣadrā explains in the *Aṣfār* that, for example, the contact between the seer and the object of sight is important, if not necessary. In the general

²² Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 8, pp. 274–275.

²³ “The intelligent ones by the self-evident [knowledge] of their intellects perceive that the perception of the objects of sight is obtained in the sight and not in other than it, and the sensation of the sounds is obtained in the ear and not in other than it. Also, the self-evident [knowledge] judges that the tongue is not the organ of sight, and the eye is not the organ of taste. It also judges that the tongue is [the organ of] taste and the eye is [the organ of] sight” (*Aṣfār*, vol. 8, p. 274; tr. Peerwani, p. 201).

²⁴ Aristotle, *De Anima*, II.6, 418a7ff.

²⁵ Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 8, p. 188; Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy: Volumes VIII and IX of the Aṣfār*, tr. Latimah-Parvin Peerwani, London: ICAS, 2008, p. 139.

²⁶ Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 8, p. 238; Peerwani, p. 174.

presentation, he keeps the notion of medium.²⁷ The essential move is observable when he redefines the relation of the object and the agent in immaterial terms.

[The] *illuminative relation* is appropriate [to be called] the relation between the agent of form and its essence. This relation, as we have established, is realized in the vision between the soul and the form emanating from it on itself [or its essence].²⁸

Not only is the sensation an immaterial process, but also its agent is not an organ. According to this explanation, the real actor is the soul. By this move, the physical organ that is the agent in the perception is turned into an immaterial agent, which is the soul.

Also, the intelligent ones by the self-evident [knowledge] of their intellects know that *the seer is not the eye, nor the hearer the ear, nor the speaker the gullet, but it is the man who is the hearer, the seer and the speaker.*²⁹

In this immaterialist account of sensation, the sense organs are merely *tools* and faculties for the soul. Şadrā explains the soul's need for these tools with a metaphor about glasses. The fact that one needs glasses to see better does not entail that the glasses are the seer.³⁰ Unlike many philosophers of his time, Şadrā thinks that the soul can interact with the world unaided and that it can perceive particulars.³¹ As part of this approach, the soul plays an active role in the production of sensation. Following Aristotle's idea of change, the change that is supposed to occur in the sense organ is performed by the soul. Aquinas' words explain the passivity of the Aristotelian notion in its clearest expression and show the contrast to the Sadrian account:

A sense is a passive power, meant to be in action by a sense object external to it. This outside source of internal change is the per se object of sense perception and where it differs the nature of sense power differs (Aquinas, *Summa theologiae*, I.78.3).³²

²⁷ "It has been discussed earlier that the contact between the two [i.e., the seer and the object of sight], though not a necessity, nevertheless it is necessary that there be either the object of contact, or the existence of a corporeal intermediary between the two by which both the intermediary and the passive object are under the rule of one body, some receiving the effect because of the existence of aptitude in it, and some not receiving [the effect] due to the non-existence of aptitude" (Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 235; Peerwani, p. 173).

²⁸ Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 214; Peerwani, p. 159.

²⁹ Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 275; Peerwani, p. 202. Italics in this quotation and the quotations to follow are mine.

³⁰ Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 276; Peerwani, p. 203.

³¹ Şadrā, *Asfār*, vol. 8, pp. 274ff. This is in contrast to both Aristotelian and Plotinian separation between material and immaterial processes of knowledge and their organs. Aristotle makes it clear that the process of sense is different from intellection: "Faculty of sensation is dependent upon the body, thought is separable from it" (*De Anima*, 429b4–5). This is followed by Avicenna as well (*Najāt* VI, ed. Fakhry, p. 210ff.).

³² Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, London: Blackfriars in Conjunction with Eyre and Spottiswoode, 1963–1981 (61 vols.), vol. 11, p. 131.

If perception is thought to be a passive process, then the mind can be considered as some form of a container. In line with his denial of a passive process, Ṣadrā redefines the mind: the mind is the soul’s ability to acquire knowledge that has not yet been attained.³³ One can think of the mind as a *tabula rasa*, which is filled and shaped by the perceptions and experiences: “the soul is the same as its perceptions and the things that are known (*al-nafsu maḥallun li-mudrikāt wa-ma’lūmāt*).”³⁴ In terms of their ontological place, we need to remember that the soul is the same as its experiences. Thus, the existence of the sensible is dependent on the soul, and this presence requires a realm. Ṣadrā names this as the realm of imagination.

Rather, [according to us,] it is through the subsistence of its form by the perceiver.³⁵

[K]now that every sensible perception’s subsistence is by the imaginative perception, and every imaginative perception’s subsistence is by the intellection. Also, if a sense separates from the intellect it cannot exist, for its existence without the intelligence is not possible.³⁶

The identity of the soul, the perception and existence entails the presence of imagination in us, yet it is not an independent existential level. This level is dependent on the soul. This level of existence is formulated with a twist, and presented as identical to the human soul. This point is further discussed below.

What is sensed, is an abstracted form. In this manner, Mullā Ṣadrā’s sensible form and the Peripatetics’ sensible form appear to have the common feature of *being abstracted*. According to the Peripatetic explanation of vision, for example, the sensible forms are abstracted by human being, while, in Mullā Ṣadrā’s view, the abstracted forms emanate from a realm that is purer and nobler than the extra-mental material world. Importantly, the real object is defined as an internally created form. This form is the actual perceiver and the actual sensible object at the same time. The form present in the matter in the extra-mental world is neither perceiver nor sensible object. It is only a preparatory condition for the emanation of that (actually cognized) form.³⁷

It is human beings’ similarity to God³⁸ and the bestowed ability to create forms that makes this kind of process possible.³⁹ Another conclusion is that the

³³ Chittick, William C., “On the teleology of perception,” in: S. Gh. Safavi (ed.), *Perception according to Mulla Sadra*, London: Salman-Azadeh Publications, 2002, pp. 220–221.

³⁴ Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), “al-Masā’il al-qudsiyya,” in: idem, *Rasā’il-i falsafī*, ed. S. J. Āshiyānī, Mashhad: Mashhad University Press, 1973, p. 51.

³⁵ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 277; Peerwani, p. 204.

³⁶ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 8, pp. 239–240; Peerwani, p. 176.

³⁷ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 8, pp. 212–213.

³⁸ The idea of godlikeness of human being appeared long before Ṣadrā. The similarity manifests itself as human beings’ ability to gradual perfection and their ability to create mental forms. For a detailed discussion of the idea of godlikeness (*homoiosis theos*), see Sedley, David, “The ideal of godlikeness,” in: G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 309–328.

³⁹ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 1, pp. 317–318.

human beings have a world of their own.⁴⁰ Imagination is the faculty where human beings' capacity to create becomes manifest.

In terms of explaining the nature of the created forms, Şadrā takes a further step (from relating them to merely imagination) and links the process to the intellect as well. According to him, imagination is dependent on the activity of the intellect. If so, sensation is then dependent on the intellect. What is more, Şadrā claims that the sensibles are intelligibles: "Now every sensible is an intelligible, in the sense the intellect perceives it in reality."⁴¹ The correspondence is transformed into a *mental relation*. The forms are created by imagination and, for this reason, no sensation becomes complete without the intervention of imagination. Thus, the objects of sense perception are also objects of imagination. Another important conclusion of this evaluation is that mental existents are produced by the soul and sense perception is part of this production process. The products of the experience of sense are mental existents.

According to Şadrā's monist ontology, all existents share the same reality. Mental beings are not excluded from this schema. Şadrā treats the sense objects as mentally constructed. As a result, they are mental and they share the same features. Hence, the created forms are particular existents that resemble the external form in dimensions and positions.⁴²

Like many aspects of his psychology, Şadrā's active understanding of the perceptive soul is reminiscent of some Neoplatonic approaches. Despite this similarity, Şadrā's monism differs from that of Plotinus by the former's dualist approach to cognitive processes. The part of the soul that acquires particular knowledge is separate from the part which is purely immaterial. Another feature of this separated notion of the intellect concerns change in the soul. According to Plotinus, the purely immaterial soul is never subject to change.⁴³ Yet, in contrast to Plotinus, another Neoplatonist, Iamblichus, challenges this idea, applying the idea of change to the soul.⁴⁴ Mullā Şadrā too follows the claim that the soul is subject to change. Moreover, it is subject to substantial change.⁴⁵ The

⁴⁰ Şadrā, *Asfār*, vol. 1, pp. 314–315.

⁴¹ Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 240; Peerwani, p. 176.

⁴² Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 282.

⁴³ Steel, Carlos G., *The Changing Self: A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus*, Brussel: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1978, p. 157.

⁴⁴ Steel, pp. 156–157.

⁴⁵ Substantial motion is an important shift from the Peripatetic tradition, as the notion of change in substance is radically anti-Aristotelian and anti-Avicennan. According to the Peripatetics, change can only occur in the four categories—those of quality, quantity, place and position (McGinnis, *Avicenna*, pp. 84–87; Aristotle, *Categories*, 3b32–4a5). Substantial change is an important principle for the understanding of Mullā Şadrā's theory of the nature of the soul. Thanks to this idea, we find a unique explanation of human nature, which goes beyond dualist or materialist explanations. For an elaborate discussion of Şadrā's notion of *tashkīk* in relation to substantial change, see Rizvi, Sajjad H., "Process metaphysics in Islam? Avicenna and

abstracted form which the soul created during sensation causes the soul to undergo change.

Simply by virtue of the fact that a human being can be unified with its objects of perception, the knowledge process changes it and knowledge occurs as a substantial movement. The lowest levels of perception are not excluded from such change in the human and in their identity. The essential change that the soul undergoes even at the lowest levels of knowledge engenders a different approach to knowledge itself. Knowledge is the process in which the soul travels from a material being into an immaterial one. A further claim is also made—namely, that knowledge is indeed a mode of existence. Knowledge is a level of existence and with the increase of knowledge the soul changes and travels to a different level of existence. Thus, through knowledge, the soul changes in its essence. According to the identity principle, the soul is nothing but the things that it perceives:

All of man’s real perceptions and all of his knowledge, intelligible or sensible ... are not separable from its existence and distinct from its existence. But its precept is essentially just its very existence.⁴⁶

The idea that *each level of knowledge is a level of existence* can be combined with another principle of Sadrian psychology, namely that *the soul is the very things that it perceives*. This results in the conclusion that each experience is a *level of the human soul*. Accordingly, Ṣadrā says:

The investigation is, the soul has three modalities of being—intellective, imaginative and sensory. It has the unification with intellect, imagination and senses. So the soul at its perception of the sensibles becomes precisely the same as the senses.⁴⁷

This presentation is interesting for a number of reasons. One of the striking issues is Ṣadrā’s immaterialization of the process. This is related to my claim that Ṣadrā is a hard-core internalist and monist. Moreover, this approach has implications that break the material–immaterial dichotomy. Let us remember the centrality of sensation for the animal soul. For Plotinus, as well as for Avicenna, the faculties related to the animal are considered to be material. When sensation is presented as an immaterial case, the aforementioned materiality of the ani-

Mullā Ṣadrā on intensification in being,” in: David Reisman (ed.), *Before and after Avicenna*, Leiden: Brill, 2003, p. 233.

⁴⁶ Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), *al-Shawāhid al-rubūbiyya*, ed. S. J. Āshtiyānī, with glosses of Ḥ. M. H. Sabzawārī, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1967, p. 203; tr. by S. Darebidi in: Darebidi, Sanei M., “Certainty and innate knowledge: a comparative comparison of the theory of knowledge of Mulla Sadra and Descartes,” in: S. Gh. Safavi (ed.), *Perception according to Mulla Sadra*, London: Salman-Azadeh Publications, 2002, p. 177.

⁴⁷ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 278; Peerwani, p. 205.

mal's soul is questioned.⁴⁸ Either the animal faculties in human and animal are going to be regarded as being different, and as a result, it will be material in one and immaterial in the other case; or the animal soul will be considered immaterial too. Şadrā chooses the second stance and, in a separate section, attempts to show that the animal soul is immaterial.⁴⁹ This gives us a strong case for claiming that Şadrā's psychology is monist.

Earlier, I mentioned that Mullā Şadrā manages to produce a balanced approach to the relation of the human and the extra-mental world. However, what I discussed so far explains only a radically internalist sensation theory, in which the notion of mental existence is built upon a creative and active notion of the soul. How does he achieve the balanced approach, if even the sensible forms are internal and the relation to the extra-mental world is only preparatory? What is more, how can he escape being a solipsist if the forms created in the soul are claimed not to be the same as the forms in the extra-mental beings? In order to explain this, the second part of this article needs to focus on his monist ontology. What relates the forms in the mind and the forms in the objects of the extra-mental world to each other is the fact that they share the same reality.

⁴⁸ The idea that "animal soul is material" can be challenged through differentiating between the notions of "being material" and "being related to matter." In this case, although the animal soul is related to the material body, it is still considered not to be material. What might weaken this challenge is that Avicenna uses the flying man argument in relation to only rational soul. If one claims that the flying man argument is constructed to prove immateriality of the soul, then the application of the argument merely to the rational soul proves that only the rational soul is to be considered immaterial. I am grateful to Andreas Lammer for his insight on this and for arguing against the materiality of the animal soul in Avicenna's system.

⁴⁹ Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 45ff.; Peerwani, p. 33ff. The passage in the *Asfār* where Şadrā rephrases the *flying man* argument with application to animals, instead of the human soul, is intriguing. For him, all levels of existence have consciousness, manifest consciousness according to the degree of their perfection. The same is valid for immateriality and immateriality of the soul (of the vegetable soul as well as of the animal soul). "Man cannot know the external parts [of his body] except through his senses; nor can he know the internal parts [of his body] except through the dissection [of the body]. Also, an animal cannot know its parts [of the body], and if it knows then it is through one of the two [afore-mentioned] ways. Another demonstration that *animal is not just a sensible frame*: We say, if it is postulated that *an animal is created suddenly, and created as a perfect [entity], but its senses are veiled to see the external things*; that it is *suspended in the void* or in the absolute air; that nothing collides with it in [its] standing in the air; that it does not sense anything from the qualities; its limbs have been severed so there is no mutual contact [between it and its limbs]. Now in this condition also it is able to perceive its self [or essence], and can become oblivious to all its external and internal parts [of its body]. Nay, it is able to affirm its self but is not able to affirm that it has extension, height, breadth, or any direction. Even if it imagines a position, or a direction, or an organ [of the body] in that state, it is not able to imagine that any of those is a part of its self. Thus it is evident that the one who is aware of itself is other than the one from which it is oblivious. Therefore, its ipseity is different from all the parts [of its body]" (Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 47; Peerwani, p. 35). For extended application of consciousness with respect to animal, see Kalin, pp. 96, 106.

Ṣadrā’s ontology combines two homologies, placing the human in between (*barzakh*) God and the cosmos. We need to explain his monist ontology further, because the similarity of the human realm and the cosmos relies on a stronger idea that all share the same reality. What combines them is not only the fact that the human being is a microcosm, but also the fact that all existents share the same reality. Now, the question is, how is this monist ontology explained?

IV

Making his first step towards a radical monism, Ṣadrā leaves nothing outside existence and supports the idea with the principle of priority of existence. The second step ascertains that all existents are defined as sharing the same reality. The first level of this second step is represented by the idea that existence is the principle of one and many, and its second level posits the simplicity principle. Let us start evaluation of his ontology with the first step, with his notion of primacy.

Mullā Ṣadrā makes primacy an important part of his philosophical system, and in a way he re-contextualizes the discourse on primacy.⁵⁰ He talks about the primacy of existence, using this principle in three meanings: The first meaning pertains to extra-mental reality. In the extra-mental reality, there are no distinct entities called essence and existence. All that is real is existence. Second, primacy means having the capacity of affecting. Thus, existence is the source of causes. Its primacy means that existence is the main cause of all existents. A related consequence is that things are differentiated and become themselves through their own existence, not through another cause. Third, primacy is simi-

⁵⁰ The notion of ontological priority can be found in Aristotle’s priority by nature and substance (*Metaphysics* 1019a2–14). He mentions three other types of priority in the same chapter of *Metaphysics* Z. The first set includes priority by “being in the beginning,” “by reference to something,” “by place,” “by being prior in time,” “prior in movement,” “in power,” or “in arrangement.” The second set includes *epistemological priority*. For example, things that are prior in formula are different from things prior in perception. Whilst universals are prior in the former, particulars come prior in the latter (*Metaphysics*, 1018b9–1019a). His *Categories* have a more systematised list of different priorities: temporal priority; priority by being in a sequence that cannot be reversed (as in “one” being prior to “two”); priority in reference to something in an arrangement (as letters are prior to syllables); natural priority in terms of importance (as in the priority of honour and love), and natural priority in terms of an implication (as in a cause being prior to its effect) (Aristotle, *Categories*, 14a26–14b23). Avicenna makes the link between priority of rank (*martabī*) and nature. For example, the body is prior to the animal in comparison to substance and the position of substance as a principle (Avicenna, *Ilahiyāt al-Shifā’*, eds. al-Āb Qanawāī, Maḥmūd al-Khuḍayrī, Fu’ād al-Ahwānī, 2nd ed., Qumm: Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar’ashī al-Najafī, 1984, IV.1, p. 163, tr. Marmura, p. 125). He adds a dimension by showing the application of primacy to the notion of existence. One example is that one existent is dependent on the other, e.g., the multiplicity is posterior to one. This is not in terms of bestowing existence, but rather owing to the fact that the posterior existent is necessarily linked to the primary one (Avicenna, *Ilahiyāt al-Shifā’*, IV.1, p. 163, tr. Marmura, p. 125).

lar to substantiality and independence: primacy means that existence exists without needing or depending upon anything else.

In short, primacy refers to the *main source of independent reality* and the *main principle other things rely on*. Thus, primacy of existence means that existence is the main principle. If existence is taken as the primary reality, then the language of quiddity-based philosophy must change. For example, there is no longer identity between the concepts *individual*, *reality*, and *quiddity* (*dhāt*, *ḥaqīqa*, and *māhīya*).⁵¹ According to Mullā Ṣadrā, reality is identical with existence (*wujūd*), but quiddity (*māhīya*) is not. In this explanation, the process of knowledge is consequently different from that of Avicenna's. It is no longer *certain knowledge*, according to Ṣadrā, when knowledge is gathered through the quiddity (*māhīya*),⁵² since quiddity is not the bearer of the reality of things.

Indeed, for Mullā Ṣadrā (as the first meaning of primacy suggests), there is only existence. There is *no dichotomy of existence and quiddity* in reality. All that quiddity is, is a shadow of reality and a shadow of existence⁵³ created by the minds, and dependent on the minds. As there is nothing outside existence, it cannot be defined. Definitions consist of genus and differentia. There cannot be any differentia given that existence can supposedly be differentiated from.⁵⁴ Moreover, the first meaning implies that mental beings are real. The comprehensibility of existence means that even impossible things can enjoy some kind of existence.⁵⁵

For Mullā Ṣadrā, *wujūd* is the principle of unity and multiplicity. The simplicity of *wujūd* entails that each level of existence comprehends the features of the lower levels. In order to present his idea of *wujūd* in a comprehensive fashion, he talks about three degrees of existence. The first degree is *wujūd* which does not depend upon anything other than itself. This is the principle of all things and it is beyond the bounds of any limits. The second degree is *wujūd* that is dependent on something other than itself. Ṣadrā lists various examples, such as intelligences and the souls of the heavens and the basic natures (heat, cold, dryness, and humidity), and celestial bodies, and material substances. The first two degrees recall Avicenna's classification of *wujūd* into necessary and contingent.⁵⁶ His classification is also built on the idea that all that exists should be dependent on one Necessary Existent and that regressive dependence is impossible. This is not only a theory of beings, but also Avicenna's version of the ontological proof of God ("proof of the veracious": *burhān al-ṣiddīqīn*). Mullā Ṣadrā does not criticise Avicennan terminology, nor does he try to revise or change

⁵¹ Avicenna, *Ilahiyāt al-Shifā'*, I.5, p. 31, tr. Marmura, p. 24.

⁵² Kalin, p. 104.

⁵³ Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), *al-Shawāhid al-rubūbiyya*, ed. S. J. Āshtiyānī, with glosses of Ḥ. M. H. Sabzawārī, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1967, pp. 7–8.

⁵⁴ Ṣadrā, *Shawāhid*, p. 6; Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), *Mashā'ir*, intr. H. Corbin, ed. Dr. F. M. Halil al-Bun, Tehran: Anjuman-i irānshināsī-yi Farānsa, 2000, pp. 6–8.

⁵⁵ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 1, p. 268.

⁵⁶ Avicenna, *Ilahiyāt al-Shifā'*, I.6, p. 29ff.

its language. Moreover, he places Avicennan language of *wujūd* at the heart of his ontology. Yet he changes the context in which this language is used, and introduces a loose usage by interchangeably using the word *wujūd* with *mawjūd*.⁵⁷ The third degree is *wujūd munbasit* (“extended”). With this third level, Ṣadrā makes a similar shift in Avicennan language. This level of existence is extension and comprehension of individual concrete things and quiddities. The relation of *wujūd* to the existents (*mawjūd*) is not in a manner which is like that of the abstract universals and abstract quiddities. Extension is explained through the Gnostic concept of “the Compassionate Breath” (*al-naḥas al-raḥmānī*).

This *wujūd* is in reality the first emanated among contingent beings (*al-ṣādir al-awwal*) from the First Cause (*al-‘illa al-ūlā*), and is called “the Truth by which creation is created” (*al-ḥaqq al-makhlūq bihī*). And this *wujūd* is the source and principle of the existence of the universe, and its life and its light which penetrates into all that there is in the heavens and the earths. It exists in all things according to that thing in such a way that *in the intellect it is intellect*, in the soul it is soul, in nature it is nature, *in the body it is body*, in substance it is substance, and in accident it is accident.⁵⁸

The explanation of *wujūd munbasit* is a unique synthesis of Mullā Ṣadrā’s gradational ontology (*tashkīk*) and the principle of the *primacy of existence*. This combination enables Mullā Ṣadrā to talk about everything in terms of existence, irrespective of whether something is impossible, possible or non-existent. Mullā Ṣadrā also thinks *wujūd munbasit* is one,⁵⁹ which explains that all existents carry the same homogenous existence. This one-reality takes the shape of the thing that exists, so in the intellect we find it as intellect, and in the soul as soul, in the body as body and so on. If this is interpreted further, one can also say that *existence is the same as existents*. This is also compatible with Mullā Ṣadrā’s idea that every existent is *particular and individuated*: “You have already come to know that *wujūd* is a concrete, simple reality and that it is not a natural universal.”⁶⁰ This additionally explains why Mullā Ṣadrā rejects a concept of *wujūd* as the reality of *wujūd* which contains all the different examples of existents. What we have in hand about *wujūd* is nothing except the particular existents. What collects them, in reality is God. There is no existence other than God. And, in relation to God’s creation, there is no other holistic entity that we can call “existence,”

⁵⁷ A further explanation of how *wujūd* is the same as *mawjūd* is given in the *Mashā‘ir*: “*Wujūd* is positive and real, which is the result of our previous demonstrations showing that *wujūd* is real and is that which is the principle of effects [on things] and the source of determinations and that by which quiddity becomes existent and that by which non-existence is repulsed from it. Such *wujūd* is a *wujūd* in concrete” (Ṣadrā, *Mashā‘ir*, pp. 28–29, Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), *Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text*, tr. S. H. Nasr, ed. Ibrahim Kalin, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2014, p. 30).

⁵⁸ Ṣadrā, *Mashā‘ir*, pp. 40–41, Nasr, pp. 44–45.

⁵⁹ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 2, p. 347.

⁶⁰ Ṣadrā, *Mashā‘ir*, p. 33, Nasr, p. 35.

there are existents which manifest the different levels of the reality of existence. The whole universe is built on a relation of this kind. It is thus made clear that *wujūd* is not an empty concept, it is also not an ontological content-less situation that happens to things as if *wujūd* is added on or attached to quiddity. Not only is *wujūd* the most comprehensive reality, it is also a *dynamic reality*. This is the reason why it cannot be constrained by the static frames of quiddity.

The primacy of *wujūd* implies a number of *characteristics* inherent in it. This is the reality all realities in the world depend on. Firstly, there is nothing outside *wujūd*.⁶¹ All that can be talked about, or referred to, including a negation of its existence, is listed under *wujūd* in Mullā Ṣadrā's philosophy. *Wujūd* is not only the most comprehensive concept, beyond which there is nothing in reality. As the ultimate reality, it is God that really exists. Everything other than God has a dependent and accidental existence which can also be expressed as relational-copulative and shadowy. In agreement with the Peripatetic philosophers, Mullā Ṣadrā posits existence as the most common and evident primary reality.⁶² Another characteristic of it is the absence of opposite. This, in terms of necessary being, was claimed by such Peripatetics as Fārābī and Avicenna.⁶³

For Mullā Ṣadrā, not only necessary being, but also being in general has no opposite.⁶⁴ Non-existence is not an opposite of *wujūd*, non-existence is the absence of it. This is again related to the generality of *wujūd*. An idea of "opposite" requires two contraries that fall under one genus. However, it was mentioned that *wujūd* is the most general concept and there is nothing else that has a common genus with *wujūd*. Non-existence is not excluded from *wujūd*, as it has its share of existence as well.⁶⁵ It is re-defined as an artificial concept created by assuming the primacy of existence. Not having a genus or definition, *wujūd* is not substance or accident.⁶⁶ Quiddities, in contrast, accept division and have parts, such as form and matter, and genus and differentia. This is due to quiddity being a secondary and mental reality in comparison to *wujūd*. The idea that *wujūd* has parts is rejected as well. Parts can be mental or extra-mental. Mental parts require genus and differentia, and extra-mental ones require matter and form.⁶⁷ *Wujūd* cannot be considered in relation to any of these.

⁶¹ Bahmanyār ibn al-Marzubān, Abū al-Ḥasan, *al-Taḥṣīl*, Tehran: Dānishgāh-i Tih-rān, 1996, p. 280; Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 1, p. 33.

⁶² "The reality (*imniyyah*) of *wujūd* is the most manifest of things presentially and through direct discovery" (Ṣadrā, *Mashā'ir*, p. 6, Nasr, pp. 6–7).

⁶³ al-Fārābī, *al-Maḍīna al-fāḍila*, tr. R. Walzer, in S. H. Nasr and M. Aminrazavi (eds.), *An Anthology of Philosophy in Persia*, vol. 1. *From Zoroaster to 'Umar Khayyām*, 2nd ed., London: I. B. Tauris, 2008, p. 139.

⁶⁴ Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 1, p. 398.

⁶⁵ Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 1, p. 401.

⁶⁶ Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 1, pp. 62, 258; vol. 6, p. 57.

⁶⁷ "The *englobing* of existing things by the reality of *wujūd* is not like the englobing of particulars by a universal concept, and its holding valid for them ... the reality of *wujūd* is not a genus nor a species nor an accident since it is not a natural universal (*kullī ṭabi'ī*). Rather its

One essential feature is that *wujūd* is a simple affair (*amr basīṭ*).⁶⁸ This is how *wujūd* is the reality and all other things take their reality from it. Thus, one should combine the two features that *wujūd* is the reality and that it is simple. One of the implications of the simplicity is that neither existence nor existents are compounds of any kind, e.g., form and matter. Analysable parts of existents are products of the human mind and the result of mental analysis:

Therefore we say: each of the realities of these species has a mode of existence as a material body by which its members are differentiated, through which its individuals are multiplied, and in which they are found closely tied to one another in terms of space or time. In the same way, each of them has a specific intellectual existence, differentiating its species in meaning and concept. [...]

*Existence by itself is inclusive of all these meanings with its simplicity and unity.*⁶⁹

This is the *principle of basīṭ al-ḥaqīqa*, according to which, existence is a simple reality. The notion of simplicity is applied at this point in a Neoplatonic way, also meaning *comprehensiveness*. In the case of existence, which is designed as a reality that is manifested in varying degrees, this means that existence comprehends different levels of existents. Each higher level of being comprehends the lower levels.

Simplicity is completed with the notion of existence being the principle of one and many. So we have one reality manifested in all existents, yet each being is differentiated from other beings by its own locus in existence. The principle of differentiation is existence, and the principle that is shared by all is existence. Thus, existence is the principle of one and many.⁷⁰

englobing is of another kind of englobing which is not known except by the gnostics, those who are ‘firm in knowledge’ (*al-rāsikhūn fī l-‘ilm*). It is interpreted sometimes as the ‘Breath of the Compassionate’ (*nafas al-Rahmān*), sometimes as the Compassion ‘which embraces all things,’ or as the ‘reality (*al-ḥaqq*) by which things are created (*al-khalq*),’ according to a group of gnostics; and as the expansion (*bast*) of the light of *wujūd* upon the temples of contingent beings (*ḥayākil al-mumkināt*) and the receptivity of the quiddities and its [the light of *wujūd*’s] descent (*nuzūl*) into the domiciles of ipseities (*manāzil al-huwiyyāt*)” (*Mashā‘ir*, p. 9, tr. p. 9).

⁶⁸ Ṣadrā, *Mashā‘ir*, p. 7.

⁶⁹ *Risāla fī itihād al-‘āqil wa-l-ma‘qūl* in Kalin, 2010, pp. 281–282.

⁷⁰ “You have come to know that *wujūd* is a single, simple reality. Its individuations are not differentiated between themselves by things essential, such as genus, specific difference and the like. Rather, they are differentiated from each other by perfection or deficiency, self-sufficiency or poverty. Now, deficiency and poverty are not things which are postulated by the reality of *wujūd* itself. If this were so, there would be no Necessary Being. The consequent is false, as was established; the antecedent must therefore also be false.

“It has become therefore evident that the reality of *wujūd* is, in itself, complete and perfect, infinite in power and intensity. Deficiency, shortcomings, contingency and the like only come from what is secondary and caused. Inevitably the caused is not equal to the cause and the emanated is not equal to the source of emanation. It is therefore evident that the Necessary Being is the plenary perfection of all things; it is the *wujūd* of all existences and the Light of all lights” (Nasr, p. 49).

I think the combination of these two principles—the simplicity and the notion that existence is the principle of one and many—makes Şadrā's idea of *wujūd* similar to Parmenidean idea of existence.⁷¹ Şadrā accepts and writes about the Neoplatonic idea of cosmos, which starts with one emanating from one. However, the idea that *wujūd* is the principle of one and many rests on the ontological gradation of *wujūd*, which, in turn, rests on the idea that existence is one and the *same reality* that is manifested at different levels. Şadrā's *wujūd* is univocal. In his theory, the explanatory role of emanation is kept, yet gradation is built on a stronger idea of oneness that is shared by all existents.⁷²

Another indicator of Şadrā's monism is his rejection of the idea of a state as an in-between status between existence and nonexistence. Indeed, he does not even admit the dichotomy of existence and nonexistence. Şadrā's main idea is that the things that can be said about nonexistents (*ma'dūmāt*), including the negated attributes (*şifa salbiya*), are all eventually said about *wujūd*.⁷³ Their separation from the extra-mental existence, which is one of the levels of *wujūd*, does not benefit their togetherness in existence *per se*. Its benefit for non-existence is not due to its being a concept. As a concept, it is not different from other concepts. According to Şadrā, the estimative power can abstract the subject for non-existent (*ma'dūm*) and judge that it is vain or invalid, not according to the concept itself as the representative concept in mind. That is rather in ultimate nonexistence (*'adam muṭlaq*).⁷⁴

Non-existence, too, is similar to ultimate non-existence (*'adam muṭlaq*), but only from a different perspective. In terms of its concept, it has a share in ultimate existence (*wujūd muṭlaq*). It is evident that what non-existence and existents (*'adam wa mawjūdāt*) share in terms of *wujūd* is not the *wujūd* from which nonexistence (*'adam*) is said to be free (*muta'arri*) or *mawjūdāt* that are said to be opposite of. *ma'dūm* is indeed a mental abstraction. Its *wujūd* is due to its

⁷¹ The interpretation of Parmenidean existence is a difficult affair. Not going into the details of the sophisticated discussions on the issue, I shall content myself with stating that the similarity I mentioned above is due to Curd's interpretation of Parmenides and my reading of Şadrā that the existence is a univocal reality. Both readings deny that existence is different from its existents and that the existence is one single thing other than existents. The crucial point for the recent readings is the realism of individual beings (Curd, Patricia, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Las Vegas, NV: Parmenides Publishing, 2004).

⁷² "Verily the reality of everything is its *wujūd*, which is that from which its effects and [existential] conditions result. *Wujūd* is therefore the most appropriate of all things to possess reality because that which is other than it [*wujūd*] becomes the possessor of reality through it, and it [*wujūd*] is the reality of all that possesses reality, and it does not need, in its possessing reality, another reality. It is in itself in the objective world, and other than it by which I mean that the quiddities exist objectively through it and not through their own essence" (Şadrā, *Mashā'ir*, pp. 10–11; Nasr, p. 11).

⁷³ Şadrā, *Aşfār*, vol. 1, p. 400.

⁷⁴ Şadrā, *Aşfār*, vol. 1, p. 400.

conceptual existence in the mind.⁷⁵ Concept is an intellectual existence and is one of the individuals of the ultimate existence (*wujūd muṭlaq*).

Ṣadrā lists the different cases of *ma’dūm* that the mind can imagine, such as the non-existence *per se*, the non-existence of non-existence, ultimate non-existence (*‘adam muṭlaq*), ultimate non-existent (*ma’dūm muṭlaq*), non-existent in the mind, and all the impossibles, the ultimate unknown (*majhūl muṭlaq*), and so on. As soon as the mind can imagine or estimate these things, it can also make judgements on them. One cannot predicate them through common predication (*ḥaml shā’yī*), as they are not about natures that are in the mind or in the external world. Thus, such predication is the first one (*ḥaml awwālī*).⁷⁶

Mullā Ṣadrā’s evaluation of non-existents as having some share of existence makes one think that, in reality, Ṣadrā rejects non-existence itself. Non-existence, according to him, is nothing but a concept produced by the mind. And, as a concept, it has its fair share of existence.

How about ultimate non-existence? Fārābī and the Mu’tazila say that non-existence is a thing. Avicenna says that the ultimate non-existent⁷⁷ is not a thing. How about Mullā Ṣadrā? According to Ṣadrā, as his principle of the primacy of existence implies, the distinction between existence and quiddity is a mental construct. The reality is existence, and as existence is not content-less, as soon as the mind is directed towards things, their quiddity is constructed by the mind. According to this approach, quiddity is a secondary universal. All universals, as well as quiddities, are mental constructs which depend on the human being for their existence. Non-existence is a mental construct and, in reality, apart from this construction, there is nothing to be referred to as non-existence. Thus, he rejects the notion of non-existence totally, and rejects that non-existence is a thing.

To sum up what has been said about quiddity and nonexistence, despite their being deprived of reality, both still have their share of existence. Both nonexistence and quiddity are mental existents and can be regarded as individuated and low levels of reality.

V

Now, we have enough data to put together a theory of mental existence. First question is, “what is mental existence?” According to Ṣadrā, it is one of the levels of existence—albeit a *shadowy* one, which means it has no effects. In its existence, it is dependent on the human being. Yet, it is also one of the variables of the soul’s substantial change. Sense perception in this thinking plays a preparatory role for the soul’s progress from material to immaterial. As the subsis-

⁷⁵ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 1, p. 401.

⁷⁶ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 1, p. 402.

⁷⁷ It may be interesting to ask whether non-existence or the non-existent is the central notion of discussion at this point. Many thanks to Laura Hassan as she attracted my attention to this nuance.

tence of mental forms is through the soul, the soul is not a container of forms. It is rather the case that the soul consists of experiences, cognitive processes, and mental constructs. Existence, the soul and the sensation are similarly manifested as dynamic and gradational.

My original claim was that Şadrā endorses ontological and psychological monism due to the above-mentioned understanding of mental being. His ontological monism rests on four claims: 1) the primacy of existence and the claim that there is no reality beyond or other than existence; 2) existence is a simple reality; 3) existence is a dynamic reality. Accordingly, existence is manifested in varying intensities and grades. Existence is the principle of individuation and commonality, of one and many; 4) the last claim, which I find most essential for his monism, is that existence is a single reality. Every existent shares the features of this same reality.

Şadrā's ontology and psychology are tightly interwoven in his theory of mental beings. The features of external existence, such as manifestation in different degrees, individuation, etc. are observable in mental beings as well. His psychological monism, in turn, can be formulated in three closely related statements: 1) the soul is a unity; 2) the soul is all its faculties. In order for these two claims to function, he needs to redefine the scope of activities for the soul. 3) the soul perceives particulars as well as universals.

The principle that a human is the same as his/her experiences, together with the claim that knowledge is a mode of existence, brings the two platforms of monism together. The idea that human is a microcosm proves the theory immune to solipsism and maintains that the soul's creations are always related and (at some varying levels) similar to the objects in extra-mental reality.

To conclude, I want to give one example of the combination of these two monisms concerning the perception of mental beings through sensation. It showcases the idea of gradation at the same time.

Şadrā admits levels in sensation. There are lower and higher capacities of sensation (such as hearing heavenly music, etc.). When he describes the sensation of the higher realms, Şadrā has a stance similar to the position of the Neoplatonists and the Ikhwān al-Şafā.⁷⁸ However, the idea of the unity of the soul is stronger for him and he explains material and immaterial parts of the soul in a similar manner. As for the higher senses, similarly, he connects them to the material senses. He manages this by a monist approach that treats even the lower levels of the soul's functions as immaterial. The idea of the unity of the soul and the principle of identity are brought into the picture and, as a result, the journey of a soul is connected to its ability to perceive smells, music, etc. of the higher realms eventually. Thus, there is gradation in the sensation itself.⁷⁹

⁷⁸ Şadrā, *Asfār*, vol. 8, p. 208.

⁷⁹ "The psychic Man has the sensations of the things by his essence, and the judgment on them by his essence. He does not need the natural [bodily] tools for his perception and act. So

The reality of existence is dynamic and, in a sense, beyond the scope of the mind. As soon as the human being confronts the dynamic reality, it is frozen by the mind and quiddity is produced as a mental construct. “Verily, the qualification of quiddity by *wujūd* is an intelligible qualification, and an accidentality based upon the analysis by the mind.”⁸⁰

In this sense, the reality of things remains hidden from the human being. The fact that the sensible forms created in the human being are similar—but not identical—to their extra-mental models is also related to this fact.

Know that to all *wujūdāt* there correspond external realities; however, their names are unknown. In order to supply these names, we say “the existence of this,” “the existence of that.” Moreover, the totality of it necessitates in the mind a general concept. In contrast, different things and quiddities have names and properties which are known. However, it is not possible to express the real *wujūd* of each thing among all the different things, or real *wujūd* of everything, through a name or a qualification, because the formation of names and qualifications is in correspondence with concepts and universals used in logic, not in correspondence with individual ipseities of *wujūd*, nor of concrete forms.⁸¹

The capacity to perceive the reality of things, as well as creating forms in the soul in the perfect versions is dependent on the human soul’s own perfection. Ṣadrā posits that all human beings have the creative capacity, but a perfected soul, i.e., a Gnostic, can even cause effects in the extra-mental world, although temporarily.

This example shows that mental existence is also graded in degrees. The level of the perfection of the soul is mirrored in the form which the human being creates. The perfected soul is a form that is created in a closer resemblance to the reality.

Bibliography

Acar, R., “Intellect vs. Active Intellect: Plotinus and Avicenna,” in: David C. Reisman and Ahmed H. al-Rahim (eds.), *Before and after Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden: Brill, 2003, pp. 69–87.

his perception of the external things from the sensibles [or sensory impressions] is either by the form of something additional present with him, or obtained in him, except that his perception of it is its very form and not by another form, otherwise this will entail a chain of double perceptive forms. Thus his essence by itself is for perceiving the visible objects of sight, the audible objects of ear, and likewise every species of sensibles. Thus he in his essence, for his essence, is [the sense of] hearing, sight, smell, taste, and touch. You have learned from what preceded about ‘the unification of sense with sensible.’ So he is the sense of all senses” (*Asfār*, vol. 9, pp. 92–93; tr. Peerwani, pp. 403–404).

⁸⁰ Ṣadrā, *Mashā‘ir*, p. 16; Nasr, p. 17.

⁸¹ Ṣadrā, *Mashā‘ir*, p. 12; Nasr, p. 13.

- Adamson, Peter, and Peter E. Pormann (trans.), *The Philosophical Works of al-Kindī*, Karachi: Oxford University Press, 2012.
- Āmulī, Hasanzāda, *al-Nūr al-mutajallī fī al-zuhūr al-zillī*, Qum: Maktab al-i'lām al-islāmī, 1417/1996.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, London: Blackfriars in Conjunction with Eyre and Spottiswoode, 1963–1981 (61 vols.).
- Aristotle, *Kitāb al-naḥs li-Aristūṭālis*, ed. A. F. Al-Ahwānī and Georges C. Anawati, Cairo: Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, 1949.
- Avicenna, *Ilahiyāt al-Shifā'*, eds. al-Āb Qanawātī, Maḥmūd al-Khuḍayrī, Fu'ād al-Ahwānī, 2nd ed., Qumm: Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, 1984.
- Avicenna, *al-Shifā': al-Ṭabī'iyāt. Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*, ed. Fazlur Rahman, London–New York: Oxford University Press, 1959.
- Avicenna, *Najāt*, ed. Majid Fahry, Beirut: Manshurāt Dār Afāq al-Jadīda, 1982.
- Avicenna (2005) *The Metaphysics of The Healing* (tr.), Micheal E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University.
- Bahmanyār ibn al-Marzubān, Abū al-Ḥasan, *al-Taḥṣīl*, Tehran: Dānishgāh-i Tihṙān, 1996.
- Bonmariage, C., "How is it possible to see ghouls in the desert?," in: S. Gh. Safavi (ed.), *Perception according to Mulla Sadra*, London: Salman-Azadeh Publications, 2002, pp. 42–58.
- Burnyeat, M. F., "Aquinas on 'spiritual change' in perception," in Dominik Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001, pp. 129–154.
- Caston, Victor, "Aristotle and the problem of intentionality," *Philosophy and Phenomenological Research*, 58/2 (1998), pp. 249–298.
- Chittick, William C., "On the teleology of perception," in: S. Gh. Safavi (ed.), *Perception according to Mulla Sadra*, London: Salman-Azadeh Publications, 2002, pp. 220–244.
- Cohen, S. Marc, "Aristotle's Metaphysics," in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/aristotle-metaphysics/>>, accessed 02.10.14).
- Curd, Patricia, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Las Vegas, NV: Parmenides Publishing, 2004.
- D'Ancona, Cristina, "Degrees of Abstraction in Avicenna," in: Simo Knuuttila and Pekka Karkkainen, *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2008, pp. 47–71.
- Darebidi, Sanei M., "Certainty and innate knowledge: a comparative comparison of the theory of knowledge of Mulla Sadra and Descartes," in: S. Gh. Safavi (ed.), *Perception according to Mulla Sadra*, London: Salman-Azadeh Publications, 2002, pp. 172–185.
- Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of the Human Intellect*, Oxford–New York: Oxford University Press, 1992.
- al-Fārābī, From *al-Madīna al-fāḍila*, tr. R. Walzer, in: S. H. Nasr and M. Aminrazavi (eds.), *An Anthology of Philosophy in Persia*, vol. 1. *From Zoroaster to 'Umar Khayyām*, 2nd ed., London: I. B. Tauris, 2008, pp. 164–179.

- Hasse, Dag N., “Avicenna on abstraction,” in: Robert Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna*, Princeton, NJ: Markus Wiener, 2001, pp. 39–82.
- Kalin, Ibrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition*, Karachi: Oxford University Press, 2010.
- Marcotte, R. D., “al-Masā’il al-qudsiyya and Mullā Ṣadrā’s proofs for mental existence,” *Journal of Islamic Studies*, 22/2 (2011), pp. 153–182.
- McGinnis, Jon, *Avicenna*, Oxford–New York: Oxford University Press, 2010.
- McGinnis, Jon, “Making abstraction less abstract: the logical, psychological, and metaphysical dimensions of Avicenna’s theory of abstraction,” *Proceedings of the ACPA*, vol. 80 (2007), pp. 169–183.
- Rizvi, Sajjad H., *Mulla Sadra and Metaphysics*, London–New York: Routledge, 2009.
- Rizvi, Sajjad H., “Process metaphysics in Islam? Avicenna and Mullā Ṣadrā on intensification in being,” in: David Reisman (ed.), *Before and after Avicenna*, Leiden: Brill, 2003, pp. 233–247.
- Sorabji, Richard, “From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality,” in: H. J. Blumenthal and H. Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition* (Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume), Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 227–259.
- Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), *al-Ḥikma al-muta’āliya fī al-asfār al-‘aqliyya al-arba’ā*, eds. G. A’āvānī, N. Ḥabībī, M. Muḥammadī, R. Akbariyān, ‘A. Rashshād, A. Aḥmadī and R. Muḥammad-zāda, Tehran: SIPRI, 1380–1383 Sh. (9 vols.).
- Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), “al-Masā’il al-qudsiyya,” in: idem, *Rasā’il-i falsafī*, ed. S. J. Āshtiyānī, Mashhad: Mashhad University Press, 1973.
- Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), *Mashā’ir*, intr. H. Corbin, ed. Dr. F. M. Halil al-Bun, Tehran: Anjuman-i irānshināsī-yi Farānsa, 2000.
- Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), *Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text*, tr. S. H. Nasr, ed. Ibrahim Kalin, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2014.
- Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), *al-Shawāhid al-rubūbiyya*, ed. S. J. Āshtiyānī, with glosses of Ḥ. M. H. Sabzawārī, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1967.
- Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā), *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy: Volumes VIII and IX of the Asfār*, tr. Latimah-Parvin Peerwani, London: ICAS, 2008.
- Sedley, David, “The ideal of godlikeness,” in G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 309–328.
- Steel, Carlos G., *The Changing Self: A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus*, Brussel: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1978.

Janis Esots

(The Institute of Ismaili Studies, UK)

MULLĀ ṢADRĀ'S TEACHING ON CORPOREAL RESURRECTION

According to the tenets of Mullā Ṣadrā, the difference between the three kinds of perception (sensible, imaginal, and intellectual) is a difference in the intensity of their existence, but not in essence. Therefore, like Plotinus, he believes senses to be weak intellects and intellects, strong senses.¹ If so, his statement that most human beings do not experience spiritual (i.e., intellectual) resurrection should be understood to the effect that they **do** experience it, but their experience is weak and of low intensity, for which reason it should be better described as an imaginal one. The usage of the traditional theological terms *ma'ād rūḥānī* instead of *ma'ād 'aqlī* and *ma'ād jusmānī* for *ma'ād khayālī* is only for the sake of convenience and in order to avoid undesired problems with the exoteric scholars (*al-'ulamā' al-zāhirīn*).

While Ibn Sīnā is uncertain (or, to put it better, has little care) about the *ma'ād* of those human beings who fail to come in touch with the Active Intellect, Ṣadrā is very certain that they do experience it, though it is an experience of a lesser intensity than a spiritual (i.e., intellectual) resurrection. The necessity of the imaginal *ma'ād* is, thus, dictated by the principles of the principality and analogical gradation of existence, and is convincingly proved by Ṣadrā. His proof is based on several important premises, which, simultaneously, appear to be the key principles of Ṣadrā's philosophy in general. Let us list them here.

The Premises of Ṣadrā's Proof of Corporeal Resurrection

First. In every existent thing, the principle of its being existent (*mawjūdiyya*) is its existence, while its quiddity only follows its existence (as a shadow fol-

¹ al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn, *al-Hikma al-muta'aliyya fī 'l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, eds. R. Luṭfī, I. Amīnī, and F. Ummīd, 3rd edition, Beirut: Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī, 1981 (9 vols.), vol. 9, p. 101.

lows the thing that casts it). Hence, the reality (*ḥaqīqa*) of every thing is its specific kind of existence, not its quiddity. Existence is, therefore, an entified he-ness (*al-huwwiyya al-'ayniyya*), which cannot be imitated by any mental affair. It is not possible to refer to it otherwise than through pure knowledge of witnessing (*'irfān shuhūdī*).²

Second. The individuation (*tashakkhuṣ*) of every thing is nothing else than its specific kind of existence (*naḥw wujūdihi al-khāṣṣ*). Existence and individuation are unified in their essence, while they differ as concepts. The so-called individuating accidents (*al-'awāriḍ al-mushakkaṣṣa*) are, in fact, only signs and concomitants of an individual existential he-ness, and even in this capacity they can be accepted only if taken not as entities and individuals, but as a perpetual changeability of limitation (or: definition—*ḥadd*) (and, hence, quiddity) in the accident.³ (I.e., what subsists is accident-in-general, while its intensity is in perpetual change. This change of the intensity of accident, naturally, must be viewed as a concomitant of the perpetual change of the intensity of substance.)

Third. The nature of existence accepts intensity and weakness by its very essence (which is simple and non-compound both externally and mentally). Hence, its instances differ not by essential differentia, accident or any other individuator that is added to the principle of this nature (as the Peripatetics hold), but by the essential intensity and weakness and essential priority and posteriority. However, the universal concepts that are essentially attributed to the instances of existence and extracted from them (i.e., the quiddities) differ from each other by genus, differentia and accident. Therefore, it is said that existence differs in species, because the essentialists (those who believe in the principality of quiddity) treat different levels of intensity of existence as different species.

Fourth. Existence accepts intensifying motion (*al-ḥaraka al-ishṭidādiyya*) and substance is capable of an essential transformation (*istiḥāla*) of its substantiality. Parts and limitations of a single continuous motion do not exist *in actu*, but only *in potentia* and as abstractions of the mind. Hence, all parts of such motion exist by the same existence. At the utmost, Ṣadrā is ready to grant the quiddities abstracted from different stages and levels of substantial motion some sort of undifferentiated existence (*wujūd ijmālī*).⁴

Fifth. Every compound thing is what it is through its form, not through its matter. Matter is nothing else than the subject of the potentiality and possibility of the thing and the substratum of affection (*infī 'āl*) and motion. Therefore, if the form of a compound thing subsists without matter, the thing exists in the totality of its reality.

² See: Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 185. Cf. Ibn Sīnā's statement in the *Ishārāt*: "It is not possible to point to the First One except by pure intellectual knowledge (*'irfān 'aqlī*)" (Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa 'l-tanbihāt, ma'a sharḥ Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī*, ed. S. Dunyā, Cairo, 1960, p. 275).

³ See: Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 185.

⁴ See: Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 186.

Sixth. The individual unity of every thing—which is the same as its existence—is not univocal and does not pertain to the same degree to all existents. On the contrary, like existence itself, it is ambiguous and analogically graded: in contiguous quantities, it manifests itself as continuity and uninterruptedness; in time and gradual affairs, as ceasing and self-renewal; in numbers, as actual multiplicity; in natural bodies, as potential multiplicity. Furthermore, in separated substances, it manifests itself differently than in material ones, because they have different capacity of existence. (The latter postulate seems to reflect the influence of Mīr Dāmād’s teaching—though radically reinterpreted by Ṣadrā—on *wi’ā al-dahr* and *wi’ā al-zamān*.) As one’s separation from matter and substantiation becomes more and more stronger, and as he grows more powerful and more perfect, he becomes able to encompass more and more things and bring together more and more different affairs, until eventually he actualizes in himself the form of existence in its entirety. Due to its ability to encompass everything, the human soul moves freely up and down the scale of existence, decreasing and increasing its intensity at will. Owing to its phasing itself in different phases, the same thing can be at times connected with matter and at other times—separated from it (while this separation also has different degrees).

Seventh. The he-ness and individuation of the body occur through its soul, not through its matter. Even if a natural form is changed into an imaginal one, the he-ness of the human being, regardless of all transformations, remains the same, because it exists as a gradually actualized continuity. The soul, as the form of perfection and completeness of human being, is the principle of its essence and the place of the origin of its faculties and tools (such as eyes, ears, nose etc.), and also the source of its dimensions and parts, which preserves them in this natural engendering and simultaneously gradually changes them into parts of the spiritual (i.e., imaginal) body, and then into simple intellectual substance. The change of matter is not an obstacle for the subsistence of a compound thing, because matter constitutes it not in the aspect of its specification and entification, but as a genus and something indefinite and non-specified (*amr mubham*).⁵ (This postulate plays a crucial role in Ṣadrā’s teaching on substantial motion.)

Eighth. The imaginal faculty does not reside in any part of the material human body. Moreover, it does not exist at any location of the natural world. Rather, it exists in an intermediate substantial world, which is situated between the world of intellectual substances and the world of material natural existents (i.e., in the world of Imagination (*‘ālam al-khayāl*) or the world of Likeness (*‘ālam al-mithāl*)).

Ninth. Imaginal forms (and perceptual forms in general) do not penetrate into the substratum of the soul, or into any other locus. They subsist through the soul as an act subsists through its actor, not as a received affair subsists through

⁵ See: Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, pp. 190–191.

its receiver. As long as the soul is connected with the (natural) body, its sense perception is different from imagination, because the former requires external matter and specific preconditions, but the latter does not. But after the soul's departure from the natural world the difference between sensing and imagination disappears, because, when the imaginal faculty grows strong and comes out of the "dust" (*ghubār*) of the natural body, all faculties unify and return to the common sense (*al-ḥiss al-mushtarak*), and the imaginal faculty replaces all other faculties. In another aspect, the soul's power, knowledge and appetite becomes one thing, therefore, by imagining the objects of its appetite, the soul simultaneously makes them present.

Tenth. In the same way as measurable forms and bodily shapes and figures are produced by the agent with the participation of matter, which receives them in accordance with its preparedness, they are also produced by active directions and their perceptual aspects without its participation. (Ṣadrā believes that celestial spheres and planets are produced by the intellects exactly in this way—as pure acts of thought.)⁶ Basing his reasoning on Ibn al-'Arabī's discourse on *himma* ("aspiration") in the *Fuṣūṣ*,⁷ Ṣadrā asserts that intensity and weakness of the imaginal forms one perceives depends on his ability or inability to bring together his aspiration.

Eleventh. There exist an infinite number of worlds and configurations, but all of them can be divided into three genera: 1) the world of perpetually engendering and corrupting natural forms; 2) the world of sensible perceptual forms; 3) the world of intellectual forms and archetypes. The peculiarity of the human soul consists in its being gradually engendered in each of these three worlds, while it subsists as an individual. Beginning with its earliest infancy, a human being undergoes natural engendering (*al-kawn al-ṭabī'ī*), in conformity with which he is a natural human being (*insān basharī*). In the process of substantial motion, his existence gradually becomes purer and subtler, as a result of which he experiences the psychic engendering (*al-kawn al-naḥsānī*), in conformity with which he is an other-worldly psychic human being (*insān naḥsānī ukhrawī*), the object of Sending Forth (Awakening) (*ba'th*) and Rising (*qiyām*). Then he is gradually transferred from the psychic engendering to the intellectual one (*al-kawn al-'aqlī*), becoming an intellectual human being. (In a nutshell, Ṣadrā reinterprets Plotinus in accordance with his theory of substantial motion.)

One has to agree with Fazlul Rahman, who believed that these eleven principles were not only the premises of Ṣadrā's proof of corporeal resurrection, but also "the main principles of his philosophy and their consequences."⁸ But Rah-

⁶ See: Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 9, pp. 192–193.

⁷ See: Ibn al-'Arabī, Muḥyi al-Dīn, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. 'Afīfī, 2nd edition, Tehrān: Int-ishārāt-i al-Zahrā 1370 S.H.; Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ*, part 1, pp. 88–89.

⁸ Rahman, Fazlul, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Albany, NY: SUNY Press 1975, p. 255. For his account of these principles, see: Rahman, *Philosophy*, pp. 255–257.

man did not pose a question, **why** this is the case, i.e., why Ṣadrā's proof of *ma'ād jasmānī*, as presented in the *Asfār*,⁹ represents a (masterly composed) summary of Ṣadrā's philosophy. The importance of the issue can only be understood properly if it is considered in the context of Ṣadrā's relationship with the audiences towards which his writings were directed and his full awareness of their abilities and the set of beliefs to which they adhered.¹⁰ When Ṣadrā presents his proofs of an important theory, they often look like roadmaps depicting the stages of transformation of a common (exoteric) religious belief into a philosophical truth. In the given case, we witness the transformation of the religious dogma of the resurrection of natural bodies into the doctrine of the subsistence of imaginative faculty and its becoming the substratum of experiences of the afterlife.

Apart from its religious importance, the issue of corporeal return also concerned Ṣadrā as a particular instance of the lower possibility (*al-imbkān al-akhaṣṣ*). The theory of the lower possibility demands that, in the ascending movement towards God, all lower evolutionary stages of perfection must be fully actualized before the ascending affair can move to a higher stage. Hence, it is impossible to "jump" from the sensible world to the intellectual one, bypassing the domain of imagination. Rather, the overwhelming majority of the human souls forever remain in the imaginal Garden or in the imaginal Fire (for this reason, Ṣadrā compares human souls with paths (*ṣirātāt*), only some of which arrive at the destination, while others stop at an intermediate point without reaching the intended place¹¹).

Apparently, Ṣadrā felt that his predecessors, in particular Ibn Sīnā and Suhrawardī, have failed to do justice to *ma'ād jasmānī*, treating it as an insignificant affair. However, it does not follow hence that Ṣadrā did not share his predecessors' belief that, whoever has an ability and preparedness for it, must strive to achieve unification with the Active Intellect. On the contrary, he shared it fully. Moreover, unlike Ibn Sīnā, Ṣadrā viewed separation from matter (*tajarrud*) as a gradual process that takes no less than one's lifetime to complete—and not as an instantaneous act of thought. The greater part of the road, along which the folk of *tajrīd* have to travel in order to achieve unification with the Active Intellect, according to Ṣadrā, goes through the domain of imagination. If so, the roadmap of spiritual return proper does not give a full account of the complexity of the issue of *ma'ād*. What the common Peripatetic tradition understands as "spiritual return," represents little more than the development of the skill to conceptualize sensory data. Ibn Sīnā's Neoplatonic treatment of coming in touch

⁹ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, pp. 185–197.

¹⁰ For a more detailed account of these audiences, see: Morris, James W. (transl.), *The Wisdom of the Throne*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981, pp. 39–41.

¹¹ See: Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn al-, *al-Ḥikma al-'arshīyya*, ed. G. Āhānī, Isfahān: Kitābfurūshī-yi Shahriyār, 1341 S.H., p. 264.

with the Active Intellect as intellection of Pure Good disagrees with the Aristotelian understanding of *tajarrud* as conceptualization of sense experiences, thus revealing the contradictoriness of his approach. In any case, imagination is not a major issue in Peripatetic interpretations of *ma'ād*. Ṣadrā's interpretation of the Active Intellect as the lord of human species, together with his treatment of separation as a gradual affair, make imagination an essential phase of the evolution of the human soul from sense into intellect.

The domain of Imagination and its landmarks are described by Ṣadrā in terms of the Qur'anic eschatology—or one can also assert the opposite, namely, that the Qur'anic eschatology is interpreted by him as a series of events pertaining to the imaginal phase of the soul's substantial evolution. I shall now attempt to examine some of these landmarks—namely, the Grave (*al-qabr*), the Sending Forth/Awakening (*al-ba'th*) and the Rising (*al-qiyāma*)—proceeding subsequently to an analysis of the experiences of Garden and Fire.

The Grave and the Awakening

Although the influence of Ibn al-'Arabī's teaching about the *barzakh* ("isthmus")¹² on Ṣadrā's conception of the Grave is considerable, it seems that its principal source must be sought in Ibn Sīnā's seminal remarks on the bodily shapes (*al-hay'āt al-badaniyya*) that inhere in the soul due to its habit to obey the wishes of the body, for which reason the soul, in fact, identifies itself with the latter. After the soul's separation from the natural body, these shapes remain in the soul, causing accidental suffering due to the presence in it of what is alien to its essence.¹³ To Ṣadrā, it is the soul's habit to identify itself with the natural body that causes it to suffer or to experience bliss in the Grave:

"When the spirit abandons the natural body, it retains some sort of connection with this body—not with its material parts, as some of the recent [scholars] have thought¹⁴...—but with the body in its entirety in the aspect of its (i.e., the body's.—*J. E.*) form and the shape of its frame (*haykal*), which remain in its (the soul's.—*J. E.*) memory. When the soul abandons the body, it carries with it the

¹² See, e.g.: Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiya*, Beirut: Dār Ṣādir, n.d., vol. 1, pp. 304–307 and vol. 3, pp. 249–250.

¹³ See: Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa 'l-ma'ād*, ed. 'A.Nūrānī, Tehrān: Intishārāt-i mu'assisa-yi muṭāli'āt-i islāmī dāneshgāh-i McGill (shu'ba-yi Tehrān), 1984, p. 113.

¹⁴ Apparently, Ṣadrā refers to the famous theory of Ṣadr al-Dīn al-Ḍashtakī al-Shīrāzī (828/1425–903/1497) (discussed in the latter's *Risāla fī 'l-ma'ād*) on the twofold connection of the soul with the natural body—through the animal spirit and directly with the parts of the body. While the first connection is destroyed by natural death, the second, as Ḍashtakī holds, remains intact. Ḍashtakī believes that every particle of the natural body is somehow "marked" by the soul during their coexistence. By this "mark," different parts of the destroyed body will recognize each other upon Rising, coming together and restoring the decayed shape, after which the soul will return to it (see: Ṣadrā, *Asfūr*, vol. 9, p. 205).

estimative faculty, which perceives particular meanings by its essence and corporeal (read: imaginal.—*J. E.*) forms, by imagination.

“... when a human being dies and imagines his essence as [an affair which is] separated from this world, and [mistakenly] identifies it as that very human being which is dead and buried—the one which died in his form—[in the same manner as in dream visions he witnesses himself in the same form in which he exists in this world, and witnesses the affairs by true witnessing through his inner sense]¹⁵—and finds his body in the grave, and perceives the pain that afflicts the body as a sensible punishment, in keeping with what the true Laws tell us, this is the suffering of the Grave (*‘adhāb al-qabr*). But, if he is a blessed one, he imagines what is promised by the Law in an agreeable form, in conformity with the objects of his beliefs, such as gardens, rivers, parks, page-boys, houris, cups of the allotted [substance] (i.e., wine.—*J. E.*), and this is the reward of the Grave (*thawāb al-qabr*) ... and the true Grave consists of these shapes.”¹⁶

Grave is the first other-worldly stage of the soul’s substantial evolution, at which the soul continues to identify itself with its natural body, in spite of its actual separation from the latter, and imagines that through this natural body it receives sensible reward and sensible punishment for its this-worldly acts performed in conformity with its beliefs or contrary to them. Thus, the “grave,” the “reward” and “punishment” are imaginal and illusory affairs that exist only in the soul. If the latter did not identify itself with the natural body and did not believe in posthumous reward and punishment, it would not experience them. Hence, experiences of the Grave result solely from our estimations (*awhām*).

Gradually the intensity of the images of the Grave fades away and the soul becomes aware that its estimative faculty has made an error, identifying itself with the physical shape of the dead body. It realizes that, as a simple spiritual affair, it is all things that its scope of intensity allows it to encompass. This decrease of the intensity with which the soul perceives itself as its former natural body is called “Sending Forth” (or: “Awakening”—*ba‘th*) and “coming out of the Grave.”

“The awakening consists in the soul’s coming out of the dust of these shapes, like an embryo comes out of its strong dwelling. The difference between the state of the Grave and the state of the Awakening is similar to the difference between man’s state in the womb of his mother and his coming out of it. Indeed, the state of the Grave is an illustration of the states of the Rising.”¹⁷

¹⁵ Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn al-, *Mafāṭīḥ al-ghayb*, 2 vols., ed. M. Khājavi, Beirut: Mu’assasa al-ta’rīkh al-‘arabī 1999, vol. 2, p. 726.

¹⁶ Ṣadrā, *Aṣfār*, part 9, p. 219. According to Khājavi, the last paragraph is a paraphrase of a passage from Ghazālī’s *al-Madnūn bihi ‘alā ghayr ahlihi* (“What Must Be Kept from the Unworthy”) (see: Ṣadrā, *Mafāṭīḥ*, vol. 2, p. 726).

¹⁷ Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 9, p. 219. Cf. Ibn al-‘Arabī’s statement: “The period of *barzakh*, in relation to the last configuration, corresponds to the woman’s carrying the embryo in her womb” (Ibn al-‘Arabī, *Futūḥāt*, part 3, p. 250 (the English translation by Chittick in idem, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*, Albany, NY: SUNY Press, 1997, p. 351).

When the time for the Rising comes, man wakes up from the sleep of the Grave and, willingly or not, directs himself towards God. Rising from the Grave, i.e., ceasing to identify oneself with the natural body with its wishes and appetites, is one of the essential stages of the soul and an indispensable phase of its substantial development. Since it is an essential affair, its occurrence cannot be prevented by accidental obstacles (such as habits and attachments, referred to by Ibn Sīnā as “bodily shapes”). However, the presence of the latter in the soul can make it perceive the event of Rising (and the essential motion in general) as something unpleasant and painful. Once the soul comes out of “the Grave,” it ceases to identify itself with its natural body and to imagine itself in its shape, but its previous bodily affections remain in it, therefore it is limited (*muqayyad*) in its creative activity and can only produce images (imaginal forms) of the objects of its affections. Such relative captivity of its imaginative faculty can be described as an “imaginal Fire (Hell)” (*al-nār al-khayāliyya*), while relative freedom of this faculty in producing forms may be considered an “imaginal Garden (Paradise)” (*al-janna al-khayāliyya*).

The Rising

According to Ṣadrā, the Rising (*qiyāma*) is a state of consciousness and a stage of perceptual existence (*al-wujūd al-idrākī*), at which a complete destruction of habitual this-worldly images and manifestations of existence occurs. He believes that the Qur’anic verses which describe the events of the Last Day (e.g., “When the sight is dazed, and the moon is buried in darkness, and the sun and the moon are joined together” (75:8–10),¹⁸ “and the heavens shall be opened as if these were doors, and the mountains shall vanish, as if they were a mirage” (78:19–20),¹⁹ “when the sun is folded up, when the stars fall, loosing their lustre” (81:1–2)²⁰) should be understood as allusions to such transformation of consciousness. The focal point of this transformation is witnessing the absolute existence, which is not limited in any way.

In Sufi terms, the Rising is equivalent to the Real’s essential self-disclosure (*al-tajallī al-dhātī*)—the disclosure, in which it manifests itself as the Absolute Existence (*al-wujūd al-muṭlaq*). The essential self-disclosure destroys the locus of its manifestation, i.e., the “mountain” of the soul’s he-ness, that is why it ceases to perceive itself as an individual with a set of specific characteristics and, instead, becomes aware of itself as of the whole of existence (i.e., a drop comes to perceive itself as the ocean). Following the Sufi theorists, Ṣadrā describes this

¹⁸ *The Holy Qur’an*, transl. Abdullah Yusuf Ali, Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd. 2000, p. 514.

¹⁹ *Qur’an*, p. 520.

²⁰ *Qur’an*, p. 526.

transformation of consciousness as “the return of its (the soul’s.—*J. E.*) [individual] existence to the existence of the Real through removing its delimited existence.”²¹

When the manifestation of the light of oneness becomes intense,
The shadow of the frames is lifted from the world.²²

The experience of coming in touch with Pure Existence (witnessing the essential self-disclosure of the Real) brings the awareness of existence as a flow and, hence, the apprehension of the instability and illusory character of all existential images and forms (particular existences). Therefore, *sarayān al-wujūd* (“flow of existence”) is, first and foremost, an intuition produced by the “risen” consciousness that has been “awakened” from the illusion of stability of the (sensible and psychic) world, as Ṣadrā seems to testify in the following passage on the Rising, found in the *‘Arshīyya*:

“Know that the Rising ... is inside the veils of the heavens and the earth and that it relates to this world as human being relates to womb and bird to egg; and whoso has not destroyed the building of the outer, the inner states are not revealed to him, because the Unseen and the Witnessed cannot be brought together in one locus (*mawdi*)...”

“The mystic witnesses these states and awe-inspiring affairs [of Rising] upon the manifestation of the authority (*sulṭān*) of the other world to his essence, and hears the call: ‘Whose is the Kingdom today? It’s God’s, who is the One and the Overwhelming’ (40:16)²³ and sees ‘the heavens [being] rolled up in His right hand’ (39:67),²⁴ and, upon [the occurrence of] the Rising, sees this earth quaking and the mountains [being] broken into pieces, so that there is no stability and no solidity in them, and, when the veil is removed through the Greater and Lesser Risings, he sees every thing in its root, without the error of the sense and the doubt of the estimative faculty, and he [also] sees the compound individual possessors of positions (i.e., the natural bodies.—*J. E.*) as [perpetually] self-renewing and transforming matters and forms, together with their different accidents—the ones, through which their existence as sensible individuals, whose loci of manifestation are the organs of senses and their receptacles, is completed. At the Rising they (the natural bodies.—*J. E.*) are seen by another kind of sight and at the other-worldly locus of witnessing they do not possess this [sensible] existence, but at the Plain of the Rising the mystic perceives the things in their principal realities by his other-worldly sense, illuminated by the light of Sovereignty, and he witnesses the mountains as ‘plucked wool-tufts’ (101:5),²⁵ and

²¹ Ṣadrā, *Mafāṭīḥ*, vol. 2, p. 723.

²² Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn al-, *Majmū‘ay-i ash‘ār*, ed. M. Khājavi, Tehran: Intishārāt-i Mawlā, 1997, p. 62.

²³ The English translation of the verse belongs to Chittick: idem, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Albany, NY: SUNY Press, 1989, p. 433.

²⁴ *Qur’an*, p. 394.

²⁵ Chittick, *Self-Disclosure*, p. 367.

[then] understands the meaning of His word: 'They ask you concerning the mountains. Say: my Lord will uproot them and scatter them as dust. He will leave them as plains, smooth and level. Nothing crooked or curved wilt thou see in their place' (20:105–107).²⁶ And on that day he sees the fire of Gehenna 'encompassing the unbelievers' (i.e., the natural existents.—*J. E.*) (9:49)²⁷ and sees how the bodies are being burnt and 'the skins are being roasted through' (4:56),²⁸ and the flesh is being melted [in the fire] 'whose fuel is men and stones' (2:24),²⁹ and [how] the seas are boiling over with a swell."³⁰

The vision of the Rising, generally speaking, is the vision of oneness of the true existence ("the Real") and of the illusoriness of its limitations. Upon a closer examination, however, one finds that what is at issue is not an absolute individual oneness (according to which, "all is He"³¹), but a sort of oneness-in-manyness and manyness-in-oneness (*waḥda fī 'l-kathra wa kathra fī 'l-waḥda*): although the mystic perceives the perpetual change and "flow" of the natural bodies, he simultaneously witnesses the stability of their principal realities (*al-ḥaqā'iq al-aṣliyya*), which, as it was indicated earlier, should be understood as directions (*jihāt*) and aspects of the reality of existence (or "rays" of the Light of Lights), which appear at a certain level of its weakening and "descent." Therefore, it can be stated that, in the above-quoted description of the experience of the Rising, Ṣadrā combines the approaches of Sufī mysticism and Neoplatonism. The dominating intuition is, apparently, that of the natural world as Fire (Hell) ("He sees the fire of Gehenna encompassing the unbelievers, and sees how the bodies are being burnt, and the skins are being roasted through, and the flesh is being melted in the fire, whose fuel is men and stones"), for which reason he considers all its inhabitants—in particular those who develop liking for and affection to it—to be "unbelievers" (*kāfirūn*), while those who have cut their spiri-

²⁶ *Qur'an*, p. 259.

²⁷ *Qur'an*, p. 149.

²⁸ *Qur'an*, p. 67.

²⁹ *Qur'an*, p. 5.

³⁰ Ṣadrā, *Arshīyya*, pp. 267–268.

³¹ This seems to have been the dominant intuition of the ecstatic (in particular, Persian) mysticism since the 11th century at least. According to some accounts, the expression was first employed by 'Abdallāh Anṣārī, but, apparently, it was Jāmī who managed to word it in the most impressive way:

A neighbour, an intimate friend and a travelling companion, all is He.

In pauper's rugs and in king's satin, all is He.

In the assembly of separation and in the chamber of gathering, all is He.

By God, all is He, then [again], by God, all is He.

('Abd al-Rahmān Jāmī, "Lawā'ih," in: M. M. T. Majlisī, *Risāla-yi tashwīq al-sālikīn*, with the attachment of Jāmī's *Lawā'ih* and F. 'Irāqī's *Lawāmi*', Tehran: Nūr-i Fāṭima Publishers, 1996, p. 62. Cf. Chittick's translation—W. C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction*, Oxford: One-world 2000, p. 75.)

tual connections with the natural world, turning their aspirations towards the truly real intellectual existence and putting their trust into it, but still remain in this world in the aspect of their bodily frames (or the animal soul in general) can be treated as “Abrahams,” being placed amidst fire, but not burning in it.³²

In the *Asfār*, Ṣadrā identifies the experience of the Rising as a change of the this-worldly configuration into the other-worldly one or as a “change/replacement of existence” (*tabdīl al-wujūd*), which can occur both before and after natural death (in the former case it is called “voluntary death”—*al-mawt al-irādī*³³).

“‘We have lifted the veil, and today thy sight is piercing’ (50:22)³⁴—because of the change of their (the mystics and the “risen ones.”—*J. E.*) this-worldly configuration into an other-worldly one. And when their configuration, and their hearing, sight and [other] senses are changed into [the other-worldly] hearing, sight and senses, [simultaneously,] with respect to them, are changed all existents that are [found] in the heavens and on the earth, because they also have a this-worldly configuration and an other-worldly one.”³⁵

“And through this change in existence, regardless of whether it occurs before [natural] death, with it, or after it, a human being becomes worthy of entering the Garden and the Dwelling of Peace and, through it, is established the difference between the inhabitants of the Garden and the inhabitants of the Fire. As for the inhabitants of the Garden, they have illuminated hearts and [wide] opened breasts, purified bodies, and forms separated from the dirt of natural matter, which is not the case with the inhabitants of the Fire, because in the essences of the latter the change of the natural existence has not taken place.”³⁶

The term *tabdīl al-wujūd* (“change/replacement of existence”) has strong Sufī connotations: the Sufīs believe there is a class of God’s clients/friends, called *abdāl* (“the changed/replaced ones”), whose bad character traits He replaces with (or makes look as) good ones.

In Ṣadrā’s interpretation, *tabdīl al-wujūd* is, first and foremost, *tabdīl al-nash’a* (“change of the configuration”): upon the increase in the intensity of the soul’s this-worldly (= sensible) existence, it gradually changes into the other-worldly (= imaginal) one. In this case, the “Rising,” apparently, refers to the

³² According to the Qur’an, when Abraham, who had come to believe in the True-and-One God, destroyed the images of his tribal gods, his tribesmen sentenced him to death in fire, but the fire, obeying God’s command (“We said: O Fire! Be thou cool and (a means of) safety for Abraham!” (*Qur’an*, pp. 266–267)), did not burn him. The symbol of Abraham, to my knowledge, is never employed by Ṣadrā, but it would be a very appropriate one to indicate the state of the separated souls (of the wise men and mystics) in the kingdom of Nature.

³³ See: Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 238.

³⁴ *Qur’an*, p. 446.

³⁵ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 282.

³⁶ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 283.

moment when the soul becomes fully aware of the occurrence of the change, while the change itself is a gradual affair that usually takes one's lifetime—in the natural body—to be completed.

Furthermore, to Ṣadrā, *tabdīl al-wujūd* means simultaneously Rising, the change of the sensory existence to the imaginal one, and entering the (imaginal) Garden. Remaining on the sensible level of existence means, properly speaking, remaining in the Fire of Nature without Rising. Is, then, the Garden of the prophets and God's clients, to which the former invite us, the **imaginal** Garden, and that of the philosophers the intellectual one? I shall turn to this question in the next section.

The Garden and the Fire

Depending on the degree to which the soul is able to identify itself as the absolute being (*al-wujūd al-muṭlaq*), its post-Rising existence pertains either to the Garden (Paradise) or the Fire (Hell). Furthermore, Ṣadrā distinguishes two gardens—the Garden of Those Drawn Near to God (*jannat al-muqarribīn*) (i.e., the Intellectual or Noetic Paradise) and the Garden of the People of the Right Side (*jannat ahl al-yamīn*) (the Imaginal Paradise) and two fires—the Fire of the People of the Left Side (*nār ahl al-yasīr*) (the Imaginal Hell) and the Fire of Nature (*nār al-ṭabī'a*) (the natural world proper). Undoubtedly, the two gardens and the two fires represent nothing but certain ranges of perceptual existence (*wujūd idrākī*) between which there are no clear-cut borders. Each particular range of the scale of perceptual existence corresponds to a certain cosmological level: the Garden of Those Drawn Near to God, to the world of Innovation/Intellect; the Fire of Nature, to the world of Nature and Engendering; the Imaginal Garden and the Imaginal Fire, to the intermediate world of the Soul (the former, in the aspect of the soul's independence of the natural body, while the latter, in the aspect of its dependence on/connection with the latter). According to the principle of *tashkīk al-wujūd*, the soul's post-Rising existence is an analogically graded affair which allows the possibility of existence of an infinite number of degrees of intensity, the higher of which are referred to as "Garden" and the lower, as "Fire."

"The Sensible (read: Imaginal.—*J. E.*) Garden [belongs] to the People of the Right Side and the Intelligible One, to those drawn near to God (and they are 'the highest'). And, likewise, the Fire is two fires: the Sensible Fire and the Fire of Meaning. The sensible one is [created] for the unbelievers, and the Fire of Meaning, for the arrogant hypocrites, [that is,] the sensible [fire] is for the bodies and that of meaning, for the hearts. Both the Sensible Garden and the Sensible Fire are worlds of measurable quantity, [but] one of them is a form of God's mercy and another, a form of His wrath, and the Garden is created by essence, but the Fire, by accident, and there is a secret in it."³⁷

³⁷ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 322. Cf. Ṣadrā, *Arshīyya*, p. 273.

The secret to which Ṣadrā refers apparently consists in the Fire's being a concomitant (*lāzim*) of the Garden and in wrath's accompanying mercy—namely, the Garden could not be created otherwise than together with the Fire. However, the human soul which begins its existence as part of the Fire (the world of Nature) is not meant to remain in it forever. On the contrary, through a gradual increase of the intensity of its existence, it is supposed to ascend from the Fire to the Garden, but it cannot begin its existence as **the soul** elsewhere except in the Fire (the natural world). The Fire is not an evil. Rather, an evil is a belief that there is nothing in existence except the Fire and the refusal to come out of it.

What pertains to the other world (*al-ākhirā*) proper is the Garden of the People of the Right Side and the Fire of the People of the Left side, i.e., the Garden and the Fire as psychic realities. Both of them are imaginal affairs, but the Imaginal Garden is created by unbound and non-delimited imagination (imagination of the soul which is convinced of the rightfulness of its actions and its worthiness of entering the Garden), while the Imaginal Fire is a product of bound and delimited imagination of the soul which perceives itself as a transgressor and, therefore, is tormented by its conscience.

From another angle, the entire psychic world (the domain of imagination) can be regarded as the Garden, while the natural world in its totality may be treated as the Fire, because, as long as the soul is connected with and dependant on prime matter, it is tormented by the perpetual change and instability inherent in the world of Nature, which does not permit it to contemplate itself and its principle (whereas the experiences of the Imaginal Garden should be understood exactly as images in which the soul contemplates itself and its lord). The following passage in the *Asfār* (almost verbatim repeated in the *Asrār* as well) is particularly suggestive of such interpretation:

“As for the inhabitants of the Fire, there is no doubt concerning the self-renewal of their skins and transformation of their bodies, and their turning from one form into another ... because their natures [manifest themselves as] material bodily faculties ... and it was previously established that the actions and affections of material faculties are finite, therefore ceasing and change are inevitable in them. Then, change of bodies and transformation of matters must inevitably have its cause in a circular movement produced by celestial bodies, which encompass the engendering and corrupting bodies—possessors of directions. And the judgment concerning the inhabitants of the Fire is [made] in accordance with what God's command gives them through the locomotive faculty of the Furthest Body, which compels it to move and [through] the luminaries (i.e., the fixed stars.—*J. E.*) [that remain] fixed with respect to the travelling of the seven bright ones (i.e., the planets.—*J. E.*) ... and they have influence upon the creation of the inhabitants of the Fire through inflicting upon them different kinds of suffering and sorts of punishments in accordance with what is required by their previous practices, principles of their actions, their beliefs and intentions...

“As for the inhabitants of the Garden, they do not experience this kind of change, transformation, engendering and corruption, because their configuration is lifted above the natural configuration and its properties, and their movements and actions are of different kind, wherefore they do not experience tiredness and exhaustion, nor are their deeds afflicted by weariness, because their movements and actions are not corporeal, but are like operations of estimative faculty (*wahm*) and movements of inner consciousness (*damīr*) that occur without [entailing] tiredness, weariness, exhaustion and fatigue, since, with respect to them (the inhabitants of the Garden.—*J. E.*), the heavens and their movements are ‘rolled up,’ due to their standing on the right side and possessing a station at which time and place are ‘rolled up.’ In their time, the past and the future of this [our] time are brought together, and their place contains everything that the heavens and the earth contain in themselves. Nevertheless, the Garden of the Deeds and its pleasures undoubtedly must be counted among sensible affairs, except that, although they are sensible affairs, they are not material and natural ones, but their forms are perceptual ones, whose entified existence is their very sensibility (*maḥsū-sīyya*), and everything that is in this Garden has a psychic existence... Despite this, in the world of the gardens self-renewals take place [which manifest themselves as] engendering of forms of the Garden, [emerging] not from material occasions, but from the active directions of the soul and God’s tasks (*shu’ūn*)... And thus it has been established that the principle of changes in the horizons (i.e., in the natural world.—*J. E.*) takes its beginning in the world of souls, and that the configuration of the gardens³⁸ is the configuration of souls, and that, inside them, there are psychic engendered affairs.”³⁹

If we take this approach and interpret the Garden as the world of the Soul and Imagination, and the Fire as the world of Nature, the experience of Rising, apparently, must be understood as “the moment of truth,” at which an inhabitant of the natural world realizes the true character of the latter, i.e., witnesses it as the Fire and, therefore, makes a decision to strive to come out of it—which coming out, however, does not necessarily mean his physical death. Rather, it means a change of the state of his consciousness, in particular, his abandoning the habit to identify himself with his bodily shape and its pleasures and pains. To attain psychic or imaginal bliss, it is sufficient to stop to identify one’s self with one’s natural body. Whoever is able to conceive of himself as of a pure soul and imagination, having nothing to do with the physical body, comes out of the Fire and enters the Garden. In this sense, entering the Garden is a common experience of all human beings that occurs during sleep—and sometimes in the waking hours—when we see dreams or have dream-like visions. The visions experienced by prophets and God’s clients, according to Ṣadrā (though the

³⁸ Apparently, Ṣadrā means that each human soul possesses its own imaginal Garden and employs here the plural form to refer to the totality of them.

³⁹ Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, pp. 381–382.

original idea apparently belongs to Suhrawardī), also pertain to the world of Imagination, but differ from those of ordinary people in their greater intensity, due to which they can externalize these visions and make other people witness them.

“Whoever has understood how God exercises His power with respect to the existence of imagination, and [with respect to] what is found by the soul in a single instant, such as huge bodily forms and [gigantic] dimensions, and their attributes and states, will easily affirm the corporealization of spirits (*tajassud al-arwāh*) and the assumption of bodily forms by the intentions, and the immediate bringing to [one’s] presence of the objects of appetites [that occur] through sheer aspiration, intention and appetite, not in the direction of bodily matter. To this kind [of imaginal affairs] pertain the appearance of angelic individuals to prophets and God’s clients, and their (the angels’.—*J. E.*) descent with prophetic revelation (*wahy*) and charismata, in forms of sensible bodies, [which happen] owing to the manifestation of the authority of the other world to their (i.e., the prophets and God’s clients’.—*J. E.*) hearts and to their inner faculty. Some of the People of Revealing have been left in doubt, whether they have seen what they have seen—namely, the forms which appeared and made themselves present to them—with the eye of sense or with the eye of imagination. The truth [about these forms] is that they are forms [which are] [firmly] established in existence and that they are perceived more intensively than natural forms, except that a precondition for obtaining them in the most complete manner is the predomination (*ghalaba*) of the active faculty of the soul, i.e., the form-making (*musawwara*) [faculty], and preserving them through intense aspiration.”⁴⁰

The experiences of prophets and God’s clients, thus, take place in the Garden of Imagination, but, unlike the ordinary people (whose imaginative faculty is weaker due to their engagement with the bodily affairs), the latter are able to externalize their visions, so that they produce effects in the natural world (this phenomenon is commonly referred to as the *kharq al-‘āda*—“disruption of the habit”). Interpreting the gift of sainthood (*walāya*) in terms of the extreme intensity of the imaginative faculty and understanding *himma* (“aspiration”) as the ability to externalize imagined forms and make them subsist on the outside is most typical of Ibn al-‘Arabī and Qūnawī’s apprehension of the nature and properties of sainthood—to the extent that it is probably not utterly wrong to describe them as *ahl al-khayāl* (“people of imagination”) *par excellence*. As the accounts found in their writings show, both Ibn al-‘Arabī and Qūnawī had many intense visionary experiences. Ṣadrā seems to fully adopt their stance in his treatment of high intensity of imagination as the key property of sainthood.

Now, if the Garden in which the experiences of prophets and God’s clients take place—and to which they invite the common folk—is the Garden of Imagi-

⁴⁰ Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn al-, *Asrār al-āyāt*, ed. M. Khājavi, Tehrān: Iranian Academy of Philosophy, 1981, pp. 231–232.

nation or the Garden of Soul, who, then, inhabits the Garden of Intellect? Ṣadrā's answer, apparently, is that the difference between the intelligible and the imaginal realms is a relative (*nisbī*) affair: imagination can and must be treated as weak intellection. Hence, the prophets, God's clients and divine sages, whose perceptual faculty has been developed to perfection, reside simultaneously in both gardens—essentially in the Intelligible Garden and concomitantly, in the Imaginal one, because their essences, due to their simplicity, have become all things.

The Ramparts

A few words must be said about Ṣadrā's treatment of the Ramparts (or Heights) (*A'rāf*). The issue of *A'rāf* is discussed in verses 46–53 of the seventh surah. Ṣadrā seems to have drawn his inspiration particularly from verse 7:46: "Upon the Ramparts, there are people who know everyone by his marks."⁴¹ Traditionally the commentators of the Qur'an and the Mutakallimūn identified the *A'rāf* with a wall erected between the Garden and the Fire, mentioned in the verse 57:13 ("A wall with a door [in it] is put up between them. On its inner side is mercy, on the outer side, wrath"⁴²). The men on the Ramparts were, in turn, identified as the people, the weight of whose good and bad deeds is in perfect balance, for which reason, it was said, they could not enter either the Garden or the Fire, but remained in the isthmus between them, partially experiencing both states.

Ṣadrā dismisses the interpretation of the Mutakallimūn as lacking due insight and, instead, proposes his own:

"...the inhabitants of the Ramparts are the perfect in knowledge and gnosis, those who recognize each group of people by their [specific] marks and, by the light of their insight, see the inhabitants of the Garden and the inhabitants of the Fire, and their states in the other world... However, they (the inhabitants of the Ramparts.—*J. E.*) are counted as belonging to this [natural] world with respect to their bodies ... and, thus, through their bodies, they are earthly beings, but through their hearts, heavenly ones. Their apparitions (*ashbāh*) belong to the mat (*farsh*) [of Nature]; their spirits pertain to the Throne ('*arsh*). They have not yet died a natural death, so they might enter the Garden in the flesh, as they have entered it in spirit... When they come out of the [natural] world, their hope becomes its very fulfilment and their potentiality—the very actuality and obtaining, but before this their state is an intermediate perfection (*kamāl barzakhī*) between the states of the inhabitants of the Garden and the inhabitants of the Fire, because their hearts partake in the pleasures of the Garden, such as faith and [true]

⁴¹ *Qur'an*, p. 119.

⁴² *Qur'an*, p. 471.

knowledge (*ma'rifa*), but their bodies are tormented by the torments and pains of this [bodily] world."⁴³

The symbolism of the passage from the *'Arshiyya*, to me, is transparent: Ṣadrā interprets the Ramparts (*A'rāf*) as the situation of the people (sages and mystics) whose souls have experienced the Greater Rising before their natural death and (final) separation from the material body. As regards their souls, they belong to the other (imaginal) world; as regards their (natural) bodies, they still reside in this (physical and sensible) one.⁴⁴ (This is most likely that Ṣadrā counts himself as one of this group.) Such interpretation of "the Ramparts" makes one even more confident that, in the most esoteric sense, Ṣadrā regards the natural world as the true Fire, while he sees the other world—the world of Imagination—in its entirety as the Garden. "Knowing everyone by his mark," in all likelihood, must be understood as the ability to recognize those who, like themselves, after dying a voluntary death before dying a natural one, have "risen" from the "graves" of matter through their explicit and implicit attitudes towards this-worldly and other-worldly affairs.

* * *

As we have seen, traditional Islamic eschatological concepts are interpreted by Ṣadrā as states and phenomena of perceptual existence (*wujūd idrākī*). The central concept of the Rising (*qiyāma*), according to Ṣadrā, refers to the moment of truth, which brings intense awareness of the perpetual change and instability of the world of Nature and erases the borderline between sense and imagination, replacing the illusion of stability and permanence of the surrounding world with the intuition of the flow of existence (*sarayān al-wujūd*). Furthermore, Ṣadrā believes this flow to be a unidirectional motion of the substance towards higher and higher degrees of intensity, that is why there is no return from a higher level of substantial evolution to a lower one. The inhabitants of the Garden of Imagination never come back to the earth of natural existence. Therefore, metempsy-

⁴³ Ṣadrā, *'Arshiyya*, p. 278.

⁴⁴ The twenty-second chapter ("The Bezel of the Wisdom of Intimacy in the Word of Elias") of Ibn al-'Arabī's *Fuṣūṣ* is likely to have been Ṣadrā's direct source of inspiration. Ibn al-'Arabī writes: "The mystics here appear as if they [still] were in the form of this world, due to what pertains to them of its properties. But [in actual fact] God, the Most High, has [already] changed them, on the inside, into the other-worldly configuration (*al-nash'a al-ukhrawiyya*) ... and, by their [true inner] form, they are not known to anyone except the one to whom God reveals them through his insight, and he understands. And there is no knower of God, [knowing Him] through His self-disclosure, who has not been changed into the other-worldly configuration and has not been "gathered" in the world and "risen" in his grave, and he sees what you do not see and witnesses what you do not witness" (Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ*, part 1, p. 186. Cf. C. Dagli's translation in: Muhyi al-Dīn Ibn al-'Arabī, *The Ringstones of Wisdom*, translated by Caner K. Dagli, Chicago: Kazi Publications 2004, p. 213).

chosis (unless we interpret it as the change of the **imaginal** body of the soul in keeping with the change of the soul's dominant virtue or vice) is impossible.

As for the spiritual and corporeal returns, Ṣadrā interprets them as intellectual ('*aqlī*) and imaginal resurrections respectively. Unlike Ibn Sīnā, who apparently believed imagination to be a hindrance to the spiritual return (the soul's coming in touch or unification with the Active Intellect), Ṣadrā holds that spiritual (read: intellectual) resurrection cannot occur otherwise than through corporeal (read: psychic/imaginal) one, because sense (*ḥiss/iḥsās*), imagination (*khayāl/takhayyul*) and intellection ('*aql/ta'aqqul*), to him, represent three degrees of the ever-increasing intensity of perceptual existence. According to his principle of the lower possibility, in the ascending movement, a lower possibility must be actualized first before the actualization of a higher one can occur.

Depending on the standpoint taken, different affairs can be considered "the Garden" (*al-janna*) and "the Fire" (*al-nār*) (i.e., Paradise and Hell). The natural existence, due to its perpetually experienced engendering and corruption, is most worthy of the name of the Fire, though there can be manifestations of the Garden in it (i.e., at times, particular loci of the natural world can be perceived as belonging to the Garden if they are seen by the eye of imagination). Intellectual existence, in turn, must be regarded as the Garden in the true sense of the word (because, to Ṣadrā, the real bliss consists in witnessing intellectual or intelligible affairs, not psychic or imaginal ones). As for the world of the Soul, it contains in itself both the Imaginal Garden and the Imaginal Fire. However, Ṣadrā apparently believes that, in its essence, it is the Garden, which is sometimes mistakenly perceived as the Fire due to the painful psychic experiences (which, nevertheless, last only as long as the soul remains attached to its natural body by keeping in itself bodily desires, which cannot be satisfied after its separation from the natural body).

The souls which, during their natural lifetime, experience—at least partially—a spiritual Rising and realize the true character of this and other worlds, but, for the time being, remain connected to their natural bodies, to Ṣadrā, can be best described as "the men of the Ramparts" (*rijāl al-a'rāf*)—those who know the inhabitants of both worlds by their marks.

In view of the aforementioned peculiarities, Ṣadrā's eschatological doctrine can be defined as a teaching on the transformations of perceptual existence, in which particular attention is paid to analysis of the states and properties of imagination.

Садр ад-Дин аш-Ширази
ПРЕСТОЛЬНАЯ МУДРОСТЬ
(*ал-Ҳикма ал-‘аршийя*)¹

Отрывок

Второй восток — о науке возвращения (*ма‘ād*)

Первое озарение — о познании души

Положение

Знай, что [наука о] познании души относится к числу запутанных наук — тех [наук], которые приводят философов в сильную растерянность, несмотря на продолжительность их исследований, силу их мысли и многочисленность их попыток [установить в ней истину], — не говоря уже о тех, кто помимо них (философов. — *Я.Э.*), из числа спорщиков², ибо эту науку нельзя усвоить иначе, как заимствуя ее от ниши пророчества³ и следуя светам откровения и послания и светочам Книги и предания, полученным нашими имамами, обладателями [чина] путеводительства (*хидāйя*) и непорочности (*‘исма*), от предка их Печати пророков [Мухаммада] — да будут над ним лучшие из молитв (или: благословений. — *Я.Э.*) молящихся и [также] над другими пророками и посланниками!

Положение

Человеческая душа имеет многочисленные макамы и ступени от начала ее создания до конца ее конечной цели, и она [также] имеет самостные устройства (*наша‘āt зātийя*) и бытийные стадии (*атвār вуджудийя*).

¹ Первая публикация в книге: *Садр ад-Дин аш-Ширази. Престольная мудрость / Перевод, вступительная статья и комментарии Я. Эшотса. М., 2004. Для данной публикации перевод исправлен в ряде мест; комментарий переработан полностью.*

² Имеются в виду мутакаллимы.

³ Аллюзия на «Всеобщий Разум» (*‘ақл куллӣ*).

В начале связанного [с телом] устроения она есть телесная субстанция, а затем она шаг за шагом крепнет в силе и постепенно переходит с одной стадии своей сотворенной природы на другую, до тех пор пока не становится самостоятельной (*тақаввама би-з̣āтихā*)⁴ и не отделяется от сей [земной] обители [, перейдя] в обитель загробную, и не возвращается к своему Господу⁵. Следовательно, она возникает как нечто телесное, а пребывает [после отделения от тела] как нечто духовное.

Первое, что возникает в ее [телесном] устроении, — телесная сила; затем — природная форма; затем — чувствующая душа, согласно ее ступеням; затем — [душа] мыслящая (*муфаккира*)⁶ [и] вспоминающая (*з̣āкира*)⁷; затем — разумная (*нāтиқа*)⁸; затем, вслед за практическим [разумом], она получает теоретический разум ('*ақл назарӣ*), в порядке [следования] его ступеней: от предела потенциального разума ('*ақл би-л-қуева*) до предела актуального разума ('*ақл би-л-фи'л*) и действенного разума ('*ақл фа'āl*), и он (действенный разум. — Я.Э.) — дух приказания (*ар-рӯҳ ал-амрӣ*), сопряженный с Богом в слове Его: «Скажи: дух от приказания Господа моего» (17:87), и он встречается в немногих из особей человеческого рода. Для обретения его необходимо [иметь] Господнее влечение (*джазаба раббāнийя*); здесь недостаточное деяния ('*амал*) и стяжания (*касб*), как сказано в хадисе: «Влечение Истины лежит напротив (*тувāзӣ*) действия двух нош (*сақалāн*) [земли]»⁹.

Положение

Первое, что зарождается от запахов мира сокрытого и ветерков [ангельского] царствия (*малақут*)¹⁰ в обладателе духа из душевных сил, — сила осязания (*кувват ал-ламс*). Она присуща всем животным и струится в телесных членах посредством парообразного [жизненного] духа (*ар-рӯҳ ал-бухārӣ*), и постигаемое (*мудракāt*) ею — формы четырех изначальных

⁴ Т.е. обретает способность существовать без физического тела.

⁵ Аллюзия на стихи Корана: «А ты, умиротворенная душа, возвратись ко Господу своему, будучи удовлетворенною, удовлетворившею! Войди в среду слуг Моих, войди в Мой рай!» (89:27-30).

⁶ Под мыслящей (*муфаккира*) или представляющей (*мусаввира*) душой имеется в виду душа, способная создавать разные формы в своей самости.

⁷ Имеется в виду душа, способная сохранить в себе постигнутые ею формы.

⁸ Т.е. душа, обладающая даром речи (*нутқ*) и способная постигать целокупности (=универсалии) (*куллийāt*).

⁹ Имеются в виду люди и джинны. Известный суфийский афоризм. Ас-Сулами приписывает его авторство Абу-'л-Касиму ан-Насрабади (ум. в 367/977-78 г.) (см.: '*Абд ар-Рахмāн ас-Суламӣ*. Табақāt ас-суфийя. Каир, 1969, с. 488).

¹⁰ «Царствие» (*малақут*) — мир души как таковой, ее изначальное состояние. В этом мире пребывают ангелы, управляющие «царством» (*мулк*) — дольним (телесным) миром.

качеств и подобного им¹¹; затем [следует] сила вкуса (*қувват аз-завқ*), служащая постижению форм девяти вкушаемых (*мағ'у́мāt*) и того, что составлено из них; затем — обоняние (*шамм*), постигающее формы запахов, и оно тоньше двух первых; и самые тонкие и благородные из пяти [сил] — силы слуха и зрения.

Сила зрения (*қувват ал-ба́сар*) по отношению к зримым (*муб́сарāt*) [формам] — более действительная, чем приемлющая, а со слухом (*сам'*), по отношению его к слышимым (*масмӯ́āt*) [формам], дело обстоит наоборот.

Пятеро постигаемых ими¹², как мы указали, говоря об осязании, суть сокрытые световые подоби́я (*му́сул нӯ́риййа зайбиййа*), сущие в ином мире¹³, и они только акцидентально являются [теми] качествами, кои именуют «чувственно воспринимаемыми» (*ма́хсӯ́сāt*), а [самостно] они — качества души¹⁴.

Если же спрашивается [как это возможно, тогда как эти силы существуют посредством телесных членов, то мы отвечаем:] воистину, эти силы не существуют посредством телесных членов, но, наоборот, телесные члены существуют посредством их приказаний, потому что [установленное нами] доказательство не допускает, чтобы внедряющееся в вещь (*хāl би-ш-шай*)¹⁵, бытие которого в его самости есть бытие его во вместилище (*ма́халл*)¹⁶, находилось в одном мире, а вместилище его — в другом.

Следовательно, внедряющееся и вместилище находятся в одном мире, и постигаемое и постигающее [суть вещи] одного порядка. Скажем, самоотно осязаемая теплота — не та [теплота], которая наличествует в теле, например в огне, соприкасающемся с [ощущающим теплоту] телесным членом; и [даже] не та [теплота], которая [появляется] в нагреваемом телесном члене, называемом «осязающим»; напротив, она — иная форма, скрытая от этого мира, получаемая в устройении души (т.е. в душевной модальности бытия. — Я.Э.), постигающей ее с помощью своей силы осязания; и так же обстоит дело с другими чувственно постигаемыми [формами] и с тем, что выше их; и в этом [заключена] тайна¹⁷.

¹¹ Имеются в виду холод, теплота, влажность и сухость и качества, которые образуются путем смешения этих четырех.

¹² Имеются в виду пять разновидностей постигаемого, каждая из которых соотносится с одним из чувств.

¹³ В мире души, постигающей их.

¹⁴ Как поясняет издатель арабского текста трактата Гуламхусейн Ахани, «во время постижения каждая из этих сил сперва постигает отстраненную сокрытую форму, которая называется „самостно постигаемым“; затем, посредством этой отстраненной формы, она акцидентально постигает внешние материальные формы» (Садр ад-Дин аш-Ширāзӣ, *ал-Хикма ал-'аршӣйа*, ред. Г. Ахани, Исфажан, 1341 с.х., с. 43).

¹⁵ Т.е. акциденция.

¹⁶ Иными словами, существование (*вуджӯд*) акциденции выражено лишь как наличествование (*вуджӯд*) ее в ее вместилище (т.е. субстанции).

¹⁷ Таким образом, по Садре, самостное постижение душой материальных форм невозможно, поскольку душа (постигающее) и материальная форма (мнимое постигаемое)

Положение

В своей самости душа имеет [другие] слух, зрение, обоняние, вкус и осязание помимо этих открытых (*мақиӯфа*) [чувств]; и эти [внешние чувства] иногда перестают действовать из-за болезни (*марад*), сна, обморока, хронического заболевания (*замāна*) или смерти, а те [внутренние] чувства [никогда] не прекращают своего действия. Эти внешние [чувства суть] покрывала и покровы для них, и они — основа этих погибающих (т.е. внешних чувств. — Я.Э.); и в этом — тайна.

Положение

Видение (*ибс̄ār*) [происходит] не посредством исхождения из глаза луча (*шу'ā'*), как утверждают представители точных наук (*рийādиййун*)¹⁸; и не посредством запечатления (*интибā'*) образа видимого предмета в хрусталике глаза, как утверждают знатоки естественных наук (*табӣ'иййун*), по причине несостоятельности обеих этих [концепций] с нескольких сторон, которые упомянуты в книгах; и также не посредством свидетельствования душой внешней формы, гнездящейся в материи (*кā'има би-'л-мāдда*), что, как известно, утверждают ишракийцы, и это [последнее] утверждение одобрялось некоторыми из новейших [ученых], как то Абу Насром ал-Фараби и шейхом Шихаб ад-Дином Убиенным¹⁹, ибо [и] эта концепция несостоятельна с нескольких сторон, о которых мы упомянули в наших глоссах к «Мудрости озарения»²⁰.

относятся к разным модальностям бытия. То, что в действительности постигается душой, есть созданные ею самой в своей сущности формы, которые некоторым образом уподоблены формам вовне и соотносятся с ними как особь со своей тенью (излюбленное сравнение Садры). Благодаря этим формам в душе, формы вовне тоже постигаются ею, но акцидентально. Строго говоря, душа не способна постигнуть что-либо иное, кроме своего представления о вещи, изначально пребывающего в ней.

¹⁸ Со времен Аристотеля «мудрость» (т.е. совокупность человеческого знания) традиционно делилась на три части: естественную науку ('*илм табӣ'ий*), или физику; точную, или математическую, науку ('*илм рийādӣ*); и божественную науку ('*илм илāхӣ*), или метафизику.

¹⁹ Имеется в виду Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди (549/1154 – 587/1191), прозванный «Шейхом Озарения» (*шайх ал-ишрāк*) и «[Шихаб ад-Дином] Убиенным» (*мактӯл*), разработавший учение о «знании через присутствие» ('*илм худурӣ*) (неопосредованном постижении сущности вещи посредством мгновенного интуитивного озарения). Сухраварди был казнен (или уморен голодом) в алеппской тюрьме по приказу Салах ад-Дина Айюби (532/1138 – 589/1193), заподозрившего философа в притязаниях на пророчество и в ереси и опасавшегося его дурного влияния на своего сына губернатора Алеппо Малика Захира (568/1171 – 613/1216), учителем и наставником которого Сухраварди был в течение ряда лет (по некоторым сведениям, с 1183 г.).

²⁰ Имеются в виду глоссы (*хавāшӣин*) Садры к комментарию Кутб ад-Дина аш-Ширази (634/1236 – 710/1311) к «мудрости озарения» (*Ҳикмат ал-ишрāк*) Сухраварди. Этот комментарий пока что доступен лишь в старом литографическом издании (Садр ад-Дин аш-Шйрāзӣ, *Та'лиқāt шарҳ Ҳикмат ал-ишрāк*, Техрāн 1313/1896).

Одна из этих сторон [заключается в том], что посредством доказательства установлено, что то, что находится во внешних материях, — не то, с чем самостно связывается постижение, и что оно (то, что пребывает в материи. — Я.Э.) недостойно постигаемого присутствия (*ал-хуḍūr ал-идрākī*) и воспринимаемого бытия (*ал-вуджūd аш-шу'ūrī*); и [другая] из них — это то, что это сопряжение неправильно (*зайр сахйха*), ибо соотнесение того, что не имеет положения (*вад'*), с обладателем материальных положений (*зāt ал-авḍā' ал-мāддиййа*) невозможно иначе как при помощи посредника (*вāсита*), обладающего положением, и хотя такое сопряжение при помощи посредника правильно, оно является не познавательным сопряжением озарения (*идāфа 'илмиййа ишрāқиййа*), а материальным [сопряжением] по положению (*вад'иййа мāддиййа*), так как все действия и претерпевания материальных сил [осуществляются] при соучастии положения.

Однако истинная сущность видения, как известил нас Бог посредством внушения (*илхām*), [заключается] в том, что после получения этих особых условий²¹ с позволения Бога в душе возникают «подвешенные»²² формы, гнездящиеся в ней и присутствующие при ней (*хāдйра 'индахā*), являющиеся в виде подобий (*мутамассила*) в ее мире [, не в этом внешнем мире]; но люди не ведают об этом и полагают, что эти погруженные в материю формы — из числа тех, с коими связывается постижение.

Установленный нами способ видения [наиболее] достоин называться «сопряжением озарения» (*ал-идāфа ал-ишрāқиййа*)²³, потому что в нем как то, с чем сопрягается (*мудāф илайхи*), так и сопрягаемое (*мудāф*)²⁴ — сущие световым по [своей] самости бытием; и [тем самым] установлено также, что все постигаемые формы существуют в ином мире. «Истинно, в этом уведомление для людей, искренне поклоняющихся Богу» (21:106).

Положение

Сила воображения человека — субстанция, отстраненная от этого мира, то есть мира природных состояний (*ал-аквāн ат-табī'иййа*), изменяю-

²¹ Подразумеваются условия, необходимые для постижения природного сущего, однако не конкретизируются, какие именно.

²² Эти формы «подвешены» в душе (т.е. зависят от нее) так же, как «подвешены» образы, появляющиеся в зеркале, в том смысле, что они существуют только в мире создавшей их (и поддерживающей их существование) души.

²³ Согласно Сухраварди, всякое знание и постижение зиждутся на «сопряжении озарения» (*ал-идāфа ал-ишрāқиййа*), устанавливаемом между постигающим и постигаемым. Это сопряжение понимается им как «озаренное присутствие вещи», имеющее место в лишенном временного протяжения моменте (см.: Sh. Y. Sohrawardi. *Œuvres philosophiques et mystiques*. Т. 1–3, ed. Henry Corbin, 2nd edition, Téhéran–Paris, 1976, t. 1, p. 487. Ср.: Hossein Ziai. *Knowledge and Illumination: a Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq*. Atlanta, Georgia, 1990, p. 141).

²⁴ Имеются в виду душа и воспринимаемая ею форма.

щихся материй (*ал-маввād ал-мустахīла*) и движений, и тому есть решительные доказательства, приведенные нами в «Четырех странствиях», и [при этом] она не отстранена от обоих сотворенных миров (*кавнāн*)²⁵ — а в противном случае она была бы умом и [вещью] умопостигаемой, но бытие ее в ином мире, соответствующем этому миру в том, что касается [наличия в нем] небесных сфер, элементов, разных видов животных и растений и тому подобного, [но с тем отличием, что этих существ в нем] во много раз больше, чем в этом мире.

Все то, что человек постигает и свидетельствует посредством своей силы воображения и своего внутреннего чувства, не помещается ни в [его] головном мозгу, ни в силе, помещающейся в полости его (головного мозга. — *Я.Э.*)²⁶, и оно не существует ни в телах небесных сфер, ни в мире, отделенном от души, как полагают последователи ишракиотов²⁷, но оно существует посредством души, но не существованием внедряющегося посредством вместилища, а существованием действия посредством действителя; и эти формы, присутствующие в мире души, отличаются [одна от другой] по своей явленности и скрытости, интенсивности и слабости; и чем крепче воображающая душа по силе и сильнее по субстанции и чем больше она обращена к своей самости и меньше обращает внимания на дела этого тела и на использование своих двигательных сил, тем полнее по явленности и сильнее по существованию являющиеся у нее формы.

Когда эти формы усиливаются и укрепляются, то их никак не соотносят с сущими этого мира по крепости (*та'аккуд*) существования и получения (*тахассул*) и по влечению воздействия (*тараттуб ал-ақсар*); и они не являются, как полагает о них толпа, призрачными подобиями (*ашибāх миқāлиййа*), не оставляющими следа в существовании, как это бывает с большинством сновидений по причине занятости души телом даже во время сна.

Полнота явленности тех форм и сила их существования обнаруживаются после смерти, так что [можно даже сказать, что] по отношению к формам, которые человек видит после смерти, формы, видимые им в этом мире, есть как будто грезы (*ахлām*). Поэтому повелитель верующих [Али] — мир

²⁵ Имеются в виду этот и потусторонний миры (*ад-дунйā ва 'л-āхуира*), т.е. мир природы (=физических тел) и мир души (=воображения).

²⁶ Как утверждал Гален и вслед за ним Ибн Сина.

²⁷ У Сухраварди этот мир называется «миром подвешенных подобий» (*'āлам ал-мусул ал-му'аллақа*) или «миром отстраненных призраков» (*'āлам ал-ашибāх ал-муджаррада*). Это мир, в котором «совершается воскресение (*ба'с*) тел и Господних образов и все, обещанное пророчеством» (*Sohravarḍi. Œuvres, t. 2, p. 234*). Он расположен выше чувственного мира, но ниже мира умопостигаемого. По Сухраварди, этот мир обладает существованием вовне (и потому, скажем, сон есть только место явления (*мазхар*) форм, извечно существующих в нем); Садр же, по-видимому, уверен, что он существует только в нашей душе.

ему! — сказал: «Люди спят. Умерев же, очнутся»²⁸, и тогда сокрытое станет свидетельствуемым и знание — воплощением, и в этом тайна возвращения (*ma'ād*) и собрания (т.е. воскресения. — Я.Э.) тел (*ḥaṣir al-adḥṣād*).

Положение

Душевность души (*нафсиййат ан-нафс*) не является сопряжением, появляющимся у ее существования [в качестве акциденции], как считает толпа философов²⁹, [уподобляющая] отношение ее к телу отношению царя к городу и кормчего к кораблю. Напротив же, душевность души — способ ее существования, [и это] не как состояние царя, кормчего, отца и других из числа тех, кто имеет свою особую самость, у которой [затем] появляется сопряжение с [чем-то] иным, после существования этой самости, так как у души, до тех пор пока она остается душой, непредставимо [такое] существование, в аспекте которого она не была бы связана с телом и не пользовалась бы силами его — разве что она переменится в своем существовании и укрепитя в своей субстанциализации (*таджавхур*) настолько, что станет самостно независимой и перестанет нуждаться в природном теле и, «радуясь, возвратится к своим ближним» (84:9) или «будет гореть в пламенеющем огне» (111:3); «истинно, в этом уведомление для людей, искренне поклоняющихся Богу» (21:106).

Положение

Человеческая душа обладает предшествующим телу существованием без того, чтобы ему необходимо сопутствовало переселение душ (*танā-сух*)³⁰, без требования необходимости (*истиджāб*) [пред]вечности (*қидам*) души — о которой учил Платон, без [того, чтобы возникали] множественность (*та'аддуд*) особой одного вида и различенность их без [участия в этом] материи и подготовленности (*исти'дād*)³¹, без становления души

²⁸ Авторство изречения приписывается как Пророку, так и имаму Али. В основные сборники хадисов и шиитских ахбаров оно, однако, не включено.

²⁹ Имеется в виду, что большинство философов считают, что душа — это разум, сопряженный с физическим телом человека, именуемый «душой» только с точки зрения этого сопряжения. По Садре же, физическое тело — одно из степеней души, лишенная отдельного от последней существования. Как отмечает Г. Ахани, неверное мнение ученых о душевности (т.е. природе) души есть ответвление (*фар'*) неверного основного положения (*асл*), гласящего, что душа и тело суть две разные вещи (см.: 'Аришййа, с. 49–50).

³⁰ Т.е. это не означает, что душа, прежде чем вселиться в это тело, пребывала в некоем другом теле, из которого она затем переселилась в это тело (см.: 'Аришййа, с. 51).

³¹ Согласно положениям средневековой исламской философии, множественность (*та'аддуд*) индивидуумов одного рода и различенность (*имтийāз*) их является следствием запечатления формы в материи, так как делима только материя; в своем чистом отстраненном от материи положении форма не допускает множественности. Подготов-

делимой после единства ее, как это бывает с непрерывными величинами (*ал-мақадир ал-муттасила*), и без [требования] бездействия (*та'тил*) ее до [возникновения] тел.

Напротив, она обладает им таким образом, как мы показали и разъяснили в «Глоссах к „Мудрости озарения“», и к этому [разъяснению] нечего добавить.

На это [существование души прежде тела] указано в слове Всевышнего: «Некогда Господь твой из сынов Адама, из чресл их, извлек потомков их и повелел им дать исповедание о себе самих. „Не есмь ли я Господь ваш?“ Они сказали: „Да, исповедуем это“» (7:171), — и в слове [Пророка]: «Духи — войска собранные»³²; и от Убайдаллаха³³ — мир ему! — [дошло до нас слово его:] «Воистину, Бог сотворил нас³⁴ из света Своего величия и величественности, затем дал нашему творению форму (или: образовал нашу сотворенную форму. — Я.Э.) (*саввара халқан*) из глины, сокрытой под Престолом, и поместил этот свет в ней³⁵, и мы были людьми света (*башаран нуранийян*); и [Он] сотворил духи наших приверженцев (*ши'атун*) из нашей глины»³⁶; и Мухаммад Ибн Бабуя³⁷ — да будет до-

ленность (*исти'д*ад), присущая разным частям материи, определяет то, какая именно форма будет запечатлена в данной материи (см.: *Садр ад-Дин аш-Ширази*. Приходящее в сердце о познании Господства (истечение 15) // Восток. 2000, № 2, с. 126.)

³² Полный текст хадиса: «Духи — войска собранные. Те из них, которые узнают друг друга, общаются между собой; те, которые не узнают друг друга, сторонятся одни других» (*ал-Бухарӣ*. Ас-Сахӣх. Анбийа' 2; *Ахмад Ибн Ханбал*. Ал-Муснад. Бейрут, [б.г.], 2: 295).

³³ Имеется в виду шестой шиитский имам Джа'фар ас-Садик (род. в 80/699–700 или 83/702-3 в Медине; ум. в 148/765 там же), благодаря многочисленным высказываниям которого по широкому кругу религиозных вопросов стала возможной детальная разработка шиитской доктрины.

³⁴ Имеются в виду духи «четыренадцати непорочных»: Пророка, его дочери Фатимы и двенадцати шиитских имамов.

³⁵ В форме, т.е. в теле или телесном подобии, которое Бог сотворил из глины, хранившейся под Престолом.

³⁶ «Бог сотворил нас из света Своего величия, затем дал нашему творению форму из глины, хранимой в хранилище, сокрытом под Престолом, и поместил этот свет в ней, и мы были тварями и людьми света (*халқан ва башаран нуранийян*); и [Бог] не дал никому удела в том, из чего Он сотворил нас; и Он сотворил духи наших приверженцев из нашей глины и тела их — из глины, хранимой в хранилище, сокрытой, которая [по достоинству] ниже этой [нашей] глины; и Бог не дал никому удела в том, из чего Он сотворил их (наших приверженцев. — Я.Э.), кроме пророков, и поэтому мы и они стали людьми, а остальные люди — мошками (*хамаджан*), [достойными] огня и [идущими] в огонь» (*Абу Джа'фар ал-Кулӣй*. Китаб ал-Кәфй. Т. 1–4, Техрән, 1377/1998, т. 2, с. 233).

³⁷ Абу Джа'фар Мухаммад Ибн Бабуя (в арабском произношении «Бававайх») ал-Кумми, прозванный «Правдивым» (*ас-Садүк*) (ум. в 381/991), — один из крупнейших ранних шиитских богословов. Его отец и брат также были известными шиитскими учеными. Согласно шиитским библиографам, Ибн Бабуя написал более 200 работ, из которых до нас дошли лишь немногие. Сохранившиеся работы представляют собой главным образом собрания хабаров имамов и сведений по истории шиизма. Среди них —

волен им Бог! — передает в «Книге о единобожии» (*Kitāb at-tawḥīd*) от Убайдаллаха³⁸ — мир ему! — что сказал он: «Бог, Великий и Славный, сотворил верующих из глины райских садов и вдохнул в них от Своего духа»³⁹; и [он приводит хадис] от Абу Джа'фара⁴⁰ — мир ему! — подобный этому, и он таков: «Бог сотворил верующих из глины райских садов и вдохнул в их формы от ветерка райских садов»⁴¹; и от Убайдаллаха [дошло слово]: «Верующий — брат верующему, потому что духи их от духа Бога, Великого и Славного, и, воистину, дух верующего крепче соединен с духом Божьим, чем луч соединен с солнцем»⁴².

Рассказы об этом, передаваемые от наших спутников⁴³ [по пути веры], неисчислимы, так что даже [можно сказать, что вера в] существование духов прежде тел принадлежит к необходимым составляющим.

Положение

Внутри этого сотворенного из элементов и столпов⁴⁴ человека [находятся] душевный человек и животное перешейка (*insān naḥsānī wa ḥaywān barzakhī*) со всеми его [телесными] членами, чувствами и силами; и он —

«[Книга] для того, с кем нет факиха» (*Man lā yaḥḍuruḥu 'l-faḥīḥ*), «Источники сведений об имаме ар-Рида» ('*Uyūn aḥbār al-имām ар-Ридā*), «Книга о воззрениях [шиитов]» (*Kitāb al-и'tiqādāt*), «Книга о единобожии» (*Kitāb at-tawḥīd*), «Книга об отсутствии [имама]» (*Kitāb al-ḡaybā*). (Как свидетельствует Г. Ахани, в указанной книге Ибн Бабуи этот хадис отсутствует.)

³⁸ Имеется в виду Джа'фар ас-Садик, но в действительности хадис принадлежит его отцу, пятому шиитскому имаму Мухаммаду ал-Бакиру (род. в Медине в 57/676 г., ум. там же в 115/733 г.).

³⁹ «Бог, Великий и Славный, сотворил верующих (т.е. шиитов. — Я.Э.) из глины райских садов (*ṭīnати 'л-джинāни*) и вдохнул в них от дуновения Своего духа (*мин рӯхи рӯҳихи*), и поэтому верующий — брат верующему со стороны отца и матери, и потому, когда одного из этих духов в стране из стран [Божьих] постигает печаль, [всякий] другой дух также печалится, ибо он — из [рода] его» (*ал-Кулīнī*. Ал-Кāфī. Т. 3, с. 241). (Под «отцом», согласно комментатору ал-Кулини Джаваду Мустафави, подразумевается глина, а под «матерью» — дуновение; там же.)

⁴⁰ Имеется в виду пятый шиитский имам Мухаммад ал-Бакир, отец Джа'фара ас-Садика.

⁴¹ «Верующий — брат верующему по отцу и матери, потому что Бог, Великий и Славный, сотворил верующих из глины райских садов и вдохнул в их формы (т.е. тела. — Я.Э.) от райского ветерка, и поэтому они — братья по отцу и матери» (*ал-Кулīнī*. Ал-Кāфī. Т. 3, с. 242).

⁴² «Верующий — брат верующему, [и они] — как одно тело: если в одном что-то болит, то муку от этого испытывает и другой; и духи [верующих] — от единого духа. И, воистину, дух верующего крепче соединен с духом Божьим, чем луч соединен с солнцем» (*ал-Кулīнī*. Ал-Кāфī. Т. 3, с. 242).

⁴³ Т.е. единоверцев — шиитов.

⁴⁴ Элементы ('*анāḥṣир*): огонь, воздух, земля, вода. Столпы (*аркāн*): холод, теплота, сухость, влажность.

сущий ныне, и жизнь его не акцидентальна и не привходяща к нему извне, как жизнь этого тела; напротив, он имеет жизнь самостную. Этот душевный человек — субстанция, средняя в бытии между человеком умственным (*ал-инсāн ал-'ақлі*) и человеком природным (*ал-инсāн ат-табī'ū*), и это [наше слово] похоже на то, что утверждает Учитель философов (Аристотель. — Я.Э.) в своей книге «О познании Господствия» (*[Фī] ма'рифат ар-рубūбиййа*)⁴⁵; и он говорит: «В телесном человеке [находятся] душевный и умственный человеки. Я не подразумеваю под этим, что он — это они, но подразумеваю то, что он соединен с ними и что он — их идол (*санам*), то есть что он совершает некоторые действия умственного человека и некоторые действия человека душевного, и это потому, что в телесном человеке [есть] два слова, то есть душевное и умственное, разве что они в нем малы, слабы и недостаточны, ибо он — идол идола»⁴⁶.

В другом месте этой книги [Аристотель] говорит: «Этот [телесный] человек — идол первого истинного человека»⁴⁷; и говорит также: «Силы этого [телесного] человека, его жизнь и состояния слабы, а в первом человеке они очень сильны, и первый человек обладает сильными и явными чувствами, которые сильнее, яснее и явнее, чем чувства этого [телесного] человека, ибо эти (чувства телесного человека. — Я.Э.) — идолы тех (чувств умственного человека. — Я.Э.), как нами говорилось уже не раз»⁴⁸.

Знай, что учение этого великого [мужа] [заключается в] утверждении умственного человека, умственной лошади и [других] умственных животных и растений, согласно их видам, умственной земли, умственного [адского] огня, истинного божественного рая, умственных «высших небес» (20:3) и прочих отделенных божественных форм и видовых природ, сущих в знании Бога и в мире Его предопределения, и мест явления Его имен⁴⁹, пребывающих у Бога пребыванием Его [Самого], потому что они не являются независимыми по [своему] бытию — напротив, они из числа аспектов [Его] самости и покрывал Господствия.

⁴⁵ Речь идет о «Теологии» (*Усӯлӯджийā*), книге, которую средневековые мусульманские философы считали произведением Аристотеля. В действительности же она представляет собой парафраз отрывков из «Эннеад» Плотина (IV, V и VI). Современное научное издание книги (под названием *Афлӯтйн 'инда 'л-'араб*) было осуществлено Абд ар-Рахманом ал-Бадави (Каир, 1966); затем книга была переиздана в Иране под старым названием *Усӯлӯджийā* (Кум, 1413/1992).

⁴⁶ *Афлӯтйн. Усӯлӯджийā*. Ред. 'А. ал-Бадави. Қум: Интишārāt-и Бйдār, 1413/1992, с. 146 (не вполне точный пересказ отрывка из шестой главы седьмого трактата — «О том, как множество идей обрело ипостасийное бытие» шестой эннеады (см.: *Плотин. Эннеады. Шестая эннеада*. СПб., 2005, с. 94–95)).

⁴⁷ *Афлӯтйн. Усӯлӯджийā*, с. 144.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Очевидно, в данном случае под «именами» имеются в виду перечисленные выше умственные сущности.

Это [учение Аристотеля] тождественно учению его учителей Платона и Сократа о формах.

Автор «Исцеления» (*аш-Шифа'*)⁵⁰ не сумел постичь этого вопроса и пройти по пути его (Аристотеля; в действительности — Плотина. — Я.Э.), и поэтому он стал порицать слово о их (умственных форм. — Я.Э.) бытии и резко критиковал [за это учение] Платона и Сократа, и можно подумать, что ему была неизвестна книга «Теология» (*Усулуджийа*) или что он считал ее принадлежащей не Аристотелю, а Платону.

В целом, этот вопрос представляет собой одну из тайн мудрости (= философии) (*ал-завамид ал-хукмийа*), тех [тайн, относительно которых можно сказать:] «Кому даются они, тому дается великое благо»⁵¹. После эпохи первых предшественников (*ас-сабиқин ал-аввалйн*)⁵² установить истину в нем и очистить его от слабых мест и сомнений не сумел никто, кроме некоторых⁵³ из этого помилованного [Богом] племени [философов], восхваляющих Его и благодарящих Его за милость Его и великодушие Его!

Положение

Особи людского рода [, пока они пребывают] в этом мире, принадлежат к одному виду и подпадают под единое видовое [логическое] определение (*тахта ҳадд вāҳид нав'ӯ*), составленное из ближнего рода (*джинс қарīb*) и ближнего видового отличия (*фақл қарīb*)⁵⁴, взятых [соответственно] у телесной материи и душевной формы, однако человеческие души, после их начального видового единства, в соответствии с [их] иным устройением и второй природой⁵⁵, становятся различными по своим самостям и множественными по своим видам, подпадающими под один из четырех родов, потому что в начале их создания [в телах] [каждая из человеческих душ] актуально [является] формой совершенства для чувственно воспринимаемой материи и [в то же время она есть] духовная материя, которая способна либо приблизиться к умственной потенции в актуальность, либо, по-

⁵⁰ Абу Али Ибн Сина.

⁵¹ Аллюзия на коранический стих: «Он дает мудрость, кому хочет, и кому дается мудрость, тому дается великое благо; но об этом думают только умные» (2: 272).

⁵² Имеются в виду Сократ, Платон и Аристотель.

⁵³ Как поясняет Г. Ахани (см.: *Аришйа*, с. 56), Садр здесь имеет в виду самого себя.

⁵⁴ Полное [логическое] определение (*ҳадд тāmм*) вещи состоит из ближнего рода (араб. *джинс қарīb*; лат. *genus proximum*) и видового отличия (*фақл нав'ӯ*; *differentia specifica*). Так, например, логическое определение человека (*инсāн*) — «глаголящее животное» (*ал-хайавāн ан-нāтиқ*), где «животное» — название рода, а «глаголящее» — видовое отличие.

⁵⁵ Аллюзия на хадис: «Каждое дитя рождается с [первозданной] природой (*фитра*); затем его родители обращают его в иудейство, в христианство или в веру магов» (*ал-Бухārӣ*. Ас-Саҳīх. Джанā'из 80; *Муслим*. Ас-Саҳīх. Қадар 22). Понятия «инога (=потустороннего) устройства» и «второй природы», очевидно, здесь синонимичны.

добным же образом, [соединиться] с иллюзорной сатанинской формой (*сӯра вахмиййа шайтаниййа*), или с животной скотской формой (*сӯра хайаваниййа бахмиййа*), или с [формой] звериной (*саб'иййа*), и в этой [избранной ею] форме быть собранной и восстать при воскрешении, в ином устройении, а не в этом, а в противном случае это было бы переселением душ (*танасух*) [из одного тела в другое], а не собранием (*хашир*), и переселение душ невозможно, а телесное собрание [— вещь, которая] действительно имеет место.

Следовательно, человек в этом мире может стать либо ангелом, либо сатаной, либо животным-скотиной, либо [хищным] зверем. Он становится ангелом, если в нем побеждают знание и благочестие, и неповинующимся сатаной, если в нем побеждают коварство, хитрость и составное невежество (*джахл мураккаб*)⁵⁶, и животным-скотиной, если в нем побеждают воздействия похоти, и [хищным] зверем, если в нем побеждают воздействия гнева и нападения (*тахаджжум*). Собака является собакой благодаря ее животной форме, а не благодаря ее особой материи, и свинья является свиньей благодаря ее форме, а не благодаря ее материи, и так же обстоит дело и с прочими животными, часть которых охарактеризована атрибутом похотливой души, согласно разновидностям ее, как то: мул, осел, баран, медведь, мышь, кошка, павлин, петух и другие; а [другая] часть имеет атрибуты гневливой души, как то: лев, волк, тигр, змея, скорпион, орел, сокол и другие; и в зависимости от того, какие нравственные качества (*ахләк*) и приобретенные свойства (*малакāt*) побеждают в душе человека, в день восстания он восстает в образе, соответствующем им, и поэтому виды [собранных людей] в ином мире [будут] многочисленны, как говорит об этом Божья Книга, например слово Его: «В некоторый день враги Бога будут собраны к огню геенны, разделенные на отряды» (41:18) и слово Его: «В тот день они будут отделены одни от других» (30:13); и к сказанному можно отнести [также] стихи о превращении в животных (*масх*), [встречающиеся] в Коране, как то слово Его: «Нет животных, ходящих на земле, нет птиц, летающих на крыльях, которые не составляли бы общин, подобных вашим (или: не были бы людьми, подобными вам. — Я.Э.)» (6:38); и другие стихи, как, например, слово Всевышнего: «В тот день, когда их язык, руки, ноги будут обличать их в том, что они делали» (24:24), и слово Всевышнего: «Будет день, когда Мы соберем всех их: „Сонм гениев! Вы многого требовали от этих людей (или: вы соблазнили многих из людей и джиннов. — Я.Э.)“» (6:128), и слово Всевышнего: «Когда звери столбятся» (81:5)⁵⁷; и слово [Джа'фара] — мир ему! — «Люди будут собраны

⁵⁶ «Составное невежество» заключается в сочетании отсутствия веры в истину с верой в противоположное ей.

⁵⁷ В двух последних стихах на собрание тварей указывают соответственно слова «соберем» (*нахиурухум*) и «столбятся» (*хушират*).

в формах их деяний (*а'мāl*)), и в иной версии: «...в формах их намерений»⁵⁸, и в [третьей] версии: «Некоторые из людей будут собраны в форме, по сравнению с которой обезьяны и свиньи будут казаться красивыми»⁵⁹; и в этом же смысле могут быть истолкованы речи Платона, Пифагора и других из числа первых [мудрецов], слова которых содержат в себе знаки (=символы) (*румӯз*) и мудрость которых заимствована из ниши пророчества пророков.

То, что говорится в книгах формальной мудрости⁶⁰ о том, что одна и та же вещь не может быть формой одной вещи и материей другой вещи, верно [только] в отношении единого устройства и в отношении того, что вообще не связано с телесной материей, ибо душа, которая связана с материей, способна оформиться в одну форму после другой и [последовательно] соединиться с каждой из них, и также [следует иметь в виду, что] телесная форма, актуально являясь формой для телесной материи, потенциально — [вещь] умопостигаемая. Нами [уже] было доказано наличие субстанциального движения (*ал-харака ал-джавхариййа*) во всех материальных природах; и человеческая душа — самое быстрое из всех материально сотворенных вещей (*мукаванāt*) по превращению (*истиҳāла*) и перемене (*инқилāб*) на [ее] природной, душевной и умственной стадиях. В начале своей [материально и временно] сотворенной природы (*фитра такаввуниййа*) она — предел мира чувственно воспринимаемых [вещей] и начало мира духовности; и она — величайшая дверь Бога, через которую входят в высшее царствие (*малакūt*); и в ней также определенная доля от каждой двери ада⁶¹; и она — преграда, расположенная между этим дольным миром и миром загробным, потому что она — форма всякой силы в этом [здешнем] мире и материя всякой формы в мире ином; и она — место слияния двух морей (*маджма' л-бахрайн*)⁶² [то есть моря] телесных [вещей] и [моря] духовных [сущностей]; и то, что она является концом телесных смыслов, указывает на то, что она [также] является началом смыслов духовных; и если смотреть на ее субстанцию в этом [телесном] мире, то видно, что она — начало всех телесных сил и пользователь (или: работодатель. — Я.Э.) (*мустахдим*) прочих животных и растительных форм, а если смотреть на ее субстанцию в умственном мире, то видно, что она в начале (т.е. при

⁵⁸ *Ас-Суйūtī*. Ал-Джāми' ас-сағйр. Т. 1–6, Бейрūt, 1972, т. 1, с. 103.

⁵⁹ Г. Ахани отсылает к сороковому хадису в сборнике *Арба'йн* шейха Бахаи (*Бахā' ад-Дин ал-'Амилī*. Арба'йн хадйс. Техрāн (литогр. изд., б.м., б.г.), с. 188.

⁶⁰ Имеются в виду, очевидно, труды Аристотеля, ал-Фараби и Ибн Сины (и их последователей и комментаторов) по логике и философии.

⁶¹ Т.е. потенциально в ней содержится всякий порок.

⁶² Согласно Корану (18:59), это место, где Моисей встретился с таинственным «службой Божьим» (часто отождествляемым с Хидром), которому было дано высшее знание, недоступное Моисею (и следовательно, ни одному из людей, кроме тех, кому пошлет его Бог).

создании. — Я.Э.) [ее] природы — чистая потенция, не имеющая формы в мире разума, однако она обладает способностью, в том что касается разума и умопостигаемого, перейти из потенции в актуальность.

Ее первоначальное отношение к форме этого [умственного] мира [также, как] отношение семени (*бизр*) [растения] к плоду и семени (*нутфа*) [животного] к животному; и подобно тому как семя, актуально являющееся семенем, потенциально является животным, так и душа, актуально будучи особью людского рода (*башир*), потенциально является разумом. На это указано словом Всевышнего: «Скажи: я такой же человек (*башир*), как и вы: мне открыто, что Бог ваш — единственный бог» (18:110) — и сходством между душой Пророка — да благословит его Бог и приветствует! — и прочими человеческими душами в этом устройении, а когда посредством божественного откровения она перешла из потенции в актуальность, то он стал наилучшим из тварей и приблизился к Богу ближе всех пророков и ангелов, по слову его: «У меня вместе с Богом миг (*вакт*), в котором я не даю удела ни приближенному ангелу, ни посланному Пророку»⁶³.

Положение

Знай, что число человеческих душ, перешедших из потенции в актуальность, в том, что касается разума и умопостигаемого, крайне мало и [что такие души] очень редко встречаются среди особей людского рода, и подавляющая часть душ — это несовершенные души, которые не стали актуальным разумом. Однако это не влечет невозможности (*бутлāн*) [существования] этих душ после смерти, как полагал Александр Афродисийский⁶⁴, так как это полагание зиждется на [убежденности в] том, что этот мир состоит из двух миров: мира материальных тел и мира разумов, но это не так.

Напротив того, существует и другой мир [расположенный между этими двумя мирами], — [мир] живой, воспринимаемый чувственно по своей самости (*махсӯс аз-зāт*), а не [акцидентально], как этот мир [тел]; [мир,] который постигается этими истинными чувствами, а не теми внешними, погибающими. Этот мир делится на чувственно воспринимаемый рай, в котором блаженство счастливых, [состоящее] из еды, питья, женитьбы, похоти, совокупления и всего того, чего желает душа и чем наслаждается глаз; и на чувственно воспринимаемый ад, в котором мучения несчастных,

⁶³ Это приписываемое Пророку изречение часто приводится в суфийских книгах, но оно не включено в канонические собрания хадисов.

⁶⁴ Александр Афродисийский (ум. ок. 200 г.) в эпоху Средневековья считался самым авторитетным комментатором Аристотеля как в Европе, так и на мусульманском Востоке. Его доказательства против бессмертия человеческой души были объектом долгих научных дискуссий как христианских, так и мусульманских ученых.

[состоящие] из адского огня, [адского дерева] закума⁶⁵, змей и скорпионов. Если бы не было этого мира, то упомянутое [выше] [мнение Александра] было бы истиной, не вызывающей никаких возражений, и этому необходимо сопутствовало бы признание ложными (*такзйб*) божественных законов и книг в том, что касается утверждения воскрешения всех [тварей].

Шейх философов Абу Али [Ибн Сина] в трактате «Десять доказательств» (*ал-Худжадж ал-'аир*) и в других сочинениях передал то, что утверждает Александр, и то, что можно возразить на это, однако в другом трактате, [который представляет собой ответы] на вопросы Абу-л-Хасана ал-Амири, он [как будто] уже склонился к этому [мнению Александра].

Коротко говоря, передаваемое от Имама перипатетиков [, Аристотеля], по версии Александра, [заключается в том, что] несовершенные души, которые запечатлены в первоматерии (*хайула*), после смерти обречены на распадение, а по версии Фемистия (*Самситиус*)⁶⁶, они пребывают⁶⁷; и это [последнее мнение] трудно согласовать с их (перипатетиков. — Я.Э.) правилами, потому что в таком случае эти души пребывают, хотя в них не укоренились ни душевный порок, мучающий их, ни умственная добродетель, доставляющая им наслаждение. Ведь невозможно, чтобы [, продолжая существовать,] они были лишены действия и претерпевания! И они (Фемистий и его сторонники. — Я.Э.) говорят: «Промысл ('*инййа*) Бога широк, и поэтому они непременно должны иметь [некое] слабое иллюзорное (*вахмиййа*) счастье, наподобие того [счастья], которое возникает от представления [в уме] изначальных [истин] (*аввалиййат*) [умозаключения], как то: „Целое больше [своей] части“ и тому подобное»; и поэтому [, как считают они,] сказано, что «души [умерших] детей [пребывают] между раем и адом». Это то, что говорит Шейх [Ибн Сина]. Но я не знаю, какое счастье [может заключаться] в постижении первичных положений.

Что же касается обыкновенных, неразвращенных душ, которые не стяжали стремления к теоретическому знанию, то никто из философов (= перипатетиков) [не сказал толком ничего] об их конце и не раскрыл [сути] слов [, сказанных в Книге и предании] об их возвращении и о возвращении [душ], которые [находятся] на их ступени, раз они не обладают ступенью восхождения (*иртиқа'*) в мир умственной святости; и неверны высказывания о возвращении их в тела животных вследствие невозможности переселения душ, и о полной их гибели [после смерти] вследствие того, что

⁶⁵ Плодами которого, согласно преданию, вынуждены питаться грешники.

⁶⁶ Фемистий (ок. 317 – 388) был, согласно Ибн ан-Надиму, письмоводителем Юлиана Отступника, для которого он написал «Книгу об управлении». Известен на мусульманском Востоке главным образом как комментатор Аристотеля. С точки зрения исламской философии самой значительной из рассматриваемых Фемистием проблем была проблема разума.

⁶⁷ Т.е. продолжают существовать.

известно о невозможности порчи [чего-либо] другого, кроме запечатлений (*мунтаби'āt*)⁶⁸. И часть [ученых мужей] вынуждены говорить о том, что духи праведников и аскетов связываются в воздухе с телом, образованным из пара и дыма, которое становится носителем их воображений (*тахаййу-лāt*) (т.е. воображаемых ими форм. — Я.Э.), чтобы [посредством этого] они могли удостоиться [причитающегося им] иллюзорного счастья, и [что] подобным образом обстоит дело [с душами] некоторых несчастных. А другая часть отрицает это слово, если [под носителем] подразумевается дымчатое [атмосферное] тело, и одобряет его, если [под ним] имеется в виду тело небесное. Автор «Исцеления» передает это (последнее) мнение со слов одного из ученых, которого он характеризует как «одного из тех [людей], которые не бросают слов на ветер»⁶⁹, а автор «Указаний намеками» (*ат-Талвйхāt*) (Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди) одобряет слово о связи [душ] с небесным сферическим телом, в том что касается душ счастливых, но относительно [душ] несчастных замечает, что они не имеют силы изойти в мир неба, ибо [небесные сферы] обладают душами света и благородными телами, и говорит: «[Душевная] сила вызывает в них потребность к телесному воображению (*ат-тахаййул ал-джурмй*)⁷⁰, и нельзя исключить [возможности], что под сферой луны и выше сферы огня находится непродырявливаемое сферическое тело, которое, [будучи] видом самого себя [и перешейком между эфирным и элементарным мирами], является носителем воображаемых ими (грешниками. — Я.Э.) [форм] [посредством которого они воображают нечто из своих гнусных поступков]⁷¹, из числа [форм] адских огней, жалящих их змей и скорпионов, и дерева заккума, [ядовитый сок которого] они пьют»⁷².

Эти слова сих достойнейших мужей [о загробной жизни душ, не ставших актуальным разумом], ввиду умственных несуразностей, сопутствующих им, весьма далеки от пути истинной сущности [мистического] знания и дороги светов Корана, как мы разъяснили это в «Свидетельствах Господствия».

⁶⁸ Т.е. материальных тел, которые представляют собой «запечатление» формы в материи.

⁶⁹ В пометке на полях имевшейся в распоряжении Г. Ахани рукописи трактата, принадлежащей Зийа Нуру, пояснено, что речь идет об ал-Фараби (см.: *'Арушыйя*, с. 244, примеч. 7).

⁷⁰ Т.е. к воображению форм, носителем которых, согласно положениям аристотелевской философии, должно быть некое физическое тело.

⁷¹ Слова в квадратных скобках отсутствуют в трактате Садры и восстановлены нами по тексту *ат-Талвйхāt*.

⁷² Sohrawardi, *Œuvres*, t. 1, p. 90–91.

Gholam Hossein Khadri

(Institute of Humanities, Iran)

‘ABD AL-RAZZĀQ LĀHIJĪ’S LIFE AND THOUGHT: A BRIEF OVERVIEW¹

‘Abd al-Razzāq Lāhijī (d. 1072/1661) was an eminent philosopher and important scholar of the Ṣafawid period, a disciple and son-in-law of Mullā Ṣadrā, who gave him nickname *Fayyād*. Lāhijī was very devoted to Ṣadrā, as a number of his poems, in which he mentions his teacher, testify.

From the following ‘Abd al-Razzāq’s poem, it follows that Ṣadrā was buried in Najaf, not in Baṣra:

You died on your way to Ka‘ba and now rest in Najaf.
May I sacrifice myself to your remains, who else has this degree?!
From the way to Ka‘ba, Najaf brought you to itself.
The power of Murtaḏā was the force that brought you there.
This is a clear and unquestionable sign
That the heart knows the Ka‘ba of realization.
In other words, there is no difference between Ka‘ba and Najaf.
Have no worry, we are with God and God is with us.

The year of ‘Abd al-Razzāq’s birth is not known. However, we know that he came to Qumm in his early years and settled there owing to a surviving copy of Ṣadrā’s *Ajwibat masā’il Gīlānī*, copied by him and completed on March 29, 1625, at the Ma‘sumiyya madrasa in Qumm. This copy, together with a collection of Ṣadrā’s treatises, is currently housed in the National Library of Iran as Manuscript 6222.

When Ṣadrā returned to Shīrāz, ‘Abd al-Razzāq moved there together with him, staying with his teacher in the capital of Fārs until Ṣadrā’s death. Then ‘Abd al-Razzāq returned to Qumm, where he taught rational sciences at the

¹ The article represents an abridged version of the chapter “ ‘Abd al-Razzāq Lāhijī” from Gholam Hossein Khadri’s book *Ta’ammulī bar sayr-i taṭawwurī ḥukamā’ wa ḥikmat-i muta’āliyya (1050–1231 Sh.)*, Tehran, 1391 Sh./2012, pp. 122–144.

Ma’sūmiyya madrasa for many years. He was succeeded at the Ma’sūmiyya by another student of Ṣadrā, Muḥsin Fayḍ, after whom the madrasa later became known as Fayḍiyya.

In a copy of Qāḍī Sa’īd Qummī’s *al-Nafahāt al-ilahiyya* (a manuscript of which is housed in the central library of Tehran University), it is stated that it was completed in 1094/1682 at the Fayḍiyya Fāṭimiyya madrasa in Qumm. This shows us that the Fayḍiyya madrasa got its present name as early as at the end of 11th/17th century.

According to some testimonies, in Qumm, ‘Abd al-Razzāq taught Ṣadrā’s *al-Shawāhid al-rubūbiyya* and *al-Mabda’ wa al-ma’ād* to a small circle of students.

The Students

I. Mīrzā Ḥasan Lāhijī (d. 1121/1709), the eldest son of ‘Abd al-Razzāq.

II. Mullā Muḥammad Bāqir, another son of ‘Abd al-Razzāq, translator of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṣaffār’s *Baṣā’ir al-darajāt fī faḍā’il āl Muḥammad*.

III. Mīrzā Ibrāhīm, another son of ‘Abd al-Razzāq, author of *al-Qawā’id al-ḥikmiyya wa al-kalāmiyya*.

IV. Qāḍī Sa’īd Qummī (d. 1107/1695), one of the greatest scholars of the late Ṣafawid period, author of the *Arba’īniyyāt* and other works on Shī’i *ḥadīth* and philosophy, one of ‘Abd al-Razzāq’s favourite students.

V. Sayyid Muḥammad Ḥusayn Imām-jum‘a Lāhijī.

VI. Mullā ‘Abd Allāh b. Ḥakīm Ismā’īl Lāhijī.

VII. Muḥammad Sharīf b. Maḥmūd Lāhijī.

VIII. Muḥammad ‘Alī Nāmī, died at a young age; ‘Abd al-Razzāq composed an elegy on his death.

The Importance of ‘Abd al-Razzāq Lāhijī

Sayyid Jalāl Āshtiyānī writes about Lāhijī:

“He was one of the great teachers of philosophy, wisdom and rational theology in the last centuries, one of the most important students of Mullā Ṣadrā, an expert in Peripatetic and Illuminationist philosophy, and of the greatest *mutakal-lims* of the last four centuries, and during the entire Islamic era... After Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, there did not appear a scholar like him, with the exception of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā.”²

In turn, Abū al-Ḥasan Rafī’ī Qazwīnī remarks:

² S. J. Āshtiyānī (ed.), *Majmū‘a-yi muntakhabāt-i ḥukamā’-yi ilāhī-yi Īrān*, Tehran, 1972-1977, 4 vols., vol. 1, p. 369.

“The scholarly virtues and achievements of this man have not been appreciated, because of the dissemination of the works of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā.”³

The principal features of this thinker are:

a) the independence of thought. Although ‘Abd al-Razzāq is a Peripatetic philosopher and a student of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, in a number of philosophical and dogmatic issues, he demonstrates a specific approach and a method of his own. Sometimes he agrees with one of the preceding philosophers, while at other times he disagrees with all of them. Thus, in his *al-Kalimāt al-tayyiba*, he acts as an arbiter between his two teachers, one of whom professed the principality of quiddity and the other, the principality of existence, examining the veracity of their statements against the passages from Ibn Sīnā, Fakhr al-Dīn Rāzī, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Qūshchī, Taftāzānī, Ījī and others;

b) the awareness of ideas and opinions of other thinkers. In his writings, ‘Abd al-Razzāq shows his erudition concerning the ideas and opinions of philosophers, rational theologians, and representatives of different religions and sects;

c) the reverence for the Qur’ān and the *ḥadīth*, alongside with philosophical demonstration and intellect;

d) the possession of a subtle and mystical spirit.

It is well known that he believed the verbal indication to be an essential affair, and held that, between the linguistic expression (*lafz*) and the underlying meaning of every word, there exists a real connection, even arguing that it is possible to guess the meaning of the words of an unknown language by meditating on them.

The opinions about the date of Lāhijī’s death differ. Some believe that he died in 1051/1641, i.e., one year after Mullā Ṣadrā, while others hold that he passed away in 1072/1661. However, the first date appears to be wrong, because ‘Abd al-Razzāq devoted an abridged version of his *Gawhar-i murād* to ‘Abbās II (r. 1052–1077/1642–1666). Āqā Buzurg Ṭīhrānī in his *Dharī‘a* writes:

“Lāhijī completed an abridged version of his *Gawhar-i murād* in 1058/1648, entitling it *Sarmāya-i imān* (‘The Asset of Faith’). This is incompatible with 1051/1641 as the year of his death.”⁴

Hence, we can conclude that he died in Qumm, after many years of studies and teaching at the Ma’sūmiyya madrasa, in 1072/1661, as testified by the *Rayḥānat al-adab*, and was buried at the cemetery of Shaykhān. About fifty years ago, a street was built across this part of the cemetery and his remains were moved to the great courtyard of the mausoleum of Ḥaḍrat-i Ma’sūma.

³ Quoted from Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 1, p. 370.

⁴ Shaykh Āqā Buzurg Ṭīhrānī, *al-Dharī‘a ilā taṣānif al-shī‘a*, Beirut, 1983, p. 457.

The Works

Most of his works deal with philosophy and *kalām*. Some of them are written in Arabic and others in Persian.

1–2) The *Shawāriq al-ilhām fī sharḥ tajrīd al-kalām* and the *Mashāriq al-ilhām fī sharḥ tajrīd al-kalām*, two commentaries on Tūsī's *Tajrīd al-i'tiqād*. The *Shawāriq* is the most detailed commentary on Tūsī's work ever written. However, it is incomplete, ending with the expression *al-naḥsānī ghayr ma'qūl* (in the sixth section of the 3rd *maqṣad*). Muḥammad Muḥammadī Ghilānī recently published his commentary on the remaining part of Tūsī's *Tajrīd* under the title *Takmilat shawāriq al-ilhām*.

The commentary deals mostly with philosophical (rather than theological) issues. In his introduction, Lāhijī explains:

“Most of the [theological] principles that the [Twelver] Imāmī's received from their immaculate imams perfectly correspond to the teachings of the great and ancient philosophers, which rest on the principles of the true philosophy, as this is known to the verifiers.”⁵

The *Mashāriq al-ilhām* is shorter than the *Shawāriq*, dealing only with the first *maqṣad* of Tūsī's work. It has never been published.

About a dozen scholars have written glosses on the *Shawāriq*—among them, Mīrzā Muḥammad Ḥussayn Munshī Kirmānī (fl. 13th/19th century), Muḥammad 'Alī Jarībī Iṣfahānī (d. 1245/1829), Mullā Ismā'īl Iṣfahānī “Wāḥid al-'ayn” (d. 1277/1860), Mullā 'Alī Nūrī Iṣfahānī (d. 1246/1830), Mullā 'Alī b. 'Abd Allāh Zunūzī Ṭīhrānī (d. 1307/1889) and several others.

3) The *Gawḥar-i murād*. This book is written in Persian and deals with the key issues of *kalām*, philosophy, ethics, mysticism and the five pillars of Islam. It consists of an introduction, which discusses the existential rank of man, guidance along God's path and the use of philosophy and rational theology; three chapters dealing with the knowledge of self, God and God's command, the conveyors of the latter to mankind, and the yield of action in accordance with it, i.e., resurrection; and a conclusion devoted to the moral refinement and spiritual journey.

Mullā Muḥammad Sharīf Ghilānī wrote glosses on it.

4) The *Sarmāya-i imān*, an abridged version of the *Gawḥar-i murād*. In his introduction to the book, Ṣādiq Lārījānī writes:

“This book represents an abridgement of all chapters dealing with dogmatics... In it, the author has facilitated the discussion of some complicated issues, in order to allow the beginners to profit from the discussion. In addition, he discusses some issues in more detail—e.g., the issue of intellectual attractiveness and repulsiveness.”⁶

⁵ Lāhijī, *Shawāriq al-ilhām fī sharḥ tajrīd al-kalām*, Isfahan, n.d., vol. 1, p. 5.

⁶ Lāhijī, *Sarmāya-i imān dar uṣūl-i i'tiqādāt*, ed. Ṣādiq Lārījānī, 3rd ed., Tehran, 1372 S.H./1993, p. 16.

5) Glosses on Suhrawardī's *Hayākil al-nūr*.

6) The *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* (glosses on Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's commentary on Ibn Sīnā's *Ishārāt*). There are copies of this work in the libraries of Majlis and Āstān-i Quds. Qurbān'Alī Muḥammadī Muqaddam wrote his Ph. D. dissertation about this work under the supervision of S. J. Āshtiyānī.

7) Supergloss on Khafīr's gloss on Qūshchī's commentary on Ṭūsī's *Tajrīd*.

8) Gloss on Qūshchī's commentary on Ṭūsī's *Tajrīd*.

9) *al-Kalimāt al-ṭayyiba fī aṣālat al-wujūd wa al-māhiya*. A book on the pillars of religion, which also deals with the dispute between Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā on the principality of existence and that of quiddity. In fact, most of the book is, one way or another, related to their dispute and, thus, represents Lāhijī's attempt to arbitrate their differences. A copy of the book is housed in Mar'ashī's library.

10) Commentary on Taftāzānī's *Tahdhīb al-manṭiq*.

11) Collection of poems, signed by pen name *Fayyāḍ* (published several times).

12) The *Risāla fī ḥudūth al-'ālam* (attributed to Lāhijī by the *Rawḍat al-jannān*, but probably not written by him).

Views

1. The principality of existence

In the beginning of the *Sarmāya-i īmān*, Lāhijī explicitly states that the meaning of existence is shared by several individuals. However, his opinion concerning the principality of existence or that of quiddity requires a more detailed discussion.

In the *Gawhar-i murād*, Lāhijī denies the principality of existence many times. In the *Shawāriq*, he, yet again, apparently denies it, but then refers to Mullā Ṣadrā's opinion on the issue in the following words:

“When we say that what is made, is quiddity, we do this in order to dispel the illusion that quiddities are somehow initially established in non-existence, without a maker and an existence, after which, from the maker issues the existence or the attribution of existence to quiddity. When this illusion is dispelled, there is no difficulty in assuming that the object of making is either existence or attribution, once it has been established with certainty that there are no quiddities before the making. This is what is meant by our teacher, the divine philosopher and verifier [Mullā Ṣadrā], when he argues that what is made is existence, and he clearly states that existence is made essentially, whereas the quiddities are made accidentally, which is opposite to what the others have claimed.”⁷

⁷ Lāhijī, *Shawāriq al-ilhām*, vol. 1, p. 117.

In order to avoid the possibility of concluding that the principality of existence entails the uncreatedness of quiddity, Lāhijī asserts the createdness of quiddity. If we say, he argues, that quiddity is created accidentally through the creation of existence, then we have avoided the mistake of the Mu‘tazila.

In the second part of the *Shawāriq*, Lāhijī endorses the principality and createdness of existence, denying the principality of quiddity, the homonymy of existence and the addition of existence to quiddity in the external world (according to which, existence represents a sort of being resting on quiddity). In this regard, Lāhijī says:

“The reason why we deny that existence possesses a true instance is that this may lead to an assumption that it rests on quiddity outside, as an accident rests on its substrate. The impossibility of this is self-evident, as it was shown above. However, if we assert that existence is identical with quiddity outside and added to it in the mind, then there is no room for fear of such impossibility. Think about the difference between the statements ‘existence is identical with quiddity outside’ and ‘there is nothing outside, except quiddity.’ The first is what we claim to be the case; the second is what the Illuminationists claim.”⁸

Then he continues:

“The established truth consists in the fact that what essentially proceeds and issues from the cause is the existence of the effect. Since existence proceeds from the cause, it must possess an ipseity by which it differs from the cause. What is meant by the concomitant ipseity, is nothing but quiddity. What issues from the Maker, is a single affair externally, but the intellect divides it into two parts, the first of which is referred to as ‘generation’ (*kawn*), and this is what is meant by the reality of existence; the second is referred to as the ‘generated’ (*kā’in*); this is what is meant by quiddity. What is referred to as ‘the essence of the thing,’ is the existent, and, in this sense, existence is synonymous with essence, and the means of reference is one of the accidents of the object of reference. The linguistic expression *wujūd* is a name shared by these two meanings and what concurs with it, namely the predication of analogousness to existence, is existence in this sense, and not an abstracted existence, because there is no sense in derivative’s acceptance of gradation; rather, it applies to everything in an equal manner, as this is known to the erudite ones.”⁹

As one can judge from his remark Lāhijī apparently intended to devote a separate treatise to the issue, in order to eliminate doubts and wrong assumptions.

⁸ Lāhijī, *Shawāriq al-ilhām*, vol. 2, p. 541.

⁹ Lāhijī, *Shawāriq al-ilhām*, vol. 2, p. 541.

*II. Gradation, the Rule “the Simple Thing is All Things”
and the Essential Knowledge of the Real*

In the *Shawāriq*, while establishing the Real’s detailed knowledge of the things before creating them, Lāhijī acknowledges the gradation of existence and endorses the rule “the simple thing is all things”:

“The existence of the cause is inevitably stronger than the existence of the effect. What we mean by strength, is that something is such that when something else, similar to it, is abstracted from it, the first thing is stronger and the second is weaker. The strongest thing, in a way, contains in itself a number of its likenesses that are weaker than itself. In this way, the existence of the cause, in view of its being stronger than the existence of the effect, contains in itself the latter, and, in addition, something else. The [first] cause, which is the principle of all [other] causes, and to which all effects lead, contains in itself all effects, and [it can be said that] it is the totality of the effects in their unity. When these effects proceed from the cause, differing from each other, their totality is the cause, in the aspect of its multiplicity. However, this does not diminish the cause in any way, because, in reality, the effect is not a part of the cause—rather, it is its trace and shadow, whereas the root and the principle of the effect is in the cause, because the emanation and procession of something from something and the division of that thing into parts is not the same. Causality and influence presuppose the former, not the latter. The necessary existence contains in itself all contingent existences—namely, their essences, but not their quiddities. God’s knowledge of His essence is identical with His knowledge of the essences of all things (this is what is meant by His all-inclusive knowledge of the things and their detailed intellection).”¹⁰

This is not a secret for the experts in Islamic philosophy that the opinion of the Peripatetic philosophers, who hold that the Necessary’s knowledge of His essence entails His knowledge of the effects, differs from the view of the representatives of the school of the Transcendent Wisdom, who believe that the Necessary’s knowledge of His essence is identical with His knowledge of the effects, because, according to the first opinion, the Necessary’s perfect knowledge lies outside His substance, whereas, according to the second one, it is contained in it.

The above discussion clearly shows Ṣadrā’s influence on Lāhijī.¹¹

III. Substantial Motion

In some of his works, Lāhijī denies the possibility of substantial motion, repeating the famous Avicennan proof against it (which rests on the claim that such motion does not allow for the subsistence of a substrate), with minor changes.

¹⁰ Lāhijī, *Shawāriq al-ilhām*, vol. 2, p. 545.

¹¹ We omit the section on the individual unity of existence, which almost entirely consists of somewhat irrelevant quotations (transl.).

Thus, in the *Gawhar-i murād*, he says:

“Since motion consists in the body’s gradual attainment of a state, and all its possible states are divided into ten categories, motion inevitably occurs in one of these categories—however, not in all of them, because motion in substance is impossible, as substance is an essential constituent of the body, and motion in essential constituents is impossible, since the completeness of the thing rests on them. Hence, if the thing lacks one of its essential constituents, then it is not the [assumed] thing. Since that thing turns out not to be that thing, it is impossible for it to move towards its essential constituent.”¹²

Likewise, in the *Shawāriq*, Lāhijī dismisses the possibility of the intensification of existence through motion, the possibility of motion in essential constituents and the transition of quiddity from a weak existence to a stronger one. In turn, in the commentary on Ṭūsī’s *Tajrīd*, analyzing the author’s expression “there is no increase and no intensification [in existence],” Lāhijī interprets it as a dismissal of the possibility of motion of quiddity from a weak existence to a stronger one.

He points out that quiddity’s motion from a weaker to a stronger degree differs from the intensification of existence—namely, its analogous gradation—because the admission that one instance of something may be weak and another strong does not entail the admission of the given thing’s transition from one of its instances to another.

Lāhijī says:

“...and the proof of this lies in the fact that motion in everything occurs in such a way that the moving affair exists and subsists regardless of that thing, and at every hypothetical moment of the motion an instance of it enters that thing.”¹³

After the discussion of motion in quality and place, Lāhijī states:

“Suchlike change—similar to motion in place and quality—is not possible in quiddity, considered in relation to existence, because quiddity does not exist and does not subsist regardless of existence, so that we could conceive of the occurrence of existence in it.”¹⁴

He then concludes that motion of matter in form, as well as motion in substance, quiddity and essential constituents, is impossible.¹⁵

We cannot engage here in a detailed discussion of Lāhijī’s views on the issue—this has been done by other scholars elsewhere.¹⁶

¹² Lāhijī, *Gawhar-i murād*, p. 133.

¹³ Lāhijī, *Gawhar-i murād*, p. 135.

¹⁴ Lāhijī, *Gawhar-i murād*, p. 141.

¹⁵ Lāhijī, *Shawāriq al-ilhām*, vol. 1, p. 53.

¹⁶ In particular, by Āshtiyānī in his introduction to the *Uṣūl al-ma‘ārif*—see Lāhijī, *Uṣūl al-ma‘ārif*, ed. S. J. Āshtiyānī, 3rd ed., Qumm, 1375 S.H./1996, pp. 12–13.

IV. Unity of the Intellecting and the Intellected

In the *Shawāriq*, Lāhijī dismisses as invalid the principle of unity of the intellecting (*'āqil*) and the intellected (*ma'qūl*). After quoting Ibn Sīnā's proof, provided by the latter in the *Ishārāt*, he says:

“The claim of unity of the intellecting and the intellected has gained popularity among the recent scholars, and some of them have endorsed it, believing that Aristotle also accepted it. I did not find a satisfactory proof in any of their discussions.”¹⁷

He also argues that Ibn Sīnā did not actually hold the proof in favour of this principle, given by him in *al-Mabdā' wa al-ma'ād*, to be convincing.

V. Denial of the Discontiguous Likeness, the Imaginal Body and the Immateriality of the Contiguous Likeness

The *Gawhar-i murād* contains a chapter on the World of Likeness, in which Lāhijī strongly criticizes this theory and attempts to invalidate it. His criticism bears a remarkable similarity to that of Mīr Dāmād.

Lāhijī says:

“Know that some philosophers—in particular, Shihāb al-Dīn Suhrawardī, the establisher of the wisdom of Illumination in the Islamic era, claim that the ancient Iranian kings—such as Kay Khusraw and those of his kin—possessed the *Ishrāqī* wisdom, and that the same was the case with the pre-Aristotelian Greek sages, whereas Aristotle opposed them and developed the wisdom of a different type, known as the Peripatetic wisdom. The difference between these two types of wisdom manifests itself in different aspects.

“Thus, it is known that the *Ishrāqīs* in their pursuit of wisdom opted for the path of ascetic exercises, persistent efforts and mystical intuition, paying little attention to theoretical speculation and discussion and sometimes even opposing it, whereas the Peripatetics believed theoretical speculation, syllogism and logic in general to be of crucial importance, dismissing whatever did not rest on syllogism and demonstration. In the pre-Islamic time, the Peripatetics and the Illuminationists related to each other as the *mutakallimūn* and the *Ṣūfīs* relate to each other in the Islamic period. In short, the *Ishrāqīs* and the *Ṣūfīs* endorse many philosophical and mystical issues that are disregarded by the Peripatetics and *mutakallimūn* and are dismissed by the proponents of theoretical speculation and philosophical demonstration. One of them is the issue of the World of Likeness (*'ālam al-mithāl*).

“The *Ishrāqīs* and the *Ṣūfīs* hold that between the World of the Intellect, which is a world of purely immaterial beings, and the sensible world, which is a world of purely material things, lies a world, the existents of which possess

¹⁷ Lāhijī, *Shawāriq al-ilhām*, vol. 2, p. 418.

magnitude (*miqdār*) and figure (*shakl*), but possess no matter. Thus, the inhabitants of the World of the Intellect possess neither matter nor magnitude, whereas the dwellers of the sensible world possess both matter and magnitude; the inhabitants of the intermediate world, in turn, possess magnitude, but are free from matter, as this is the case with imaginal forms. However, imaginal forms exist in the mind, not outside.

“Each existent of the purely immaterial and material worlds has a likeness in this intermediate world, including movements and rests, positions and dispositions, tastes and smells and other accidents... This world is also called ‘the world of Imagination,’ ‘discontiguous imagination’ (*khayāl-i munfaṣal*) and ‘the world of the Isthmus’ (*‘ālam al-barzakh*). Sometimes the beings of the World of Likeness manifest themselves in the material world and can be perceived by the external senses.

“Transparent and polished material bodies (such as mirrors, water and air) act as the loci of manifestation of the beings of the World of Likeness in the sensible world. The same function is performed by human imagination. Imaginal forms and the forms that appear in the mirror are typical examples of the beings of the World of Likeness that appear to us either in the mirror or in imagination. The forms seen in dreams, angels, genies and devils also reside in the World of Likeness that appear to people in the air or water.

“The ancients believed that there exists a world that possesses magnitude, but is not the world of the senses. The wonders of this world cannot be counted, and there are numerous cities in it. Among them, are the cities of Jābulqā and Jāburṣā. These are magnificent cities. Each of them has a thousand gates, and the number of their inhabitants cannot be counted. Those who believe in the existence of this world point to it as a proof of the existence of corporeal resurrection, and hold that paradise, hell and the earth of resurrection exist in this world, and that the embodiment of accidents and deeds takes place in this world. Some of those who believe in the corporeal gathering hold that, between the physical death and resurrection, the human spirit spends in this World of Likeness a certain period, which is referred to as the ‘[period of the] Isthmus’ (*barzakh*)...”¹⁸

Lāhijī then examines the proofs of the existence of this world, finding them to be inconsistent.

“Only the *Ishrāqīs* and the *Ṣūfīs* claim the existence of this world, pointing to their mystical experience. Indeed, the utmost limit of that experience consists in the assumption of the true witnessing of these [imaginal] forms. However, the conclusion that these forms are self-subsistent and do not depend on some higher celestial perceiver, and that they exist outside, [independently] of any perceiver, rests solely on estimation (*wahm*). Meanwhile, demonstration points to the knowledge of the souls of the celestial spheres of the particulars and to the impression of the forms of the particulars in these souls. Hence, the truthful intuition can only point to the fact that the immaterial rational soul, owing to its as-

¹⁸ Lāhijī, *Gawhar-i murād*, pp. 599–601.

cetic practices, establishes a spiritual contact with the celestial soul and witnesses some of the forms imprinted in that soul. Since the soul of the visionary believes that these forms are outside its essence, it assumes that they exist externally. In view of this, it is impossible to endorse the aforementioned claim.

“Sometimes they attempt to prove the existence of the World of Likeness, pointing out that ‘these forms, when we perceive them by our imagination, are not pure non-existents, nor do they belong to the world of matter, as this is evident, or to the World of the Intellect, because they possess a certain magnitude. Furthermore, they are not imprinted in the particles of the brain, since when we imagine something large (for example, a mountain), it cannot be imprinted in what is small. Hence, these forms must exist outside as independent existents—and that was our initial assumption.”¹⁹

Lāhijī then reasons as follows: the inconsistency of this proof is evident, because, even if we agree that a large thing cannot be imprinted in a small one, there is no obstacle to the impression of any earthly affair in the celestial souls.

The Peripatetics do not provide any proof of the existence of the World of Likeness—on the contrary, they provide a proof of its nonexistence. According to their tenets, whatever is divisible, needs matter—hence, the existence of an immaterial body possessing a magnitude is impossible. The claim of the proponents of the existence of the World of Likeness—namely that, unlike a corporeal distance (*bu ‘d-i jismānī*), a local distance (*bu ‘d-i makānī*) is indivisible, because it represents a different species of distance—cannot be endorsed, because a specific difference between a material individual and its imaginal likeness is inconceivable. On the other hand, whatever requires matter, is divisible both in our estimation and outside it. Hence, those who postulate the local distance as a separate kind, cannot profit from this.²⁰

From the above-related discussion, it follows that Lāhijī also denies the existence of the imaginal body and the immateriality of the contiguous likeness. Attempting to invalidate the imaginal body, he writes:

“The imaginal body must be either non-originated or originated. In the first case, it either possesses a soul, or not. Each of these possibilities is hardly conceivable—rather, both of them must be ruled out. Again, if it is originated, it either has a soul, or not. If it does, it is impossible to ascribe to it a soul transferred from another body, as it was established through the invalidation of metempsychosis. If it does not, it is impossible to conceive the establishment of a connection between the transferred soul and the imaginal body without the preparedness of the body other than by admitting the non-originatedness of the body, or by claiming that the transferred soul does not govern and controls the body, but, instead, acts as the substrate for imagination. However, such claims are incom-

¹⁹ Lāhijī, *Gawhar-i murād*, p. 602.

²⁰ Lāhijī, *Gawhar-i murād*, p. 603.

patible with the apparent meaning of their words and, in addition, contrary to their claim, does not add anything to the Peripatetic tenets.”²¹

Then Lāhijī makes a very important remark:

“Upon the admission of the imaginal existence, the most correct opinion about the imaginal body belongs to our teacher ... Mullā Ṣadrā, which consists in the assertion of the separation of imagination from matter, its avoidance of the latter and its subsistence through the subsistence of the rational soul after the latter’s separation from the body.”²²

However, he adds:

“But, as we pointed out more than once, the separation of imagination from matter, like the existence of likeness, from the point of view of the Intellect, appears to be a mere fancy, and there is no formal proof of the self-subsistence of imaginal forms without a substrate, because the attribution of measurable magnitudes to bodily natures requires the intermediacy of matter, and the differentiation of hypothetical parts in magnitudinal forms, in the aspect of their position, depends on a material substrate.”²³

VI. The Spiritual Origination of the Soul and Its Corporeal Resurrection

Lāhijī believes that the soul is originated as a spiritual substance.²⁴ In order to endorse corporeal resurrection of the soul and the opinion that the receiver of the reward is an individual consisting of the soul and the body, he dismisses the view of those who hold that the soul is a source of reality of the human being, and the body, a tool for its perfection.

In the *Sarmāya-i imān*, he states:

“...what was said above about the necessity of return, points to the inevitability of corporeal resurrection. Since the promised reward and punishment is a bodily affair, it, by necessity, depends on the corporeal resurrection, because, without the mediation of the body, it is impossible to experience bodily delight and pain. Of course, this does not invalidate spiritual delight and pain, of which those who endorse separation of the rational soul from matter speak. Thus, both bodily and spiritual delight and pain are endorsed.

“Spiritual delight and pain occur after the rational soul’s separation from matter and during its subsistence after the separation from the body, and consists in its taking pleasure of the perfections obtained through knowledge and action, and experiencing pain from their opposites. In turn, bodily delight and pain oc-

²¹ Lāhijī, *Gawhar-i murād*, p. 604.

²² Lāhijī, *Gawhar-i murād*, p. 604.

²³ Lāhijī, *Gawhar-i murād*, p. 605.

²⁴ Lāhijī, *Gawhar-i murād*, p. 169.

cur in keeping with the necessity of the retention of promise and threat that entails the delivery of corporeal reward and punishment.”²⁵

In the *Gawhar-i murād*, Lāhijī remarks:

“The Muslim sages—or, rather, all divine sages—teach about two resurrections. However, in the matters of corporeal resurrection, they are mere imitators, contenting themselves with endorsing the teachings of the prophets, being unable to prove it by means of the intellect.”²⁶

Translated from Persian by Janis Esots

²⁵ Lāhijī, *Sarmāya-i īmān*, p. 160.

²⁶ Lāhijī, *Gawhar-i murād*, p. 622.

Gholam Hossein Khadri

(Institute of Humanities, Iran)

RAJAB ‘ALĪ TABRĪZĪ AND HIS STUDENTS¹

Rajab ‘Alī Tabrīzī (d. 1080/1670), a philosopher, theologian and litterateur, who used to sign his poems as *Wāḥid*, was a student of Mīr Findiriskī and the leader of a philosophical movement that developed within the framework of the School of Iṣfahān. This movement is sometimes referred to as “the movement (or the school) of Rajab ‘Alī Tabrīzī.”

Rajab ‘Alī was a contemporary of Shāh ‘Abbās II (r. 1642–1666) and during the latter’s rule held several important official positions (detailed descriptions of which are provided by chroniclers).

Naṣrābādī describes Rajab ‘Alī in his memoirs in the following way:

“His hometown was Tabriz. The sun, like a moth, was circling around the candle of his thought, and the Universal Intellect was a passionate lover of the wakefulness of his benefaction. From his early youth until the end of life, he did not spend idly a single hour of his blessed time. He never focused his thought on the shavings of attachments. For some time, he taught at the madrasa of Shaykh Luṭf Allāh, providing the elite and the common people with the knowledge. Then he settled in ‘Abbāsābād. Shāh ‘Abbās II, who was very devoted to him, bought him a house in Shamsābād, a quarter situated outside the citadel of Iṣfahān. In his old age, Tabrīzī became permanently ill, so he had to stop teaching. During his younger days, he sometimes explained [philosophical and mystical] truths in *rubā’ī*s, using the pen name *Wāḥid*.²

‘Abd al-Nabī Qazwīnī also praises Tabrīzī highly. However, he criticizes the latter’s opinion that the *wujūd* of the Necessary and the *wujūd* of the contingents are merely homonyms, referring to some of his treatises.

¹ The article represents an abridged version of the chapter “Rajab ‘Alī Tabrīzī wa shāgirdān-ū” from Gholam Hossein Khadri’s book *Ta’ammulī bar sayr-i taṭawwūrī ḥukamā’ wa ḥikmat-i muta’āliyya (1050–1231 Sh.)*. Tehran, 1391 Sh./2012, pp. 164–181.

² Muḥammad Ṭāhir Naṣrābādī, *Tadhkira*, ed. A. M. Yazdī, Tehran, 1378 Sh., p. 357.

Tabrīzī's students esteemed him highly... For example, Qāḍī Sa'īd Qummī calls him "the finest of the saints and a noble, accomplished divine man," thus referring to the loftiness of his station in both theoretical and practical aspects.

Works

1) The *Ithbāt al-wājib*, a treatise in Persian. Hitherto it has been published twice—in the *Nāma-yi āstān-i quds* (6/1) and in the *Majmū'ayi muntakhabāt-i ḥukamā'-yi ilāhī-yi Īrān*.

In this treatise, Tabrīzī attempts to refute the opinion, according to which, the meaning (and not only the name) of existence can be shared by a number of individuals.

It appears that two other titles, listed by Āqā Buzurg (the *Risāla fī ishtirāk al-wujūd* and the *Wujūd al-bāri'* [aw] *fī taḥqīq ma'nā wujūd al-wājib*), also refer to this work.

2) *Al-Risāla al-āṣifiyya*—according to Āqā Buzurg, this treatise was written for Mīrzā Āṣif, a statesman of the time. As Corbin explains, it deals in detail with the famous rule "from one, only one can proceed." Rajab 'Alī discusses in detail all consequences of this proposition. In the course of the discussion, he criticizes the *Ishrāqī* thinkers, in particular Mullā Ṣadrā, dismissing the latter's teaching on substantial motion and denying the possibility of mental existence, and defends the principle of the principality of quiddity against that of the principality of existence.

Some chapters of this treatise were published by Corbin and Āshtiyānī in the *Muntakhabāt-i ḥukamā'-yi ilāhī-yi Īrān*. Manuscript 4090 of Majlis Library comprises the entire text of the treatise.

3) The *Kitāb fī al-ḥikma*, an Arabic translation of which was included by Tabrīzī's student Qāḍī Sa'īd Qummī in the latter's *Arba'īnāt*.

4) A collection of poems, signed by pen name *Waḥīd*. In his memoirs, Naṣrābādī quotes some of Tabrīzī's *rubā'ī*'s. A manuscript of his *dīwān*, under the number 95, is available in the Majlis Library. It consists of 214 sheets, each of which contains seventeen lines.

5) *Al-ma'ārif al-ilāhiyya*, compiled by Tabrīzī's student Pīrzāda.

6) The *Risāla taḥbīq mā wurida fī al-shar' min amr al-ma'ād*, mentioned by 'Abd al-Nabī Qazwīnī.

7) The *Tafsīr āyat al-kursī*, mentioned by Āqā Buzurg.

Rajab 'Alī Tabrīzī and the Transcendent Philosophy

Rajab 'Alī Tabrīzī was the leader of a powerful movement opposing Ṣadrā's Transcendent Philosophy. One of the reasons of the slow dissemination of Ṣadrā's teachings was certainly the existence of this movement and its activities. Here we shall briefly discuss some of Tabrīzī's opinions.

1. The Subject of Philosophy

The overwhelming majority of philosophers hold that the subject of philosophy is the existent as such, or existence considered *per se*. According to Tabrīzī, however, the subject of philosophy is a "thing."

The *Al-ma'ārif al-ilāhiyya* says in this regard:

"It is preferable to describe the subject of philosophy as a 'thing,' not as the 'existent *per se*', although the thing must necessarily be existent."³

2. The Principality of Existence or the Principality of Quiddity?

Tabrīzī argues that both quiddity and existence are really present outside, one of them being predicated to another and appearing to it as an accident. Of course, this opinion differs from the position of those who claim that both existence and quiddity are principal, because the latter group holds that existence and quiddity are initially contained within each other, whereas Tabrīzī and his followers believe that existence is a concomitant of quiddity.

In the *Al-Risāla al-āṣifiyya*, Tabrīzī says:

"Since, considered as such, quiddity is only identical to itself, the quiddity that exists outside is either a quiddity that is not existent, because the quiddity as such cannot be anything else (as it was established above, though we assumed that it exists, which leads to an absurdity), or it is a quiddity together with existence, whence it follows that external existence is accompanied by a quiddity, not in the sense that existence exists outside, which entails an infinite chain of existence, but in the sense of its being external existence—as you have learnt, the principle of derivation cannot itself be derived. Hence, it is established that quiddity exists outside via external existence."⁴

Elsewhere, he says:

"By establishing that, outside, existence comes together with quiddity, it is established that existence is a concomitant of quiddity outside, i.e., the former follows the latter, since the existence of something is a branch of that something and necessarily follows it,"⁵

³ S.J. Āshtiyānī (ed.), *Majmū'a-yi muntakhabāt-i ḥukamā'-yi ilāhī-yi Īrān*, vol. 2, pp. 463–464.

⁴ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 1, p. 270.

⁵ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 1, p. 272.

later explaining that

“the claim that existence is something relative and derived, is evidently false, and, whoever possesses a sound nature, does not need a demonstration of its falsity, except the perplexed ones, who must be admonished for [failing to recognise] its falsity.”⁶

From the above discussion, the falsity of the claim of the author of the article “The Critics of the Transcendent Philosophy,” who argues that Tabrīzī believed both existence and quiddity to be principal, becomes evident.

Wujūd as a Homonymous Term

In his *Ithbāt al-wājib*, Tabrīzī writes:

“It must be known that if one and the same word refers to several things, these things may share only the name, as this is the case, e.g., with the word ‘*ayn*, which may refer both to the sun and the eye. In such cases, we are dealing with sharing in name or homonymy (*ishtirāk lafẓī*) and a shared name or a homonym (*mushṭarak-i lafẓī*).

If, however, these things share in both name and meaning, it is called ‘sharing in meaning’ (*ishtirāk ma‘nawī*), as this is the case, for example, with the word ‘animal’ (*ḥayawān*), which is shared by the human being and the horse, in one and the same meaning.

It must be known that the words *wujūd* (existence) and *mawjūd* (existent) are shared by the Necessary and the contingent in name only...

Should the meaning of the word *wujūd* be identical in both cases, it would necessitate a conclusion that both the Necessary and the contingent are created.”⁷

The Object of Making

Tabrīzī believes that quiddity and existence are made by the same making or creation. However, quiddity is made primarily and essentially, whereas existence is created secondarily and accidentally.

“Indeed, quiddity is made essentially, while existence is created accidentally, and they are both made by a single making, but the former is made essentially, while the latter is made accidentally.”⁸

He adds:

“It is impossible that existence would be created essentially, but quiddity, accidentally, since it has been explained that existence is an accident of quiddity and

⁶ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 2, p. 514.

⁷ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 1, pp. 240–242.

⁸ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 2, p. 535.

posterior to it. Therefore, quiddity is made before the making of existence. Thus, it has been established that both quiddity and existence are made by one and the same making, and that quiddity is made essentially, whereas existence, accidentally.”⁹

He also says:

“The causal nexus is essentially established between the quiddities, and accidentally, between their existences.”¹⁰

Tabrīzī provides a further explanation of this principle in *al-Risāla al-āṣifiyya*.¹¹

Absence of Gradation in Existence

The analogical gradation of existence is absent from Tabrīzī’s system, because he believes that different existences share only in name, whereas the gradation of existence requires sharing in meaning. Tabrīzī treats strength and weakness as the characteristics of quality, denying the principle of gradation.¹²

Denial of Substantial Motion

In his *al-Risāla al-āṣifiyya*, Tabrīzī first defines motion, discussing in detail the earlier definition of it provided by Aristotle and criticizing the way in which it is interpreted by most scholars, and then refutes the idea of substantial motion. In particular, he writes:

“Having discussed at length non-voluntary motion, we now want to show the impossibility of motion in substance, which is a logically necessary and useful truth. A group of eminent scholars have claimed that it is possible, whereas its impossibility is quite evident.”

Tabrīzī then provides his proof of the impossibility of substantial motion borrowed from Ibn Sīnā.¹³

Mental Existence and the Soul’s Knowledge of the External World

In his epistemology, Tabrīzī proposes an innovative approach, which is similar to Suhrawardī’s theory of God’s knowledge of the particulars. In his *al-*

⁹ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 2, p. 528.

¹⁰ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 2, p. 520.

¹¹ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 1, p. 272.

¹² Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 2, p. 520.

¹³ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 1, p. 268.

Risāla al-āṣifiyya, Tabrīzī attempts to rule out the possibility of mental existence, making numerous objections to the statements of those scholars who endorse it.

Thus, he states:

“During the act of perception, the soul perceives the essences of all things (i.e., their external he-nesses, not their forms). However, the particular and sensible affairs are perceived by the soul and its tools, whereas the universal natures of the existents are perceived without the intermediacy of these tools—instead, the soul perceives them through a single faculty, and not through many. But it performs many actions, whose number corresponds to the number of the tools.”¹⁴

In this regard, Corbin remarks:

“Tabrīzī proposes psychology and epistemology, which focus on two fundamental concepts—namely, those of the ‘illuminative knowledge’ and ‘presential knowledge.’ Thus, he fills the philosophical vacuum that is created because of his denial of mental existence. The discussion rests on the belief that the soul can know the things and existents in their essential singularity and presence, without the intermediacy of a form or a concept that provides it with the conception of these things. This sort of knowledge represents the presence of things to the soul. Hence, the soul can dispense with the multiple faculties, of which, according to the belief of [some earlier] philosophers, it consists.”¹⁵

God’s Essence is not Identical with His Attributes

The attributes of the Necessary Existent are not identical with His essence. However, they also cannot be treated as something added to the essence. The Necessary does not possess any attributes, since the attribution of the attributes of perfection to the divine essence would mean an elimination of deficiency. The necessity of existence and the application of the term ‘existent’ to the Necessary are not exempt from this rule.¹⁶

Students

I. Qawwām al-Dīn Rāzī (d. 1093/1682), a teacher of Peripatetic philosophy, originally from Rayy, studied with Tabrīzī at the Luṭf Allāh Madrasa in Iṣfahān, then taught the works of Ibn Sīnā, as they were interpreted by Tabrīzī. Compiled a summary of Rajab ‘Alī’s teachings in Arabic and Persian, entitled the *‘Ayn al-ḥikma*.

¹⁴ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 1, p. 269.

¹⁵ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 1, p. 286.

¹⁶ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, vol. 1, p. 231.

II. Muḥammad Rafī‘ Pīrzāda (d. 1094/1682), another teacher of Peripatetic philosophy, probably Tabrīzī’s closest disciple, the compiler of the *Al-ma‘ārif al-ilāhiyya*, another summary of Tabrīzī’s doctrine.

III. Shaykh ‘Alī Qulī Khān Qārāqchā’ī (d. 1091/1680), an eminent philosopher of the late Ṣafawid Iran and a prolific author, the middle son of the Ṣafawid statesman Amīr Qārāqchā’ī Khān (killed in Khurāsān in 1034/1624). Studied rational and transmitted sciences with Mullā Shamsā Ghīlānī, Muḥammad Taqī Majlisī, Rajab ‘Alī Tabrīzī and Āqā Ḥusayn Kh^wānsārī. The author of the *Iḥyā’-i ḥikmat*, a compendium of the Islamic natural philosophy and metaphysics, and of the *Khazā’in jawāhir al-Qur’ān*, a philosophical commentary on the Qur’ān.

IV. Shaykh ‘Abbās Mawlawī (d. 1101/1689), the author the apologetic *Uṣūl al-fawā’id*, in which he highly praises his teacher and vigorously defends his doctrine. However, Mawlawī disagreed with Tabrīzī’s opinion on mental existence and the World of the Likeness (*‘ālam al-mithāl*).

V. Mullā Muḥammad b. ‘Abd al-Fattāḥ Tunikābunī (Fāḍil-i Sarāb) (1040–1124/1630–1712), a renowned *faqīh*, man of letters and philosopher of the late Ṣafawid period. Studied with Muḥaqqiq Sabziwārī, Kh^wānsārī and Muḥammad Taqī Majlisī. Author of numerous treatises on jurisprudence. Of his philosophical and theological works, the *Safīnat al-najāt* and the *Ḍiyā’ al-qulūb* are the most important.

VI. Mullā Mīr Muḥammad Ismā‘īl Ḥusaynī Khātūnābādī (1031–1116/1621–1704). Mostly known as a mathematician and astronomer. Studied with Majlisī Senior, Mullā Rafī‘nā Nāyyinī and Rajab ‘Alī Tabrīzī, later taught Sayyid Ni‘mat Allāh Jazā’irī.

Translated from Persian by Janis Esots

II

ЭТИКА И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

*

MORAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF RELIGION

Andrey Smirnov

*(Institute of Philosophy, RAS, Russia;
Russian State University for Humanities)*

CARE FOR LIFE IN MEDIEVAL ISLAMIC THOUGHT: A LOGIC-AND-MEANING APPROACH

Life and death are natural phenomena. Everyone is familiar with them: all humans are alive, some non-human beings are also alive (we call them animals), while other are not (we call them inanimate beings; they are “dead things”).

Those two statements appear obvious, self-evident and even commonplace: it looks like there is no need to prove them. Yet there is a significant difference between the two. The first refers to a biological fact, and in that sense it is rooted in nature and our everyday experience of the world. The second has a logical, rather than biological, character.

There is a difference between biologically rooted and logically rooted statements, which has to do with their universality. We believe that, biologically, all human beings and, in a sense, all animate beings share certain basic traits. This applies at least to the fact that all animate beings come into life, experience it, and then taste death. So life and death are really universal, and there could hardly be any doubt about that.

What calls for certain elaboration is not the biological fact itself, but rather the logic of dealing with it; I mean the way we expect it to enter the domain of our reasoning. The question that I have in mind is the following. Can we expect any given culture ever developed by humankind to discuss life and death in terms of the “life/death” dichotomy (provided this culture is interested in such discussion)? We can expect all cultures to regard life and death as universal natural biological phenomena, but is there anything to suggest that they all will

universally use the same logic of the “life/death” dichotomy to theorize about these phenomena?

This question calls for further clarification. Fundamental biological facts are universal for human beings. Does this not apply to logic as well? We are inclined to qualify logic as a universal science, since it deals with universal forms of reasoning and constructing arguments. E.g., we can say that anything at all is either animate or inanimate, and there seems to be no exception to that obvious fact. The law of the excluded middle has a logical nature, but it is nonetheless universal and seems to be verified by our everyday experience. In Europe, Russia, China or the U.S., this statement remains true, just because it is universally true. So why at all should we doubt the universal applicability of the “life/death” dichotomy logic of reasoning about life and death as universal biological phenomena?

Our statement “anything is either animate or inanimate” is a perfect universal truth. Again, there is no doubt about that. And yet, let me note the following. There are many logically flawless statements that make little sense. “Humans are not stones”: is it not a genuine, rock-solid truth? But what can we do with that truth; is it of any use for us? I think it is not. We can produce an infinite set of such useless truths that are logically perfect—and yet senseless. Yes, humans are not stones; so what? What do we gain when we make such a statement? Where can we proceed with it? We feel uneasy with a perfect truth in our hands, which is of no use.

Why is it so? I think the answer is: what we really need is not a statement which is just logically true, but rather a statement that *makes sense*. To make sense, a statement has to be true; yet to be true is not enough. If a statement remains an isolated truth, it is of no use to us. What we need is to put it in connection with other statements; we need to find its *connectivity*, its cohesion with all the other statements about the world. Only if and only when we observe such connectivity and cohesion, we feel that our world is coherent; it means that the world makes sense.

Suppose we agree with that. Then again, what’s wrong with the statement “anything is either animate or inanimate”? It is not only logically true; it has perfect connectivity as well. One would think about Porphyry (and later Boethius) with their universal tree of categories, where division of “body” into “animate” and “inanimate” comes as one of the necessary steps in the universal division of “substance” as the highest genus into subordinate species. This division is universal, because it was designed to embrace everything in our world; it is also universal, because it is the basis for all logically true statements and syllogisms, at least as long as we deal with the Aristotelian version of traditional logic.

Thus life and death, as universal biological phenomena, are digested and processed logically as “animate/inanimate,” as well as “mortal/immortal” dichotomies. Later, when Christianity gains control over minds, life and death are

discussed as the “mortality/immortality” opposition. Humanity is corrupted and mortal after the original sin; death comes as an interruption of the earthly life, but, what has greater importance, eternal Death threatens every human being unless (s)he gains access to the source of eternal Life. Even when alive, human beings might already be dead in a higher sense of the “life/death” dichotomy.¹ Christ came into our world to defeat Death and mortality with His death on the Cross. Death is defeated by a death, which opens a prospect of immortality instead of mortality.

This is, in a sense, a basis for Christian belief, and it is shaped again by the “life/death” opposition, which is still a dichotomy. The genuine life is life-in-Christ, and to be really alive, a human being needs to die for this world. Worldly life and life in the hereafter are regarded as a dichotomy, and choosing one of the two as our genuine life, we turn the other one into death. “For as in Adam all die, so in Christ all will be made alive.”²

The “life/death” dichotomy is deeply rooted in Western thought, both Greek and Christian. It is paralleled by the soul/body dichotomy. Set sharply as the mind/body Cartesian dualism in later times, this dichotomy is undoubtedly present in Greek philosophy. Platonic idealism supposes a clear-cut dividing line between the material and the ideal, and only the soul, and not the body, is a means to reach the divine and the true. It is hardly surprising that Neoplatonic flavor is easily discerned in the medieval Christian attitude towards body and soul. The body and its flesh is forever under suspicion, for it is potentially a ground for the Enemy always ready to pull us down into the abode of Death.

All this means that the vertical axis is predominant in (at least) Greek and Medieval periods of Western thought, and if we agree with Whitehead’s remark about Western philosophy being just a series of marginal notes to Plato, we can more or less extend this qualification to Western thought as a whole. Though running the risk of overgeneralization, we do not really distort or misrepresent its historical mainstream. The vertical subordination of the soul and the body presupposes the vertical orientation of human aspirations, starting with the hier-

¹ Here comes *cura vitae* proper, in the immediate sense of the term. This term applies, strictly speaking, only to the Christian worldview. I am trying to expand its limits. Is there a bridge between Christian and Islamic cultures, between Christian and Islamic ways of thinking about that topic specifically, in matters concerning care about our souls in the worldly life and in the hereafter? Such a link, if it exists, would not be exemplified by certain *shared concepts* or the like, because behind each concept there stands a logic of reasoning which links it to other concepts to build up an integral view of the problem. Before indulging in a search for such presumably shared concepts, we need to explore the logic which shapes the meanings engaged in Western and Islamic discourses. This logic-and-meaning approach, where logic explains how the meanings behave, and where meanings ground the logic that governs their behavior, is the only way to get across the “alterity border” in the case of those two cultures and the two ways of thinking.

² 1 Corinthians 15:22 (New International Version).

archy of values³ and passing down to their material, corporeal representation, let us say, in Gothic church architecture. We can trace its impact in metaphorical images like Jacob's ladder, where devils trying to pull human beings down and interrupt their ascent to heaven never remain without prey. Perfection is understood as an endless movement which transcends the earthly horizon and is supposed to elevate the human being high above it. The lower grades of this universal ladder become useless once they are passed: we need them only to climb up, and they have no independent value of their own. The subordination of the *civitas terrena* and *civitas Dei*⁴ comes as a good expression of this general trend.

What we call a "mother tongue" is a "built-in" language that shapes our primary perception and conceptualization of the world. We are not free to choose our mother tongue, and once we have acquired it, we cannot substitute it with another language. Similarly, we all belong to this or that "mother culture" which shapes our expectation of the way in which the world would make sense to us. Life and death as natural phenomena make sense to us as a "life/death" dichotomy presupposing vertical subordination and relevant logic of dealing with mutually excluding opposites. What I tried to do above was sketch a general outline of reasoning which proceeds from those premises.

Just like mother tongue, a "mother culture" is something we are not free to choose or substitute with an alternative we like. If my mother tongue is Russian, it does not mean I cannot master Spanish, Arabic, or English; it only means they are not my mother tongues, i.e., that in my case they are not built-in, but rather added-in. What I understand by "culture" has a much broader scope than language; in that sense we can speak of "Western culture," though there is no "Western language." But still, the similarity between language and culture exists: if our mother culture is Western, it does not mean we cannot understand Islamic or Chinese culture; it only means that this understanding is realized not as a built-in, but rather as an added-in way of perception and conceptualization of the world, that is, the way in which the world makes sense to us and is present in our consciousness.

It is natural for a human being to expect others to behave the same way (s)he does. "To behave the same way" does not mean to perform the same movements

³ E.g.: "Do not store up for yourselves treasures on earth, where moth and rust destroy, and where thieves break in and steal. But store up for yourselves treasures in heaven, where moth and rust do not destroy, and where thieves do not break in and steal. For where your treasure is, there your heart will be also" (Matthew 6:19–21, New International Version).

⁴ "Two cities have been formed by two loves: the earthly by the love of self, even to the contempt of God; the heavenly by the love of God, even to the contempt of self. The former, in a word, glories in itself, the latter in the Lord. For the one seeks glory from men; but the greatest glory of the other is God, the witness of conscience" (St. Augustine, *The City of God*, Book XIV, Chap. 28 "Of The Nature of the Two Cities, the Earthly and the Heavenly," transl. Marcus Dodds, in Augustine, *The City of God*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871.—Internet Medieval Sourcebook: <http://www.fordham.edu/halsall/source/aug-city2.html>, 01.06.2015).

or pronounce the same words, but rather to proceed from the same logic of reasoning. It is also natural for a researcher to expect another culture to behave the same way his or her mother culture does. A student of foreign language naturally tries to imitate his or her mother tongue, and in the same manner we naturally follow the hermeneutic habits of our mother culture when we explore a foreign culture, and try to understand how it causes the world to make sense.

When we shift to the domain of medieval Islamic thought, we find that discourse about life and death in terms of the “life/death” dichotomy is present there. Islamic authors speak of *ḥayāt*, “life,” opposing it to *ḥalāk*, “ruin,” or *mawt*, “death.”

The “life/death” dichotomy is there not only in the Qur’ān and the Sunna (the Traditions), but in early Islamic theoretical and philosophical thought as well. The Mu’tazilites used the term *ḥalāk* to denote the ontological state of non-being of any thing generally, the human soul included. The term is used later in the same meaning by authors writing on Islamic doctrine (*‘aqīda*). The human soul is “ruined” and “perishes” (*ḥalāk*) when it follows false teachings and, rejecting the true faith, acquires eternal torture instead of eternal bliss. This idea is always present when Islamic authors try to convince the reader that (s)he should choose true teachers and true belief and discriminate between the true Islamic belief and all the other, false teachings.

In that case, the dichotomy exists, and it is grounded in the mutually exclusive character of paradise and hell. After the Resurrection and Judgment, all human beings will be placed either in hell or in paradise, with no exclusion. This distribution is certainly dichotomic and follows the law of the excluded middle.⁵ It is somewhat blurred by the fact that it may be not final, and that believers condemned to fire torture in hell, or (according to some marginal traditions) even all inhabitants of the inferno, will spend a certain period of time in hell but will eventually be transferred to paradise to dwell there eternally. But even if hell remains empty, this does not deny the hell/paradise dichotomy which is paralleled by the *sa’āda/shaqāwa* (“happiness/torment”) dichotomy and similar sets of terms which are widely used in Islamic literature and are based eventually on the “hell/paradise” and “true belief/false belief” dichotomies.

All this is true, and yet the “life/death” dichotomy, as well as its derivatives, is not the mainstream of Islamic discourse on matters relating to life and death and to human destiny in this world and in the hereafter. Instead of such dichot-

⁵ An oft-repeated tradition (see al-Bukhārī 4453 and other) tells us that, after the Judgment is over, death (resembling a horn-eyed ram) will be brought forth. Dwellers of paradise and dwellers of hell will be asked if they know it. They will say: “Yes, it is death,” and then it will be slaughtered. After that they will never taste death and remain eternally (*khulūd*) in their abodes.

omy, we find *dunyā/’ākhira* and *dunyā/dīn*: two basic oppositions of a non-dichotomic character.⁶

The term *dunyā* is an abbreviation of the expression *ḥayāt dunyā*, “nearby life,” by which our life on earth is designated. *’Ākhira* is an abbreviation of *ḥayāt ’ākhira*, “the other life,” meaning human destiny in the hereafter, i.e., after the Resurrection and Judgment take place and people are distributed between paradise and hell. The *dunyā/’ākhira* opposition is an opposition of “this” and “that” life, of “earthly/posthumous” existence of human beings.

This *dunyā/’ākhira* opposition is paralleled by the *dunyā/dīn* opposition. *Dīn* means “religion,” and *dunyā/dīn* may be rendered as a “the here-and-now [life]/religion” opposition. Since *dīn* “religion” is, from the Islamic point of view, the only true teaching about *’ākhira* “hereafter,” it is in fact used in its stead, and in that sense the *dunyā/dīn* opposition is synonymous with the *dunyā/’ākhira* opposition.

To put our discussion of Islamic understanding of *ḥayāt dunyā* “earthly life” in the right perspective, let me note a thing which is of fundamental importance in that respect. Islam does not regard the earthly existence of humans as a long-term punishment for the original sin. Yes, it is true that Adam committed a mistake when he tasted the forbidden fruit; yet it is his own, and only his own transgression, and its consequences are not inherited by any of his descendants. Yes, it is true that after that forbidden fruit story Adam was transferred to earth; and yet by no means was it a Fall. On the contrary, God said to angels: “I will create a vicegerent on earth.”⁷ To be God’s viceroy—can one imagine a better, more dignified and elevated mission?

From the Islamic point of view, a human being is elevated above all the other creatures of God, angels included, by the fact of this Divine choice. It is stressed by the fact that angelic nature is much better than human;⁸ and yet God

⁶ Some idea about where the mainstream of Islamic thinking on matters of life and death lies will be given by the following figures. I used the *Al-Jāmi’ al-kabīr* digitalized encyclopaedia produced by al-Turāth (the largest collection of Islamic literature available) to count the frequency of the *ḥayāt/halāk* and *dunyā/’ākhira* oppositions in *tafsīr* (Qur’ān commentaries) and *ḥadīth* (traditions and their commentaries) literature (569 titles). I got 26 and 15,521 hits respectively. The frequency of usage speaks for itself. Let me add that the *dunyā/’ākhira* opposition is found almost in all of the 15 thousand hits within the same phrase, while the *ḥayāt/halāk* opposition, only on the same page and often in very different contexts, which in fact does not make up an opposition. The *ḥayāt/mawt* (life/death) opposition resulted in 252 hits. These figures may be somewhat modified by different techniques of search; e.g., if we add *al-* and search for *al-ḥayāt/al-mawt* (the life/the death) opposition, we get 1,747 hits, but many of those are cases where the expression *al-ḥayāt al-dunyā* (the nearest life) and *al-mawt* (death) are used on the same page but not in the same phrase or the same context. Anyway, the fact remains that the *dunyā/’ākhira* non-dichotomic opposition is between 10 and 100 times more frequent than the *ḥayāt/halāk* (and its lexical variants) dichotomic opposition.

⁷ Qur’ān 2:30 (transl. Abdallah Yousuf Ali).

⁸ Man was created from clay, while the *jinn* were made of fire (cf. Qur’ān 15:26–27.) Fire as a pure and stable element is undoubtedly better than the corruptible and evil-smelling clay, while angelic nature is certainly superior to that of the *jinn*.

orders angels to bow before Adam⁹ and acknowledge his highest rank. This is a starting point for Satan's revolt, as he considers such a bow to be a clear violation of God's *tawhīd*, "one-ness," which is the pivot of Islamic belief, since such a bow means worship and adoration, while only God, and not any of His creatures, may be worshiped.¹⁰

This angelic bow to Adam places man on an elevated grade very close to God; even dangerously close, for man finds himself somewhere on the dividing line between the Divine and the worldly. This is indeed a dangerous position from the point of view of Islamic doctrine, which insists on the strict dichotomy between *'Allāh*, "God," and *mā siwā 'Allāh*, "other than God": the disparity between the two is absolute, and no thing in the world can share anything with God. This elevated position of man was always a point of controversy in Islamic thought, where opposite trends can be easily traced: *Šūfī* tradition elaborated on it and even placed the human being above this "God/other-than-God" opposition,¹¹ while doctrinal thought always tried to stress that humans belong exclusively to this world.

This high (in fact, the highest possible) rank of man is not just a grace of God. God, of course, did choose man for that mission, but man made a return move when he accepted *al-'amāna*, "The Trust."¹² All the other parts of the uni-

⁹ "And behold, We said to the angels: 'Bow down to Adam;' and they bowed down: not so Iblis: he refused and was haughty" (Qur'ān 2:34 transl. Abdallah Yousuf Ali); see also 15:28–33.

¹⁰ Islam forbids to bow to anyone but God. There is a well-known tradition related by Ibn Ḥanbal which testifies to that. When Muḥammad tamed a violent camel by merely appearing before its eyes and made it sit down in front of him, his companions said that they, rather than the dumb and stupid creature, should prostrate in front of the prophet. Muḥammad answered: "It does not befit a human to prostrate in front of a human. Had it been acceptable for a human to prostrate in front of a human, I would have ordered woman to prostrate in front of her husband, so great is his right on her" (*Musnad Ibn Ḥanbal* 12635. Miṣr: Mu'assasat Qurṭuba, v. 3, p. 158). So, in a sense, Satan was right when he disobeyed God's command, for he rejected to worship anyone but God, and thus behaved as a true believer and follower of God. Some *Šūfī* authors discussed this topic at length with regard to the *tawhīd* principle.

¹¹ I mean the teachings of Ibn 'Arabī, and particularly his theory of the Perfect Human Being (*insān kāmil*) as *al-ṣḥay' al-ṥālith*, "the Third Thing," uniting the first two, i.e., God and the world, which was developed in the *Inshā' al-Dawā'ir* ("Drawing of Circles"), and later in *al-Futūḥāt al-Makkiyya* ("Revelations of Mecca") and the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* ("Bezels of Wisdom").

¹² "We did indeed offer the Trust to the Heavens and the Earth and the Mountains; but they refused to undertake it, being afraid thereof: but man undertook it;—he was indeed unjust and foolish" (Qur'ān 33:72, transl. Abdallah Yousuf Ali). The last words ("unjust and foolish") are generally interpreted by commentators as "unjust" to himself by taking too hard a burden upon himself, "foolish" by not knowing what consequences will follow from his disobeying the Law. "The Trust" (*al-'amāna*) is interpreted as *farā'id*, "obligations," imposed by God, or *ṯā'a 'alā al-ṥawāb wa-l-'iqāb*, "obedience with reward [for following the Law] and punishment [for breaking it]."

verse, great mountains and mighty skies, rejected God's offer, and only the physically humble human being accepted it without hesitation. Thus the human being, the only creature in the universe, accepted responsibility and accountability for following God's "prescriptions and prohibitions" (*al-'amr wa al-nahy*); that is, he accepted obedience to the Law (*al-Sharī'a*) of God.

So, from the Qur'ānic perspective, the Law is not imposed on a human being as a hard and unwelcome burden. On the contrary, man chooses to follow the Law and to take upon himself the responsibility of it. This free choice makes man responsible before God and establishes a link between him and God. From now on, man is not just a marionette in God's hands, as any other creature is: a sort of interaction is established between man and God. Firstly, it is exemplified by the mutual movement of God and man towards each other: God chooses man to be His viceroy and offers him the *'amāna*, while man accepts the *'amāna* and responsibility to follow the Law. Secondly, every human being in his or her earthly life chooses between following and breaking the Law given by God, and thus reacts to God's offer of eternal bliss and, in a sense, chooses his or her own fate in the hereafter. Thirdly, God reacts to the earthly deeds of human beings when He holds the Judgment and decides their fate in the hereafter: this decision is not an arbitrary Divine act but a reaction to human deeds.¹³

If *tawhīd* ("one-ness") is the first pivot of Islamic doctrine which draws an absolute distinction between God (*'Allāh*) and the world (*mā siwā 'Allāh*, "other-than-God"), then *al-Sharī'a* 'Law' is its other pivot. But instead of stressing the distinction between God and the world, it establishes a link between the two, and this link passes through the human being. By accepting responsibility to follow the Law, the human being escapes the general fate of God's Creation: after the world's existence is over, humans will not perish forever, as every other creature will; instead, they will be recreated to partake of an endless existence. This endless existence, which will never cease, is the *ḥayāt 'ākhira*—"the other life."

Just as God and the world share nothing, *ḥayāt duniyā*, "earthly life," and *ḥayāt 'ākhira*, "the other life," have nothing in common.¹⁴ Nothing on earth can give us an idea of what eternal bliss (or, for that matter, eternal torture) is, just

¹³ This of course entails the question of *taqdīr*, "predestination," and its relation to human capacity of free act. That problem was discussed at length in Islamic thought, and a set of solutions was proposed, varying from the absolute autonomy of human will and act proclaimed by early Mu'tazilites to the absolute denial of it in the later doctrinal thought, with very interesting attempts of linking the two opposites to one another in Sūfī thought.

¹⁴ This is typically illustrated by incomparability of what is found in paradise to earthly things: though sharing the same names, they really have nothing in common. In paradise, everything is young, fresh and everlasting. Once Muḥammad during his prayer stretched out for something. When asked why, he answered: "The paradise was displayed to me. I stretched out for a bunch of fruits. Had I grasped it, you would have eaten of it as long as this world (*duniyā*) lasts" (al-Bukhārī 715 and many others).

like nothing in this world can give us an idea of what God is. If this is true, if the two opposites share nothing and have nothing in common, how at all can we speak of a link between the two?

I think the answer is: we need to think of such a link not in terms of a substance but in terms of a process. Had a link been something substantial, then we would have certainly faced a paradox: the two opposites that have nothing in common would have shared a common part or trait. But this is not the case when we think of such a link in terms of a process. The process links two sides, the active and the passive, without being their common part or trait.

Let me give an example. We can regard a “writing” hand and “written” signs as two substances. As such, they have nothing in common, they share nothing substantial,¹⁵ just like *Allāh*, “God,” and *mā siwā Allāh*, “other than God,” have nothing in common, or like *ḥayāt dunyā*, “earthly life,” and *ḥayāt ākhira*, “the other life,” share nothing substantially. The “process of writing,” which links the writing hand to the written signs, is not a substance, and when we establish such a uniting link we still can hold that the two opposite sides of a process, the active and the recipient, share nothing substantial. And yet the uniting link is there. When we think in terms of processes, and not in terms of substances, we may establish the unity of the two opposites without anything substantial being common to them.

To think in terms of a process instead of a substance means not just a semantic alteration, but a shift of logic as well. If the two opposites are not dichotomically related substances (or qualities of a substance) but the two sides of a process, then to keep the process going we need to care about both sides, and not to choose between them or subordinate one of them to the other. Moreover, there needs to be a sort of harmony and correspondence between the two, just like there is a correspondence between a “writing” hand and “written” signs. It would be absurd to imagine that one of the two needs to be suppressed in order to make the other side happy. In the same manner, when we think of *ḥayāt dunyā* and *ḥayāt ākhira* as the two sides of a process that links them together, it would be absurd to deny or suppress any of the two equally necessary sides of that process: this would ruin the link and lead to corruption instead of perfection.

This accounts for the general life-preserving attitude in Islam. There are many examples that testify to that, and *fiqh* (Islamic law and jurisprudence) and *‘aqīda* (Islamic doctrine) literature is full of them. A very convincing formula belongs to al-Muḥāsibī, a famous mystic of the 9th century: “The best of our

¹⁵ Putting it in Aristotle’s perspective, we discover that the active and the passive sides of a process belong to two different categories, i.e., to the two highest genera that have nothing in common. Interestingly enough, among the highest genera there is no category that would enable us to grasp the process *per se*, as distinct from its active and passive sides: process as such does not fit in Aristotle’s substance-based universe.

people are those who are not diverted by their other life (*'ākhira*) from their nearest life (*dunyā*), nor by their nearest life from their other life."¹⁶ Al-Muḥāsibī is renowned in Islamic culture for the claim he made about the necessity to constantly control one's soul and all its movements and desires, and to regard it from God's point of view, every moment giving an account of it *sub specie aeternitatis*.¹⁷ But even that exceptional stress on the eternal and Divine, on the necessity to remember constantly "the other life" does not mean in the least degrading this earthly life, underestimating or suppressing it.

This appeal not to forget the earthly life when indulging in "the matters of the other life" (*'umūr al-'ākhira*, as Islamic authors put it) is, of course, addressed only to the pious. As for the ordinary people, they hardly tend to forget the nearest life, and therefore, for them, *ḥathth 'alā al-'ākhira* ("motivation for the other life") is relevant to balance their natural obsession with earthly things. An excellent wording for this attitude is found in Ibn Kathīr's commentary on the Qur'ān. Elaborating on 62:9¹⁸ and citing similar verses, he writes: "The Supreme God says: The nearest life, its beauty and ornamentation, the sweets of selling and profiting do not detract them from remembering their Lord who is their creator and nourisher; they know that what He has is better and more profitable for them than what they have in their hands: what they possess will pass, but what God possesses will stay."¹⁹ The beauty of earthly existence and the sweets of trade are not denied, nor are they condemned. They are opposed to the sweets of the other life only on the basis of their temporary and transient nature, but not because they are bad as such or diminish the eternal award. The opposition between the temporary and the eternal is the basic difference between *dunyā* and *'ākhira*,²⁰ but this does not in the least deny the value of earthly life.

The correct attitude is a balance between the two, when both are cared for. This is what al-Muḥāsibī stresses; his call for a correct balance of the two lives,

¹⁶ خيار هذه الامة الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم ولا دنياهم عن آخرتهم (Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998, p. 60; repeated in the same wording by al-Iṣbahānī, *Hilyat al-awliyā'*, 4th ed. Bayrūt: Dār al-kitāb al-'arabī, 1405 h., v. 10, p. 88, then al-Subkī, *Tāj al-Dīn, Ṭabaqāt al-shāfi'iyya al-kubrā*, Hajar li-t-ṭibā'a wa al-nashr wa al-tawzī', 1423 h., v. 2, p. 282 and later al-Sha'rānī, *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1418 h., p. 108).

¹⁷ Hence his *laqab* (nickname) *al-Muḥāsibī* which means "the one who gives (or demands) an account."

¹⁸ "O ye who believe! When the call is proclaimed to prayer on Friday, hasten earnestly to the Remembrance of God, and leave off business: that is the best for you if you but knew!" (transl. Abdallah Yousuf Ali.)

¹⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Bayrūt: Dār al-fikr, 1410 h., v. 3, p. 296.

²⁰ Consider the following Qur'ānic verse: "What is the life of this world (*dunyā*) but play and amusement? But best is the home in the hereafter (*'ākhira*), for those who are righteous. Will you not then understand?" (Qur'ān 6:32, transl. Abdallah Yousuf Ali). *Dunyā* is called "play" because it passes and does not stay, like any game does, commentators explain.

and not for an exclusive accent on one of them, perfectly fits in the general perspective of Islamic culture.

While the ordinary people tend to forget about “the other life,” some of them may behave in the opposite way and decide to sacrifice or suppress earthly life this or that way for the sake of the other life. We will discuss such cases soon and see that this attitude is not accepted by Islam as well. The most general representation of the right correspondence principle is the *zāhir/bāṭin* “outward/inward” balance. It is also expressed by al-Muḥāsibī: “Who is zealous in his inward (*bāṭin*) will be granted by God good treatment in his outward (*zāhir*). And who perfects his outward treatment and is zealous in his inward will be granted by God guidance on the way to Him.”²¹ As we see, the desired fruit of God’s grace results from the *zāhir/bāṭin* “outward/inward” balance, and not from labor on the inward side exclusively. This applies to the *dunyā/’ākhira* opposition as well, where earthly life is the outward, and the other life, the inward side of this correspondence.

This means that both lives are necessary, and neither of them denies the other. They are not of a dichotomic character, and man is not urged to choose between the two. On the contrary, he is urged to forget neither of them. It is not right to ask God for a good portion in the earthly life only, disregarding the other life; but it is absolutely right to ask for benefits both in earthly life and in the hereafter, on an equal basis: “There are men who say: ‘Our Lord! Give us (Thy bounties) in this world!’ But they will have no portion in the hereafter. And there are men who say: ‘Our Lord! Give us good in this world and good in the Hereafter, and defend us from the torment of the Fire!’ To these will be allotted what they have earned, and God is quick in account.”²² The Qur’ān and the Sunna do not urge the believer to turn his back on the earth and stare into the heaven.

There is an interesting tradition connected with that Qur’ānic verse. The prophet came to visit someone overpowered by disease. “What did you ask the God for?” Muḥammad inquired. The man said: “I was praying: O God! Whatever punishment is in store for me in the hereafter, hurry up with it in my earthly life.” Muḥammad said: “God Almighty, you will not be able to bear it. Why didn’t you say: Our Lord! Give us good in this world and good in the hereafter, and defend us from the torment of the Fire!” After that the prophet prayed for that man, and he recovered.²³ This tradition is characteristic of the general Islamic attitude which excludes a positive evaluation of anything like Job’s suffering. Moses prays for his people and quite typically asks God for good (*ḥasana*) both in earthly life (*dunyā*) and the other life (*’ākhira*) (Qur’ān 7:156).

²¹ من اجتهد في باطنه ورثه الله حسن معاملة ظاهره ومن حسن معاملته في ظاهره مع جهده باطنه ورثه الله تعالى الهداية اليه (Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Bayrūt: Dār al-kutub al-’ilmiyya, 1998, p. 60).

²² Qur’ān 2:200–202 (transl. Abdallah Yousuf Ali).

²³ *Ḥadīth Ismā’īl bin Ja’far*, [n.p.], p. 74.

Dunyā and *'ākhira* are not subordinated but rather coordinated, so it is absurd to imagine that suffering in earthly life brings bliss in the hereafter. On the contrary, *dunyā* and *'ākhira* are never contraposed in that respect; rather, there exists a balance between the two. The cases of their contraposition that we find in traditions have to do with prohibitions imposed by Islamic law and Islamic ethics: believer is told that drinking alcohol (*khamr*) in this life deprives him of it in the hereafter;²⁴ those who wear silk or use gold and silver tableware in their earthly life will be forbidden to use it in the life to come.²⁵ This only stresses the opposition between this and the other life, as they have nothing in common substantially, and elaborates on the necessity to follow the Law, but does not in the least deny the process-established link and coordination between this life and the hereafter.

It is quite typical, from the Islamic perspective, to believe that righteousness brings bliss not just in the hereafter, but in earthly life as well.²⁶ any suffering in this world results only from sin, and believers should not suffer. This earthly life is not a ladder used to climb to heaven but a “riding animal” (*maṭīyya*) that takes us to “the other life,” and we need to take every care of it.

To illustrate this, I will quote a tradition from ‘Alī related by Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī (d.189 h.) as an argument for his thesis that *kasb* (acquiring [a bliss in the hereafter]) means not only obeying the Law (*tā’āt*) and fulfilling obligations but also “cooperation” (*ta’āwun*) for the sake of such obedience. The latter includes any work performed in *dunyā* (“earthly life”) and connected, one way or another, with *tā’āt*, e.g., tailor’s craft, because one has to be dressed when going to prayer, etc. This attitude was indicated by ‘Alī, al-Shaybānī points out, “when he said: ‘Do not abuse earthly life (*dunyā*), for what a perfect riding creature (*maṭīyya*) earthly life is for a believer to take him to the hereafter (*'ākhira*).’ ” Al-Shaybānī adds: “A man asked ‘Abū Dharr (a companion of the prophet.—A. S.)—God be content with Him—what is the best deed after faith, and he said: ‘Prayer and eating bread.’ The man looked at him as if surprised, so he added: ‘If it were not for the bread, the Supreme God would not have been worshiped,’ that is, bread gives strength to our flesh, so that one can obey obligations (*tā’a*).”²⁷ Al-Sarakhsī, a famous Ḥanafī faqih (d. 483 h.), refers to this

²⁴ Malik 1542: *Muwaṭṭa’ Malik*, Miṣr: Dār ihyā’ al-turāth al-‘arabī. v. 2, p. 846; *Musnad al-Shāfi’ī*, Bayrūt: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, p. 281.

²⁵ Ṭayālīsī 43: *Musnad al-Ṭayālīsī*, Bayrūt: Dār al-ma’rifa, p. 10.

²⁶ As an example, let me quote a Qur’ānic passage about “the godly men” (*rabbiyyūna*) of the past: “All that they said was: ‘Our Lord! forgive us our sins and anything we may have done that transgressed our duty: establish our feet firmly, and help us against those who resist faith.’ And God gave them a reward in this world (*thawāb al-dunyā*), and the excellent reward (*thawāb al-‘ākhira*) of the hereafter. For God loveth those who do good” (Qur’an 3:147–148, transl. Abdallah Yousuf Ali).

²⁷ Al-Shaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Al-Kasb*, Dimashq: ‘Abd al-Hādī Ḥarṣūnī, 1400 h., p. 62.

tradition in his voluminous *al-Mabṣūṭ* when he stresses that it is a mistake to hold that earthly deeds, like growing plants and trees or constructing buildings, imply love for earthly life and, consequently, diminish the reward in the hereafter: on the contrary, agriculture, construction, poultry and animal husbandry, etc.—all these deeds performed by a believer in earthly life bring additional advantages (*ṣadaqa*) in the hereafter.²⁸

Islamic system of values places life on the highest grade. This is true for “the other life,” of course, for Islamic Law was given expressly to grant success in the other life. But this applies fully to “the nearest life” as well. Life as such is the highest value and it cannot be sacrificed for anything at all. I can think only of two reservations about that general statement.

First, we need to differentiate between the life of the whole *‘umma* (world Islamic community) and the life of a person or a few persons. When Islam stresses the imperative of life preservation, the life of the whole *‘umma* is meant in the first place, and then the life of every individual believer. This follows from one of the fundamental claims Islamic doctrine makes, namely, that the *‘umma* as a whole will be preserved and will not perish until the Day of Judgment. It means that, in a situation when you have to choose between the life of the whole *‘umma* and the life of a few individuals, you have to choose the former. Let us imagine that a war between the Islamic *‘umma* and the rest of the world broke out, and its outcome will be decided in a single battle where the Islamic army besieges an enemy fortress in which a number of Muslim hostages, let us say, merchants, are held. Further on, it is known for sure that they will perish if the Muslim army attacks the enemy fortress; on the other hand, it is nonetheless certain that if it does not attack the fortress, the war will be lost and all the Muslims in the universe will perish. Only in such a case, when we face such an alternative, does Islamic law permit the sacrifice of a few Muslim lives in the enemy fortress; but in any other case it strictly prohibits it, and individual life cannot be sacrificed for anything at all.

Second is the case of *jihād*. A well-known tradition holds that a Muslim who stepped out to fight for the sake of God has God’s guarantee either to return home safe and sound or to be granted paradise. However, this is not a sacrifice, and a Muslim has no right to die intentionally (seek death or kill himself on purpose) on the battlefield. Moreover, *jihād* after Muhammad’s death is supposed to be of defensive character and is lawfully declared only to save the Islamic *‘umma* from destruction, so in fact this consideration is reduced to the first one.

In any other case, as Islamic authors like al-Ḡhazālī point out, human life cannot be sacrificed for anything, even to save other human being(s) from death; and this applies even to the closest relatives.

²⁸ Al-Sarakhsī, *Al-Mabṣūṭ*, Bayrūt: Dār al-ma‘rifā. v. 23, p. 14–15.

The general life-preserving attitude of Islam embraces not only human beings, but all living creatures as well. No animal may be killed “just for the hell of it,” for amusement. Man has the right to hunt and kill wild creatures only in order to feed himself if he cannot gain food in any other way, and only inasmuch as it is necessary to keep him and his family alive. Hunting for amusement is prohibited.²⁹ Moreover, insignificant insects like ants or evil and harmful creatures like snakes may be killed only if they in fact threaten human beings, and not out of “just in case” considerations. The same preserving principle embraces dead stock as well, even on enemy territory in case of war: a Muslim army has the right to destroy anything only inasmuch as required by war needs, but no more. The general expression of this principle and attitude is the following: maximizing the good and minimizing the evil.

Earthly life and the other life are not subordinated but linked as the two sides of a single process;³⁰ in the same manner the soul and the body are not regarded as being poles apart. This attitude is grounded in one of the basic Islamic theses about human nature (*fiṭra*) as sound and not in the least affected by Adam’s sin. Human flesh is not prone to evil, if kept within its natural bounds, and those limits are stipulated by Islamic law. The flesh and the body are not under suspicion, they need not be tamed or suppressed. This is one of the reasons why Islam rejects monachism. Body and soul are typically regarded as the two sides, the outward (*ẓāhir*) and the inward (*bāṭin*), of the process of performing deeds (*a’māl*). Any deed is understood as a link between *niyya*, “intention,” and *fi’l*, “action,” where “intention” is the soul’s concentration on the chosen aim and “action” is a movement performed by bodily parts (tongue, head, etc.). The soul and the body are equally necessary prerequisites for any deed, related to both worship (prayer, etc.) and mundane affairs (marriage, trade deals, etc.), and human perfection is understood as a perfect balance and coordination between the

²⁹ I speak of the norms of the Law, not about their implementation; as anywhere, they were often transgressed and broken in the real life of Islamic communities.

³⁰ Let us note that absence of the *dunyā/’ākhira* (“earthly life/the other life”) dichotomy does not in the least mean that they are “mixed up” in Islamic doctrine or that they are “not sufficiently differentiated,” or the like. On the contrary, the difference between the two is always stressed, and *ḥadīth al-ta’bīr* (“pollination tradition”) is often cited to illustrate it. Once Muḥammad was passing by some people who were preparing for artificial pollination of a date palm. They asked him whether they should proceed with pollination, and Muḥammad answered that they should rather leave it. As the palm would then remain without dates, those people asked Muḥammad why. He said that in earthly life they should proceed on their own way, and added: *Antum a’lam bi-’amr dunyā-kum*: “You know better your earthly life business” (Muslim 2363: *Ṣaḥīḥ Muslim*, Dār iḥyā’ al-turāth al-’arabī, v. 4, p. 1836). But differentiation does not mean dichotomy, and it is hardly possible to speak of a secular/ecclesiastic dichotomy in Islamic culture, where we do not find secular power opposed to church power, canon law as opposed to secular law, or secular art (architecture, poetry) as opposed to spiritual art, etc.

two sides in such a manner that flawless (approved by Islamic doctrine, law and ethics) deeds are easily performed.³¹

I will conclude this paper with its short overview. The Arabic language and Arabic culture harbor the hermeneutic habit of making a process the starting point of interpretation and sense-generation. In the domain of this culture, the world makes sense as a collection of processes, and not as a collection of substances.

From this perspective, a human being is understood not as a substance; a human being is rather interpreted as a process of transition between the two lives: the earthly one (*dunyā*) and the life-to-come (*'ākhira*). This process of *dunyā*-*'ākhira*-transition is paralleled by mutual movement of God and man towards a meeting point which is the Law: proposed by God and accepted by man, Law makes the *dunyā*-*'ākhira* movement possible. Earthly life and the future life are opposites, but they are both necessary and therefore cherished, each has its own value—but only when linked to its opposite. In the same way, a human being is not a substance but a process-established link between the body and the soul.

In this mutual relation of balance and correspondence between *zāhir*, “outward,” and *bāṭin*, “inward” (*dunyā* and *'ākhira*, the body and the soul) perfection is reached as stability and fixedness of this balance and correspondence, and not as an exclusive development of one of the dichotomic opposites. This reading of perfection implies a metaphor of a horizontal rather than vertical axis.

An integral logic-and-meaning transformation takes place when we discuss the universal biological fact of life and death from the perspective of Arabic and Islamic thinking. The logic of “life-and-life” coordination (i.e., the “outward-inward” balance and correspondence), rather than the “life/death” dichotomy, is relevant in this perspective. This does not in the least deny any of the absolute truths produced by the “life/death” dichotomy logic. The problem with them is not that they are not true (on the contrary, they remain perfectly true); the problem with them is that they make little sense in the “life-and-life” process-based perspective of reasoning. To weave a cohesive and connective fabric of reasoning from this logic-and-meaning perspective, we need a different set of logical truths which have no less universal value but comply with the process-based thinking of Islamic culture.

³¹ The Neoplatonic reading of the soul-to-body relation was widespread in Islamic culture among those who followed *falsafa* (Greek-inspired philosophy) teachings. This interpretation runs contrary to what I am speaking of and what expresses the Islamic reading of those matters.

Ernest Wolf-Gazo
(*American University in Cairo, Egypt*)

**MAX WEBER
AND THE WORLD HISTORICAL SIGNIFICANCE
OF MONOTHEISM**

Preliminary Remarks

The following contribution intends to highlight philosophical aspects in Weber's treatment of monotheism. In many respects the treatment of monotheism is quite complex and cannot be treated, properly, in a short essay. However, we intend to present some philosophical sketches of monotheism within the context of Weber's understanding of world history. There is no doubt that monotheism within the framework of global history had world historical consequences in human history. We are not dealing, at this point, with theological contents or belief, rather, with the philosophic import and practical consequences that ensued from a specific form of belief or belief system, namely monotheism. Of course, we all know that religions such as Judaism, Christianity and Islam, represent a belief system called monotheism. In our treatment, at present, we are less concerned with the specifics of beliefs of these respective belief systems. We are concerned with the ideological and pragmatic effects of monotheism upon world events in human affairs. We specifically, at this point, focus on the ancient Egyptian form of monotheism. Thus, we ask: To what extent did monotheism, as an ideology and belief system, affect, not to say participate in the construction of world history on a global scale? This question is not put by Weber in such an explicit manner, rather, Weber, at first, was focused on the relationship between religious ethical beliefs and their practical consequences in everyday life. Of course, we all know his now famous monograph published in 1904/05, *The Protestant Ethos and the Spirit of Capitalism*. The controversy that this monograph and its underlying contentions unleashed has not abated, it has rather intensified since Max Weber became a household word among the educated global community. Naïve readers of the monograph hold that Weber

proposed that we find the roots of capitalism in protestant Christianity; others hold that Weber is guilty of Eurocentrism. Both contentions are ideological in intent without a critical eye to the details and actual reading of the original text. Weber's academic texts are notoriously difficult to read, not because they seem to be dealing in fuzzy logic or written in a specialist jargon, but because Weberian texts are synthetic in vision and encompass an intellectual panorama unthinkable in our age of expert knowledge producers. A specifically philosophical angle seems to us, at this point, quite appropriate since we are able to focus on the world historical panorama Weber had in his mind's eye toward the end of his untimely death in 1920.

The specific focus of the following presentation is not simply monotheism as a theme in Weber's sociology of religion, rather, pursuing the question: To what extent does this monotheism promote rationality in world history? What we are trying to hint at is this: we hold that monotheism actually presents a two-faced Janus in world history. On the one hand, it proposes a strict belief in one and only one deity, yet, the practical outcome of this one-deity belief was the emergence of a formal rationality. Weber never held that protestant Christianity was the exclusive source of rationality, or capitalism, rather, he exemplified this specific form and mode of belief system as fostering the modern version of an economic behavior. Of course, rationality was a by-product of this economic behavior, however, reading Weber closely we can come to a preliminary conclusion in saying that Weber hints at the idea of a causal relationship between monotheism and rationality, but never really spells out this relationship. He seems to hint at this, from time to time. Our contention goes somewhat further and claims that the initial stages of an evolving monotheism, in ancient Egypt, then ancient Judaism, developing into other forms of monotheistic belief, such as Christianity and Islam, promoted the notion of formal rationality, advancing into the historical form of that formal rationality called modernity. To put this idea in simpler terms: monotheism, because it carried within itself a Janus-face psychology, namely, irrational forces as well as formal rationality, turns out to be the precursor of modernity. We do not find this claim directly in Weber's writings, but there are plenty of "road signs," for everyone to spot in the original, that the causal relation between monotheism and modernity is not a surrealist painting.

In the following introduction we identify the specific texts of Weber that help us, philosophically, to make this claim and point out a European social network of academics, writers, and intellectual virtuosi throughout Europe that was connected to the Weber circle in Heidelberg, Germany. For the works of these men and women of intellect introducing cultural innovation and having a critical vision of the world historical panorama (which, along with Weber's works, pointed out and discussed the world historical significance of monotheism in the guise of formal rationality in terms of modernity) made their mark. Especially, during the last two decades, on the turn of the 21st century, we are

witnessing a curious, disturbing and paradoxical situation, viz. a resurgence of monotheistic belief systems and life styles amidst a revolution in communications technology that seems to contradict formal rationality and sends shock waves through the minds of those who thought that the hard-earned results of the classic enlightenment are irreversible. No doubt, Weber and the men and women who produced first-class literature and thinking a century ago, are helping contemporary thinkers, especially in the social sciences and humanities, to shed some light into the dark tunnels of irrational forces at work in the new century. All road signs pointed towards the Janus-face of monotheism, but the exact location was never spelt out, since the double nature of monotheism—on the one hand, its irrational forces, on the other hand, its formal rationality—was not grasped completely, or, if it was, became denied or rejected in public.

Introduction

In order to follow the notion of the Janus-face of monotheism, as a decisive element in the development of world historical significant events in human affairs, we will focus on three pieces of writings, or rather proclamations, by Weber, introducing his research program of “Konstellationsanalyse” as preliminary remarks to the first volume of his essays on the sociology of religion.¹ Subsequent volumes were edited by Marianne Weber as well as a biography published under the title *Max Weber: Ein Lebensbild* in 1926. This biography is a source of important information and insights into the psychological processes of Weber’s spirit. Of course, as in any biography penned by a wife or husband, many things went unsaid or simply left in limbo; yet, in the meantime, we have a more detailed picture of Weber, the human being and thinker. Anyone more attuned to the more subtle aspects of the psychology of the religious, the unconscious or irrational forces, such as neurosis, anxiety, or compulsive behavior mechanisms (as we find these described in Karen Horney’s *The Neurotic Personality of our Time*, published in 1937) will find their exemplifications in major intellectuals of early modernity of the 20th century. In our treatment of the topic at hand, we do consider the biographical aspects of major importance to be an underlying element of theory construction, especially in the social sciences and humanities. A careful reading of a text is no substitute for a life lived in anxiety, paradoxes, or compulsions, as a direct result of intense emotions, brilliant intellectual insights, as well as despair entering into the picture of conflicting sentiments between the mind and the spirit, as was the case in Augustine, Kierkegaard, or Weber. A text turns out to be a latent manifestation of these conflicts and despair and, no doubt,

¹ See: *Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (RS I)*. Tübingen: UTB 1986. Volume 1, edited by Weber himself and dedicated to his wife Marianne Weber, shortly before his untimely death on June 14, 1920.

the discerning eye reading the following proclamations by Weber that introduce the first volume of his sociology of religion “sees” these conflicts, where the intellect and passions are intertwined in the very texts presented.

This article, then, focuses for the sake of expedience and space, on the “Preliminary Remarks” (Vorbemerkung, RS I, 1–16), the “Introduction” (Einleitung, RS I, 237–275), and the “Intermediate Reflections” (Zwischenbetrachtungen, RS I, 536–573), functioning as general road signs to Weber’s sociology of religion research program. However, it is more than simply a program, it is, in fact, a critical assessment of his previous work, as well as future intentions as to which direction his research in sociology of religion might take. Some of these intentions were accomplished, others, unfortunately, only hinted at and never completely discussed due to his untimely death. Yet, these specific writings, introductory and philosophic at times, are an important indicator of Weber’s philosophy of history and the nature of the conflict between irrational forces and formal rationality encountered in various settings in which monotheistic tendencies appear in world history. The underlying battle between Athens and Jerusalem throughout the monotheistic struggle seems always present in Weber’s texts, especially since his compatriot Nietzsche made it clear that Athens, too, had its hidden irrational forces in the form of Dionysius. Weber was very much aware of these contradictory elements and made a conscientious effort to somehow come to terms with the situation. How deep these intellectual and emotional battles were waged between the finest of Europe’s intellects, associated in some way to Weber and his circle, can be seen in this cursory glance at European settings in Heidelberg, Rome, Paris, London, Berlin, Ascona, Munich, Budapest, Vienna, Prague, not to mention Worbswede.

Especially prior to the First World War, Weber was a member of the “Eranos Circle” at Heidelberg University which included prominent professors and thinkers, discussing religious-historical issues related to sociological dimensions. Many of those participating conducted innovative scholarship and published groundbreaking works in their respective fields: Protestant theologians Ernst Troeltsch, Gustav Adolf Deissmann, or classical philologist Albrecht Dietrich, the jurist Georg Jellinek, the historian Eberhard Gothein, or the historian of philosophy Wilhelm Windelband, not to mention Max Weber himself and his brother Alfred. During the same time, Weber was involved in the foundation of the German Sociological Association along with Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, and Georg Simmel in the nearby Frankfurt. His wife Marianne was active in the German women’s movement and convened the First German Women Association as its president in 1910. The inner circle of the Weber household, holding discussion and brain storming sessions at their Heidelberg villa, included Emil Lask, Georg Simmel, Georg Lukacs, Karl Mannheim and Arnold Hauser from Budapest, Karl Jaspers, the youthful Norbert Elias, not to mention Ernst Troeltsch who actually lived on the first floor of the Weber villa.

Constant discussions in progress about issues relevant to the new century and its new political, economic, and social forms and structures formed the centerpiece of the weekend meetings. Needless to say, irrational forces, as discussed in the newly emerging work of Freud from Vienna, as well as the social, economic, and political revolutions taking place in Europe in the name of Marx, were ever present to Weber and his circles. These discussions had a long reach, from Budapest to London: Lukacs, Mannheim, and Hauser were to be part of the famous Budapest “Sonntagskreis” in which issues presented in the works of Meister Eckhart, Dostoevsky, and Nietzsche formed the central core of the discussions. Weber himself had great interest in the Weltanschauung and life style of Tolstoy. Mannheim and Hauser found themselves in the London exile meeting up with members of a discussion club known as the “Moot Circle,” which included Christopher Dawson, Michael and Karl Polanyi, A. H. Tawney, Gilbert Murray, Arnold Toynbee and, last but not least, T. S. Eliot. The primary discussions dealt with new forms of sociology and the importance of religion as an alternative to the grassroots capitalism and the totalitarian ideology of Nazism. After the First World War, it was Ernst Troeltsch who had the honor of being the only German academic invited to London, Cambridge, and Oxford to discuss the basic tenets of his famous *The Social Teachings of the Christian Churches and Their Sects* (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, published in 1912). A. H. Tawney of the London School of Economics, himself a distinguished economic historian who published the classic *Religion and the Rise of Capitalism* in 1926, had invited Troeltsch and developed excellent collegueship with him. At a glance, we can see how the Weber Circle had enormous intellectual reach in Europe’s major capitals and university centers, especially where the social sciences were introduced and promoted. Again, simply to check bibliographies on the internet for topics relating to monotheism and modern rationality is not enough, the social network and critical discussions in progress needed to be heard and understood during the early 20th century. It seems that the biographical aspects of theory formation and paradigmatic discussions in progress can be sifted out by carefully scrutinizing biographies like Marianne Weber’s one of Max Weber, or Georg Grosz’s autobiography. For example, Weber mentions in a footnote of his introduction to *The Economic Ethos of World Religions* (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Vergleichende religionssoziologische Versuche, 1915–1919*) that the introductory parts were read to personally present friends prior to the publication. Of course, many of the above-cited topics such as religious beliefs and economic behavior, including non-European belief systems such as Confucianism, Taoism, or Hinduism must have been discussed and debated more than once. At the turn of the 20th century, Nietzsche’s friend Paul Deussen and Arthur Schopenhauer promoted Hinduism and Buddhism and non-European religions and culture, which caught the attention of Europe’s intellectual elite. Needless to say, ancient Egypt was always on the mind of Europe, as shown

by photos of Freud's working desk and office with the famous couch that reveal a keen interest in ancient Egyptian deities and culture. Max Weber very much immersed himself in this trend of European adaptation of non-European cultures. Speaking merely of Eurocentrism, as we find it spelt out in the ideological literature of the late 20th century, reduces the complexity of intellectual life, especially in the early 20th century Europe. Thus, as we discuss the specifics of the world historical significance of the "Janus-faced" monotheism revealing irrational forces on one of its faces and formal rationality on the other, we should consider all of the social networking, the discussions then in progress, all of the above-mentioned factors related to the universe of discourse of Max Weber.

Monotheistic Tendencies in Ancient Egypt

Before we handle the subject matter of monotheism in ancient Egypt, in order to exemplify its world historical significance in the subsequent developments in the form of such monotheistic religions as Judaism, Christianity and Islam, we want to remind the reader of Weber's specific definition of what is the means to research and make sense, sociologically, of religious association (*religiöse Vergemeinschaftung*):

Eine Definition dessen, was Religion "ist", kann unmöglich an der Spitze, sondern konnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen. Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem "Wesen" der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun, dessen Verständnis auch hier nur von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken der Einzelnen — vom "Sinn" — aus gewonnen werden kann, da der äussere Ablauf ein höchst vielgestaltiger ist. Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, diesseitig ausgerichtet. — Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist ferner, gerade in seiner urwüchsigen Gestalt, ein mindestens relative rationales Handeln: wenn auch nicht notwendig ein Handeln nach Mitteln und Zwecken, so doch nach Erfahrungsregeln. — Das religiöse oder "magische" Handeln oder Denken ist also gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandeln auszu-sondern, zumal auch seine Zwecke selbst überwiegend ökonomische sind.²

In this opening paragraph of chapter five of his *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economics and Society*), Weber offers a precise description of what he understands to be "religion" in terms of the subsequent object of research called "sociology of religion." Thus, we are not dealing with the "essence" or theological pronouncement of the sacred text, but with the sociological constellations that

² See: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1980. P. 245.

induce action in a society of a religious nature. Again, we are not asking the question: what is religion? Or: is a religious belief true or false? Or: does religion make sense? We are asking, like Weber did in the above-quoted paragraph, how does religious belief, of whatever historical epoch or color, effect human action, especially in the form of economic and social behavior, promoted and configured in a specific pattern of culture? If we carefully peruse Weber's vocabulary, which presents some difficulty in any translation, we find that he is very specific as to how he wants to approach the subject matter. There is a neutral tone to his language, on purpose, so as not to convey any value judgment beforehand. Thus, he points out that in the religious sphere, as in other fields of activity, we should observe the specific conditions under which a specific communal or societal action takes place, together with its consequences. Of course, this communal action (*Gemeinschaftshandeln*) has to make sense (*Sinn*) somehow; we read memoirs, autobiographies (e.g., Benjamin Franklin, or Amenhotep IV's poetry), or critical history in the sphere of the political, economic, social and artistic life in order to "sense" the meaning of specific activities, individual or communal. Subjective experience, imagination or wishful thinking are legitimate concerns trying to come to grips with the process of what we could call *Sinn*-making. A decisive point in this understanding, from a Weberian perspective, is that this whole activity, individual or communal, focuses upon "this-worldliness." That is to say, the purpose (*Zweck*) of any social action is directed to this-worldliness (*diesseitig*). The second important aspect of any worldly activity is of a relatively rational nature. Also the religious sphere takes place in our everyday life with the specific intent to alleviate our daily efforts, pains and sufferings, using our intelligence and cunning in order to make this life on earth a little bit more comfortable. The sphere that is of the utmost importance to the human species is economy, or as Aristotle had it, household management. Weber is always aware of Marx and wants to make it clear that we have something to learn from Marx, though the Marxian story is only part of a comprehensive puzzle. The famous dictum about religion being the opium of the masses may not be entirely false, but there is a "rational side" to religious festivals, or funeral processions, or chiseled emblems on obelisks. Rationality, for Weber, has many angles (*Blickwinkel*); what seems irrational from one perspective may very well make sense from another. There is a sort of relative rationality in Weber's understanding of the religious sphere as communal action, but it has to be qualified by its condition, direction and form. Regulative principles, in the Kantian sense, may be purposeful and make sense and muster support from all sorts of social groups and sects, but whether a principle is supported by facts and evidence is another question. Wishful thinking may turn out to exhibit rational behavior if the desired result is achieved, even surrealistic. These are important points since they help to explain the much misunderstood dictum by Weber that Western civilization (especially in North-West Europe) developed a very spe-

cific form and pattern of formal rational behavior. We can find rationality or capitalism in many epochs of world history; many who have read Weber seem to have missed that point since the common version of reading Weber's texts have been that he apparently said that only in the West rationality and capitalism had been produced. Far from it, Weber was very precise in pointing out that a specific form of modern capitalist organization, as well as a specific form of societal life, emerging from the puritan Protestant ethos, manifested itself exceptionally in Western Europe. However, coming to these conclusions, Weber started to study carefully other forms of religious systems of beliefs and activity. Unfortunately, his untimely death prevented him from completing his project to investigate the ethos (economic, psychological and political) of world religions. However, there is sufficient evidence in his letters (see his *Gesamtausgabe* and *Nachlass*) to give hints as to how that project was to proceed. It is no accident that Weberian sociology, after a century, is doing well and produces important research projects for many generations. The questions, the hints, the analogies, not to say the global perspective, is what makes Weber relevant in 21st century. In that context, monotheism turns into a decisive sociological constellation that produces a focused belief system, as well as action on the global stage. However, as we have pointed out in this contribution, the point of no return in the emergence of monotheism is the emergence of formal rationality. The specific focus on the ONE had unleashed enormous passions, meditation and spirituality that was used in order to channel all of these "irrational elements" into a formal rationality and manifested itself in a superb political and social organization demonstrated by ancient Egypt. Weber did not spell out these contentions in so many words, but his texts give the critical reader a sense of what monotheism meant in his global project. Thus, ancient Egypt is an important point in the Weberian global project.

Until the advent of the Torah, Bible, and Quran, the peoples of the Near East worshipped many gods and deities. Travels in the 19th century would take Europe's educated and moneyed elites to the "Holy Land" on the Grand Tour that would end with the Pyramids in Giza. The land of the Pharaohs still held its magic spell to be experienced; amazingly, that attitude has not changed from Herodotus to the present-day mass tourism in the early 21st century. Tourists can be seen *en masse* in March and April of each year marveling or simply gaping at the wonders of the ancient world. Satellite television brings images of the Valley of the Kings, the Temple of Karnak, or allusions to Agatha Christie's *Murder on the Nile* into millions of living rooms, almost daily, to reinforce the magic spell of ancient Egypt. A newly discovered tomb, or even a re-discovered tomb, such as KV-5 opened by Professor Kent Weeks, makes immediate headlines as "breaking news" on the global networks. Art testifies—in various forms, on granite, limestone, or papyrus—to religious practices and beliefs, but also to the joy of living amongst the ancient Egyptians. Psychologically speaking, there was no discord between life and death for the ancient Egyptians. There was life, this-worldly and other-worldly,

while the practice of mummification and pyramid building functioned as links between the beginning of life on earth and its end. The pantheon of gods throughout the millennial history of ancient Egypt played a protective role and functioned as a system of order that brought about the building of the pyramids or the science of mummification. Society in ancient Egypt was organized according to the role and functions that the gods delegated to the Pharaoh, and he, or she (as in the case of Hatshepsut), caused communal action and *Sinn*-making for all members of society in ancient Egypt. Of course, back then, they did not think of themselves as “ancient,” nor as “religious,” since these are terms of the modern historical consciousness. Not until the decipherment of the hieroglyphs of the Rosetta Stone by Champollion in 1822 were we able to really understand the *Sinn* of ancient Egyptians. Those temples, statues, stelae, columns, pylons and tombs rested in silence for centuries and could not speak to us except as romantic lithographs depicted by Napoleon’s savants and published as the *Description de l’Égypte*. David Roberts was even more realistic in his lithographic collections of ancient Egypt in the late 1830s, just before photography was invented. The Pyramids and the temples, surrounded with a magic aura by Roberts and many others, became stripped of it by photography in the 1850s, especially by Francis Frith. His photographic collection took Europe by storm and, together with Thomas Cook’s modern tourist travel arrangements, the disenchantment with the Land of the Pharaohs was in full swing. The Nile Valley and the stark contrast between the desert, the black soil, and the River Nile was captured on celluloid in black-and-white images; subsequently, color was added to the photos so that the First Wonder of the world, the temples, obelisks, tombs and pylons were captured in color imagery. The science of Egyptology took a century to develop since the early 19th century. We began to understand slowly the importance of Egyptian civilization for other civilizations, especially for their religious sphere. No doubt, the Semitic religions that emerged in the Near East cannot be understood without the background of Egyptian civilization. Any critical history book on the ancient Near East will spell out the facts in detail and there is no escape for the prospective reader but to come to the conclusion that there are interesting connections between ancient Egyptian civilization and subsequent developments, especially in the emerging modern Near East, generally known as the Middle East since the early 20th century.

We want to focus, for our purpose, specifically on some events happening in the New Kingdom, under the 18th Dynasty in ancient Egypt’s history. In the Old Kingdom, traditions, cultic practices and iconography were developed for depicting a pantheon of gods that were chiseled on temples, tombs, statuary inscriptions in hieroglyphs featuring major figures like Re, Amun, etc. In Heliopolis, a solar cult emerged with Re at the center of worship. The fascination of the figures, half animal and half human, still is with us to this day. Of course, the ancient Greeks made fun of these strange depicted creatures. Mummification had a high reputation, and skillful medical men instructed others as masters of embalming. Even

Plato marveled at the advanced knowledge of the Egyptians, although the ancient Greeks, as we can read in some passages from Plato's *Dialogues*, made fun of those priests safeguarding the temples along the Nile Valley. A careful reading of Weber immediately gives the reader a sense that he was very much aware of the historical literature about the ancient Egyptians and followed researches on ancient Egypt in personal conversations and discussions with his colleagues in the famous Eranos Circle. Needless to say, a famous photograph of Sigmund Freud in his study at Bergstrasse 22 in Vienna shows the master amongst numerous statuettes and cat mummies of Pharaonic Egypt. Of course, his later work on Moses and monotheism is no accident and deals with the cultural and religious ramifications of the emergence of monotheism. The same can be said of Thomas Mann's *Joseph and His Brothers*, who asked the Egyptologist Wilhelm Spiegelberg (1870–1930) for expert advice on the respective subject matter. Max Weber was part of this cultural world in which the confrontation with modernity in Europe was part of the historical interest in the consciousness of ancient Egypt.

Returning, for a moment, to the 18th Dynasty we find Pharaoh Amenhotep IV, also known as the heretic Pharaoh Akhenaten, transforming the belief system of a pantheon of numerous divinities into that of one DEITY, namely Aten, or “sun-disc.” The sun-disc was chosen by him so as to allude to the metaphor of sun rays that give life to everything, and also take life. All life depended on the sun-disc, and there was no compassionate god. Thus, Akhenaten ushered Egypt into monotheism. It was a radical about-turn that involved the removal of inscriptions of the traditional major deity Amun by chiseling out and defacing the old iconography in order to replace it with the new iconography, namely the depiction of the sun-disc and sun rays. Akhenaten unleashed a disenchantment process in the so-called “Amarna revolution.” He relocated the capital of worship from Thebes to a place in Middle Egypt called Amarna in order to rebuild, from scratch, a new capital with its new deity, the one and only Aten, symbolized by the sun-disc and its sun rays. We see a move from an anthropomorphic and zoomorphic form of religious depiction to an abstract notion of a divinity as simply The One. Mythology, old cultic practices and ecstatic rituals were rejected in favor of a disciplined, abstract form of divinity worship. The new divinity Aten becomes the creator of all, including time, which introduces the idea of a transcendent deity. In the poetry of Akhenaten we read: “the one who built himself by himself, with his own hands—no craftsman knows him!”³ The world historical significance of monotheism introduced in ancient Egypt by Akhenaten should be obvious. The practical consequences, subsequent to his reign, are not yet clear, considering that archeological research is still in progress. Egyptologists and archeologists still find bits and pieces (known in Arabic as *ṭalāṭāt*, referring to the size of a block) testifying to the Amarna revolution, especially in sculptures

³ See: *Redford D.B.* Akhenaten: The Heretic King. Princeton, NY: Princeton University Press, 1984. P. 175.

depicting the sun-disc, rays, the Pharaoh, his wife Nefertiti and their children. The art sociologist Arnold Hauser, following Weber, pointed to the naturalism in art, introduced by Akhtenaten as one of the first revolutionaries in art history. Thus, we see that the notion of monotheism carries its consequences far beyond simply worship, intruding into all spheres of human life and society.

Of primary importance, at this point, is the purpose with which Akhtenaten followed through his objective of establishing the one deity, reducing traditional cultic and iconographic symbolism to an abstract notion of oneness in the form of a sun-disc symbolizing sunlight as the all-powerful source of light, life giver for all. Light becomes a powerful *Ur*-deity or proto-god that created itself. This is no longer a composite god, or a major god amongst a pantheon of gods, but the deity that establishes formal rationality among the many-layered structures of the old traditional Egyptian pantheon. Recalling Weber's understanding of societal constellation that fosters specific forms of communal action with this-worldly purpose, it is clear that Akhtenaten's actions were rational in terms of the main purpose of his plan, to install a new order on this earth with the help of a new monotheistic deity. The consequences of his actions have not been well understood in history due to the emphasis, of course, on the monotheistic religions, such as Judaism, Christianity and Islam. Yet, what needs to be revisited in the Weberian global project is a connection between the monotheism developed in ancient Egypt and the subsequent monotheistic religions. Needless to say, the Amarna revolution did not last too long, and the revenge of the old guard of temple priests was as devastating as was their former dismissal from the sanctuaries of the Amun. The ancient "an eye for an eye" law was invoked, and thereby nearly all evidence of Akhtenaten's rule became obliterated. That left modern archeologists and Egyptologists with the difficult task of attempting to "read" the surviving *talātāt* of a remarkable revolution that happened at one point of Egyptian history.

Preliminary Conclusion

In this presentation of sketches, bits and pieces, we tried, with the help of Weber's works, to locate a path along which we can proceed with a global project of coming to terms with monotheism. We are trying to suggest that monotheism was not a mere religious matter of belief in one deity, but that monotheism, in its concept and ensuing consequences, had a dynamic aspect that we called its Janus-face. This Janus-face is structured as both an irrational and rational element. A close reading of Weber, especially his essays on sociology of religion in combination with his economic history, suggests that religious behavior, induced by any sort of belief (in this case, monotheism), has real factual consequences in the real world. In the case of monotheism, we can see how irrational forces produce rational results in terms of political-societal organization. This is the reason why Weber never said, as some of his critics may have it, that he contended that there is only

one type of rationality produced in the West or one type of capitalism emerging in European history. Again, what makes the historical situation of monotheism tense is that its belief system produces rational structures that refer back to the oneness of the belief. We can see this very nicely in the Amarna episode, in which a sudden shift in the conception of deity, from a pantheon of gods to a singular concept of deity in the form of a “sun-disc,” reduces the cultural legacy of rituals, cultic activity and festivals to an abstract concept aligned along the lines of a political autocracy. We could also express this in a different way, saying: “Show me your god, or gods, and will I tell you what kind of political structure you have.” The whole story of monotheism has not yet been told; needless to say that a critical version of Weberian kind is only at its beginning on a global level, requiring teams of researchers to tackle the small print of the sacred texts, conjoined with their respective social, economic, and political conditions. A prophet is not simply a prophet; Weber asks, under what specific social, economic, and political conditions do prophets arise? Needless to say, this will take much more effort and historical research than has been done hitherto. In real life as well as in real history, formal contradiction may only be useful to a specific point; it is not enough to say: this and that is rational or irrational. It is more likely that the real world of belief systems operates in accordance with a Janus-face pattern in which apparent irrational forces produce rational results. Weber has shown in his work that this can show *Sinn*, but only if we do not hold on to the time-honored formula that A is A, and cannot be B at the same time. In the 18th Dynasty of ancient Egypt, we find a case in point; it was possible to entertain one abstract deity and, at the same time, one pharaoh. The temple priests of former times took their revenge by reinstating the old pantheon of gods and, at the same time, restored their economic interests. An unimportant young Pharaoh called Tutankhamun succeeded the infamous Akhenaten and restored the old god Amun and his capital of Thebes to their former glory. In the meantime “King Tut,” who was discovered in a sensational recovery of his tomb by Howard Carter in 1922, as any tourist knows, lies in state at the Egyptian Museum ever since.

Selected Bibliography

- Adkins L. and R.* The Keys of Egypt. London: Harper and Collins, 2001.
Auerbach E. Mimesis. Garden City, NY: Doubleday, 1957.
Bodenheimer A. R. (Hrsg.). Freuds Gegenwärtigkeit. Stuttgart: Reclam, 1989.
Dawson Ch. Religion and the Rise of Western Culture. Garden City, NY: Doubleday, 1958.
Eliot T. S. Notes towards the Definition of Culture. London: Faber and Faber, 1957.
Gran P. Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760–1840. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998.
Hornung E. Geist der Pharaonenzeit. München: DTV, 1992.

- Hornung E. (Hrsg.).* Altägyptische Dichtung. Stuttgart: Reclam 1996.
- Ikram S.* Ancient Egypt: An Introduction. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.
- Karadi E. and E. Vezar (Hrsg.).* Georg Lukacs, Karl Mannheim und der Sonntagkreis. Frankfurt a. M.: Sandler Verlag, 1985.
- Redford D. B.* Akhenaten: The Heretic King. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Silverman D. P. (ed.).* Ancient Egypt. London: Duncan Baird Publishers Ltd., 1997.
- Schlögl H. A.* Echnaton. Reinbek: Rowohlt Monographie, 1996.
- Troeltsch E.* Lesebuch. Hrsg. F. Voigt. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1980.
- Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (RS I). Tübingen: UTB, 1986.
- Weber Marianne.* Max Weber: Ein Lebensbild. München: Piper Verlag, 1984.
- Weeks K.* The Lost Tomb. New York: William Morrow, 1998.

Ali Paya

*(University of Westminster, UK,
and National Research Institute for Science Policy, Iran)*

ABDOLKARIM SOROUSH: THE HESITANT RATIONALIST

The main aim of this short paper is to discuss, in a brief and succinct way, a rather important pitfall in the ideas of one of the most well-known modern Muslim scholars, Abdolkarim Soroush. To observe brevity, I have refrained from developing many related themes which are introduced in the paper. My focal point is the tension between rational and non-rational (or trans-rational) elements in Soroush's thought. Having diagnosed an important inconsistency in the views of Soroush, I have tried, in a very brief fashion, at the end of the paper, to suggest a research programme as a way to overcome the inconsistency. The significance of the proposed programme lies in the fact that there are many other prominent thinkers in the Muslim world at present time whose systems of thought are suffering from an inconsistency, more or less, similar to that of Soroush. If the proposed research programme could be properly developed, it would open the way for a smooth transition of Muslim communities into modern times.

Introduction

In this very short paper,¹ I shall try to highlight what can be termed as the Achilles' Heel of Soroush's system of thought. I will argue that this structural weakness has affected some aspects of Soroush's views, including the one which is related to the issue of democracy and its status in the Muslim world.

However, to begin at the beginning and before changing into the critical gear, let me start by briefly appreciating the efforts of a friend, colleague and teacher whose ideas and views have had a significant impact on the intellectual and reli-

¹ A version of this paper was presented to the annual *CSD Encounter* (An Encounter with Abdolkarim Soroush) at the University of Westminster on Friday, the 3rd of November, 2006.

gious discourses in Iran and in many other Islamic communities around the world.²

Dr Soroush's ideas have not only inspired and intrigued many Muslim scholars and Muslim intellectuals but have also educated and enlightened large numbers of Muslims who are neither scholars nor intellectuals in the technical sense of these terms.³

Soroush's Role in Enriching the Islamic Intellectual Movement

The list of the great achievements of Dr Soroush contains many prominent entries. However, one item which requires especial mention is the role played by him in a movement known as the "Religious or Islamic Intellectual Movement." It is in the context of this notion that I would like to expand my critical assessment of Dr Soroush's views on democracy.

The Islamic Intellectual Movement is an important phenomenon with a long history. However, its roots in modern times go back to the first encounters between a triumphant West and a weakened Islamic civilization in the early nineteenth century.

The main question which has exercised the minds of great representatives of this movement during the past two centuries has been, "How to make 'Islam' compatible with the requirements and necessities of modern times?"

Soroush's main contribution to this debate has been the introduction of "critical rationalism" as a powerful tool for providing a satisfactory answer to the above question. Critical rationalism is an idea that Soroush has learnt from Karl Popper and tried, with considerable skill, to graft onto the indigenous doctrines in the corpus of Islamic thought.

As a Muslim critical rationalist, Soroush has urged his fellow Muslims to, among other things, uphold the following conceptual distinctions:

A distinction between "Islam" and *our understanding* of "Islam."

A distinction between "the essential and the accidental" aspects of "Islam."

A distinction between minimal and maximal interpretations of "Islam."

A distinction between the values and norms which are internal to "Islam" and those which are external to it.

² For a complete list of Soroush's works and the texts of some of his lectures and interviews visit his website at <http://www.dr.soroush.com/>. Useful biographical material on Soroush could also be found at the same site.

³ I have discussed some aspects of Soroush's thought in the following paper: "A Critical Comparison between the Projects of Two Thinkers: Immanuel Kant and Abdolkarim Soroush." A Persian version of this paper has appeared in *Soroush's Festschrift* 2010. This paper is available at: <http://www.soroushmilad.com/> ایرای-شصت و پنج سالگی-دکتر-سروش/

A distinction between religious faith and religious belief.

A distinction between Islam as a faith and a belief system and Islam as an ideology.

Soroush has suggested that adopting the critical rationalist framework would help Muslims and Islamic societies to make a smooth transition to modern times. Soroush himself, in his various writings, has tried to discuss many cases and examples which would show that such a transition from more traditional way of interpreting “Islamic” conceptions and/or social relations in human econiches [?] to more modern understanding of these issues is possible.

A case in point is Soroush’s views on democracy where he tries to argue for compatibility of this social construct (or at least some of its versions) with the “Islamic” way of thinking (or at least some particular interpretations of this way of thinking). Soroush’s views on democracy could be summarised as follows:⁴

While democracy cannot be derived from Islamic sources like the Quran and the *aḥādīth* (sayings and deeds of the Prophet and the Imams—the latter, in the case of Shi’ite interpretation of Islam), it is not impossible to construct models of democracy which are compatible with Islamic values and ideals.

Of the two main kinds of theories of democracy, namely procedural democracies and liberal democracies, the latter is not compatible with Islam. By procedural democracy, Soroush means a formal system in which the three main powers—judiciary, executive and legislative, are fully separated and are acting independently. He maintains that it is possible to find affinities and common grounds between the approaches to this type of formal political system and the legal procedures in Islamic *fiqh*. As such, procedural democracies could serve as promising templates for developing models of democracy compatible with Islamic norms and values.

For example, independence of the judiciary power is something that Muslims had had no problem with from the days of the Imam Ali onward. Moreover, in recent years some of the Muslim jurists (*fuqahā’*) have argued that the separation of powers could be deduced from main Islamic sources.

One of the aspects of modern democracies which cannot be easily inferred from such sources is the issue of political representation. In traditional Islamic theories of *fiqh*, there was no theory of representation, but only a theory of

⁴ Paper presented by Soroush to a one-day round-table conference on Religion & Democracy, Tehran, Ministry of Science, Research and Technology, Thursday, the 2nd of December, 2004. I chaired this conference. A brief account of the conference could be found at the following website (<http://justworldnews.org/archives/001019.html>) which belongs to Helena Cobban who was present at the conference. I have used some parts of her report in my paper. A full, Persian version of the papers presented at the above conference and another related event few days earlier at the University of Mashhad, has been edited by Abdulaziz Sachedina and will be published in Qom, Iran.

agency (*wikāla*) which is something significantly different from modern notion of representation. It stands in contrast to European ideas of the *vox populi*, or of the “general will,” which can serve as theories of representation.⁵

Similarly, establishing the mandatory nature of the decisions of a constituent assembly requires new *ijtihāds* and intellectual efforts. Traditional assemblies in Islamic societies have all had purely advisory consultative roles. Soroush maintains that, notwithstanding the opposition of more traditional ‘*ulamā*’, younger generations of Muslim scholars, clergy or laymen, are well disposed towards exercising their critical judgment for paving the way for a better understanding of the meaning, role and functions of “secular” laws and rules in modern Islamic societies.⁶

A Brief Critical Assessment of Soroush’s Project

I shall now move on to some critical remarks. To make my points more informative, on occasions I will compare Soroush’s views with those of the Austrian-British philosopher Karl Raymond Popper.⁷

While Popper is a thorough and consistent critical rationalist, Soroush, as I shall argue, has not been able to develop a fully-fledged interpretation of critical rationalism in the context of Islamic thought. As a result of this lack of success, some of his proposed conceptual solutions for the ills of modern Islamic societies, including his own model for democracy, notwithstanding their novelty and imaginativeness, suffer from an acute inconsistency.

The root cause of the problem seems to be Soroush’s failure in producing a credible synthesis of the rationalist doctrines he has learnt from the West and the mystical doctrines he has found in the Islamic culture.

As a critical rationalist who is also an epistemological realist (with some qualifications when it comes to the realm of the social),⁸ Soroush, following

⁵ See, Helena Cobban, *loc. cit.*, note 3.

⁶ *Op. cit.*

⁷ For Popper’s views and his extensive bibliography, visit <http://www.eeng.dcu.ie/~tkpw/>. For an intellectual account of his ideas, see David Miller, *Out of Error*, Ashgate, 2006. Soroush has played a significant role in introducing Popper’s ideas to the Iranian public and intellectuals. For Popper’s impact on Iranian intellectuals and Soroush’s role in introducing Popper’s views, see Ali Paya and Mohammad Ghanei-rad, “The Philosopher and the Revolutionary State: How Karl Popper’s Ideas Shaped the Views of Iranian Intellectuals,” *International Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 20, No. 2, July 2006.

⁸ In recent years and in dealing with issues concerning socio-political and ethical subjects Soroush has moved closer to the position of pragmatist philosophers like Richard Rorty and particularist moralists like Jonathan Dancy. Such positions are not compatible with a realist stance. However, a critical discussion of Soroush’s relativist tendencies are beyond the scope of the present short paper. I have dealt with this issue elsewhere. See Ali Paya, “Jonathan Dancy’s Particularism: A Critical Assessment,” *International Journal of Humanities*, 15/2 (2008), pp. 127–155. [Removed the extra paragraph mark.—*The Ed.*]

Popper, views the reality as a many-layered totality or whole whose secrets could, in principle, be revealed by means of collective cooperation of many individuals who put forward various fallible conjectures as tentative explanations for the mysteries and problems they encounter. These explanations are subsequently criticised by objective reason in the public sphere and are replaced with more effective explanatory theories.

This process of producing conjectures and refuting them by empirical and conceptual means is modern man's best tool for producing knowledge about different aspects of a multi-layered reality which consists of physical, mental and social facets. Such knowledge for ever remains conjectural and therefore open to revision and improvement.

Critical rationalism however, is not the only tenet of Soroush's thought. He is at the same time a competent disciple of great Muslim mystics and sages like Mawlana Jalal al-Din Rumi, Ghazali, Hafiz, and Ibn 'Arabi. He lives and breathes with the ideas of these eminent thinkers.

When Soroush wears his mystical glasses and looks around through the eyes of Rumi and other Muslim sages he, once again, sees a world full of mysteries. However, these mysteries, contrary to the mysteries of the first type, can only be known to those individuals who are endowed with exceptional powers and cognitive faculties not available to the ordinary folks. These individuals, of which the Prophets are the prime examples, are the producers of true wisdom and the teachers of the best forms of life.

Soroush maintains that genuine intellectuals are also in the same league as the Prophets and the true mystics. Like a loving father, an intellectual goes out of his way to guide and assist his people, to warn them about the dangers ahead, and to make them aware of the more appropriate choices in their private and public lives.

What I would like to argue is that, while as a critical rationalist and a Muslim, I can understand and endorse the mystical and conjectural ways of making sense of reality, the way Soroush has tried to interpret the former and combine it with the latter in order to create one unified system of thought has left much to be desired and has given rise to quite a few unwanted consequences.

Let me very briefly refer to some such outcomes. Like Popper, Soroush begins with the assumption that all human beings are fallible. However, in the light of his mystical theory, Soroush soon comes to advocate the view that there are many super-humans amongst us who are capable of acquiring indubitable knowledge. Although, the fact remains that ordinary mortals may never appreciate the significance of the achievements of these larger-than-life individuals.

Now, it may be asked, what is wrong with this view? After all, many believers subscribe to such a view and they do not seem to be unhappy about it or sense any contradiction in holding it. The answer is that such a view, in the context of Soroush's interpretation of the mystical views and quite contrary to his

own intention, not only paves the way for the creation of an undemocratic situation in which some are regarded as superior to others and better equipped than them to decide about the public good, but also provides grist for the mill of those intellectuals who want to justify their own social inaction and self-pity. They would blame the ignorant multitude who could not appreciate and understand the greatness of these unfortunate souls.

Like Popper, Soroush also believes in the power of criticism in the public arena. However, while Popper never lowers his critical guard, Soroush, under the spell of his understanding of mystical teachings, tends to forget the important fact that, in social life, it is only through constant critical assessment of socially constructed entities, including all man-made institutions, in a publicly accessible and assessable way, that we will be able to improve our lot in a piecemeal and gradual way.⁹ However, in the mystical approach, which Soroush seems to subscribe to, institutions are not of great importance. It is the chosen individuals who are beyond criticism that are capable of changing the fate of nations.

In his discussion of democracy, as indicated earlier, Soroush suggests that it is not impossible to combine Islamic values with democratic principles in order to create models of democracy which are suitable for Muslim countries. Moreover, in Soroush's view, the paradigmatic cases of Islamic values are those suggested by the great mystics like Rumi and Hafiz. Like the first thesis, this is also a thesis with which many people may have no qualm. However, the snag seems to be with the gloss Soroush provides for the views of these mystics. His interpretation is largely in line with the traditional interpretations and commentaries. Interestingly enough, it seems that, whenever Soroush discusses these mystical teachings, he becomes so infatuated with the subject under discussion that he lets himself to be carried away by the force of it. As a result, on many occasions, during such discussions, he replaces his Popperian mantle of critical rationalism with Kierkegaardian cloak of a "leap of faith into the unknown," "entertaining a paradoxical state of mind" and "living dangerously like someone who is a born gambler."

While for a thorough critical rationalist like Popper a healthy sceptical attitude must always be upheld in all epistemological issues and all such issues must be discussed in the public arena and in the light of the public reason, in Soroush's theory the two realms of faith and reason, and the spheres of inner experiences and publicly accessible thoughts are not always satisfactorily separated. The entanglement of these realms could give rise to non-cognitivist approaches towards faith. However, as Goya had famously depicted in his well-known painting *The Sleep of Reason*, "the sleep of reason produces monsters."

⁹ For Popper's discussion of these points, see his *Open Society and Its Enemies*, London: Routledge, 1945, 2nd ed. 2002; idem, *Conjectures and Refutations*, London: Routledge, 1963, 2nd ed. 2002.

And this is a plain fact that Soroush, himself an advocate of cognitive approaches, should know better.

Soroush's mystical theory has also encouraged him to drive a wedge between liberalism and democracy. He maintains that in constructing a democratic model which is more suitable for Islamic societies, it is possible to reject the value system upheld by liberalism and replace it with an Islamic value system. While this thesis, on the face of it, sounds reasonable, in reality, within Soroush's conceptual framework it tends to become more vulnerable than he would have us believe. In the first place, as many writers, like David Beetham (1999)¹⁰ and Marc Plattner (1998),¹¹ have shown, despite the fact that from a logical and conceptual point of view the two concepts of democratic rule and liberalism are not identical, historically, liberalism has given rise to democratic rules in modern times. Moreover, the overlap between the principles of democracy and liberalism are so extended that it will not be practically possible to have one without the other. Furthermore, as Soroush himself has pointed out, both democracy and liberalism, as socially constructed systems, are constantly evolving and overcoming their inconsistencies and weaknesses. In this respect, some modern interpretations of liberalism of the kind advocated by, for example, Popper or Rawls seem to contain many of the values endorsed by Muslims.¹²

Soroush's separation of liberalism and democracy, along with his interpretation of the mystical theory, could pave the way for an elitist model of democracy, perhaps not dissimilar to the one propounded by Schumpeter.¹³ However, such a model, as the students of democracy have discussed at length, is the rule of the few in disguise and not a genuine democracy.

Soroush Project as a Progressive Research Programme

So far I have tried to highlight, in a very brief and bullet-point like fashion, some of the undesirable consequences of a seemingly inherent inconsistency in Soroush's system of thought. Now, as a way of summing up, let me discuss some wider implications of Soroush's project. In line with the general sentiment of this short paper, I shall not dwell on the positive and fruitful aspects of So-

¹⁰ Beetham, David, *Democracy and Human Rights*, London: Polity Press, 1999.

¹¹ Plattner, Marc, "Liberalism and Democracy: Can't Have One without the Other," *Foreign Affairs*, March/April 1998.

¹² For a model of Islamic democracy which combined Islamic and liberal values, see Ali Paya, "Islamic Democracy: A Valid Concept or an Oxymoron?", in *Iraq, Democracy, and the Future of Muslim World*, edited by Ali Paya and John Esposito, London–New York: Routledge, 2010.

¹³ For Schumpeter views on democracy, see Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London: Routledge, 1994.

roush's project which are many and varied. I shall limit myself to those aspects which in my view are in need of further attention and improvement.

Joseph Conrad in one of his lesser known novels called *Under Western Eyes* (1911)¹⁴ masterfully explores, among other things, the disastrous consequences of the overwhelming influence of uncritical mystical views in the context of Russian society. Such views were also influential in Germany and we are aware of their undesirable impact. Mystical views, of all types and sorts, are deeply rooted in all Muslim countries. In all schools of mysticism, one can find great moral and humane teachings. However, the snag is that in many of these schools strong tendencies to belittle the role of intellect are also prevalent.

Moreover, while in the context of Western cultures, brave souls like Marx, Nietzsche, Weber, and Simmel explored the relationship between economic, bureaucratic and cultural necessities and forms of life of the people, and therefore tried to explain many aspects of life in a rational way, Islamic communities have not been fortunate enough to benefit from the endeavours of the indigent examples of such trailblazer thinkers.

The result of this absence is that the rational and critical culture is not strong in many—or even in any—Muslim countries. In such a situation and in view of the fact that mystical views and tendencies are deeply rooted in all these societies, any project of intellectual enlightenment which does not do two things simultaneously cannot expect a long-lasting and positive outcome in Muslim countries. The first thing is a sensible insistence on critical and rational approaches, and the second one is a concerted effort for establishing a tradition, an intellectual school, a cultural institution.

The Muslim Intellectual Movement, of which Soroush is one of the prominent figures in Iran and in the Islamic world, has not yet achieved the above two goals despite the fact that Muslim intellectuals have been busy producing ideas for the past two centuries. Soroush's project, notwithstanding all its positive aspects, has not yet resulted in a comprehensive national and inter-civilizational dialogue and has not been able to make rational thinking an integral part of the outlook of even many of Soroush's close friends and colleagues.

However, the above shortcoming does not mean that the project of Muslim intellectuals, of which Soroush's work is an integral part, has come to a dead end. Far from such a pessimistic conclusion, it must be emphasised that—in view of the fact that Islamic tradition, especially in the approaches taken by the Shi'ites towards its heritage, is, intellectually and spiritually, a very rich tradition producing viable syntheses of critical-rational approaches and spiritual teachings—this project is not, at least in principle, impossible.

Among many mystical schools which have flourished within the Islamic culture, it is not impossible to come across some trends and tendencies in which the

¹⁴ Joseph Conrad, *Under Western Eyes*, Modern Library; Modern Library edition, 2001.

role and status of reason as the final arbiter in matters epistemologic have been recognized. A typical example of such trends within the wider context of Islamic mysticism has been captured by the following couplet by Hafiz, the great Persian mystic poet of the fifteenth century. Here, Hafiz, in discussing the intricate relationship between reason and love emphasises the leading role of reason: Even in those areas where reason may not be able to shed much light, it is the reason itself which should set its own limits in an *a posteriori* fashion:

ساقیا می ده به قول مستشار موتمن مشورت با عقل کردم گفت حافظ می بنوش

“I consulted the reason, and it advised me to drink the intoxicating (spiritual) wine;

[T]herefore, Saqi, pour me wine, on the advice of such a trustworthy advisor.”

These trends emphasise that it should be the reason itself which determines its own limits. This task should not be given to any other faculty or agency.¹⁵ It seems Soroush, with his admirable knowledge of Islamic mysticism and his close familiarity with the rational schools of thought both within and without Islamic civilization, is well placed to promote a new interpretation of Islamic mysticism based on these trends.

Equipped with such a view as a source of moral and ethical values, the Religious Intellectual Movement will hopefully be able to move more successfully in establishing itself as a viable school which could be embraced by a wider cross-section of the believers. Such a school would constructively respond to both rational and spiritual needs of those who subscribe to it and in this way would, it is hoped, prepare the ground for finding a satisfactory answer to the two-century old quest of the Muslim intellectuals: the quest for reconciling tradition and modernity in a meaningful synthesis in which true spirits of both constituent parts are well preserved.

¹⁵ Despite the fact that, in many mystical literatures, it appears that the mystics give the absolute role to love and demote reason to a lower status, it is not difficult to find interesting and tantalising examples to the contrary in which the supreme importance of reason has been acknowledged and endorsed. Admittedly, research in this field is woefully inadequate. The present author has come across some interesting cases in the *Diwan* of Hafiz. However, such cases need to be discussed in the context of a separate paper. Nevertheless, it is the present author's firm view that a thorough research in this direction, namely, finding examples in mystical and spiritual literature where the role of reason has been highlighted, could shed great light on the interrelation of rational and non-rational elements in the Islamic culture.

III

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*

COMPARATIVE PHILOSOPHY

Bijan Abdolkarimi

(Institute of Humanities, Iran)

THE IMPORTANCE AND NECESSITY OF COMPARATIVE PHILOSOPHY

The article seeks to answer the question regarding the necessity of comparative philosophy posed as: Is there any necessity for comparative studies of different historical traditions, cultures and religions? The definite reply of the article to the question is: Absolutely yes. The article summarizes its explanation of the necessity of comparative philosophy around the following axes:

1. The defense of human being's freedom
2. Breaking away from Nihilism
3. Resistance to the danger of the death of human existence
4. Call to the unity of all humankind

The Importance of Izutsu's Oriental Meta-philosophy

Undoubtedly, Toshihiko Izutsu is the most famous Japanese scholar in the field of Islamic studies as well as comparative philosophy. His works on the Quran and Islamic Sufism as well as his comparative studies between Buddhism and Islamic mysticism are well-known to researchers and specialists in the realm of Islamic and Middle Eastern studies throughout the world, including our the academic circles in Iran.

Many know Izutsu as a historian specializing in Islamic Studies, an Orientalist or an expert on Buddhism. But his comparative, phenomenological investigations go beyond philological and historical studies and culminate at the level of philosophical reflections. Izutsu ascended to the rank of a "contemporary Japanese philosopher" through his endeavors to reach an *Oriental meta-philosophy*,

namely to attain a common and single framework underlying different Oriental religious and mystical traditions in order to respond to the contemporary spiritual crises. The route taken by Izutsu highly resembles the path which his colleague and friend, the famous French Orientalist Henry Corbin, followed.

But the question is: what justifies the existence of comparative studies in general and the project of “comparative philosophy” in Corbin’s thought—or in “Oriental meta-philosophy,” in Izutsu’s terminology—in particular? Can such comparative investigations be of any benefit to our lives, beyond the scientific and academic aspects? Do such studies in the field of Orientalism fulfill any role in our society or civilization beyond satisfying the curiosity of its researchers and audiences? What is the essential relation between such historical, archaeological investigations and our critical and urgent problems?

But the crux of the matter is that the scholarly achievements of researchers such as Corbin and Izutsu are not related solely to the fields of Orientalism and Islamic or Buddhist studies—rather, they should be regarded as philosophical investigations. The route, along which Corbin and Izutsu proceeded, was not merely a road of historical, academic or Orientalistic inquiries.

However, it may be asked: how historical and Orientalistic inquiries about Buddhism, Islam and Oriental mysticism, can be viewed as philosophical contemplation?

The answer to this question is simply that the East and Oriental religions and mysticism matter to Corbin and Izutsu not only as a result of their Orientalistic motivations. As philosophers, they try to return to the ancient worlds, which have been almost completely forgotten in our time.

Another point is that the importance and necessity of comparative studies of old religions and theoretical traditions is related to the degree of our satisfaction or dissatisfaction with the present world. Niccolò Machiavelli compared his critique of the classical political philosophy, as well as his endeavors to establish a modern political philosophy, to the discovery of Christopher Columbus, claiming that he has also explored a new continent—in the field of ethics and politics. He is absolutely right. In comparison with the world of the previous historical traditions, the modern world is indeed an entirely new one. But the question is: is this new continent fit for human habitation? Those who are fascinated with modern rationality conceive the modern world as the best possible world which man can possess. On the basis of Auguste Comte’s “principle of progress,” they believe that the modern world is obviously “more advanced” and therefore better, more desirable, and more prosperous than the previous worlds. Therefore, paying attention to the earlier worlds and attaching any importance to them is a sign of regression and a reactionary tendency.

But those who are by no means satisfied with the present world and even fear the dangers threatening human being’s destiny on earth due to the overarching development of modernity, conceive of “the principle of progress,” which is

one of theoretical foundations of modernity, as nothing other than a fallacy and illusion. Because, according to this perspective, modernists and the believers in the principle of progress equate the scientific, technological development in modern age with all aspects of human life, and erroneously conclude from scientific and technological progress in modern period that man's moral and spiritual development in our time is also continuing.

Therefore, through inquiries into religions and historical, theoretical traditions of earlier periods and by reflecting on their fundamental insights, some critics of modernity attempt to find a way to rescue themselves as well as their societies and even the rest of mankind from the critical route which modern civilization has chosen. Those critics believe that the fundamental insights hidden in the previous historical traditions and religions can assist us in resolving our vital problems in the present time.

In my opinion, the development of comparative philosophy and research on earlier religions and historical traditions result from the following factors:

1. The Danger of Losing Man's Freedom and Comparative Philosophy

In *The Question Concerning Technology*, Martin Heidegger says that there exists a danger more detrimental than the risk of an explosion of nuclear weapons that threaten man. The danger consists in the fact that human being has forgotten the other ways of thinking.

Following Heidegger, I also want to remind my Japanese friends and say:
"My dear brothers,

A danger more detrimental than the explosion of the horrendous atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki (1945) and more destructive than the tsunami of 2011 and the explosion of nuclear reactors in Chernobyl (1986) or Japan (Fukushima, 2011) threatens you, the Japanese people, and mankind in general. This danger consists in the fact that the immense majority of the people of the world are not acquainted with other ways of thinking except Greek metaphysical thought which modern Western civilization represents.

Even the *so-called Oriental* societies, like Japan or Iran, have forgotten their own Oriental historical traditions because of the globalization which is nothing except the domination of global westernization. In other words, globalization is indeed the globalization of the Greek metaphysical tradition, through which all other traditions have been neglected and have become a marginal part of Western civilization.

The great threat in our time is that you, Japanese, are Japanese no more; we, Muslims, are Muslims no more. In fact, you were Japanese, but today you are

not; we were Muslims, but at present we are not. And we all must become conscious that there is a great difference between ‘what we were’ and ‘what we are.’ We all must recognize that we were Oriental but today we are not any more.”

More simply speaking, at the present time, as a result of the dominance of global westernization and the Greek metaphysical tradition, mankind, as Heidegger warns us, has mostly forgotten the other manners of thinking which underlies other theoretical traditions and civilizations. This means that, due to this forgetfulness, there is only one possibility in front of human existence, namely the possibility which Greek metaphysical tradition and modern rationality, as the result of this tradition, put before us, as if there is no other option and choice for human beings. In this situation, human freedom is seriously threatened.

Through their inquiries into Oriental historical traditions, thinkers like Corbin and Izutsu remind us of the existence of other ways of thought, and thus put other possibilities before man. In this way, they defend this dimension of human freedom. They remind us that Oriental traditions of thought put before human existence the ways and possibilities other than those which the Western metaphysical thought places in front of us. Therefore, man should preserve his freedom by choosing other possibilities than the present one, before losing his free will due to a complete forgetfulness of other ways.

2.

Breaking away from nihilism and Comparative Philosophy

As Nietzsche and, following him, Heidegger, explain, nihilism is not merely a phenomenon which is characteristic of the Western societies in the 19th and 20th centuries—rather, it must be understood as a process that emerges simultaneously with the appearance of Greek metaphysics. Therefore, we can view the history of Greek-Western metaphysics as a history of development of nihilism (according to Nietzsche) or as the history of development of the forgetfulness of Being (according to Heidegger). It should be added to Nietzsche and Heidegger’s insight that the Greek-Western metaphysical tradition is the only historical tradition which has resulted in nihilism, which has not happened in any other historical tradition, including Oriental ones. Corbin emphasizes that the Oriental, wisdom-meditative traditions are the only antidote to the nihilism of the present time. As it was said, comparative philosophy and inquiries into Oriental historical traditions are not merely the result of the sense of curiosity or academic reasons. They should be treated as efforts to find fundamental insights hidden in these traditions, in order to resist nihilism, which seriously threatens the modern man.

3.

The Danger of the Death of Human Existence and Comparative Philosophy

According to Nietzsche, the history of Western metaphysics in its historical development ended in nihilism or, as he himself articulated very clearly and effectively in his famous and permanent expression, “the death of God.” But “the death of God” resulted in some other deaths including “the death of truth,” “the death of the absolute,” “the death of the basis of values,” “the death of values,” “the death of morals” and finally “the death of man.”

Nietzsche expected that new horizons would open in front of human beings after the death of God. He believed that in the history of man’s life there has been no horizon as open as the present horizon which has manifested itself after the death of God. He also hoped that the destruction of all previous beliefs and values would result in the emergence of new values and the realization of *Overman* (more commonly known as “Superman,” both are calques of the German *Übermensch*). But it did not happen—rather, on the contrary, the death of God has ended in *the death of man*. Here the expression “the death of man” is used in two senses: **a.** the reduction of human being to animal; **b.** the death of the subject.

a. The Reduction of the Human Being to Animal

Over the last fifty years, the history of Western thought—which has globalized and dominates all the world—was chiefly developing in the framework of Nietzschean thought and not on the base of philosophical attitudes such as Neo-Kantianism, Hegelianism, existentialism, phenomenology, Wittgensteinism, or structuralism. It can be asserted that contemporary continental philosophy is nothing but a kind of Neo-Nietzscheanism today. In the present time, Nietzsche is the most influential Western philosopher.

In recent decades, the old world has inevitably become obscure and invalid. By the “old world” I do not mean only the world of tradition and traditional societies and institutions. The modern era itself gradually becomes a part of the ancient world, and another new epoch, namely the post-modern period, or, as some thinkers call it, the “Nietzschean world,” substitutes it. Philosophically, our world has changed in a very profound way, and we can describe this change via the most fundamental categories of Nietzsche’s thought. In such a world, Nietzschean categories have willy-nilly come to dominate reality. It is not important whether Nietzsche’s ideas are correct, but such categories and ideas are realized in our life and most people live in such a Nietzschean world.

Furthermore, in the dimension of philosophical thought, all thinkers who conceive of themselves or are regarded as postmodern philosophers adopt, each

in a different manner, Nietzsche's main ideas as the cornerstone of their thought. Definitely, Nietzsche is one of the most important thinkers who provide the background of the growth and development of postmodern thought. In fact, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze and other postmodern thinkers have formed their approaches on the basis of Nietzschean attitudes, such as his critique of the concept of truth, doubt about all metaphysical categories, emphasis on the will to power instead of the will to truth, destroying the boundary between truth and metaphor, and so on.

If modernity is philosophically described by modern rationality—which emerged in the works of Galileo, Descartes and Newton—and the ideas of such Enlightenment thinkers as Thomas Hobbes, John Locke, Leibniz, Hume, Kant, Rousseau, Montesquieu, Diderot, etc., namely putting extreme emphasis on the independent, self-reliant human reason, believing in the ability of this reason to understand the world, emphasizing modern experimental-mathematical science and considering it the only objective knowledge, applying the achievements of modern rationality and science to the provision of human welfare and demystifying the world, then post-modernity, following Nietzschean attitudes, must be realized as the instability of all metaphysical categories, questioning the concept of the *truth* and considering it the *will to power*, unbelieving in the very modern rationality and all the glad tidings of modern science, the denial of the possibility of realization of the great ideals of the Enlightenment, and the collapse of the boundary between truth and metaphor.

In the postmodern thought, unfaithfulness to all theoretical foundations and values of the modern period goes along with an irrationalism, a very deep subjectivism, and pessimism about any theoretical system, including all theological ones like Christianity or Islam, and basically the denial of any objectivity and the existence of an objective basis for human knowledge and action. If, in the modern period, only scientific knowledge was regarded as valid, postmodern thought, following Nietzsche, conceives of modern rationality and science as a product of the will to power and human efforts in order to dominate nature and the world and as a kind of mythopoeia. Postmodern thought basically denies any meta-narrative and the existence of any origin of truth.

However, in our time, Nietzsche's interpretation of man has been accepted too widely. In the continuance of his naturalistic thought, Nietzsche claims that there is no substantial difference between man and other animals and if there exist some distinctions, they are not so important as we suppose. In his *Genealogy of Morals*, Nietzsche seeks to show that all human characteristics, including moral values, can be conceived of as a product of instincts and the natural vital attributes, which man shares with other animals.

According to Nietzschean approach, instead of human essence, these are the natural, vital forces conceived of as essential. These natural, vital forces lack any transcendental meaning beyond themselves. According to Nietzsche, moral-

ity appreciates man for that which is not in him. It means that there is no considerable difference between man and animal.

b. The Death of the Subject

Nietzsche radically criticizes human knowledge in general and metaphysics in particular. He believes that human knowledge lacks any theoretical value, possessing only practical and vital one. Hence, according to him, human knowledge in general and metaphysics in particular do not indicate the truth of the world, but are the product of man's will to power. Through this criticism, all metaphysical categories become unstable.

Unity is one of the metaphysical categories which, along with others, has been rejected by Nietzsche and other postmodern philosophers. The concept of unity is one of fundamental metaphysical categories for the explanation of the world, its phenomena, as well as human being itself. The issue of *identity* has a firm connection to such concepts as "I," "self" or "personality." All these concepts indicate a kind of unity in human existence.

Denial of or doubt about the category of unity turn the existence of the subject itself into a critical problem. So far, the subject has realized itself as "I" through the category of unity. But, according to Nietzsche and all postmodern thinkers, these psychological and common sense approaches make us conceive of our or everyone else's personality as a unified and consistent system and imagine that there is a constant, invariable and unifying essence in the foundation of our existence and identity, into which, as Socrates says, we must inquire.

Nietzsche holds that the assumption of the existence of a constant identity for a person is no more than a fiction which is predicated of our actions and behavior. According to him, reality is the very action itself and not the *one* existence of the agent of action. In other words, we are what we do and we are nothing but our actions. The "self" of anybody is not restricted to one personality, and every person performs various roles throughout the ascents and descents of his/her life. Therefore, looking for a unity in an individual's personality confronts a variety of problems. As Foucault points out, Nietzsche is the first philosopher who genealogically criticizes the nature of the mind and tries to prove that the contingent historical conditions of human beings are more important than its essence, i.e., than the unity of its identity and personality.

Following Nietzsche through genealogical thinking, Foucault also de-essences the subjectivity of subject, i.e., denies the existence of any essence and substance for subjectivity and rejects the concept of subjectivity in a Cartesian sense, seeking to describe the formation of subjectivity and knowledge on the basis of institutions, political events, and economic processes.

In consistence with the Nietzschean approach and its postmodern interpretations, the existence of the subject and its unity has become problematic. To put

it more simply, none of us can properly establish who or what we are; we cannot even correctly apply the expression “I” or have a positive sense of it when we use the expression.

Turning to earlier historical traditions and attempts to understand their non-naturalistic and non-materialistic conceptions of human being can help us to free ourselves from the reductionistic, naturalistic, materialistic, as well as psychological, sociological and historicistic, interpretations of man, which reduce the truth and genuineness of human existence to vital, biological elements or even to physico-chemical actions and reactions or to some psychic, social or historical conditions, which have finally led to the death of man.

4.

Comparative Philosophy and the Unity of the Species of Human Being

Izutsu’s project for attaining an Oriental meta-philosophy is very similar to Corbin’s plan to achieve the unity of religions. Corbin explicitly speaks of the unity of religions: “I believe that all religions are true and pursue an alive truth, and they are common in proving the existence of it.”¹ According to Corbin, if we pass the obstruction of dogmatic theological systems and approach to hermeneutics as presence (presential/conscientious thought), it indeed provides the background for reaching the unity of religions.²

If we attain a general theology, i.e., hermeneutics as presence, which is the common spirit of all religions, we will in fact achieve a kind of *relationship* of all religions in man’s different traditions, and hence the religious wars and disputations will come to end. What was fundamental and important for Corbin was *theosophy* (divine wisdom), which he pursued in all forms and in all historical traditions. Izutsu’s project of meta-philosophy moves in the same direction, namely towards attaining the unity of mankind, and seeks to show the existence of a common spirit and meditative structure between various historical traditions (for example, between Buddhism and Sufism, or between Ibn Arabi and the school of Hua Yen).

The understanding of this common meditative structure among various historical traditions brings human beings that belong to different traditions ever closer to each other.

¹ Corbin, Henry, *Shiism (The Dialogue and Correspondence between Professor Henry Corbin and Allameh Mohammad Hussein Tabatabaei)*, 4th ed., Tehran, 2003, pp. 12–13; cf. Corbin, Henry, *Man of Light in Iranian Sufism*, Translated from French into Persian by Faramarz Javahir-nia, Tehran, 2000, p. 31.

² Corbin, Henry, *From Heidegger to Suhrawardi*, Translated from French into Persian by Hamed Fouladvand, Tehran, 2004, p. 23.

Jad Hatem

(Saint-Joseph University, Lebanon)

NÉCESSITÉ DE LA THÉOPHANIE: IBN 'ARABÎ ET SCHELLING

Il y a d'abord la thèse suivant laquelle Dieu en tant que pensée souveraine qui s'intelligit elle-même se pense intégralement, sans reste, puisque son être est identique à la pensée qu'il a de lui-même. S'en suit l'alternative: ou il connaît les singuliers ou pas, et dans le cas de la réponse affirmative, est-ce directement ou par la médiation du savoir qu'il a de lui-même en tant, par exemple, qu'il est leur cause efficiente (et pas seulement finale) ou contient en lui-même leurs archétypes? Omniscience totale qui pourrait aller jusqu'à la prescience.

Le paradigme de la théophanie de l'impossible dont je tente de dessiner la figure à travers Schelling et Ibn 'Arabî, se développe au rebours de ces explications. Elle ne s'interroge pas sur le rôle, grand ou petit, efficace ou nul, de la science que Dieu a de lui-même dans la connaissance des créatures. Elle s'attache à établir que c'est l'absence d'auto-connaissance divine, totale ou partielle, qui a provoqué, pour y remédier, la création. Et comme cette dernière est en cette occurrence révélatrice, elle doit être de nature théophanique puisque ce qu'elle montre n'est autre qu'un Dieu qui ne peut se révéler à soi-même autrement. Le paradigme de la théophanie de l'impossible se conçoit comme l'inversion de celui de l'omniscience exemplariste suivant lequel Dieu connaît les étants à partir de soi et non à partir d'eux dans la mesure où son intellect en pré-contient les archétypes, en sorte qu'au final, Il ne connaît pas toutes choses en les connaissant, mais en se connaissant.

Le Coran ne laisse pas de place à quelque nécessité d'autoconnaissance divine que ce soit dès lors qu'il affirme que Dieu connaît toutes choses (57:3). L'omniscience ne doit pas être arrêtée par une quelconque intransparence de Dieu à soi. Considération qui prive Dieu de son abyssalité car qui recèle en soi une absence de fond ne saurait prétendre à une pleine et entière conscience de soi. Problématique qui rappelle un texte de Schelling trouvé dans ses brouillons

des *Âges du monde*. Le philosophe exprime l'idée que le dicible au sujet de Dieu ne l'est que du mouvement qui va d'alpha à oméga. Or «c'est éternellement qu'est pris en ce mouvement ce qui s'est voilé d'une lumière inaccessible que nul n'est à même de voir ni d'exprimer. Ce n'est pas seulement par rapport à nous, ce n'est pas seulement pour l'homme, mais par nature qu'il était à lui-même invisible, indivisible, impensable. C'est ici que passe la véritable frontière absolue non du savoir mais de la pensée, infranchissable pour l'homme car pour Dieu aussi infranchissable»¹.

La précision d'une invisibilité par nature n'était pas suffisante, car Dieu peut ne l'être pas pour soi. Mais s'il est impensable par nature, il doit l'être en toute rigueur également pour lui-même. Remarquable déplacement de la frontière: ce n'est plus entre l'entendement humain et la divinité qu'elle est tracée, mais entre Dieu et Dieu, le Dieu abyssal et le Dieu en devenir, entre le fond et l'existant, pour user de la terminologie des *Recherches sur la liberté humaine*, parce que le fond de Dieu, bien que la proie des convulsions et que volonté qui n'est pas consciente mais qui aspire à l'entendement², garde en soi comme, grâce à lui, en toutes choses est gardé, un éternel résidu irréductible (*der nie aufgehende Rest*)³. Il y a de l'impénétrable et de l'irrationnel dans l'être non seulement précédant toute rationalité mais aussi et surtout en tant que sa condition de possibilité et il y a en la divinité une sphère que lui-même ne peut scruter. Ce n'est plus l'intellect, c'est, suivant une sentence lapidaire, la volonté qui est l'être originaire⁴. Conception en rupture ouverte avec les philosophies et les théologies de la parfaite transparence de Dieu à lui-même mais aussi du rationalisme dans la mesure où il prend pour objet ce qui s'explique par soi-même. Le rationnel, pour Schelling, ne rend compte que d'une partie du réel.

Le coup de génie de Schelling va maintenant consister à conférer au fond une volonté de révélation. Il en fait une pulsion aveugle qui, associée à l'entendement divin, va provoquer la création tout en lui servant de matière première. Fidèle en ceci au premier chapitre de la Genèse, Schelling conçoit l'émergence des êtres à la faveur d'une série de séparations. Elle a lieu dans le fond même lequel subit des ouvertures successives et progressives qui vont faire apparaître les diverses créatures, l'homme se dressant finalement au sommet.

C'est l'inscrutable même qui cherche l'élucidation tout en devant garder par devers soi une part d'impénétrable afin qu'à Dieu demeure toujours une ipsité⁵. Mais cette volonté de révélation s'avère en réalité une «autorévélation» (*Selb-*

¹Schelling, *Die Weltalter*, Munich, Beck, 1946, p. 218 (*Les Âges du monde*, tr. P. David, Paris, PUF, 1992).

²*Sämtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, 1856–1861, VII, p. 35 (*Œuvres métaphysiques (1805–1821)*, tr. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980).

³Ibid., p. 360.

⁴Schelling, SW VII, p. 350.

⁵Cf. VII, p. 361.

stoffbarung) de Dieu⁶. Comprenons que la divinité ne peut se connaître à moins de sortir de soi, c'est-à-dire de procéder à la création et, ce faisant, de se faire monde. Dans les termes des *Conférences de Stuttgart* données un an juste après les *Recherches*, Dieu aspire à se dégager de l'état léthargique dans lequel il est plongé en acquérant la conscience, ce qui ne se peut qu'en se scindant de soi afin de pouvoir élever l'un au-dessus de l'autre les deux principes encore emmêlés en lui, le conscient et l'inconscient, l'amour et l'égoïsme, ce qui aboutit à l'auto-personnalisation de Dieu et à la production du monde⁷. Si Dieu n'avait été qu'un pur esprit, une omniprésente pensée, cette grandiose dramaturgie eût été inutile. Or il n'était pas capable de se connaître immédiatement. L'acte primordial qu'il pose le modifie substantiellement et structurellement. Quel est notre site, nous autres, créatures en ce jour? «L'égoïsme divin est l'essence-fondamentale de la nature — je ne dis pas: il est la nature, car la nature effective et vivante, telle que nous la voyons devant nous, est déjà de l'égoïsme divin dompté et tempéré par l'amour divin. Mais l'égoïsme est l'essence-fondamentale de la nature, le matériau à partir duquel tout est créé»⁸. Magnifique ironie: l'égoïsme divin est ce qui en Dieu est réfractaire à toute création: «Si cette force était seule, Dieu ne serait qu'être singulier, isolé, particulier, il n'y aurait aucune créature. Il n'y aurait rien qu'un être éternellement clos sur soi, plongé en soi-même, et cette force propre de Dieu, étant toujours une force infinie, serait un feu consumant où ne pourrait vivre aucune créature»⁹. Il a fallu le surmonter pour que le monde soit et c'est de lui que le monde est.

Jusqu'à présent, j'ai évoqué une impossibilité factuelle: étant donné l'état originel de Dieu il ne pouvait se connaître. Maintenant, nous découvrons en lui une impossibilisation faite volonté et dont un personnage conceptuel, et non des moindres, formule l'idée pour s'en faire l'apôtre:

Je suis l'esprit qui toujours nie
Et ce, à bon droit, car tout ce qui naît
Mérite d'être détruit (littéralement: d'aller au fond) (*Faust*, v. 1338–1340).

Le remarquable, dans le propos de Méphistophélès, est dans la généralité: *toujours, tout*. L'adverbe signifie que la négation est dans sa nature (comme le mensonge est dans celle de Satan). Elle exprime son être, plus encore que sa fonction. Quant au pronom, il vient marquer qu'il n'y a pas de créature qui puisse prétendre justement à l'exister, c'est-à-dire proprement à sortir de l'Iden-

⁶ VII, p. 359. Il doit être clair que le terme de révélation dans les *Recherches* exclut une vérité qui viendrait du dehors.

⁷ SW VII, pp. 433–436.

⁸ Ibid., p. 439.

⁹ Ibid., p. 438. Dans les *Die Weltalter* (p. 19): «Face à la créature, cette force d'ipséité en Dieu serait un feu qui l'anéantirait et la consumerait, une éternelle colère qui ne tolérerait rien si l'amour ne l'en empêchait».

tité absolue, métaphoriquement dit: de la Nuit originelle¹⁰. Or la simple mise en rapport du passage de Schelling sur l'égoïsme divin avec les vers de Goethe suffit à établir que le démon, celui-ci en particulier (car il y a tant de diables sous le soleil, chacun nanti d'une mission propre!), est une dimension de la divinité, un attribut, si l'on veut, principe d'abscondité, mais humilié par la création. Il est en Dieu ce qui proclame que seul Dieu mérite d'exister. Pour cette même raison, il ne saurait être éliminé: l'Un sans gloire le réclame pour lui, son blason et son armure. «Sans gloire», car la gloire est éclat radiolaire. L'Un glorieux est le Dieu théophanique qui le réclame aussi pour lui puisqu'il l'instrumentalise comme moteur du progrès humain. Il est «une partie de cette force qui toujours veut le mal et toujours crée le bien» (*Faust*, v. 1335–1336), avoue piteusement le démon qui annonce la philosophie de l'histoire de Hegel et de Marx. Schelling à son tour trouve un emploi à la force négatrice, mais en amont puisqu'il en fait, comme nous l'avons vu, la matière première de la création: l'opposant est transmuté en adjuvant. Schelling dira: «C'est précisément ce qui nie toute révélation qui doit former le fond de la révélation»¹¹. Devenu la base sur laquelle le Oui théophanique va se tenir, le Non de l'impossible fut transformé, ou mieux dit: élaboré, pour devenir la nature que nous connaissons.

Erreur de croire que l'impossibilisation se saborde, que le Non s'adoucit en Oui. S'il ne demeurerait pas tel, un Non définitif, Dieu lui-même s'anéantirait et la théophanie avec lui: «S'il n'y avait en lui une force contractive, l'homme, pas plus que Dieu, ne peut subsister par pur amour»¹², l'amour étant la force expansive, diffusive de soi¹³. Le monde spirituel serait privé de son marchepied qu'est la nature¹⁴. L'entendement se dissoudrait (puisqu'il repose sur le sans-entendement et le refoule)¹⁵. Ce qui est également vrai pour la conscience¹⁶. Inéliminable est donc la force obscure qui gît au fondement de toute existence, la divine comprise¹⁷.

Ce que j'énonce en termes de théophanie de l'impossible, c'est cette conjonction de l'impossibilité en Dieu d'une révélation immanente immédiate conjointe à la nécessité d'une expression de soi dans l'élément de l'extériorité. Ladite conjonction est concevable de deux façons: soit l'extériorisation se fonde sur l'impossibilité de la tourner en facteur et auxiliaire de la manifestation, comme on le voit chez Schelling, soit elle contourne l'impossibilité.

¹⁰ Cf. SW VIII, p. 223.

¹¹ *Die Weltalter*, SW VIII, p. 223.

¹² SW VII, p. 439.

¹³ Schelling précisera que sans la force contractile, l'amour lui-même, en raison de sa tendance à aller à l'infini, se diluerait et se perdrait (*Die Weltalter*, p. 19).

¹⁴ SW VII, p. 454.

¹⁵ *Ibid.*, p. 470.

¹⁶ «Toute conscience a l'inconscient pour fondement» (SW VIII, p. 262).

¹⁷ SW VII, p. 441.

La mention de l'immanence et de l'immédiateté n'induit pas une redondance car une révélation peut être immanente ou passer pour telle sans être nécessairement immédiate. Dieu peut se révéler en soi, par soi et pour soi tout en se ménageant les services d'une médiation à laquelle il ne peut échapper.

§ 3. J'ai dit tantôt qu'une révélation peut passer pour immanente. La raison en est que le critère peut être plus ou moins strict. Quand bien même il y aurait une extériorité mondaine, une phénoménologie radicale jugerait que cette vision de soi moyennant les archétypes implique déjà une séparation et une extériorité par rapport à la véritable et insurmontable immanence — dont précisément le Dieu de Scot Érigène est pour ainsi dire privé puisque ses créatures dans le Verbe sont éternelles. Dieu est si indissociable de sa théophanie qu'on n'exagérera pas de beaucoup en disant qu'elle le constitue en retour. Il en va quasiment de même pour Ibn 'Arabî suivant qui Dieu manifeste son existence en produisant le monde¹⁸, non à l'occasion, mais à *travers et dans* car il n'y a rien que Lui qui est l'existence (*wujûd*)¹⁹. Ibn 'Arabî distingue, pour cela une émanation intradivine (*fa'yd aqdas*) éternelle, dans la Nuée ('*amâ*') primordiale, d'une émanation extradivine (*fa'yd muqaddas*). La première produit le monde du mystère (*ghayb*) qui favorise une autocontemplation de Dieu dans les archétypes créés, littéralement les quiddités fixes (*a'yân thâbita*) ou immuables²⁰, la seconde produit le monde phénoménal (*shahâda*), une vision de soi dans les existentiels mondains. «Tu es, selon ton essence (ou ton soi: *dhât*), ta quiddité immuable que Dieu a prise comme support de sa manifestation à lui-même»²¹. «Il nous a existentiés suivant la forme fixe qui est dans sa connaissance de nous alors que nous étions néants en nos quiddités»²², sachant que le néant chez l'Andalou désigne une réalité existante dans l'invisible (en l'occurrence: l'intelligible): «Il dégage les choses d'une existence que nous ne connûmes pas à une existence que nous connaissons»²³.

Deux mises à distances successives sont rendues nécessaires par la complication divine, je veux dire par les plis que la divinité recèle en soi, un pli pouvant cacher un autre. Ce qui est patent dans le passage suivant: «Lorsque Dieu (*al-Haqq*), Gloire à Lui, voulut, de par ses innombrables Beaux Noms, voir leurs quiddités (*a'yânahâ*) — et si tu le désires, tu peux dire: voir sa quiddité

¹⁸ *Fu'ûç*, p. 172.

¹⁹ *Futûhât*, IV, p. 135.

²⁰ *Futûhât*, II, p. 310. J'ai préféré quiddité à un autre terme (qui comporterait celui d'essence que je réserve à *dhât*) car il arrive à Ibn 'Arabî de remplacer '*ayn* par *mâhiyyat*. «Fixe» ne signifie pas seulement ce qui est opposé au changeant, mais marque aussi ce qui est établi dans l'être que ce soit, comme ici, dans l'intelligible, ou ailleurs, dans le sensible.

²¹ *Ibid.*, II, p. 513.

²² *Ibid.*, I, p. 91.

²³ *Ibid.*, III, p. 193.

(*'aynahu*)», — en un être qui englobe tout pour ce qu'il est qualifié par l'existence (*wujûd*), et ceci afin de manifester par lui Son secret à Lui-même... La vision qu'une chose a d'elle-même n'est pas comme la vision de soi en une réalité qui lui serve comme d'un miroir; il se manifeste alors dans la forme que lui confère le support regardé et sans l'existence duquel il n'aurait pu se manifester à lui-même»²⁴. Il s'agit bien ici pour Dieu de voir non pas les Noms, chose faite, mais leurs essences, ce qui exige alors la production de l'univers (et la création d'Adam en tant que réceptacle des attributs et parfait miroir de la divinité). Dans son commentaire des *Fuṣūḥ*, Qâshânî mentionne la possible objection qu'on pourrait faire au Grand Maître: l'essence et les attributs de Dieu étant éternels, il voit de toute éternité et soi-même et les autres²⁵.

Précision importante: les essences des Noms, ont quelque chose des possibles leibniziens, à savoir *une propension (et une préention à l'existence*²⁶), de laquelle n'est préservé que le Nom caché (*al-Isim al-bâtin*) qui jamais ne se manifestera, pas plus dans l'au-delà qu'en ce monde-ci, doté qu'il est d'une tendance à l'occultation²⁷. Mais étant un Nom divin, il ne saurait être ignoré de son possesseur. C'est à cela que correspond la remarque sur la vision qu'une chose a d'elle-même. Distinction entre une projection de soi *ad extra* comme dans un miroir, ce qui correspond à la création du monde, et admission d'une vision de soi *ad intra*, qui ne passe pas par la médiation du créé. Passe-t-elle par une médiation interne? Cela supposerait une dualité intradivine qui demeure dans le Mystère (*ghayb*) et que suggère le fait d'avoir des attributs, même si, en ce cas, le nom demeure à jamais caché. En effet, il a beau vouloir se dissimuler, il ne le peut à son possesseur. En outre, comme il est, en tant que nom, phénoménalité du Dieu Un dont le Nom manifeste (*zâhir*) est le monde, il est par rapport au monde comme l'esprit ou par rapport à l'âme comme la vie²⁸.

Pour la quiddité — au lieu d'user du terme technique de *mâhiyyat*, Ibn 'Arabî a préféré un profond jeu de mots. *'Ayn* présente cette particularité de signifier habituellement l'œil (et la source). Or voici que l'auteur mobilise cette équivocité puisque la projection du *'ayn* permet à la fois de le voir et de voir par lui. Qu'est Dieu alors en tant que vu? Les quiddités intelligibles et qui ne sont autres que l'effet du *ḥayd aqdas*, ce qui revient à dire que leur fonction première, comme je l'ai déjà dit, est l'auto-vision immédiate de Dieu. Ibn 'Arabî en explique la manifestation en recourant à un fameux *hadîth qudsî*: «J'étais un trésor

²⁴ Ibn 'Arabî, *Fuṣūḥ al-hikam*, I, Le Caire, 1946, p. 49. Cf. p. 81.

²⁵ *Sharh Fuṣūḥ al-hikam*, Le Caire, 1966, p. 12.

²⁶ Voir *De rerum originatione radicali*, § 3.

²⁷ *Futûhât*, I, p. 166.

²⁸ *Futûhât*, III, p. 68. Si Ibn 'Arabî avait fait du Nom caché un élément initialement opposé à la manifestation pour finir par en devenir l'auxiliaire, il eût rejoint la position de Schelling. Mais il eût fallu, pour cela, des aménagements considérables et surtout que la qualité de Nom n'eût pas été originelle. Le Nom a trouvé un moyen original de se cacher, c'est d'aveugler par l'excès de sa manifestation («*a'mâhum bi-shiddati zhuhûrihi*»).

inconnu [variante la plus répandue: caché], j'ai aimé à être connu, j'ai pour cela créé les créatures et me suis fait connaître à eux qui alors me connurent»²⁹. Les créatures sont donc des participations aux archétypes, mais de telle sorte que, d'une part, le *'ayn* est inhérent à la chose: «Pas de forme existante sans que la quiddité fixe soit son essence, l'existence étant comme un habit qui la recouvre»³⁰, et d'autre part, que néanmoins la participation aux archétypes n'implique pas leur existentiatioin en bonne et due forme: elles demeurent dans le «néant» lors même que les formes se multiplient dans l'existence³¹. Il devient clair que le nom caché n'est pas équivalent à un archétype puisqu'il n'induit aucun rapport de modèle à copie.

Qu'est donc Dieu en tant que voyant, Dieu qui, ayant projeté ses yeux est à même de se voir? Si c'est par la projection des archétypes qu'il est connu, c'est également par leur moyen, en tant qu'yeux, qu'il se connaît comme il n'aurait pu le faire autrement. Il y aurait à statuer ici sur la raison qui l'empêchait de se voir à la faveur du seul monde intelligible. Pour le dire autrement, qu'est-ce qui dans le monde sensible (et à la faveur du monde sensible) s'ajoute au pur intelligible pour amplifier ou déterminer l'auto-connaissance divine? Ce sont les qualités adventices, propres à la réalité phénoménale.

J'ai parlé de deux mises à distance successives. Une précision s'impose: leur succession ne suit pas la chronologie, mais la logique ontologique: il convient en effet de reconnaître leur simultanéité, ce qui conduit à admettre une théophanie éternelle et dans l'intelligible et dans le sensible³². Je suis enclin à y voir un même processus de passage de l'idéalité à la réalité. Ibn 'Arabî a préféré ici une complication nouvelle qui ne manque pas de subtilité. Revenant au trésor que Dieu était (ou recelait) et aima à dévoiler, il fait porter l'accent sur le mouvement de l'amour et, d'une manière qu'un Platon n'eût pas agréée, il en dote également le monde intelligible: «Sans cet amour, le monde ne se fût pas manifesté en sa quiddité». L'apparition du terme de *'ayn* marque bien qu'il ne s'agit pas du monde sensible. Il y a donc déjà de l'amour dans le *ḥayd aqdas*. Ibn 'Arabî poursuit: «Son mouvement du néant à l'existence est celui de l'amour de celui qui donne l'existence à cette fin». L'amour préside donc aussi au destin du *ḥayd muqaddas*. Voici l'étonnante innovation: «Et parce que le monde aime également à se voir en tant qu'existant comme il s'est vue dans sa fixité (*thubûtan*)», dans sa condition de quiddité intelligible; il faut en déduire que

²⁹ *Futûhât*, II, pp. 232, 322 ; cf. p. 310. Les traditionalistes le rejettent comme inauthentique; c'est sans doute la raison pour laquelle nombre de ceux qui y prennent appui, parmi les soufis, le font remonter à David plutôt qu'à Mahomet (ce n'est pas le cas d'Ibn 'Arabî), échappant de la sorte à la nécessité d'en établir la validité sur une chaîne de transmission.

³⁰ *Ibid.*, III, p. 47.

³¹ *Fuṣûṣ*, p. 76.

³² Il n'y a dans la création ni avant ni après (*Futûhât*, I, p. 90). «Tout ce qui est dans l'univers est de son Créateur; il s'en suit qu'il n'y a guère dans l'univers un début [ou une innovation]» (*Ibid.*, IV, p. 129).

«par tous les côtés, son mouvement du néant de fixité à l'existence était un mouvement d'amour et de la part de Dieu et de la sienne propre»³³. Rien qui mette ici en péril l'idée de théophanie éternelle simultanée. Mais il n'est plus possible de parler d'un même passage, sauf à ne tenir compte que du courant de l'amour indépendamment de l'agent. Ce serait déformer la pensée. C'est qu'ici, l'essence divine n'est plus l'unique agent du processus. Ses noms se sont mis de la partie. La puissance de l'amour qui est avant tout pouvoir-être ne se situe pas de part et d'autre du monde intelligible. Mais au lieu que ce dernier se tourne inutilement vers cet invisible Un qu'il ne peut contempler directement, il cherche à se contempler soi-même, ce qui revient à contempler indirectement l'invisible Un.

Le contournement de l'impossibilité prend deux formes chez Ibn 'Arabî. Dans un premier moment, la théophanie permet à Dieu de se voir dans un miroir autrement que par une intuition immanente (et par là, il découvre des trésors enfouis) et dans un deuxième moment, ces mêmes trésors parviennent à le voir à la faveur d'une auto-contemplation qui doit impérativement passer par une existentiatio qui est une phénoménalisation supérieure puisque «l'existence est lumière» (*al-wujûd nûr*) tandis que «les quiddités des possibles ne sont pas lumineuses parce qu'elles sont néantisées»³⁴.

La pulsion de manifestation s'est communiquée à tous les Noms, à la seule exception du Nom sans nom, lequel, s'il aime quelque chose, c'est à se retirer dans les profondeurs jusqu'au plus près de l'essence qu'il n'est pas, préservant ainsi une retenue en Dieu, non pas celle de l'essence laquelle n'est pas menacée, mais une retenue même dans le monde intelligible. Mais il n'en est pas moins, en tant que l'effet du *ḥayd aqdas*, soumis au *ḥayd muqaddas*, se faisant l'invisible dans le visible. Une précision d'Ibn 'Arabî est ici précieuse qui fait de la jonction des deux Noms la caractéristique phénoménologique de l'homme³⁵, ce qui signifie banalement qu'il est esprit et corps, et profondément, qu'il recèle l'invisibilité divine, ce qui, dirait Scot Érigène, lui confère l'incognoscibilité. Tout homme est un mystère impénétrable pour tout intellect, le sien y compris. Scot Érigène argumente ainsi: l'homme a une quiddité, mais il ignore en quoi elle consiste. Cette ignorance vient de ce qu'il est à l'image de Dieu³⁶. L'approche de Scot est négative, celle de Schelling, fondée sur l'abyssale liberté, est positive, repérant un recoin où l'âme garde, disait Barbey d'Aureville, «comme une silencieuse et inaccessible virginité»³⁷.

³³ *Fûḥûḥ*, p. 203.

³⁴ *Ibid.*, p. 102.

³⁵ *Futûḥât*, III, p. 68.

³⁶ *De la division de la nature*, II, 585 B.

³⁷ *Une Vieille maîtresse*, II, ch. 9.

IV

ИСЛАМСКИЙ МИСТИЦИЗМ

*

ISLAMIC MYSTICISM

Садр ад-Дин ал-Кунави КЛЮЧ К СОКРЫТОМУ (*Мифтāх ал-ḡайб*)

*Перевод с арабского, вступление и примечания
Яниса Эшотса*

Отрывок

От переводчика

Садр ад-Дин ал-Кунави (605–673/1207–1274), очевидно, является вторым по значимости, после Мухй ад-Дина Ибн ал-‘Араби, представителем теоретического суфизма. Подавляющее большинство иранских и турецких мистиков и философов на протяжении семи столетий читало и читает Ибн ал-‘Араби глазами Кунави — т.е., сквозь призму его интерпретаций. Книгу, которая перед вами, — «Ключ к сокрытому» (*Мифтāх ал-ḡайб*; согласно другой версии — *Мифтāх ḡайб ал-джам‘ ва-’л-вуджūd*) — принято считать самой значительной (но, при этом, и самой сложной) работой Кунави.

В издательстве «Восточная литература» готовится к публикации полный перевод *Мифтāх ал-ḡайб*. Автор перевода в настоящий момент работает над монографией о философских и мистических воззрениях Кунави. Пока же мы предлагаем вниманию читателей отрывок из перевода.

Критического издания текста *Мифтāх ал-ḡайб* не существует, поэтому для выполнения перевода было использовано все, что переводчику удалось собрать (с миру по нитке), — а именно, два печатных издания (иран-

ское издание М. Хаджави¹ и египетское издание М.И.М. Салима²) и одна рукопись этого произведения³, а также два комментария к нему⁴ и анонимный персидский перевод⁵.

Все цитаты из Корана и хадисов, кроме нескольких особо оговоренных в примечаниях случаев, даются в моем собственном переводе.

Считаю своим приятным долгом выразить свою искреннюю благодарность всем, кто так или иначе (словом или делом) помог мне осуществить этот перевод, в частности Хамиду Хадави, М.Т. Степанянц, С.М. Прозорову, М. ал-Джанаби, и сотрудникам сектора философии исламского мира ИФ РАН.

Янис Эшотс

¹ Опубликовано в начале изданного им комментария Фанари: *Садр ал-Дин ал-Кунави*. «Мифтаḥ ғайб ал-джам‘ ва ’л-вуджӯд»// *Муҳаммад бен Ҳамза ал-Фанарӣ*. Миқбāх ал-унс байна ’л-ма’қӯл ва ’л-машхӯд. Ред. М. Ҳаджавӣ. Тегеран: издательство «Мавлә» 1374/1995, с. 1–144.

² *Садр ал-Дин ал-Кунави*. Мифтаḥ ғайб ал-джам‘ ва ’л-вуджӯд. Ред. М.И.М. Салим. [Каир:] 1326/2005 (издатель не указан).

³ Стамбульская библиотека Сулеймания, собрание Аяа Софии, 783. Фотокопия этой рукописи была любезно мне предоставлена известным французским исследователем суфизма Полем Баланфа (Paul Ballanfat).

⁴ Изданный М. Хаджави комментарий Фанари «Миқбāх ал-унс» и комментарий Муллы ‘Абдаллаха Илахи (Муллә ‘Абдалләх Иләхӣ, *Шарҳ Миқфтāх ал-ғайб* (Сулеймания, собрание Ракип паши, № 695).

⁵ Сулеймания, собрание Аяа Софии 2089. Перевод очень буквален. Переводчик, очевидно, был хорошо знаком с комментариями Фанари и Илахи, так как иногда он вставляет в текст краткие пояснения, позаимствованные им из этих двух комментариев.

Садр ад-Дин ал-Кунави
Ключ к сокрытому
(Мифтāх ал-зайб)

Перевод с арабского Яниса Эшотса

О Боже! восхвали Сам Себя вместо того, кому Ты повелел взять Тебя [своим] поверенным, хвалой, возвращающейся от Тебя к Тебе, соединенной с Тобой, [а] не разделенной и не отделенной [от Тебя], [так], чтобы она заключала в себе достоинство всякой хвалы и усовершенствовала бы ее [всяким] усовершенствованием. Боже! благослови того, посредством которого мы нашли путь к Тебе, нашего Господина Мухаммада и род его, подобно тому как Ты благословил того, кого Ты взял Себе другом¹, и награди его от нас наилучшим из того, чем Ты наградил посланника от его общины, и удовольствуй других избранников из его общины [Своим] довольством, посредством которого Ты сажаешь их при Себе на благородное сиденье и поселяешь в величественное жилище; и будь сердцем просящего сего восхваления и его языком при каждом его намерении и слове, чтобы его сердце было светозарнее всех [других] сердец и его слово — самым прямым из [всех] слов.

Однако затем [мы скажем следующее]: науки делятся на первоосновные «матери [наук]» и [их] ответвления, изучающие детали. Но [все] они сходны в том, что каждая из них имеет свой предмет (*мавдӯ'*), [свой] начала (=принципы) (*мабādī*) и [свой] [рассматриваемые] проблемы (*масā'ил*). **Предметом** является то, чью истину, самостные акциденции и относящиеся к чему состояния данная наука рассматривает, как то бытие (*вуджӯд*) в божественной науке², согласно мнению [философов], величина (*миқдōр*) в геометрии и подобные сему. **Начала** являются либо представлениями (*ташаввурāt*), либо утверждениями (*тасдйқāt*). Что касается представлений, то они — определения³, и они даются предмету рассматриваемой науки или ремесла, его ответвлениям, деталям (*тафāсйл*) и также его частям — если у него есть части — и акциденциям. Что [же] до утверждений, то они — послышки, на которых зиждется данная наука. Вместе с определениями они называются «положениями» (*авдā'*). Среди них есть несомненно достоверные (*йақīниййа*)⁴ и признаваемые безызъанными (*мусаллама*)

¹ Имеется в виду Авраам, прозванный «Другом Божьим» (*хāлйл Аллāх*).

² Т.е. метафизике.

³ Букв. «границы» (*худӯд*).

⁴ Фанари приводит в качестве примера следующее утверждение: всякое совершенство сотворенного (*махлӯк*) присутствует в его творце (*хāлиқ*) более полно (Фанārй, с. 42).

верой и на основании доброго полагания (*хусн аз-занн*) о сообщающем⁵. Эти положения являются исходными посылками данной науки и называются «установленными основами» (*усулан мавду'ан*) и тому подобными⁶, из того, что указывает на упомянутое нами. И среди этих утверждений есть [также] [условно] признаваемые безызынными в данное время, до тех пор пока они не будут разъяснены в другом месте, и в душе слушающего и узнающего (=изучающего) (*мута'аллим*) относительно их остается сомнение, покамест они не будут разъяснены для него в дальнейшем посредством либо теоретического, либо природного, либо божественного доказательства⁷, и они называются «посылками» (*муṣḍадарāt*)⁸. И если предмет [некой] науки более частный [, чем] предмет другой науки, тогда говорится, что эта первая наука — под (*тахта*) второй⁹, как это обстоит с тварной наукой (*ал-'илм ал-кавнī*)¹⁰ по отношению к науке божественной и медицинской по отношению к естествознанию и тому подобное.

Что же касается проблем, то они представляют собой искомые положения (*мат'алиб*), которые доказываются и утверждаются для того, к кому обращаются, и они — либо основы, ограничивающие то, что содержит в себе эта наука, наподобие родов по отношению к тому, что под ними, либо ответвления, помещенные под основами, наподобие видов и подвидов.

И когда ты узнал и выяснил [, что представляют собой] основы и «матери» и их определяющие воздействия, ты [тем самым] узнал, как с ними соотносятся [их] ответвления и какова форма следования (*таби'а*) последних первым и как те включены в эти. И после того как было установлено это, мы говорим: Божественная наука охватывает всякую [другую] науку таким же образом, как ее предмет (букв. «касаемое» — *мута'алиқ*) — а это Истинный — охватывает всякую вещь. И она — то есть божественная наука — имеет свой предмет, свои начала и свои проблемы. А предмет,

⁵ Например: «Бог не причинит ущерба даже на вес муравья» (4:40) или «Бог не погубит воздаяния тех, кто поступают хорошо» (9:120). При этом разум не считает противоположное невозможным в принципе, ибо (согласно ашаритской аксиоме) владелец (*м'алик*) волен распоряжаться своим владением по своему усмотрению (там же).

⁶ Например, «(обще-)принятыми основами» (*усулан мақбулан*), «безызынными основами» и т.п. (согласно глоссе Ишквари (Қўнаві 1, с. 5, примеч. 2)).

⁷ Изначальным **природным** доказательством, вероятно, является доказательство, получаемое согласно требованию состояния и чистоты подготовленности получающего, в соответствии с приложенными им усилиями и обращенностью его. **Божественное** же доказательство основывается на посылках, получаемых путем откровения (=внушения), без (сознательного) очищения подготовленности и усилия, и на особом аспекте соприкосновения между постигающим его и Истинным, как это известно совершенным (толкование Сайида ал-Қумми: Қўнаві 1, с. 7, примеч. 1).

⁸ Ввиду их бытия посылками вкушения, зависящими от получения их вкушением (Фанарī, с. 43).

⁹ Т.е. подчинена ей.

¹⁰ Т.е. наукой о материально сотворенном мире.

начала и проблемы всякой [другой] науки есть [не что иное, как] ответвления [соответственно] ее предмета, начал и проблем.

Ее особый **предмет** — бытие Истинного (*вуджуд ал-хаққ*) (пречист Он!); ее **начала** — «матери» истин (*уммахат ал-хака'ийк*)¹¹, сопутствующие бытию Истинного (пречист Он!), именуемые «именами самости» (*ас-ма' аз-зат*). Среди этих имен есть такие, чье определяющее воздействие (*хукм*) объективировано в мире, и такое имя познаваемо посредством этого определяющего воздействия либо под покровом следа (и это удел знающих из числа богобоязненных — *ибрар*), либо [прямым] постижением посредством совлечения покрывала и свидетельствования, без посредника и покрова (и это удел приближенных и совершенных). Другая же часть имен самости не имеют [никакого] объективированного в мире определяющего воздействия, и это те имена, посредством которых Истинный оставляет след в своем сокрытом, как указал на это Пророк (да благословит Бог его и его род!) в своей молитве [говоря]: «...или [имени,] посредством которого Ты оставил след в знании Своего сокрытого»¹².

Этим именам — то есть именам самости — следуют сопутствующие им имена атрибутов, [а] затем — имена действий и соотношения (*нисаб*) и сопряжения (*идафат*) [, наличествующие] между именами самости и именами атрибутов и между именами атрибутов и именами действий.

В свою очередь, **вопросы** божественной науки состоят из того, что раскрывается посредством «матерей» имен, которые являются [ее] началами, как то [из] истин, [их] сопровождающих (*мута аллиқат*)¹³, [их] ступеней¹⁴ и обиталищ (*маватин*)¹⁵, соотношения частных определяющих

¹¹ Т.е. первичные истины.

¹² Полный текст хадиса: «О Боже! Я призываю Тебя всяким именем, которое есть у Тебя, которым Ты Сам назвал Себя, или которое Ты ниспослал в Своей Книге, или которому научил кого-либо из Своих рабов, или посредством которого Ты оставил след в знании Своего Сокрытого!» (приведен Ишквари: Құनावі 1, с. 6, примеч. 4). В канонических собраниях хадисов данный текст отсутствует, поэтому следует считать его суфийским изречением, а не собственно хадисом. Ибн 'Араби цитирует это изречение в «Мекканских откровениях» одиннадцать раз (*Мухй ал-Дйн Ибн ал-'Араби*. Ал-Футуҳат ал-маккийя. ал-Қахира: Булағ, [б.г.], 1:294, 2:56 и 259, 3:94 и др.).

Имам Хомейни приводит слова своего учителя Мирзы Мухаммада Али Шахабади (1875–1950): «Именем, посредством которого Бог оставляет след, является Его неограниченная единая самость (*аз-зат ал-ахадиййа ал-мутлақа*)». Сам он, однако, считает, что имя, посредством которого Бог воздействует в Сокрытом, оставляет свой след и в проявленном, так как оно является тайной бытия (*сирр вуджудий*) всякой вещи (Фанарй, с. 47, примеч. 1).

¹³ Например, их состояний (*ахвал*) и аспектов (*шу'ун*).

¹⁴ «Ступень (или уровень — *мартаба*) есть истина всякой вещи [, взятая] не с точки зрения ее отделения (*таджарруд*), но с точки зрения умопостигаемости отношения, сочетающего [в себе] истину и бытие (=нахождение), которое проявляет ее и сопутствующие ей истины» (*Садр ад-Дйн ал-Құनावі*. П' джаз ал-байан фи тафсир умм ал-қур'ан. Ред. С.Дж. Аштийанй, Қум: Бўстан-и китаб, 1381 с.х., с. 141).

воздействий (*тафāсīл ахкām*) каждой из их («матерей» имен. — Я.Э.) частей, [определяющих воздействий] вместилища каждой из этих частей и того¹⁶, что объективируется посредством их (истин. — Я.Э.) [самих] и их следов, как то определений, описаний, ответвленных (=вторичных) имен и другого. И все это сводится к двум вещам: 1) к познанию связи мира с Истинным и [познанию] связи Истинного с миром; 2) к познанию того, что можно познать из совокупности этих двух связей и что нельзя, согласно тому, на что мы укажем ниже.

И тот, кто не в силах сам постигнуть эти начала (я имею в виду начала божественной науки) — и также вопросы, — берет их как нечто допустимое (*мусаллам*) от знающего, истинно осуществившего их, до тех пор пока впоследствии ему не явится лик истины и правды относительно их, либо благодаря умопостигаемому доказательству, если это подходит опытному знающему и если этого требует определяющее воздействие его состояния, момента и стоянки, на которой он пребывает, либо таким образом, что слышавший удостоверяется в истинности сего [услышанного] и лик истины в оном являет себя ему посредством чего-нибудь находимого им в себе от Истинного (превознесен Он!), без нужды во внешней причине (как то в мерилax (*ақйиса*), и посылках, и тому подобном), и Бог знает лучше [, как это совершится].

Каждая наука имеет также свой критерий (*ми'йāр*), посредством которого здоровое из того, что относится к этой науке, отличается от нездорового и ошибочное от правильного — как, например, синтаксис в науке выражения (*'илм ал-ибāра*), метрика в познании моделей (*авзāн*) и размеров (*бухūr*) стиха, логика в теоретических науках, музыка в познании напевов и тому подобное, из числа того, что приводить в пример излишне. И так как благородство (*шараф*) всякой науки соответствует [благородству] изучаемого и рассматриваемого ею [предмета], то божественная наука является самой благородной из наук ввиду [наибольшего] благородства рассматриваемого ею [предмета], каковым является Истинный (превознесен Он!), — и [, следовательно,] потребность в познании ее мерил и в установлении правил ее основ и законов — самая насущная. И если [об этой науке] говорится, что она не подчиняется [никакому] правилу, то это [говорится] потому, что она шире и больше того, чтобы быть определенной [неким] установленным законом или сводиться к [одному] определенному мерилу, а не потому, что у нее [вообще] нет [никакого] мерила — напротив, совершенные из устанавливающих истину, из числа людей Божьих, знают, что на каждой

¹⁵ По мнению Ишквари, обиталища (*мавāтин*) представляют собой чувственные (*хиссиййа*), т.е. воспринимаемые органами чувств, вместилища ступеней (такими вместилищами являются, в частности, этот и потусторонний миры (*ад-дунйā ва 'л-ахирā*) и «перешеек» (*барзāх*), т.е. промежуточный мир между ними (Фанāрй, с. 48, примеч. 6).

¹⁶ Т.е. тех определяющих воздействий.

ступени, в каждом имени из имен Божьих, на каждой стоянке, в каждом обиталище, в каждом состоянии и моменте и в каждой особи эта наука имеет мерило, соответствующее сей ступени, [семи] имени и [всему] тому, что мы перечислили, и [что] посредством этого мерила устанавливается различие между [разными] видами откровения (*фатх*)¹⁷ и наук свидетельствования и непосредственного получения (*ладуниййа*)¹⁸, вметения (*илк̣ā*)¹⁹, приходящего (*варид*) [в сердце]²⁰, и самораскрытия (*таджалли*), получаемых обладателями высоких ступеней, состояний и стоянок, и посредством сего мерила человек может отличить истинное божественное и ангельское внушение от сатанинского и подобного ему [внушения], из числа того, чему не следует верить.

¹⁷ Фанари в своем комментарии пересказывает данные 'Абд ар-Раззаком ал-Кашани определения трех видов откровения, слегка изменив их: 1) «близкое откровение» (*ал-фатх ал-қарīb*) — проявление Бога посредством совершенств духа и сердца после минования стоянок души (на этот вид откровения указывается словами: «...помощь от Бога и близкое откровение» (61:13)); 2) «ясное откровение» (*ал-фатх ал-мубīн*) — проявление Бога на стоянке дружбы (*валīйа*) и посредством самораскрытия (*таджалли*) светов божественных имен, сжигающих атрибуты духа и сердца и утверждающих совершенства тайника [сердца] (*сирр*) (на этот вид откровения указывается словами: «Мы даровали тебе ясное откровение, чтобы Бог простил (= скрыл) тебе предшествующее и последующее из твоих грехов» (48: 1–2) (т.е. уничтожил твои душевные и сердечные атрибуты); 3) «неограниченное открытие» (*ал-фатх ал-мутлақ*) — самораскрытие единой самости и погружения в объективацию совокупления (*'айн ал-джам'*) посредством стирания всех отпечатков творения (на этот вид откровения указывается словами: «...когда приходит помощь Божья и откровение» (110:1)) (Фанāри, с. 49–50; ср. 'Абд ар-Раззāқ ал-Кāиуāни. Истилахāt ас-сўфиййа. Ред. М. Хādизāде, Техрāн: Хикмат, 1423 с.х., с. 107–108).

¹⁸ Согласно анонимному комментатору (рукопись № 14255–9404, называемая *Фатх ал-мифтāх*, библиотеки Астāн и Қудс Радавī), обычное знание основывается на непоколебимой уверенности (*йақīн*), притом что объект знания (*ма'лūм*) отсутствует (сокрыт) для знающего. «Знание свидетельствования» же основывается на выпысках света бытия (=нахождения) (*бавāриқ нўр ал-вуджūd*), которые на мгновение приоткрывают лик Познаваемого. «Знанием, полученным непосредственно от Бога» суфии называют любое знание, полученное путем «совлечения покрывала» (*кашиф*) (Фанāри, с. 49, примеч. 7).

¹⁹ Слово *илк̣ā* по смыслу близко русскому слову 'помысел', однако я предпочел перевести его неологизмом «вметение» (от 'вмести'). «Вметением» называют обращение (*хитāб*), которое входит в сердце, но не задерживается в нем (аноним: Фанāри, с. 50, примеч. 5). Как поясняет Фанари, вметение бывает либо здоровым (*сахīх*), либо порочным (*фāсид*). Здоровое вметение — либо божественное и Господнее, либо духовное и ангельское. Божественное и/или Господнее вметение дает человеку некое божественное знание, духовное или ангельское побуждает его к послушанию и выполнению предписанного Господом Его рабу. Порочное вметение — либо душевное, либо дьявольское. В душевном вметении — то, что составляет удел души и что доставляет ей наслаждение (оно называется «тайным голосом» — *хādжис*). Дьявольское же вметение побуждает к неповиновению Истинному и называется «нашептывание» (*васвās*) (Фанāри, с. 50).

²⁰ *Приходящее [в сердце]* — всякая похвальная мысль, которая приходит в сердце без [приложения] усилій (*Мухй ад-Дйн Ибн ал-'Арабī*. Истилахāt ас-сўфиййа. Ред. Сāлих Хамдāн. Ал-Қāхира: Мактабат ал-мадбўлī, 1999, с. 11).

И упомянутое нами имеет определенное число путей, о которых будет сказано ниже, если Бог (превознесен Он!) пожелает, и об этом можно говорить [долго и] подробно, но сейчас [наша] цель — указать на то, упоминание о чем сделал удобным Истинный, как то: [на] положения, правила, послышки и «матери» основ (=основные принципы — *уммахāt ал-усӯл*) бытия, основные присутствия (*хадарāt*)²¹ и конечные цели, и рассмотреть их кратко и суммарно, чтобы они послужили фундаментом и ключом для того, кто усвоил их, и [чтобы] для него вскрылись их печати, коими запечатано знание того, что они содержат в себе, из числа подробностей знаний, имен, ступеней и сему подобного, и одна часть целого раскрывает (т.е. объясняет. — Я.Э.) другую посредством божественного откровения и «основной вечности» (*ал-қидам ал-асли*)²² и в соответствии с тем, чего требует божественное желание, и тем, что выводит Перо в момент написания.

И положение этой науки не основывается на предшествующем обдумывании и последующем распоряжении и утруждении (*та'аммул*) [себя], и то, что иллюзорно представляется в нем общим с внешней наукой, т.е. [некоторые] слова и термины, имеет место не из-за желания связать себя этими терминами — напротив, эти [слова и] термины употребляются ввиду двух других причин. Первая из них заключается в том, что выражение, которое используется в данном месте, лучше подходит и полнее выражает объясняемый смысл, чем другие выражения, с точки зрения того, что содержится в душе говорящего. Другая причина того — охранение [им] стоянки, от которой говорит говорящий, и охватывание им того, что приходит к покрытому покрывалом, но обращенному [к искомому смыслу] своей мыслью, и к пекущемуся об оном [искомом смысле] и обращенному [к нему] своим сердцем — однако обращенный сердцем получает сей смысл посредством совлечения покрывала и свидетельствования, без утруждения себя, в чистом вместилище²³, в котором нет [никакой] примеси, так что чистота пришедшего [в сердце] остается неизменной, а покрытый покрывалом получает получаемое им под покрывалом [плотской] человеческой мысли, утруждая себя, и в нечистом вместилище, так что приходящее [в его сердце] облачается в одежду примесей. И таким образом, приходящее получает две формы и слово разделяется на два слова²⁴ ввиду

²¹ Под «присутствием» (*хадра*) имеется в виду уровень объективации, или самоопределения (*та'аййун*), неограниченного бытия (*вуджӯд*): 1) сокровенное присутствие знания; 2) присутствие духов и Хранимой Скрижали; 3) присутствие воображения; 4) присутствие свидетельствуемого чувствами; 5) Совершенный Человек.

²² Имеется в виду предвечное попечение (*ал-'инāйа ал-азалиййа*).

²³ Т.е. чистом от нашептываний души, нечистот иллюзорного представления, связей сотворенного мира и примесей гнева и похоти (примечание Ишквари в *Қўнави* 1, с. 9, примеч. 7).

²⁴ По Фанари, имеются в виду слова «самостное» и «отыменное» (Фанārī, с. 53). Ишквари же полагает, что это слова о чистом и нечистом вместилищах (там же, примеч. 5).

обширности божественного дара и истинного осуществления суждения о двух горстях (*қабдатайн*)²⁵, по слову Всевышнего: «Мы снабжаем [вас] теми и этими из даров твоего Господа — и дары твоего Господа неограниченны» (17:20), и кто кормится чистотой, в том числе [чистотой] от искренности²⁶, тот бывает избавлен²⁷, и «это — благодеяние Бога, Он оказывает его кому хочет, и Бог — Обладатель великого благодеяния» (62:4).

Краткое введение

Итак, я начну с краткого введения, вслед за которым изложу фундаментальный порядок бытия в соответствии с предвечным опережающим знанием; затем будут даны определения некоторых основных правил и первичных целокупных высоких [и] важных фундаментальных положений, а в заключение будет сказано кое-что относительно состояния Совершенного Человека, его ступени и признаков — и, воистину, он является конечной (или: целевой) причиной, обладателем последности (*а́хирийа*)²⁸ и тем, из чьей ступени объективируется первость²⁹, и он — место слияния двух морей — [моря] творения и [моря] Господнего, и зеркало двух стоянок — [стоянки] необходимости и [стоянки] возможности. Бог глаголет истину и ведет по прямому пути, кого хочет.

Из того [что следует сказать во Введении]³⁰: здоровое откровение (*ал-кашиф ал-са́хйх*) и ясное свидетельствование (*аш-шухуд ас-сарйх*) говорят, что если вещь требует чего-либо своей самостью, без [какого-либо] условия, то она требует его непрестанно, [до тех пор] пока продолжает существовать (*да́ма*) ее самость³¹; если [же] она требует чего-либо посредством

²⁵ Т.е. левой и правой руке Бога: все, что находится в правой руке, благословенно из-за надлежащей подготовленности вместилища; наоборот, все, находящееся в левой руке, несчастно из-за отсутствия оной (ср. примечание Ишквари в Фанарй, с. 53, примеч. 6).

²⁶ Как поясняет Ишквари, речь идет об отрешении от свидетельствования собственной искренности, чтобы, таким образом, могло осуществиться полное исчезновение (*фанā'*), в том числе исчезновение от исчезновения (*ал-фанā' мин ал-фанā'*) (примечание Ишквари в Қўнаві 1, с. 10, примеч. 1).

²⁷ Т.е. избавлен посредством необращения внимания на то, что кроме Бога, и свидетельствования Истинного посредством Его самостного самораскрытия, устраняющего все завесы между ним и Истинным.

²⁸ Т.е. конца.

²⁹ Т.е. начало. В рукописи «то, на чью ступень опирается (*тастанада*) первость» (Қўнаві 2), л. 4; ср. анонимный персидский перевод (Айа София 2089), л. 7).

³⁰ Т.е. из числа основополагающих постулатов.

³¹ Согласно Фанари, самость в этом случае относится к требуемой ею вещи как полная причина к своему следствию, не отстающему от нее (в случае отставания полной причины имел бы место перевес бытия возможного над его небытием при отсутствии того, что дает перевес) (Фанарй, с. 76–77). В качестве примера такого безусловленного действования Фанари приводит поддержание Истинным Первого Сотворенного (*ал-махлук ал-аввал*) (именуемого также Первым Разумом и Высшим Пером) (там же, с. 80).

условия, добавленного к ее самости, то она требует его согласно этому условию и по мере сохранения одного условия и его определяющего воздействия (*хукм*), независимо от того, одно ли условие³² или их несколько³³, является ли оно чем-то утвердительным или представляет собой отрицательное соотношение³⁴, или же оно составлено в уме из обоих, и является ли его определяющее воздействие временным и конечным³⁵ или вневременным и бесконечным³⁶. И [также] из этого — то, что [никакая] вещь не приносит в качестве плода то, что является ее противоположностью или противоречит ей, невзирая на различие форм плодов и их (смысловых, духовных и природных — элементарных и не элементарных³⁷) видов, — однако [это правило верно только] с точки зрения вещи как таковой и в аспекте [ее] особого лика³⁸, ведомого [лишь] установившим истину. И если имеет место нечто, как будто противоречащее упомянутому нами, то оно имеет

³² Как, например, природа элемента, требующая его движения в сторону его элементной сферы.

³³ Как, например, собирание смесей (крови, лимфы, желчи, черной желчи) обуславливает особые свойства его характера (там же, с. 81).

³⁴ Как, например, пустота пространства для проникновения в него движущегося тела (там же, с. 81).

³⁵ Как, например, здешнее — посюстороннее и промежуточное устроения.

³⁶ Т.е. потустороннее устроение (или, согласно Ибн ал-‘Араби, только райское устроение).

³⁷ Т.е. Престола (*‘арш*) и Подножия Престола (*хурсй*) (там же, с. 89). (Под «Престолом» имеется в виду крайняя (или «гладкая») небесная сфера; под «Подножием Престола» — примыкающая к ней сфера неподвижных звезд. Очевидно, не элементарными являются и все остальные небесные сферы, расположенные выше сферы огня.)

³⁸ По Фанари, имеется в виду лик сердца, обращенный к присутствию сокровенного (*хадрат ал-гайб*), вещь, взятая с точки зрения ее объективации в знании Бога (там же, с. 88). Как поясняет сам Кунави в другом месте, «каждая вещь связана с Истинным с двух сторон/направлений (*джихатйн*): 1) со стороны/посредством цепи причин и следствий и через посредников; 2) со стороны, с которой ни один из посредников не имеет определяющего воздействия» (*Садр ад-Дин ал-Кунави*. Фукūk. Ред. М. Хаджави. Техрāн: Мавлā, 1371 с.х., с. 264–265). По Кунави, сторона, с которой между любым из сузих и его Господом нет посредников, называется «особой стороной» (*ал-ваджх ал-хāсс*) (там же, с. 265). По отношению к большинству возможных определяющее воздействие этой особой стороны «стерто» ввиду преобладания определяющего воздействия другой стороны (*Садр ад-Дин ал-Кунави*. Ан-Нафахāt ал-илāхийа. Ред. М. Хаджави. Техрāн: Мавлā, 1375 с.х., с. 138). Единство этой особой стороны, посредством правильности отношения и определяющего воздействия неопричиненного божественного самостоятельного соответствия, преобладает над определяющими воздействиями возможностей (т.е. возможных вещей) и особенностей посредников, так что «всякая множественность [сущего] исчезает в его единстве, а [затем само] его единство исчезает в единстве Истинного, которое есть атрибут первой [само]объективации (*ат-та‘аййун ал-аввал*)...» (там же, с. 138). Эта «особая сторона» всегда преобладает над «общей стороной» в истинах т.н. «особей», или «обособленных» (*афрād*) (напр., Хидра) (*Са’ид ад-Дин Фаргāни*. Ма-шāриқ ад-дарāри. 2-е изд. Ред. С.Дж. Аштийāни. Қум: Марказ-и интишārāt-и дафтар-и таблйғāt-и исламй, 1379 с.х., с. 182).

место не иначе как посредством одного или нескольких условий вне самости вещи³⁹ и в соответствии с ними, и в соответствии с формой (*хай'а*), получаемой от этой совокупности⁴⁰, — «Скажи: всякий поступает по своему обычаю» (17:84).

И равным образом вещь не приносит в качестве плода то, и от нее не появляется то, что подобно ей во всем, — а в противном случае бытие было бы явлено и получено в одной и той же истине, на одной и той же ступени и одним и тем же образом, дважды, а это — [повторное] получение [уже] полученного (*тахсйил ал-хāсил*), которое не может иметь места ввиду отсутствия в нем пользы — ведь Истинный Действитель превыше этого.

И [также] из этого — то, что Истинный (превознесен Он!) не раскрывает Себя [одной и той же] особи или двум особям дважды в одной [и той же] форме — напротив, неизбежно наличие отделяющего (*фāриқ*) и различия в одном или нескольких аспектах — и пойми [это]!

И из этого [следует:] все, что является причиной бытия множественности и множественного, постольку поскольку оно таково, не объективируется посредством [какого-либо] одного из [всех] своих проявлений⁴¹ и не становится различимым для созерцающего в [чувственно воспринимаемом] созерцаемом⁴².

И из этого [следует:] никакое место проявления (*мазхар*) чего бы то ни было не может быть проявленным [им] в аспекте своего бытия местом его проявления, и [в этом качестве места проявления] оно не может быть проявленным ни в самом себе, ни в чем-либо другом, помимо себя. Исключением [из сего правила] является [лишь] то, что проявляет себя своей самостью в объективации своих состояний — и [тогда] об этих состояниях судят как о том, что отличается от него в некотором аспекте, — и таким образом, оно становится местом явления того, что никоим образом не объективировано из него и не отличается [от него], и это — чин (*ша'н*) Истинного (превознесен Он!), Который может быть проявляемым, являясь одно-

³⁹ Т.е. не относящихся к ней.

⁴⁰ Т.е. совокупности вещи и условий вне ее самости.

⁴¹ Но лишь посредством их совокупности (примечание Ишквари в Фанāрй, с. 103, примеч. 4).

⁴² По Фанари, имеется в виду смотрящий, который смотрит на некую частную вещь в чувственном мире — ибо целокупная причина может полностью проявиться лишь в совокупности всех частных следствий (Фанāрй, с. 103). Однако в *Нусӯс* читаем: «Все, что является причиной бытия множественности и множественного, постольку поскольку оно таково, не может объективироваться посредством [только] одного [определенного] проявления и **не является созерцающему иначе как в созерцаемом**» (*Қўнавй*. Нусӯс, цит. по: 'Алй бен Аҳмад [ал-Маҳаймй]. Машра' ал-хусӯс ила ма'анй ан-нусӯс. Ред. С.Дж. Аштиянй. Қум: Марказ-и интишāрāt-и дафтар-и таблиғāt-и исламй, 1379 с.х., с. 153). Ишквари полагает, что в тексте *Нусӯс* речь идет о созерцаемом/наблюдаемом (*манзӯр*) как роде (*джинс*), а в *Мифтāх* — о его особи (примечание Ишквари в *Қўнавй* 1, с. 13–14, примеч. 4).

временно местом проявления, и местом проявления, одновременно являясь проявляемым; и в этом [чине] имеют удел также совершенные — но не остальные сущие помимо них.

И из этого [следует:] ничто не познается посредством другого в том аспекте, в котором они отличаются и разнятся друг от друга, и единое не познается как единое посредством множественного как множественного, и наоборот. Однако в этом [есть] тайна, которая заключается в том, что множественность обладает своим особым единством, а единство — относительной множественностью, зависимой от него и объективирующейся посредством его. И когда одно из них познается посредством другого, то это [познание] имеет место из-за того и посредством того, что есть в одном [из них] от другого, ибо нельзя обойтись без совокупляющего [их], и это [положение] неопровержимо в рамках истинного осуществления.

И из того [следует:] оставляющее след не оставляет след в том, между чем и оставляющим след нет [никакого] соотношения, а когда оно оставляет след в том, в чем имеет долю или с чем соотносится, тогда это соотношение становится вместилищем оставления следа и требователем (*муштад̄ū*) его — и таким образом, вещь оставляет след либо сама в себе, однако в аспекте того, что [есть] от нее в том, что отличается от нее с некоторой точки зрения и в некотором аспекте, либо в том, что отличается от нее не иначе, как [отличается от нее] ее особое проявление на другой ступени или в другом обиталище, которое проявляет некоторое различие и по необходимости требует [некоторой] разновидности, вместе с пребыванием объективации и ее единства в себе, согласно тому, какова она.

И подобным образом обстоит дело с тайной бытия и знания, и подобных им матерей истин⁴³, согласно их различию — и ты узнаешь эту тайну! — по отношению к ступени Господствия и к тому, что нисходит к иному, и она (тайна бытия. — Я.Э.) познается как иное и тождественное⁴⁴.

И из этого [следует:] оставляющее след не оставляет его прежде, чем оно [само] не приняло след, и наименьшее из сего [приятия следа] — представление в уме (или: требование присутствия. — Я.Э.) (*истиҳд̄ār*)⁴⁵ того или знание в себе самом о том, что оно хочет вбросить в приемлющем след, или его присутствие при них обоих, то есть при следе и приемлющем след, независимо от того, является ли это состояние преходящим или нет.

И четыре ступени оставления следа таковы: 1) ступень [оставления следа] в самом оставляющем след⁴⁶; 2) [ступень оставления следа] в уме;

⁴³ Т.е. основных истин.

⁴⁴ Как тождественное — на ступени Господствия и в аспекте единой целокупности; как иное — в аспекте нисхождения в иное (Фанāрӣ, с. 119).

⁴⁵ Т.е. возобновление присутствия и получения, как это происходит при творении (*халк*) (Ишкивари в Қўнави, с. 16, примеч. 4).

⁴⁶ Посредством духовного представления (Илāхӣ, л. 27).

3) [ступень оставления следа] в чувстве; 4) [ступень.] совокупающая и содержащая [в себе] три вышеупомянутые ступени⁴⁷ — и они одновременно являются ступенями представления (*та̄савур*), первая из которых — интуитивное (*бадихи*) первозданно-естественное (*фитри*) [и] духовное-неограниченное представление⁴⁸, затем — ментальное представление воображения⁴⁹; третья [ступень] — чувственное [представление], а четвертая — представление, совокупающее все [три вышеупомянутых представления]. И я упомянул ступени представления наряду со ступенями оставления следа ввиду их равного количества и [также] ввиду более могущественной тайны, объединяющей их, и если бы разъяснение ее не требовало слишком пространного изложения, то я разъяснил бы эту тайну, однако в этом (т.е. сказанном. — Я.Э.) — достаточное указание для всякого пробужденного, устанавливающего истину.

И из этого [следует:] суще никогда не оставляет следа только с точки зрения своего бытия⁵⁰ — напротив, необходимо присоединение [к бытию] чего-то другого [и] сокрытого, что либо является собственно оставляющим след, либо оставление следа зависит от него. След же представляет собой соотношение между оставляющим и приемлющим его, и никакое отношение не осуществляется истинно посредством самого себя, но [только] посредством другого, и этим другим не может быть одно только бытие, ибо из бытия не проявляется ни то, что лишено бытия, ни оно само в виде [актуально] полученного, ввиду того, что было установлено выше⁵¹.

И так как состояние творения (*кави*) — как это будет объяснено — определено бытием и его ступенью⁵², а приписать оставление следа прояв-

⁴⁷ Фанари считает первой ступенью знание Бога. Следовательно, согласно ему, ступеней оставления следа или воздействия — пять (Фанари, с. 128).

⁴⁸ По Фанари, духовность этого представления следует понимать как простоту (=не-составность) (*бас̄ата*), а первозданную естественность и интуитивность — как получение его без посредства телесных сил. Это — представление целокупного принципа (*ақл кулли*) (там же, с. 128).

⁴⁹ Т.е. частное представление, возникающее в воображении (там же, с. 128).

⁵⁰ Оставление следа совершается согласно требованию, а бытие как таковое не требует своей особенности (ведь оно — самое общее из общих понятий) и наделяется особенностью не посредством своей самости. Кроме того, если бы бытие оставляло след в чем-либо, то это приемлющее его след было бы либо его подобием, либо противоположностью, но бытие не имеет ни подобия, ни противоположности (там же, с. 133).

⁵¹ Имеется в виду вышеупомянутое правило о том, что между оставляющим след и приемлющим его должно быть нечто общее, но одновременно они должны в чем-то отличаться друг от друга (пояснение анонимного персидского переводчика (анонимный перс. пер., л. 9)).

⁵² Всякое суще имеет самость и ступень. Его самость — его истина в аспекте ее бытия вместилищем последующих/сопутствующих истин. Ступень же состоит из истины вещи, но не в аспекте ее отстранения (*таджарруд*), а в аспекте умопостигаемости ее соотношений, сочетающих ее и проявляющее ее бытие... Всякая ступень имеет свои определяющие воздействия, которые проявляются в ее объективированном бытии посредством вторичной истины. Следы этих определяющих воздействий в самости их обладателя называются состояниями (*ахвайл*) (*Қўнави*. Й'джаз ал-байан, с. 135–136).

ленному бытию, ввиду вышеупомянутого, нельзя, то объективируется (= становится ясной) его сопряженность с определенной ступенью. А ступенью неограниченного бытия является «божественность» (*ulūhīyyā*)⁵³, и следы⁵⁴ опираются на эту ступень и на ее соотношения, именуемые «[божественными] именами». И все ступени — [только] умопостигаемы; они не существуют как нечто объективное и истинно установлены только в знании, подобно объективациям возможных [вещей] прежде их окрашивания всеобщим существованием, в котором они соучаствуют. И вышеупомянутой [умопостигаемостью] ступени отличаются от духов и форм — ведь духи и формы, в отличие от ступеней, существуют в их объективированных оностях, и так же [как со ступенями.] обстоит дело с другими соотношениями — пойми [это]! И след оставляет только непроявленное (*bāṭin*), хотя [иногда оставление следа] и приписывается проявленному ввиду глубины его тайны и трудности ее постижения без [помощи] проявленного, однако в действительности оно сводится к чему-то, [что есть] непроявленное этого проявленного или [непроявленное] в нем (проявленном. — Я.Э.). А довершение тайны оставления следа мы упомянем в конце этой книги, в главе о Совершенном Человеке, если Бог пожелает.

И причиной [оставления] божественного следа дарования бытия миру (*ūdḡād*), которое есть источник остальных следов⁵⁵, является побуждение (*bā'ic*) божественной любви, чье (любви. — Я.Э.) определяющее воздействие проявлено во [всеобщем] бытии, сочетанном с объективациями возможных, о которых речь впереди, и это [оставление следа имеет место] согласно ступени божественности и согласно ее соотношениям⁵⁶, объективированным на ступени возможного посредством объективаций сотворенных [вещей] в виде ответвлений и основ и [в виде] частных и целокупностей; возлюбленным же является совершенство, на которое и на истину любви и ее определяющее воздействие будет указано в более подходящем для всего этого месте, если Бог этого пожелает.

И к числу крайне полезных, ввиду распространения их определяющего воздействия на разные вопросы, из числа трудно постигаемых «матерей» вопросов, правил истинного осуществления, постигаемых посредством снятия покрывала и свидетельствования, [относится следующее правило:]

⁵³ По Фанари, все, что существует посредством самого себя, обладает божественностью (является богом) по отношению ко всему, что существует посредством другого (Фанārī, с. 135).

⁵⁴ Т.е. воздействия.

⁵⁵ Т.е. причинами дарования бытия миру являются: 1) требование, которое содержит в себе божественное самораскрытие любви и 2) требование возникшими истинами от Истинного, посредством определяющего воздействия (*ḡuḡi*) струящегося в них следа (*aṣar*) самораскрытия любви, проявления их объективаций и того, в чем заключается их совершенство, согласно их подготовленностям и приятию ими самораскрытия бытия (примечание Ишкивари в Фанārī, с. 138, примеч. 4).

⁵⁶ Т.е. божественным именам (Фанārī, с. 141).

если есть нечто, чего не охватывают направления, но что может проявиться в пространстве, и если оно либо проявляется посредством самого себя, либо его проявление зависит от одного или нескольких, случайных ему или внешних для него условий, а затем [если] это [его] проявление требует и влечет присоединение к нему одного или нескольких описаний, а оно [само] не требует ничего из этого по своей самости, тогда не следует ни полностью отрицать эти описания от него и очищать его от них, и считать их невозможными по отношению к нему и не признавать их, ни безоговорочно предиктировать их к нему и быть неумеренным в их сопряжении с ним — скорее, [следует говорить, что] они утверждены за ним и отрицаются от его посредством одного или нескольких условий, и в обоих случаях и согласно обоим предположениям они — описания его совершенства, а не изъяна, ввиду достоинства заключаемого ими в себе совершенства и полноты охватывания и широты, вместе с предельной [его] чистотой⁵⁷ и простотой. И другое из того, что описывается этими [же] описаниями, несравнимо с ним ни в относительном порицании — если того требуют некоторые или все из тех описаний, которые приписывает ему язык порицания, — ни в похвале, и соотношение и сопряжение этих атрибутов с такой самостью, чин которой был упомянут выше, не совпадает с их отношением с тем, что отличается от нее, как то: самостей и условий, сопутствующих этому сопряжению, которые ненаходимы в сравниваемом [с ними]. И это правило распространяется на все то, что не занимает пространства, будь оно истинно осуществленным посредством своей самости, как Истинный (пречист Он и превознесен!), или посредством другого, как ангельские духи и другие одухотворенные [сущности].

И кто узнал это положение и кому открылась его тайна, тот узнал тайну тех стихов [Корана] и преданий, которые внушают ложную мысль об уподоблении [Творца твари] у слабых умом, и постиг [действительно] подразумеваемое ими⁵⁸, и спасся от нападений [одностороннего] толкования (*та'вйл*)⁵⁹ и уподобления, и увидел дело воочию, как было сказано [выше], вместе с полнотой очищения (*танзйх*), и также постиг тайну воплощения ангельских духов и то, каким образом Гавриил и Михаил плакали и несли оружие для битвы, и как они оба или один из них вмещался в малейшей части земли, как то в комнате Аиши или в каком-либо другом месте, и это — вместе с [единодушным] согласием устанавливающих истину ученых относительно того, что ангельское устройство не требует (читай: не допускает. — Я.Э.) плача известным нам образом, и их согласием относительно того, что духи не принимают пространственную форму, при этом [считаясь с] необходи-

⁵⁷ Т.е. его предельной очищенностью от атрибутов, уподобляющих его материальному творению.

⁵⁸ Теми кораническими стихами и преданиями (хадисами), в которых Творец как будто уподобляется твари.

⁵⁹ Букв.: возведения к первооснове.

мостью признать, что проникший в комнату Аиши и в другие упомянутые места — истинно Гавриил: ведь если бы это не было так, то это повлекло бы ряд порочных следствий, ведомых [людям] пронизательным и беспристрастным. И это положение содержит в себе другие весьма ценные выгоды: чрезмерность могущества и таинственности некоторых из них обязывает меня умолчать о них; некоторые же другие я не упомянул, сократив [свою речь] и удовлетворившись пробуждением (*йақза*) людей [пристального] рассмотрения (*истибсър*), из числа благонравных божественных братьев. И прислушайся к тому необыкновенному, что ты услышишь, — и ты найдешь [в нем] наиболее полезное знание. И Бог ведет по истинному пути!

Почтенный раздел, содержащий в себе тонкое сокровенное [и] могущественное знание

Знай, что Истинный есть чистое бытие (*ал-вуджуд ал-махд*), в котором нет никакого различия, и [что] Он един истинным единством⁶⁰, противоположной которому нельзя представить [никакую] множественность и истинное осуществление которого в нем самом и представление которого в истинно осуществленном [и] достоверном знании не зависит от представления его (единства. — Я.Э.) противоположности, — напротив, оно утверждено само для себя и само себя утверждает, а не утверждается [кем-то другим]. И мы говорим «единство» ради очищения и прославления (*тафхйм*), а не для того чтобы указать на понятие единства в том виде, в котором оно представляется покрытым покрывалом [невежества] умам.

После того как ты узнал это, мы говорим: воистину, Он (пречист Он!) в аспекте Своего вышеуказанного единства и отстранения от мест проявления и описаний, сопряженных с Ним с точки зрения мест [Его] проявления и Его проявления в них, не постигается, не охватывается, не познается, не определяется [никаким определением] и не описывается [никаким описанием]; и все, что постигается в объективациях, и [все, что] свидетельствуется, из числа сотворенных [вещей], в каком бы аспекте человек ни постигал его и в каком бы присутствии ни имело место свидетельство — кроме постижения отстраненных смыслов и истин в присутствии их сокрытого, [совершающегося] путем совлечения покрывала (*кауф*), и поэтому я сказал «в объективациях» — то есть все, что человек постигает во всяком месте проявления, каким бы оно ни было, [есть не что иное, как] цвета, свет и плоскости, различающиеся по [своему] качеству и различаю-

⁶⁰ Истинное единство (*ал-вахда ал-хақиқийя*) отличается от численного единства (*ал-вахда ал-'ададийя*) тем, что первое никак, даже в представлении, не противопоставимо множественности, а второе — противопоставимо (Фанарӣ, с. 176).

щиеся по [своему] количеству; и их подобия проявляются в мире воображения, [либо] соединенного с устройением человека, либо отделенного от него⁶¹ некоторым образом, в соответствии с тем, что вовне, или с тем, чьи особи вовне; и множественность совокупности воспринимается чувством, а единство в ней постигается умом, а если нет, то хотя бы [интуитивно] предполагается. И все это — определяющие воздействия бытия, или скажи: формы соотношений [внутри] Его знания или Его атрибуты, сопутствующие Ему в аспекте Его сочетания со всякой объективацией, сущей благодаря тайне Его проявления в ней, посредством ее, у нее и согласно ей — как хочешь, [так] и скажи, — но это не истинное бытие. Бытие одно, и [оно] не постигается посредством того, что помимо него, в том аспекте, в котором оно отличается от него, как было указано выше, говоря, что единое, постольку поскольку оно единое, не постигает множественное, постольку поскольку оно множественное, и наоборот.

Человек воспринимает не в аспекте своего бытия единым истинным единством, наподобие единства бытия, но в аспекте своего бытия истиной, описанной бытием и жизнью, [сущностью,] в которой зиждется знание и воля, и в аспекте установления соотношения между ним (человеком. — Я.Э.) и тем, что он хочет постигнуть, вместе с устранением препятствий, мешающих восприятию. И он воспринимает то, что он воспринимает, не иначе как в аспекте своей множественности — а не в аспекте своего единства, и то, в чем вовсе нет множественности, не может быть воспринято как таковое — и в этом [положении содержатся] драгоценные тайны, которые я изложил более подробно в своей книге «Снятие покрыва ревности с тайны изумления» (*Kaushf camr al-ḥayra 'an sirr al-ḥayra*)⁶², и если Бог пожелает, в настоящей книге также будет приведено то, что добавит нечто к разъяснению упомянутого и обоснованного [выше].

Затем вернемся назад, чтобы завершить то, о чем мы говорили [раньше], и скажем: бытие в Истинном есть сама Его самость, а в том, что помимо Его, — нечто добавленное к его истине, и истина всякого сущего представляет собой соотношение его предвечной и вечной объективации в знании его Господа и на языке устанавливающих истину, из числа людей Божьих, называется «утвержденной объективацией» (*'ayn ṣābita*), а на языке дру-

⁶¹ Соединенное (с устройением человека или другого высшего животного) воображение (*al-ḥayāl al-muttaṣil*) исчезает вместе с исчезновением своего носителя, тогда как отделенное (от частной особи) воображение (*al-ḥayāl al-munfaṣil*) являет собой самостоятельное присутствие, вечно приемлющее отделенные от материи смыслы и духи и отелесивающее их согласно их определяющим воздействиям. Соединенное воображение есть душа вкупе с присущей ей силой воображения, и оно — частица и/или ответвление отделенного (от частной особи) целокупного (=космического) воображения (см.: *Ibn al-'Arabī. Futūḥāt*. Т. 2, с. 311; ср.: *Chittick W.C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany, NY: SUNY Press, 1989, с. 117).

⁶² Эта книга, судя по всему, утеряна.

гих⁶³ — «чтойностью» (*māxīyā*), «не-сущим знаемым» (*al-ma'lūm al-ma'dūm*), «утвержденной вещью» (*aiḥ-šay' aṣ-ṣābit*) и тому подобным.

И от Истинного (пречист Он!) в аспекте единства Его бытия не исходит [что-либо другое], кроме единого, ввиду невозможности проявления единым чего-либо другого, кроме единого, — и мы называем это [единое] «всеобщим бытием (*al-wudjūd al-'āmm*), проливаемым над объективациями сотворенных [вещей]» — теми из них, которые [уже] существуют, и теми, которые [еще] не существуют, из числа тех, знание о бытии которых предшествует [сему проливанью].

В этом бытии соучаствуют Высшее Перо, которое есть первое сущее, именуемое также Первым Разумом, и прочие сущие — и дело обстоит не так, как утверждают люди умозрения (*aḥl an-naẓar*), то есть философы, и для устанавливающих истину не существует ничего другого, кроме Истинного и мира (=знаемого)⁶⁴, и мир не является чем-то добавленным [по отношению к] истинам, предвечно ведомым Богу (превознесен Он!)⁶⁵, сперва не-сущим, как мы ранее указали на это, а затем описываемым атрибутом бытия. И истины, в аспекте их знаемости (*ma'lūmīya*) и небытийности (*ma'dūmīya*), согласно воззрениям устанавливающих истину, из числа людей снятия покрывала, а также [людей] умозрения, не сделаны, ибо сделанное (*maḍj 'ūl*) — это сущее, а то, что лишено бытия, не является сделанным (=сотворенным)⁶⁶, — а будь оно сделанным, то вечное знание могло бы оставить след в объективации⁶⁷ своих предвечных знаемых (=объектов знания), невзирая на то что они сами по себе — не-сущие и утверждены только в самости знающего их. Если кто-то будет утверждать их (истин. — Я.Э.) сделанность (=сотворенность), то это [утверждение] повлечет либо их равенство знающему их в бытии, либо [вывод о том, что]

⁶³ Т.е. философов и мутакаллимов.

⁶⁴ Это утверждение Кунави на первый взгляд как будто расходится с учением Ибн 'Араби о «третьей вещи» (*aiḥ-šay' aṣ-ṣālis*), называемой им также «Истиной истин» (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iḩ*), «первоматерией» (*ḥayūlā*), «облаком» (*'amā'*), «перешейком перешейков» (*barzāx al-barāzīx*), «дыханием Милостивого» (*naḥas ar-Raḥmān*) и «Совершенным Человеком» (*al-inṣān al-kāmil*), и она не является ни существующей, ни не существующей (см. подробнее о ней в: *Muḥī ad-Dīn Ibn al-'Arabī. Kitāb inṣā' ad-ḍawā' ir al-iḩāḩīyā // Ibn 'Arabī. La production des cercles. Edition bilingue, texte arabe établi par H.S. Nyberg, traduit et présenté par Paul Fenton et Maurice Gloton. Paris: Editions de l'Éclat, 1996, с. 18–21, и предисловие Мориса Глотона (ibid., р. XXX–XXXVIII), а также статью А.В. Смирнова «Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн 'Араби» // Ежегодник исламской философии «Ишрак». М.: Восточная литература, 2012, № 3, с. 41–61). Но, как мы увидим далее (при разборе вопроса о Совершенном Человеке), это не так.*

⁶⁵ Иначе говоря, мир (=знаемый) (*'ālam*) есть не что иное, как совокупность этих предвечно ведомых Истинным истин, или утвержденных объективаций (*a'īn ṣābita*).

⁶⁶ Т.е. не становится и не может стать объектом воздействия.

⁶⁷ Т.е. воздействовать на нее.

знающий их является вместилищем для приятия воздействия, [исходящего] от его самого [и направленного] на себя самого, и сосудом для другого, и все это ложно, ибо порочит чистоту Его (пречист Он!) предвечного единства и постановляет, что проливаемое бытие появляется [как акциденция] у [уже] существующих — а не несуществующих — вещей, и все это абсурдно, ибо это — получение [уже] полученного, и в других аспектах, подробно указывать на которые нет нужды, — и пойми!

Таким образом, установлено, что они (истины. — Я.Э.) с точки зрения упомянутого выше не сделаны и [что] нет двух бытий, как было сказано выше; напротив, бытие — одно и оно общее для них всех и получено от Истинного (пречист Он!).

Затем. Это единое бытие, появляющееся [как акциденция] у сотворенных возможных, по своей истине отличается от непроявленного истинного бытия⁶⁸, отделенного от объективаций и мест проявления не иначе, как посредством соотношений (*нисаб*) и аспектов рассмотрения (*и'тибārāt*), как то проявления, объективации, умножения (*та'аддуд*), получаемого путем [его] сочетания [с местами проявления] и приятия [им] определяющего воздействия соучастия [в местах проявления и объективациях], и сему подобных определений, присоединяющихся к нему (бытию. — Я.Э.) посредством [его] связывания (*та'аллуқ*) с местами проявления. И источником (*йанбӯ'*) мест проявления бытия с точки зрения его (бытия. — Я.Э.) сочетания [с местами проявления], присутствием его самораскрытия и привалом (*манзил*) его объективации и опускания [вниз] (*тадаллӣ*) является упомянутое Пророком⁶⁹ (да благословит его Бог и приветствует!) облако ('*амā'*), [которое представляет собой] стоянку Господнего ниспослания (*танзил*), место ищечения (*манба'ас*) милостивой самостной щедрости из сокрытого Оности и покрывала могущества яйности (*анниййа*), и в этом облаке объективируется ступень первого предвечного сокрытого соития (*никах*), открывающего присутствия божественных имен посредством предвечных самостных обращений (*таваджджухāt*), — и вскоре мы вскроем для тебя печать ключа его ключей (*хатм мифтāх мафātӣҳаху*).

⁶⁸ Под «непроявленным истинным бытием» (*ал-вуджуд ал-хаққ ал-батин*) имеется в виду единое самостное самораскрытие (*ат-таджаллӣ ал-аҳадӣ аз-зātӣ*) на ступени первой объективации (Фанарӣ, с. 200).

⁶⁹ Речь идет о следующем хадисе: «Спросили у Пророка: „Где был наш Господь до того, как Он сотворил тварь (*халқ*)?“ И он ответил: „Он был в [тонком] облаке ('*амā'*), ни над которым, ни под которым не было [никакого] воздуха“» (*ат-Тирмизӣ*. Суан. Тафсӣр Сӯра 11, 1 (2109); *Ибн Мӯджа*. Суан. Муқаддима 13 (182); *Аҳмад Ибн Ҳанбал*. Ал-Муснад. IV, 11, 12). Об '*амā'*' как символе неограниченного воображения (*ал-хайāl ал-мутлақ*) и «истине, посредством которой сотворена всякая вещь» (*ал-хаққ ал-махлуқ бихи кулли шай'*) см.: *Ибн ал-'Арабий*. Футӯҳāt. 2:310–311; 3:443, а также: *Chittick W.C.* Sufi Path of Knowledge, с. 125–127.

И неограниченное бытие — если ты уразумел это — может быть рассмотрено в двух аспектах (*u'thibārān*): в одном — как бытие, и только [бытие], и это — Истинный, и в этом аспекте, как на то было указано ранее, у него нет ни множественности, ни составленности (*таркīb*), ни атрибута (*сифа*), ни определения (*на'т*), ни имени, ни отпечатка (=внешнего определения) (*расм*), ни соотношения, ни определяющего воздействия, но оно — чистое бытие, и мы говорим «бытие» [только] для пояснения (*таф-хй̄м*), и это не есть его настоящее имя — вернее, его имя есть не что иное, как его атрибут, а его атрибут — не что иное, как его самость, если ты рассмотрел его [должным образом], а его совершенство — само его самостное бытие, утвержденное для него им самим, а не [кем-то] другим, и его жизнь и его мощь — не что иное, как его знание, а его предвечное знание о вещах — не что иное, как его знание о самом себе, в том смысле, что он знает самого себя посредством самого себя и знает вещи посредством своего знания о самом себе. В нем соединяются различности, и из него появляются множественности — однако не так, чтобы они охватили его, или чтобы он охватил их, или чтобы они явили его из предшествующей непроявленности (=потаенности) (*бут̄ун*), или чтобы он выделил и явил их из себя. Ему присуще единство, которое есть объективация всякой множественности, и простота, которая есть объективация всякой составленности, в последний раз или в первый, и все [то], что противоречит друг другу, утверждено по отношению к нему совершеннейшим образом. Всякий, кто говорит о Нем не посредством Него или отрицает за Ним нечто сомнительное, или ограничивает Его (пречист Он!) в постигаемом Им и вкушаемом Им, тот — нем, безмолвен, невежествен и поражен — до тех пор, пока посредством Его не увидит всякую противоположность в ее противоположности — или, вернее, в ней самой, при этом различая ее истину и то, что отличается от нее. Его единство — сама Его множественность, Его простота — сама Его составленность, Его проявленность — сама Его непроявленность, Его конец — само начало Его. Его нельзя свести к какому-либо понятию, как то «единство» или «бытие», Он не определяется ни как свидетельствующий, ни как свидетельствуемый — напротив, Он волен быть таким, как говорилось [о Нем] [выше], и проявляться как хочет, не будучи ограниченным ни неограниченностью, ни ограничением, ибо Он обладает смыслом, охватывающим всякую букву, и совершенством, вмещающим всякий атрибут. Что касается всего того, чья красота скрыта от покрытых покрывалом, из-за того, что иллюзорно представляется в нем [присутствующим], как то некий порок или недостаток, то, когда будет обнажена его голень (*са'к*)⁷⁰, так

⁷⁰ Т.е. явлена его истина, лишенная какого-либо изъяна. Очевидно, аллюзия на 27:44: «Ей было сказано: войди в этот дворец. Когда увидела она его, то почла его водоемом и открыла свои голени» (Коран, пер. Г.С. Саблукова, Казань: Центральная типография 1907, т. 2, с. 707).

что будет постигнута достоверность его сопряжения с Ним (превознесен Он!), то в нем будет явлена форма [его] совершенства и обнаружится, что оно — седалище (*манса*) самораскрытия величия и красоты.

Другие имена и атрибуты множественны в Нем, [одновременно пребываая] в самом единстве, которое — объективация Его, которая не очищена от того, что утверждено [по отношению к] ней, и не сокрыта от того, что она являет, чтобы усовершенствовать его⁷¹. Его покрывало, [неприступная] сила, самодостаточность (=ненуждаемость) (*занā'*) и святость заключаются в отличии Его истины от всякой вещи, которая противостоит ей, и в отсутствии у Него зависимости от чего бы то ни было, и в отсутствии у Него нужды в чем бы то ни было для утверждения для Него Его бытия и пребывания. И ничто не осуществляется истинно ни посредством себя самого, ни посредством [чего-либо другого,] кроме Него (превознесен Он!), — и постигни это!

Его (превознесен Он!) яйность в этом аспекте не постигают умы и мысли и не охватывают направления и стороны; [внешнее] зрение и [внутренняя] пронизательность не в состоянии ни свидетельствовать Его, ни познавать Его; Он очищен от формальных и смысловых ограничений, чист от притяжения всякого исчисления (*тақдир*), связанного с количеством или качеством, превыше охватывания предположением, пониманием, полаганием и знанием; совершенством Своей [неприступной] силы Он сокрыт от всего сотворенного Им, совершенного и несовершенного, движущегося навстречу Ему в своем предположении (*за'м*) и отступающего [в нем от Него]. Все очищения [Его от не подобающих Ему] разумов, с точки зрения их мысли и пронизательности, суть отрицательные суждения (*аққам салбиййа*), которые не приводят к познанию Его истины, и вместе с тем они — ниже того, чего требует Его величие и [чего] заслуживает Его святость и совершенство.

Связь Его знания с миром (=знаемым) берет начало в самом Его знании о Самом Себе, и эта связь проявляется посредством проявления соотношений Его знания, которые суть известные Им (=объекты Его знания), и, воистину, известное Им, с точки зрения всеохватности Его знания и бытия Его источником всякой вещи, бесконечно, и Он знает Свою самость и сопутствующее Его самости, и сопутствующее сопутствующему, совокупно и по отдельности, суммарно и подробно — и так до бесконечности. И то, что Он объективирует [вовне], или то, про объективацию чьей ступени Он знает [, что она имеет место] при [некоем] условии⁷² или при [подготовитель-

⁷¹ По мнению Фанари, то, что утверждено по отношению к объективации Истинного, — имена Его величия (*исмā' джалāлиййа*), а то, что она являет, — имена Его красоты (*исмā' джамāлиййа*) (Фанāри, с. 216).

⁷² Т.е. то, что Он объективирует при определенном условии или про чью целокупную ступень Он знает, что она объективируется при определенном условии (как, например, питание мясом, если сварить его) (там же, с. 221).

ной] причине (*сабаб*)⁷³, Он знает посредством его условия, причины и сопутствующего, если оно⁷⁴ опережает Его знание о нем и его объективации — а если нет, то Он знает его посредством Самого Себя (пречист Он!), [так,] как пожелает, без того, чтобы Его знание возобновлялось, или чтобы в отношении его (знания. — Я.Э.) объективировались некая вещь или некое определяющее воздействие, ограничивающее его.

Его совершенство — посредством Его Самого, и Его бытие — актуально, а не потенциально, [и оно] необходимо, а не возможно; оно (бытие. — Я.Э.) очищено от известного изменения⁷⁵ и перемены.

Его не охватывают возникшие, чтобы они могли явить Его (превознесен Он!) или сохранять Его [в себе]; Он не создает их (возникших. — Я.Э.) из-за нужды в том, что кроме Него, а те не создают Его; вещи связаны с Ним с точки зрения того, что объективируется из Него⁷⁶, а Он не связан с ними в аспекте их отличия, посредством их умножения, от Него; их бытие (=находимость) для них [саших] зависит от Него, Он же не зависит от них. По Своей истине Он не нуждается ни в одной вещи, [тогда как] всякая вещь нуждается в Нем в своем бытии. Между Ним и вещами нет никаких [других] соотношений, кроме попечения (*'ин'айа*), как [уже] говорилось, и [между Ним и вещами] нет [никакого другого] покрывала, кроме неведения, одевания (*талби́с*) [имен поименованными] и воображения⁷⁷, ввиду Его предельной близости, приближенности и чрезмерности Его силы и высоты. И Его попечение по своей истине [есть не что иное, как] проливание Его бытийного света на то, что запечатлено на зеркале Его сокровенного, которое (зеркало. — Я.Э.) есть соотношение Его знаемости и [которое] готово принять определяющее воздействие Его (превознесен Он!) дарования бытия и проявленности. С одной стороны, «нет ничего, что было бы подобным Ему» (42:11), с другой — «Он — Всеслышащий, Всевидящий» (42:11).

Когда Он постигается или свидетельствуется, или обращается [к кому-то], или [Сам] становится объектом обращения, то это [совершается] по сию сторону покрывала Его [неприступной] силы на вышеупомянутой ступени Его [милостивого] дыхания посредством соотношения Его проявлен-

⁷³ Как, например, возможность сварить мясо при нахождении его вблизи огня (там же, с. 221).

⁷⁴ Условие или причина — вернее, знание Истинного об этом условии или причине.

⁷⁵ Имеется в виду изменение (*тазаййур*), наблюдаемое в сотворенных вещах в течение определенного периода времени (там же, с. 225).

⁷⁶ Как то Его совершенства, чины, аспекты и атрибуты (Илāхī, л. 48).

⁷⁷ Т.е. иллюзорного представления самопроявлений и множественностей, которые не более чем бытийные соотношения, не обладающие реальным бытием, как чего-то действительно и самостоятельно существующего (Фанāрī, с. 227).

ности и определяющего воздействия Его самораскрытия на привале (*манзил*) Его опускания [вниз], в аспекте сочетания Его полного бытия с возможными [сущностями] и озарения объективированных сущих Его светом — а не иначе. И когда Он (пречист Он!) украдкой видится в этом аспекте, то Его бытие объективируется ограниченным атрибутами⁷⁸, сопутствующими всякой самообъективирующейся возможной объективации, [атрибутами,] которые на самом деле суть соотношения Его знания, по отдельности и совокупно, и [ограниченным] тем, что следует за этими атрибутами, именуемым «чинами» (*шу'ун*), «особенностями» (*хавāс*) и «акциденциями», и также [ограниченным] следами (*āсāр*), сопутствующими определяющим воздействиям (*ахкām*) имени [Истинного] «Век» (*дахр*), именуемым «временами» (=«моментами») (*авкāt*), и [ограниченным также] «ступенями» (*марāтиб*) и «обиталищами» (*мавāтин*).⁷⁹ Эта объективация и индивидуация (*ташаххус*) именуется «тварью» (*халқ*) и «[тем, что] кроме [Него]» (*сивā*) — и вскоре ты узнаешь эту тайну, если Бог пожелает! — и она сопрягает с Ним (пречист Он!) всякое описание, и Он нарицается всяким именем, приемлет всякое определяющее воздействие, ограничивается на всякой ступени всяким начертанием (*расм*) и постигается всяким восприятием (*маш'ар*), будь то зрение, слух, ум или понимание (*фахм*) или другое орудие постижения или сила, — запомни и знай это!

Это [сопряжение и описание имеет место] из-за струения (*сарайāн*) Его (превознесен Он!) во всякой вещи посредством Его самостного света, очищенного от дробления на части (*таджаззā'*) и разделения (*инқисām*), и просачивания (*хулул*) в духи и тела — пойми [сие]! Однако все это⁸⁰ — когда Он захочет и как пожелает, и в каждом моменте и во [всяком] состоянии Он приемлет эти вышеупомянутые противоположные [друг другу] целокупные определяющие воздействия⁸¹ Своей самостью, а не чем-то добавленным [к ней], и совокупляет любые две различные вещи, как то «отсутствующее» и «присутствующее», и «исходящее» (*сāдир*) и «входящее» (*вāрид*); когда Он пожелает, то является в любой форме, а когда не пожелает, то форма не сопрягается с Ним.

Его объективация и индивидуация посредством форм и описание Его их (форм. — Я.Э.) атрибутами не порочит совершенства Его бытия и Его [неприступной] силы и святости; Его проявленность в вещах и проявление Его объективации и ограничения посредством их и их определяющих воз-

⁷⁸ Т.е. как нечто ограниченное ими.

⁷⁹ Обиталище (*мавтин*) — место или положение объективации устройств (само же устройство (*наш'а*) — то, посредством чего раскрывается сама вещь) (там же, с. 234).

⁸⁰ Т.е. это самораскрытие истинного бытия и его сочетание с возможными имеет место (Илахй, л. 50).

⁸¹ Неограниченности и ограниченности, или единства и множественности, или необходимости и возможности (Фанāрй, с. 241).

действий не несовместимы с Его высотой и неограниченностью ограничениями и Его самостным ненужданием во всем том, что описано [атрибутом] бытия, — напротив, Он (пречист Он и превознесен!) совокупляет: 1) подобные друг другу истины, [при этом] отличающиеся друг от друга и поэтому дружащие друг с другом, и 2) те [истины], которые избегают друг друга и явно различаются друг от друга и поэтому расходятся между собой.

Посредством Его бытийного самораскрытия проявляются сокрытые [сущности] (*ḫaḫfīyāt*) и благословения нисходят с сокрытого на свидетельствуемое в аспекте Его имен «Простирающий» (*bāṣim*) и «Создающий» (*mubdi*), а устранением определяющего воздействия Его опускания [вниз] сущие скрываются и уничтожаются посредством Его имен «Сжимающий» (*ḳābiḍ*) и «Возвращающий» (*mu'īd*). Если Он превозносится, покрываясь покрывалом Своей [неприступной] силы, тогда Он — Покрывающий(ся) (*ḡaḫḫūr*),⁸² а если хочет быть знаемым, тогда опускается и проявляется в том, в чем пожелает, как пожелает, и тогда Он — Любящий (*waḍūd*). И посредством любви Он являет [вещи,] из-за того что Он влюблен [в Себя]⁸³, и она (любовь. — Я.Э.) являет Его, и посредством ее [же], из-за того что Он — Влюбленный и Возлюбленный, Он возвращает всякую вещь в Свою мышцу и подчиняет ее силе Своей мощи из-за силы Его действия и слабости воздействующего. А место проявления Его могущества и орудие Его мудрости в Его действии посредством Его обычая (*ṣunna*)⁸⁴, и вместилище проявления тайны сжатия и простирания, явления и скрывания, сокрытого и свидетельствуемого, и [тайны] снятия покрывала и [покрывания] покрывалом подготовительной причины и формы⁸⁵, и то, посредством чего Он (превознесен Он!) действует вышеупомянутым — а не неограниченным — образом⁸⁶, — это славный Престол. Поэтому Он (пречист Он!) сказал, являя эту тайну: «У кого есть сердце или кто внимает

⁸² Т.е. покрывающий истины и объективации, скрывая их в Своем единстве (Илаḫī, л. 51).

⁸³ И поэтому хочет видеть Себя в аспекте проявления Своих имен, в зеркале мира.

⁸⁴ Аллюзия на позднешаритское (в частности, Газалиево) учение о «Божьем обычае» (*ṣunnat Allāḫ*) — некоей парадигме, согласно которой Он творит и воспроизводит мир в его целокупности и частностях (сторонники этой теории обычно ссылались на слова Корана: «... в обычае Божьем ты не найдешь перемен» (33:62)).

⁸⁵ Т.е. откровения в виде форм и покрывал форм — в свою очередь, проявляющих отношения между истинами и божественными именами.

⁸⁶ Т.е. пользуясь орудием. Фанари поясняет, что действия Истинного бывают двоякими — либо зависящими от орудия действия (и это согласно присущему сотворенным сущим обычаю, посредством цепочки подготовительных причин и следствий), либо совершаемыми без помощи орудия и без посредничества подготовительных причин (и это действия, совершаемые в аспекте особой (обращенной непосредственно к Истинному) стороны вещей. Со «славным Престолом», естественно, связаны только действия первого вида (Фанārī, с. 249).

слухом и свидетельствует» (50:37); «воистину, мощь твоего Господа — крепка; воистину, Он являет и возвращает [в сокрытое]; Он — Покрывающий [и] Любящий, Владелец славного Престола, Делаящий, что хочет» (85:12–16) на ступенях неограничения и ограничения; и Его (превознесен Он!) слово: «Делаящий то, что хочет» — ответ на подразумеваемый вопрос, ведь известно, что его задаст возражающий [и] покрытый покрывалом [неведения].

Х. Камиль Йылмаз

(*Университет Мармара, Турция*)

**ИБН АРАБИ
В «КОММЕНТАРИИ К СОРОКА ХАДИСАМ»
КУНАВИ**

Одним из наиболее выдающихся представителей связываемой с именем Ибн Араби школы мистицизма *акбарī*, продолжателем его дела является Садр ад-Дин Кунави. Кунави со свойственной ему манерой изложения суфийских идей сыграл важную роль в распространении учения Ибн Араби; в особенности велик его вклад в продвижение идей учителя в Анатолию и на Средний Восток. Кунави, будучи учеником Ибн Араби, распространителем его идей и толкователем его произведений, занимает важное место в истории мысли и истории суфизма в Турции.

В нашей статье будет уделено внимание влиянию Ибн Араби на Кунави и, в частности, на его «Комментарий к сорока хадисам». В качестве вступления мы приведем краткие сведения о жизни Кунави и о данном произведении, а затем перейдем к тем следам учения Ибн Араби, которые оно несет в себе.

Краткая биография Кунави

Садр ад-Дин Кунави (полное его имя — Садр ад-Дин Абӯ-ль-Маӓлī Мухаммад б. Исхақ б. Мухаммад б. Юсуф б. ‘Алī аль-Кунавī) был сыном Маджд ад-Дина Исхака, пользовавшегося почетом и уважением со стороны правителей государства Сельджукидов Анатолии и занимавшего высокое положение при дворе (об этом говорит и его почетное прозвище «Султан»). По всей видимости, детские годы Садр ад-Дин провел в достатке и благополучии.

Кунави, как принято считать, родился в 605/1209 г. в городе Малатья. Отец Кунави, Маджд ад-Дин Исхак, был другом и хорошим приятелем Ибн Араби. Он скончался предположительно в 615/1219 г., когда Кунави

был еще в детском возрасте. Кунави остался без отца, а его мать — вдовой. После смерти мужа мать Кунави вышла замуж за Ибн Араби. Вследствие этого отношения Ибн Араби с Кунави были такими же близкими и задушевными, как отношения между отцом и сыном.

Благодаря тому, что он происходил из богатой семьи, Кунави смог получить блестящее образование. Но нам ничего не известно о том, кто были его учителя помимо Ибн Араби. Также мы точно не можем сказать, в каком году Кунави познакомился с Ибн Араби, но в любом случае это произошло в период пребывания последнего в Малатье (между 615/1218 и 617/1221 гг.).

Познакомившись с Ибн Араби в возрасте десяти-одиннадцати лет на своей родине в Малатье, Кунави отправился вслед за ним (возможно, вместе с ним) в Сирию и не разлучался с Учителем до последних дней его жизни. Вместе со своим шейхом Кунави переезжал из Халеба в Дамаск и другие города и даже, как нам известно, организовал в Дамаске учебный «кружок» (*халқа*).

После кончины Ибн Араби в 638/1240 г. Кунави еще некоторое время оставался в Дамаске. В 640/1242 г. он перебрался в Халеб, откуда направился в хадж в Хиджаз. Возвратившись после посещения Хиджаза и Египта, Кунави обосновался в городе Конья, где и оставался до конца своих дней. Во время своего пребывания в Конье Кунави, преподававший хадисы, выступавший на собраниях верующих с проповедями и наставлениями, довольно часто встречался с Мавланой Руми. По преданию, между этими двумя «людьми духа» завязались узы искренней дружбы, что подтверждает и факт завещания Мавланы, который пожелал, чтобы заупокойные молитвы над его телом прочитал именно Кунави.

Сам Кунави скончался вскоре после смерти Мавланы, в 673/1274 г., и был похоронен в Конье, во дворе пятничной мечети, носящей сейчас его имя¹. В своем завещании он выразил желание быть погребенным рядом со своим шейхом Ибн Араби, но выполнить его последнюю волю в силу ряда причин оказалось невозможным.

¹ Относительно имеющихся источников, повествующих о жизни Кунави, см.: *Sübkî. Tabakatü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ. Mısır 1324, t. V, c. 19; Ahmed Eflâkî. Menâkibu'l-ârifin. Nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1961; Nefehâtül'-üns. Trc. Lâmiü Çelebi, İstanbul 1279, c. 632–633; Şa'rânî. et-Tabakatü'l-kübrâ. Mısır t., I, c. 177; Daraşikuh. Sefinetü'l-Evliyâ. Kampur 1900, c. 68; Bursalı İsmâil Hakkı. Kitâbu'l-hitâb. İstanbul 1256, c. 288–293; Brockelman. GAL., t. I, c. 585 vd., Suppl. I, 807 vd.; MLF, IX, 43; Zehebî. Tezkiretü'l-huffâz. İndia, 1956, t. IV, c. 1491; es-Safedî. el-Vâfi bi'l-vefeyât. Weisbaden, 1981, t. II, c. 200; Nebhânî. Camiu Kerâmâti'levliyâ. Mısır 1962, t. II, c. 222; Gıyaseddin Hüseyinî. Habîbu's-siyer. İran, 1362, t. III, c. 155–156; Nihat Keklik. “Sadreddin Konevi ve Eserleri”, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası. İstanbul, 1957, t. (II) s. 63–90; Osman Ergin. Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan. İstanbul, 1967, c. VII–XXIII; H. Kâmil Yılmaz. Sadreddin Konevi Kırk Hadis Şerhi. İstanbul, 1990; Ekrem Demirli. Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık. İz Yayıncılık, İstanbul, 2005; a. mlf., “Sadreddin Konevi”, *DİA*, XXXV, c. 420–425.*

«Шарх ҳадїс арба'їн» Садр ад-Дина Кунави

Кунави является автором более десятка трактатов. Произведение «Шарх ҳадїс арба'їн» было написано им в последнем периоде жизни (после 656/1258 г.) как подведение итогов его многолетнего опыта на ниве изучения и преподавания хадисов. Автор рассказывает, что взялся за написание этого труда по настоянию своих учеников и друзей, которые просили его дать толкования на некоторые хадисы.

Ныне в нашем распоряжении имеются два варианта комментария: текст одного из них опубликован, текст второго имеется пока только в рукописи. При сравнении печатного текста с рукописями становится понятно, что перед нами фактически два разных произведения².

Число комментируемых хадисов в рукописях данного произведения не доходит до сорока (24 и 29 хадисов), что могло объясняться двумя причинами: 1) автор, приступивший к составлению комментария уже в преклонных годах, не успел завершить работу над произведением; 2) название «Комментарий к сорока хадисам» не подразумевает того, что количество хадисов в действительности должно было равняться сорока. Возможно, Кунави в предисловии к своему творению намекает как раз на второе объяснение, используя выражение «Букет из хадисов». Все хадисы из этого собрания (их число в рукописях труда Кунави не превышает двадцати девяти) находят подтверждение в признанных источниках, что лишний раз свидетельствует о глубоких познаниях Кунави в этой области.

Кунави, следуя путем своего Учителя Ибн Араби, способствовал развитию новой школы комментирования хадисов, основывавшейся на таких тонких понятиях суфийской ментальности, как «существование» (*вуджӯд*), «иерархия сущего» (*марәтиб-и вуджӯд*) и «мистическое познание» (*ма'рифат*). Его представления о сущем привлекли к себе внимание некоторых ученых-богословов и стали предметом их критики.

Можно сказать, что, хотя Кунави и остается верен «внешнему» смыслу хадисов, он любит погружаться в сокровенные значения, приводить такие толкования, которые основываются на медитации и откровении (*мукашафа*).

Кунави для подтверждения и аргументации своих толкований к комментируемым им 29 хадисам цитирует 72 айата Корана и еще 80 других хадисов. Эти цифры служат доказательством его эрудиции в указанной сфере.

² По поводу рукописей «Шарх хадис арбаин» в стамбульских библиотеках и общей характеристики произведения см.: Kâmil Yılmaz'ın H. "Sadreddîn Konevî'nin Hadîs Erbaîn Şerhi" adlı I. Konevî Sempozyumuna sunulan tebliği, *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi*, sy. IV, Konya 1989, с. 17–36.

Образ Ибн Араби в «Шарх хадис арба'йн»

Ибн Араби, безусловно, самый выдающийся представитель суфийской мысли во все времена. Самые знаменитые его творения — «Фусӯс аль-ҳикам» и «Футӯхāt аль-маккийя». «Фусӯс аль-ҳикам» рассказывает о ступенях бытия и сущего и состоит из 27 разделов («гемм» — *фаҗс*), обозначенных именами 27 пророков. В этом произведении Ибн Араби не употребляет термин *вахдат-и вуджӯд*, однако в нем заложены основы того мировоззрения, которое впоследствии будет связано с этим понятием. В нем раскрываются такие принципы учения Ибн Араби, как «абсолютное бытие» (*мутлақ вуджӯд*), «истина Мухаммада» (*ҳақиқат-и Мухаммадийя*), «утвержденные воплощенности» (*а'йән-и сәбита*). Сложность тематики и трудность понимания ряда мест вызвали к жизни большое количество толкований к «Фусӯс». Кунави и в этом отношении стал начинателем пути, лично написав комментарий на «Фусӯс аль-ҳикам» под названием «аль-Фукӯк». Другой комментарий он поручил написать Муаййаду ад-Дину Джанди. Эту традицию в дальнейшем продолжили Са'ид ад-Дин Фаргәнӣ, Давуд Қайсарӣ, Бадр ад-Дин Симавӣ, 'Абдуллах Илахӣ, 'Абдуллах Боснавӣ, Осман Фазлӣ.

Садр ад-Дин Кунави одним из первых достиг наилучшего понимания идей Ибн Араби и потому преуспел в их толковании. Во всех своих творениях (и прежде всего в комментарии на «Фусус») Кунави старался передать взгляды Ибн Араби. Несмотря на присутствие некоторых выражений, которые скорее затемняли понимание мысли Ибн Араби (наподобие выражения *вәқи'а гирифт* — «схватывание события»), Кунави принадлежит особое место в познании учения Ибн Араби. И в «Комментарии к сорока хадисам», и в других трудах Кунави постоянно приводит выдержки из произведений Великого шейха (*шайх-и акбар*), т.е. Ибн Араби, и отсылает к ним читателя. Это естественно для представителя школы мистицизма акбари, идущего тем же путем, что и его Учитель.

Более пристально всматриваясь в «Комментарий к сорока хадисам» Кунави, мы можем обнаружить, что он буквально «окрашен в тона» учения Ибн Араби. Толкования к хадисам Кунави исходят из представлений о *вахдат-и вуджӯд* и об абсолютном бытии; он то и дело обращается к сокровенному внутреннему смыслу для объяснения тех или иных хадисов. Кунави часто упоминает в этом произведении Ибн Араби, то называя его «Имам», «Шейх», «наш Шейх», то прямо по имени, то приводя названия некоторых его произведений.

Цитаты из творений Ибн Араби можно сгруппировать под двумя большими рубриками: 1) абсолютное бытие и степени (ступени) сущего/*ҳада-рāt-и Ҳамс* и 2) *ма'рифат*/познание и пути познания.

А. Абсолютное бытие и ступени сущего

Основные составляющие теории *вахдат-и вуджуд*, разработанной Ибн Араби, — это идеи абсолютного бытия (существования), ступеней сущего, истины Мухаммада и устойчивых сущностей («утвержденных воплощенностей» — *'айян-и с̣абита*). Ступени сущего подразделяются со времен Ибн Араби либо на четыре, либо на пять, либо на семь разрядов. Чаще всего встречаются семиразрядная и пятиразрядная классификации. В семиразрядной классификации имеются следующие подразделения:

- 1) ступень «непроявленности» (*лā-та'айюн*), «абсолютности» (*итлāқ*) и «чистой самости» (*з̣ат-и бахт*), т.е. ступень единственности (*ахадийат*);
- 2) первое проявление (*та'айюн-и авваль*), ступень единства (*вахдат*) или Мухаммадовой истины;
- 3) второе проявление (*та'айюн-и с̣анӣ*), ступень «единственности» (*вāхидийат*) или человеческой истины (*хақйқат-и инсāниййа*);
- 4) ступень духов (*мартаба-йи арвāх*);
- 5) мир образов (*'āлам-и мисāль*);
- 6) мир тел (*'āлам-и аджсām*) или мир свидетельства (*'āлам-и шахāдат*);
- 7) совершенный человек (*инсāн-и кāmиль*).

Некоторые искатели Истины соединяют вместе вторую и третью ступени, а также шестую ступень с седьмой, создавая таким образом пятиразрядную классификацию. Другие вместо этого приводят классификацию из четырех разрядов — мир божественности (*лāхūt*), мир господства (*джабарūt*), мир духов (*малакūt*) и мир человеческий (*нāсūt*).

Кунави был сторонником пятичастной системы, которую он именовал *ҳадарат-и хамс*. Ссылаясь на двадцать первый хадис, он приводит со слов Ибн Араби термин *мафāтих-и савāнӣ*, поясняя, что им обозначены *уммахāt-и асмā* («матери имен»), и затем рассказывает о пяти ступенях сущего. В этой пятичастной классификации *ҳадрат-и зайб* — это ступень, охватывающая имена и качества вместе с абстрактными (*муджаррад*) смыслами, очерчиваемая наукой об Истине. На противоположном конце от нее находится чувственный мир — *'āлам-и шахāдат*. Посредине, между ними расположена стоянка (*мақām*) середины (*васат*), обладающая свойствами совершенного человека. Между миром середины и скрытым миром (*'āлам-и зайб*) имеется также ступень мира духов (*'āлам-и арвāх*), более тесно связанная со скрытым миром³. Между миром середины и миром свидетельства лежит мир воображения (*хайāль*), имеющий более тесную связь с миром свидетельства. По сути, все ступени сущего, относящиеся

³ *Kâmil Yılmaz H. Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Şerh Hadîs Erbaîn'i*. İstanbul, 1990, с. 93–95.

к Истине и миру, включены в состав этих пяти подразделений. Ступени сущего, называемые Кунави *хадарāt-и хамс*, могут быть расположены в таком порядке:

1. «Абсолютное сокрытие» (*мутлак зайб*) — это ступень, включающая в себя абстрактные смыслы, состоящие из воплощенностей/объективаций (*а'йāн*) и истин, и образы вещей, какими они предстают в знании Истины.
2. Мухаммадова истина — это первая ступень нисхождения Абсолютного бытия. Это есть человеческая истина, означающая проявление божественного совершенства, называемого *ахадийат-и джам'* и состоящего в созерцании Истиной Самой Себя.
3. Мир духов. Поскольку в иерархии сущего мир духов идет прежде телесного мира, то и управление над телами также было передано духам. Тела — сложносоставные, духи (души) — простые.
4. Мир подобия (*'āлам-и мисāl*) — это перешеек (*барзах*) между миром духов и миром свидетельства. На этой ступени абсолютное бытие становится зримым проявлением. У него есть две стороны, одна из которых обращена на мир духов, а другая — на мир свидетельства.
5. Ступень мира свидетельства и совершенного человека. Эта ступень расположена в точке, прямо противоположной скрытому миру, и она присуща совершенному человеку, называемому также чувственным миром⁴.

В комментарии на семнадцатый хадис Кунави, трактуя Величайшее Имя (*исм-и а'зам*), упоминает Ибн Араби под почетным прозвищем «наш Шейх, совершенный Имам» и также дает сведения о ступенях бытия и сущего; он говорит, что божественные имена имеют различные степени в зависимости от их сопряжений (*идāфāt*), соотносительностей (*нисаб*), атрибутов и действий. Классифицируя божественные имена, он упоминает о той их составляющей, которая не передается в произношении и на письме и которая в Коране носит название *мафātиху-ль-зайб*/ключи сокрытого (подразумевается следующий аят: «Ключи от скрытого находятся у Него [Аллаха], и никто не знает о них, кроме Него»⁵). Согласно Кунави, поскольку между божественными именами и миром наличествует возвышенная связь, то, когда мы ведем речь о мире, на самом деле мы говорим об эманациях и проявлениях божественных имен. Ибо божественные имена — это места эманации и проявления мира Бытия⁶.

Перечислив различные божественные имена в разговоре о мире, Кунави приводит мысли Ибн Араби по поводу имен *Хайй* (Живой) и *Қаййум*

⁴ *Sadreddin Konevi. Şerh Hadis Erbaîn. Nsr. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul, 1990. С. 94.*

⁵ Коран, 6:59.

⁶ *Sadreddin Konevi. Şerh Hadis Erbaîn, с. 67.*

(Пребывающий). «Наш Шейх, совершенный Имам (да будет доволен им Аллах!) оценивает имя *Хайй*, производное от признака *Фа'аль* (Действующий), и говорит, что у имен имеется их условие устойчивости и достоверности соотношения с Истиной, и с точки зрения осуществления этого условия он называет имена *Хайй* и *Қаййум* именами, составленными из двух, и указывает, что они являются частями Величайшего Имени по причине всеобщности воздействия сего Имени. Как слова состоят из отдельных букв, так и Величайшее Имя образуется из нескольких имен⁷. У Кунави, так же как и у Ибн Араби, большое место уделяется весьма оригинальным сведениям о месте букв и слов в мире Сущего. Во многих местах «Футүхāt» Великий Шейх весьма подробно распространяется о значениях букв и слов⁸. Как видно, Кунави излагал мысли о бытии в понятиях своего Учителя, и он сам указывает на это, употребляя в своем сочинении те же самые слова, которые использовал его Учитель.

В толковании на двадцать первый хадис Кунави снова заимствует положения своего Шейха по поводу сущего и иерархии, точно указывая название книги и раздела, откуда взяты эти цитаты. Рассказывая о нисхождении имени «Господь» (*Рабб*) и отражении его в зеркале эманации, он приводит цитату из геммы «Исмаил» из «Фусус аль-хикам» следующего содержания: «Обращаясь к тайнам местопребывания (стоянки) Ибрахима, как уже говорилось, Дом благоустроенный (*байт-и ма'мур*) — это местонахождение имени *Рабб*. Умопостигаемость имени *Рабб* — средняя. Середину же я охарактеризовал как „переходность“, как „мост“. Ибо, как мы сказали, это общая степень (ступень) между тем, кто принимает, и тем, кто не подвержен возникновению и разложению»⁹.

Б. Познание (ма'рифат) и пути познания

В области суфийской мысли наиболее важная тема для размышлений — это сущее, на втором месте — познание. Источник суфийского знания — это откровение (*каиф*) и непосредственное знание (*илм-и ладунӣ*). В связи с этим обращают на себя внимание оценки, данные по этим вопросам Кунави в «Комментарии к сорока хадисам», в особенности по вопросу сна как способа получения знания. Некоторые из этих оценок сходятся с общепринятыми в суфийской среде, другие же основаны на элементах, не пользующихся общим признанием. Мало того что Кунави рассматривает сон как источник пополнения знания, он даже признает возможность встречи во сне с Пророком ислама и получения из его уст того или иного хадиса.

⁷ Там же, с. 70.

⁸ *İbn Arabî. El-Fütühâtü'l-mekkiyye*. Trc: Ekrem Demirli, İstanbul 2006, I, с. 157–211.

⁹ *Sadreddîn Konevî. Şerh Hadîs Erbaîn*, с. 91.

В толковании на двадцать второй хадис особенно много говорится о приобретении знания посредством сна и о возможности установить контакт с другими людьми с помощью сновидения. Кунави рассуждает о том, что для пророков, святых и совершенных людей, тесно связанных друг с другом на ступенях атрибутов, действий, состояний, степени и личности, возможно установление духовного контакта, и указывает, что этот контакт происходит, когда они встречаются друг с другом «либо в состоянии между сном и бодрствованием, либо во сне». Кроме того, Кунави рассказывает, что он был свидетелем наличия такой особенности и у его Шейха, Ибн Араби, а также наблюдал это и у других людей; и что его Шейх мог встречаться с пророками, святыми и другими совершенными людьми тремя различными способами:

1. Возжелав нисхождения духовной сущности человека, узреть его в чувственном, материальном образе, будто бы во плоти и крови, точно таким же, каким он был при жизни, то есть в полном подобии.
2. Повстречаться с кем-либо в сновидении.
3. Освободившись от телесной оболочки, узреть кого-либо в созерцании на ступени души.

Кунави считает эти свойства своего Шейха доказательством того, что тот является полноправным наследником Пророка, и в своих трудах неоднократно заявляет: «В следующих словах Всевышнего заключается подтверждение сему факту: „Спроси у тех, кого Мы посылали до тебя/ у пророков!“¹⁰. Ведь если бы речь здесь не шла о том, что Пророк Аллаха встречается с предшествовавшими ему пророками, то это воззвание не имело бы смысла». Исходя из смысла этого айата, Кунави выводит суждение о том, что святые и другие достойные люди могут встречаться с душами пророков¹¹.

В другом месте комментария к двадцать второму хадису Кунави сообщает, что он сам, как и Ибн Араби, непосредственно виделся с духом Пророка и услышал хадис прямо из его блаженных уст. Начиная со времен Ибн Араби, среди суфиев имелись сторонники признания такого пути получения хадисов. Кунави так описывает эту ситуацию: «Мы испробовали сие на опыте и получили явное доказательство. Мы узрели пресвятого Пророка в его истинном образе (облике) и, хвала Аллаху, удостоились от него рассказывания [хадисов]»¹². Хотя среди хадисоведов подобный путь получения хадисов и не пользовался доверием, в суфийской литературе рассказывается, что суфии получали некоторые из своих познаний именно таким образом. Так, например, Исмаил Хаккы Бурсави (Бурсалы) в тракта-

¹⁰ Коран, 43:45.

¹¹ *Sadreddin Konevi. Şerh Hadis Erbaîn*, с. 141–142.

¹² Там же, с. 128.

те «Канз-и махфӣ» высказывает убежденность в подлинности хадиса о «скрытом сокровище» (*канз-и махфӣ*), возникшего именно таким путем.

В комментарии к двадцать первому хадису Кунави, затрагивая тему явления Пророка во сне, приводит примеры как из жизни своего Шейха, так и из своей собственной практики. Облик Мухаммада соответствует здесь тому представлению о нем, которое отразилось в книгах *шамā'иль*. Если же он является в облике, не соответствующем описанию в «Хилйа-и шариф», например слишком высоким, или низкорослым, или слишком смуглым, или седобородым, то это считается своего рода неким знаменем, связанным с введенным им шариатом. Эти увиденные во сне отличительные черты, различающиеся с тем обликом, который сформировался в мозгу самого видящего сон человека, толкуются согласно его убеждениям и состоянию как предписание ислама и одна из форм шариата¹³. Так, Кунави рассказывает пример из своей собственной жизни. Однажды во сне он увидел пресвятого Пророка полумертвым и готовящимся к облачению в саван. Он толкует это как предвестие отмены установлений шариата, что воспринимается им как указание на захват монголами Багдада. Позднее Кунави получил подтверждение, что в ту ночь, когда он видел этот сон, Багдад действительно пал под натиском монгольских орд¹⁴.

О своем Шейхе Кунави сообщает следующее: «Наш Шейх, совершенный Имам Мухйи-д-Дин Мухаммад б. Али б. аль-Араби (да будет доволен им Аллах!), в детские годы увидел во сне пресвятого Пророка мертвым, лежащим в одном из помещений соборной мечети Ишбилия (Севилья) в Андалусии.

По прошествии многих лет Шейх Ибн Араби приобщился к пути людей Божьих. Он оставил все, чем владел, раздал свое имущество. Продолжая постоянно совершенствоваться на этом пути, он достиг многих духовных побед, которые были суждены ему свыше. Однажды нашему Шейху вместе с одним из благочестивых и добродетельных обитателей тех мест случилось проходить мимо той помянутой выше соборной мечети. Между тем он запретил нам, своим друзьям, проходить мимо подобных мечетей, имеющих много входов, без совершения приветственного поклона (*тахийят аль-масджид*).

Когда он вступил в ту мечеть, виденную им ранее во сне, он сказал бывшему с ним товарищу: „Не следует выходить из этой мечети, не совершив здесь молитву в два *рак'ата*“. Его друг сказал: „Зайди вот в эту комнату и соверши“ — и с этими словами повел Шейха как раз в ту самую комнату, в которой тот видел Пророка мертвым в своем сне. Шейх стал сопротивляться и говорить, что там этого делать нельзя. Его друг тогда спросил: „Почему ты не хочешь сотворить тут молитву?“ Шейх отвечал:

¹³ Там же, с. 125.

¹⁴ Там же, с. 127–128.

„Я некогда в своем сне видел Пророка Аллаха мертвым. По этой причине я не захотел там совершать молитву“. Сказав так, он вдруг расстроился, а его друг заметил: „То, что ты видел, — правда. Я объясню тебе тайну этого сна. В этом месте раньше стоял мой дом. Царь Магриба захотел расширить здание мечети. Он скупил окрестные дома и разрушил стену мечети, чтобы присоединить эту территорию к ней. Остался стоять один лишь мой дом. Со мной долго торговались, но так и не уплатили мне те деньги, на которых мы сошлись. В твоём сне на самом деле мертв не Пророк, а его шариат мертв в душах жителей этого города. Ибо сделка купли-продажи [о которой я говорил,] не была основана на согласии сторон, как то требуется по нормам шариата“¹⁵.

Итак, в видении Пророка мертвым заключался метафорический смысл: попрание справедливости означает убийство шариата (закона). Именно так и был истолкован этот сон Ибн Араби и самим Кунави.

Заключение

XIII век — это век наибольшего совершенства суфизма и суфийской мысли. Суфизм, принявший в первые два века ислама форму аскетизма, приобрел начиная с III века хиджры нравственное измерение, а начиная с VI в.х. вместе с образованием тарикатов (братств) и обителей вступил в эпоху систематизации и организованности. В VII в.х./XIII в. суфийская мысль достигла апогея в своем развитии. В этот век творили такие выдающиеся личности, как Ибн Араби, Ибн Фарид, Ибн Саб'ин, Кунави и Мавлана Руми. Именно в этом столетии суфийская мысль принесла наиболее зрелые плоды в области размышлений о бытии и человеке. Бросается в глаза, что период, наступивший после Ибн Араби, Мавланы и Кунави, — это период комментариев, а не оригинальных творений. Подтверждением сказанному служит изобилие создававшихся в ту эпоху комментариев как на «Фусус» Ибн Араби, так и на «Маснави» Мавланы Руми.

Пребывание Ибн Араби в течение некоторого времени в Конье, как и появление выросших в самой Анатолии светил, таких как Руми и Кунави, подготовило благодатную почву для вызревания культуры суфизма в османское время. И учение Ибн Араби, и учение Руми были с большим энтузиазмом восприняты в тюркском мире, в том числе в Азербайджане, повлияв на кристаллизацию суфийского мировоззрения, отвечавшего глубоким духовным устремлениям, скрытым в подсознании этих народов.

Я думаю, что при знакомстве с духовным миром современных людей также становится ощутимым важный вклад в формирование их взглядов, внесенный Ибн Араби и Мавланой Руми, даже несмотря на преобладание

¹⁵ Там же, с. 125–126.

в их мышлении позитивистских и секуляристских идей. Во все времена человечество волновал один и тот же вопрос: «Откуда мы и куда мы идем?» Суфийская мысль, дававшая на этот вопрос ответ: «От Аллаха мы пришли, и к Аллаху мы возвращаемся», благоприятствовала самопознанию и самоисследованию человека. Человек покинул дом Божий, увлекшись позитивизмом, но рано или поздно он снова возвратится назад. Суфийская мысль, несомненно, одно из средств, направляющих человека к этой цели.

Библиография

- Abdurrahman Câmi*. Nefehâtül'-üns. Trc. Lâmiî Çelebî, İstanbul, 1279.
Ahmed Eflâkî. Menâkıbu'l-ârifîn. Nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara, 1961.
Bursalı İsmâil Hakkı. *Kitâbu'l-hitâb*. İstanbul, 1256.
Daraşikuh. Sefinetü'l-Evliyâ. Kampur, 1900.
Ekrem Demirli. Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık. İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.
Ekrem Demirli. "Sadreddin Konevî", *DİA*, XXXIV.
Gıyaseddin Hüseyinî. Habîbu's-siyer. İnan, 1362.
H. Kâmil Yılmaz. Tasavvufî Hadîs Şerhleri. İstanbul, 1990.
H. Kâmil Yılmaz. "Sadreddîn Konevî'nin Hadîs Erbaîn Şerhi". Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi. Sy. IV, Konya, 1989.
İbn Arabî. El-Fütûhâtü'l-mekkiyye. Trc: Ekrem Demirli, İstanbul, 2006.
Nebhânî. Camiu Kerâmâti'levliyâ. Mısır, 1962.
Nihat Keklik. "Sadreddîn Konevî ve Eserleri", İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası. İstanbul, 1957.
Osman Ergin. Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan. İstanbul, 1967.
Sadreddîn Konevî. Şerhi Hadîs Erbaîn. Nşr. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul, 1990.
Safedî. El-Vâfi bi'l-vefeyât. Weisbaden, 1981.
Şa'rânî. Et-Tabakatü'l-kübrâ. Mısır ts.
Sübkî. Tabakatü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ. Mısır, 1324.
Zehebî. Tezkiretü'l-huffâz. İndia, 1956.

Перевод с турецкого Ю.А. Аверьянова

Андрей Лукашев
(Институт философии РАН)

ИСТИНА¹–ЛОЖЬ
КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОППОЗИЦИЯ
СИСТЕМЫ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ
МАХМУДА ШАБИСТАРИ

Истина является одной из наиболее значимых философских категорий как в классической европейской, так и в мусульманской философии. Она по-разному проявляется в различных контекстах. Например, в логическом — это логически правильно построенные, непротиворечивые предложения естественных и искусственных языков². В метафизическом — наиболее совершенная реальность, Бог.

Истина является определяющей характеристикой для описываемого Платоном мира идей. Для Аристотеля понятия «бытие» и «истина» почти синонимы³. Учитывая то место, которое занимают категории идеи и бытия у Платона и Аристотеля, естественным кажется соотнесение истины с носителем наивысшей степени совершенства. В логике это будет совершенство высказывания, в онтологии — бытия, в гносеологии — познания. Неудивительно, что в контексте монотеистической мысли (христианской и, позже, исламской) Истина стала тождественна Богу, хотя и сохранила свое логическое измерение.

Ложь является полной противоположностью истины. Таким образом, в системе взглядов, где истина соотносится с бытием, ложь будет соотнесена с небытием. Это значение среди прочих приводил и Аристотель в своей «Метафизике», давая семантическую характеристику слову «сущее»:

¹ В арабике нет различия между строчными и прописными буквами, что создает сложность их использования в русском тексте. В частности, понятие «истина» дается нами и со строчной, и с прописной буквы. Прописная буква используется в случае, когда речь идет именно о Боге, строчная — в более широком контексте.

² Касавин И.Т. Истина // Новая философская энциклопедия. <http://iph.ras.ru/elib/1304.html>. 08.02.2009.

³ Там же.

«Сущее, когда оно берется без уточнения, имеет несколько значений... бытие в смысле истины и не-бытие в смысле лжи»⁴. Рассматривая же соотношение истины–лжи и бытия–небытия с точки зрения характеристики высказывания, он называет ложью утверждение того, что сущее не существует или что несущее существует. Утверждение, что сущее существует, а несущее не существует, он называет правдой⁵.

Таким образом, категории онтологического дискурса, в частности бытие и небытие, оказываются соотнесенными с категориями истины и лжи. В онтологической проблематике исламской философской мысли важное место занимают категории явного и скрытого, соотнесенные с Первоначалом — источником бытия и миром как его реципиентом⁶. Если сузить проблемное поле до системы взглядов, изложенной в поэме Махмуда Шабистари «Цветник тайны», мир есть проявление скрытого Бога, они оба бытийны (хотя по-разному) и, соответственно, оказываются онтологически истинными в противовес тому, что небытийно и ложно. Гносеологическая же истина в этом контексте заключается в совершенном познании универсума как единства его явной и скрытой сторон. Познавая онтологическую истину как полноту бытия (и скрытого — Бога, и явного — мира), познающий составляет истинное представление об универсуме, причем последнее не исчерпывается лишь правильно выстроенным категориальным отношением «явное–скрытое», но также предполагает отношение мира и Бога к небытию, ложному. Таким образом, оказывается, что объем категориального отношения «истина–ложь» шире отношения «явное–скрытое», так как явное и скрытое оказываются аспектами истины и, таким образом, не включают в себя ложное.

При этом нельзя свести истину лишь к характеристике отношения «явное–скрытое»: это одна из форм описания мироздания в его полноте. Аналогичную роль играют такие категориальные пары, как «бытие–небытие», «Творец–сотворенное», «Единое–множественное», «часть–целое» и др. Кроме того, сами категории явного и скрытого не закреплены за метафизическим дискурсом и, употребленные в ином контексте, например этическом, могут изменить форму своей связи. Например, в контексте философских взглядов таких авторов, как Шабистари и Аттар, совершенство, истинность поклонения Богу смещаются в сторону скрытого аспекта, т.е. скрытое поклонение, выражающееся в правильном выборе объекта поклонения, имеет приоритет перед явным поклонением (религиозный обряд) и не находится с ним в отношении взаимной обусловленности. В частности,

⁴ *Аристотель*. Метафизика. Сост. С.И. Еремеев. СПб.–Киев, 2002, с. 200.

⁵ Там же, с. 138.

⁶ Об истине как правильном соотношении явного и скрытого см.: *Смирнов А.В.* Истина в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия (<http://iph.ras.ru/elib/1305.html>. 11.04.2012).

Аттар в своей поэме «Язык птиц» приводит историю старца Сан‘ана, который, увлекшись прекрасной христианкой, оставил исполнение мусульманских обрядов. Характерным является отрывок, где старец последовательно заменяет символы исламского благочестия (четки, минбар и др.) на символы иноконфессиональности (*зуннар*, лик христианки). Такой акт эпатажа имеет целью самомаргинализацию персонажа, осуществленную ради разрыва социальных связей, освобождения от привязанности к мирскому (в том числе к почету, социальному статусу), концентрации на единственном объекте поклонения — Боге, тождественном метафизической Истине. Сан‘ан выбрасывает четки (внешний атрибут благочестия), чтобы подпоясаться *зуннаром* (внешний атрибут неверия), при этом внутренне он оказывается устремленным к Истине, которую олицетворяет христианка. В этом случае мы имеем подчеркнутый диссонанс внешнего и внутреннего, явного и скрытого: препоясанию *зуннаром* как внешнему действию соответствует нарушение единобожия как действие внутреннее, а обращенности к Единому Богу соответствует использование четок для организации его непрестанного поминания. Здесь же мы видим противоположную ситуацию: препоясание *зуннаром* связывается с исповеданием радикального единобожия, использование исламской религиозной атрибутики — с язычеством как обращенности к миру множественных вещей. При этом, очевидно, Аттар, как и другие авторы, использовавшие иноконфессиональную символику (например, Баба Кухи Ширази), отдают приоритет именно той форме поклонения, когда мистик, получив внутреннее мистическое знание, отбрасывает (подчас даже нарочито, как то имеет место в случае с Сан‘аном) символы явного поклонения⁷. Рассматривая этот вопрос, Шабистари сравнивает поклонение с миндалем:

352. Ядро миндаля будет полностью испорчено,
Если выскрести его из скорлупы, когда оно еще незрелое (خام).
353. Но, когда [миндаль] созрел (پخته), он хорош без скорлупы,
Если ты извлекаешь его ядро, то избавляешься от скорлупы.
354. Шариат — скорлупа, Истина — ядро,
Между этим и тем находится *тарикат*.
355. Ошибка на пути странника — повреждение «ядра»,
[Лишь] когда его ядро созрело, оно прекрасно (نغز) без скорлупы.

⁷ Подробнее этот вопрос разбирается в работах: Лукашев А.А. Проблема иноверия и онтологические интуиции средневекового персидского суфизма // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1. М., 2010, с. 451–471; Федорова Ю.Е. Переход «явное–скрытое» как механизм формирования смысла поэтического текста: беседы шейха Сан‘ана с его учениками в поэме ‘Аттар «Язык птиц» // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А.В. Смирнов. *Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности. Выпуск XXVII. М.: Языки славянских культур, 2010, с. 469–490.

356. Когда познающий [Истину] соединился со своей «непоколебимой
уверенностью» (يقين)⁸,
Ядро поспело и сломало скорлупу⁹.

Таким образом, получение сокровенного знания, тождественного истине единобожия, становится условием для отбрасывания внешних форм благочестия как ненужной скорлупы.

Идея обращенности к Истине как единственному объекту внимания является весьма важной для суфийской философии и духовной практики. Существует хадис, говорящий об особом, привилегированном положении тех, кто обращен к единственному объекту (Богу): «Обращенные к Единственному имеют приоритет» (سبق المفردون)¹⁰. Эта идея является закономерным развитием монотеистического пафоса, характерного для ислама в целом: единый Бог, обладающий предельным совершенством, является единственным объектом не только поклонения, но и внимания. В контексте учения Шабистари, которое предполагает, что субстанциально в мире нет ничего иного Богу, мир исчерпывается Богом. Хотя Бог и превышает мир как первоначало, человек не может столкнуться с чем-то иным по отношению к Богу, а потому исключительная обращенность к Нему является свидетельством адекватного, истинного восприятия действительности и в конечном счете — ислама как истинной веры, истинного мировоззрения. Представление же о том, что есть нечто, существующее наряду с Богом, для Шабистари — форма язычества, так как носитель этого взгляда придает Богу соучастника, вопреки кораническому запрету¹¹, и нарушает принцип божественной абсолютности и единства.

В суфийской практике обращенности к единственному [объекту] занимает также весьма важное место. Едва ли не важнейшая духовная практика суфизма — *зикр* — основывается на этом принципе, предполагая предельную сосредоточенность внимания на Боге при беспрестанном поминании божественных имен¹².

⁸ *Непоколебимая уверенность* (yaqīn). Перевод термина предложен А.В. Смирновым [Смирнов А.В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 421]. «Непоколебимая уверенность» предполагает непосредственное постижение сверхэмпирического мира (Истины) «как он есть» (Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009, с. 130).

⁹ Здесь и далее переводы из Шабистари выполнены по изданию:

شیخ محمود شبستری. گلشن راز. با مقدمه، تصحیح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران: طلائیه، 1382.

مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. دار إحياء التراث العربي — بيروت: [ب.ت.]. ج. 4، ص. 2062.

¹¹ «Кто придумывает соучастников Богу, того Бог лишит рая, тому жилищем будет огонь: для беззаконников не будет защитников» (Коран, пер. Саблукова, 5:72), «Истинно, Бог не простит того, что ему приписываются соучастники, тогда как Он прощает все, что делается, кроме этого, всякому, кому хочет» (Коран, пер. Саблукова, 4:48).

¹² الكلابياني. التعرف لمذهب اهل التصوف. بيروت-لبنان: 1993. ص. 122.

Таким образом, как в античной, так и в мусульманской философии истина признается наиболее совершенной реальностью. Понятие истины используется в разных контекстах и, таким образом, имеет различные аспекты значения. Наиболее важными для нас в контексте системы взглядов Шабистари являются онтологический и гносеологический аспекты. Онтологическая Истина тождественна Абсолютному Бытию — Богу, а гносеологическая есть совершенное познание действительного положения вещей.

Арабское слово *аль-хаққ* (Истина), употребленное в метафизическом контексте, часто переводится как Истинный¹³, в связи с тем, что *аль-хаққ* является одним из имен Бога. Однако нам перевод данного имени через прилагательное представляется не вполне удачным ввиду того, что Истина как понятие, синонимичное понятию «Бог», вполне естественно воспринимается носителем русского языка и не требует его преобразования в прилагательное. Напротив, такое словоупотребление привносит дополнительные нежелательные смыслы предикации Богу истинности как качества, а именно — есть истина и есть Бог, сущность которого ею характеризуется, или Бог, имеющий Истину своим предикатом. Между тем для Шабистари, очевидно, Бог и есть сама Истина, наивысшее совершенство, важнейшей, если не единственной характеристикой которого является единство и как следствие — невозможность предикации Ему множественных характеристик.

В поэме Шабистари «Цветник тайны» слово *хаққ* (истина) употребляется исключительно в связи с Первоначалом, и в этом смысле Истина и Истинный — взаимозаменяемые понятия. Однако в поэме нет употребления слова *хаққ* как исключительно одного из имен, зато довольно часто встречается более широкий контекст: истина, противопоставленная лжи, истина в ее связи с такими категориальными отношениями, как явное–скрытое, бытие–небытие, Творец–сотворенное, Единое–множественное, часть–целое, вера–неверие. Таким образом, в данном случае перевод «Истинный», с одной стороны, сужает область понятия *хаққ*, а с другой — добавляет нежелательные коннотации.

Наиболее фундаментальным категориальным отношением в поэме Махмуда Шабистари «Цветник тайны» является оппозиция «истина–ложь».

Истина, противопоставленная лжи, обнаруживается в бейтах 71, 112, 234, 235, 629, 631, 817, 873, ложь как иллюзия, фантазия — в бейтах 445, 504. В подавляющем большинстве случаев истина и ложь функционируют как контрадикторно противопоставленные понятия, например:

¹³ См., например: *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. Пер. О.Ф. Акимушкина. М., 2002, с. 443.

71. Размышление — это продвижение от ложного к истине,
К видению в части — Абсолютной Целокупности (كل مطلق)¹⁴.

Показательно, что истина как цель духовной деятельности человека связывается с абсолютотом, т.е. Богом, что дает читателю понять, что речь идет об Истине не только и не столько как о характеристике умозаключения, сколько о его направленности: истина характеризует размышление постольку, поскольку является его целью. Истина есть Бог, Абсолютная Полнота, а размышление есть стремление к этой Истине. Кроме того, Истина, как мы отмечали выше, есть представление об универсуме, адекватное положению вещей в нем. Каково же положение вещей в универсуме? Таково, что Абсолютная Целокупность, Бог проявляется в каждой части мироздания («К видению в части — Абсолютной Целокупности»). Таким образом, вещи являются чем-то внешним по отношению к Абсолюту (в смысле «наружным», его своеобразной поверхностью, но не чем-то внеположным), будучи одновременно и Его проявлением, и тем, что скрывает Его самость, его покровом:

631. Узри Истину в покрове (كسوت) [скрывающем] Истину, и знай Истину!
Истина во лжи стала делом Шайтана¹⁵.

Показательно, что в данном бейте Шабистари выстраивает отношения между категориями «истина», «множественный мир» («покров») и «ложь». Как и в бейте, рассмотренном выше, истина и ложь находятся в отношении контрадикторного противопоставления «А–не-А»: то, что относится к области истинного, не ложно, то, что относится к области ложного, — не истинно. Истина явлена в своем покрове так, что в нем нет ничего, кроме Истины. За пределами же божественной самости и ее явности — множественного мира — Истины нет, это чистое небытие, чистая отрицательность, ложность. В этом вопросе категории Истины и лжи приобретают онтологическое звучание: Истина есть бытие, то, что есть; ложь — небытие, то, чего нет. Неслу-

¹⁴ Важно отметить, что в этом емком определении автор акцентирует внимание на трех вопросах: размышление — духовная практика; Истина — единственный объект, достойный познания; Истина заключается в особом видении соотношения общего и частного.

¹⁵ Соотнесение Истины и лжи, знания и незнания как персонифицированных нематериальных сущностей (в данном случае — Бога и Шайтана) обнаруживает типологическое сходство с выстраиванием отношений между Ахура Маздой и Ахриманом в зороастрийской мифологии, где первый являет собой Истину и абсолютное знание, а второй — ложь и невежество. Конечно, нельзя говорить в данном случае о прямом заимствовании из зороастрийской мысли, но на уровне образных ассоциаций некоторая связь может проследиваться, что также объясняет некоторый дуализм в противопоставлении Бога и Шайтана как Истины и лжи. В данном случае речь идет о том, что мир как покров истины, ее явная сторона, неотъемлем от самой истины, в связи с этим он не может быть ложным, поскольку это привнесло бы ложность в истину, тождественную божественной природе. Таким образом, утверждение ложности мира как явной стороны скрытого Бога само по себе ложно и является «делом Шайтана».

чайно небытие как таковое не исследуется Шабистари: он вынужденно использует это понятие, объясняя возникновение мира из небытия, но говорит о небытии не как о чем-то, что наличествовало наряду с Истиной, Богом и из чего Он творил мироздание. Небытие для него способ сказать, что наряду с Богом ничего не было и в этой абсолютной пустоте возникает мир как божественное проявление, неотъемлемое от божественной сущности.

Наряду с Истиной и ложью Шабистари использует понятие покрова. Покров есть то, что, как мы уже упоминали выше, скрывает Истину, божественную самость. Этот покров не только скрывает Истину, но и является ее проявлением, что позволяет использовать его как средство познания Истины.

Единство Истины и ее покрова есть единство того, что видимо, и того, что скрыто от взора: каждая вещь, которую мы видим, воспринимается нами не вся, но лишь та ее часть, которая открыта взгляду. Мы не можем увидеть вещь одновременно со всех сторон и изнутри; между тем вещь остается единой, несмотря на неполноту нашего восприятия. Так же обстоит дело с Истиной и ее покровами: покровы, явное есть то, что так или иначе открыто нашему восприятию; то, что от него скрыто, — скрытое, однако это не привносит субстанциальную двойственность в Истину, она остается единой, несмотря на то что воспринимается человеком частично в ее явности.

Покров у Шабистари — множественный мир, где каждая вещь есть проявление Бога, Истины. Покров есть нечто неотъемлемое от Истины, сущее (вспомним, что истина и ложь находятся в контрадикторном противопоставлении, и все, что не относится к области истинного, — ложно и не-сущее), но относящееся к божественной самости как явное к скрытому, причем степень их близости как явного–скрытого или внешнего–внутреннего превышает степень близости тех земных реалий, которые можно привести в качестве образа, как, например, солнце, которое имеется как космическое тело (внутреннее) и испускает свет (внешнее):

94. Если бы солнце было в одном положении,
[И] его сияние было бы единообразным¹⁶,
95. Никто не знал бы, что это — его сияние,
Не было бы никакого различия между ядром и скорлупой¹⁷.

¹⁶ Шабистари пытается представить Абсолют как солнце. Однако, поскольку ни один предмет эмпирической реальности не способен быть адекватной репрезентацией Истины, автор вынужден моделировать идеальный объект. В данном случае это солнце, неизменное в своем состоянии: оно статично, нет различия между его диском и лучами, оно освещает все с равной силой.

¹⁷ Между ядром и скорлупой (از مغز تا پوست) — между внутренним и внешним; ядро и скорлупа ореха — стандартные метафоры скрытого и явленного. Бейты 94 и 95 являются изложением отрывка из шестой *Эннеады* Плотина: «...если бы Солнце было только силой без тела и давало бы свет, свет не мог бы распространяться оттуда [где сейчас Солнце], и ты не мог бы сказать, откуда этот свет приходит, но он был бы повсюду единым, тождественным, безначальным, не имеющим ни в чем истока» (*Плотин*. Шестая эннеада. Тракаты I–V. Пер. Т.Г. Сидаша. СПб., 2005, с. 290).

96. Знай, что весь мир — блеск света Истины!
Истина в нем скрыта от проявления,
97. Так как свет Истины не переносится и не перемещается
(ندارد نقل و تحويل)¹⁸,
- Его самость не получает изменения и замены.

Таким образом, Истина, хотя в чем-то и подобна солнцу, в отличие от него не имеет различия между внешней и внутренней стороной, они едины, и внешняя сторона истины — мир не является чем-то, что можно отделить от ее внутренней стороны.

Отношение внутри пары «явное–скрытое» отличается от отношения «истина–ложь». Здесь нет контрадикторности. Противопоставленные понятия не исключают друг друга, но образуют нерасторжимое единство. В данном случае Истина (Бог) и ее покровы (мир) соотнесены как скрытая и явная стороны единства. В этом качестве они имеют различный онтологический статус: Истина как Первоначало бытия сама по себе, мир же бытиен благодаря Истине, которая дала ему бытие как своему проявлению. В этом смысле мир как бытие, явленное в небытии благодаря Первопричине, самостоно небытиен и ложен, ведь он появился не сам по себе. Однако это не говорит о том, что его самость лежит в области небытия или что небытие есть субстанциальная характеристика его самости, речь идет лишь о том, что он существует не сам по себе, но через Бога, давшего ему бытие. Сам, без Бога, он бы не существовал, и утверждение того, что мир обладает собственным бытием, есть ложь, но, как проявление Истины, ее явная сторона, он также истинен и обладает реальным бытием, что многократно утверждается на страницах поэмы:

866. Раз [все] вещи суть места проявления бытия,
То [ведь] и кумир (идол. — *А.Л.*) — одна из этих вещей, в конце концов!
867. Подумай хорошенько, о человек разумный, [о том,]
Что кумир с точки зрения бытия — не ложь.
868. Потому что его творец — Всевышний Господь,
[А] все, что явилось от Благого, — благое.

В данном отрывке Шабистари обосновывает возможность поклонения идолам тем, что Бог является Абсолютным Бытием. Все сущее бытийствует благодаря тому, что участвует в божественном бытии, а следовательно, причастно Истине, неложно и, таким образом, может служить объектом поклонения.

¹⁸ В бейте использованы термины традиционной астрономии: نقل «перенос», т.е. перенос света (نقل نور) Солнца и تحويل — перемещение Солнца из одного зодиакального дома в другой. Скрыто сравнение с Солнцем: свет Истины не переносится и не перемещается, подобно свету Солнца, из одного зодиакального дома в другой.

Показательно, что в тексте поэмы мир ни разу не соотносится с ложью или небытием, зато Шабистари многократно пишет о ложности, иллюзорности представления о том, что мир есть нечто, существующее наряду с Богом, Истиной или как-то отделенное от Него. Представление о монизме универсума является фундаментальным для системы взглядов средневекового автора, ложным или небытийным он называет любое представление об универсуме как двойственности (разделенности на мир и Бога) или множественности (наличие множества вещей, существующих наряду с Богом):

710. Оставь речи «То, что кроме Аллаха»¹⁹!
Своим разумом отдели это от того.
711. Какие у тебя сомнения в том, что это [множество] подобно фантазии,
Что подле единства двойственность совершенно невозможна (عین محال)?!
712. Небытие, подобно бытию, было единичным (یکتا),
Вся множественность явилась от соотнесенности (نسبت)²⁰.
713. Проявление различий и множественность [божественного] дела (شان)²¹
Явились благодаря «хамелеону возможности»²².
714. Поскольку бытие каждой [вещи] едино,
[Оно] стало свидетельством единства Истины.

В 710-м бейте речь идет об отношении мира к Богу. «То, что кроме Аллаха» — такое представление о мире, которое предполагает его наличие наряду с Богом и их несводимость друг с другом, разделение универсума на Бога и все остальное. Например, Ибн Араби так комментирует это понятие: «Знай, что то, о чем говорится: „кроме Истинного“ (*mā siwā al-ḥaqq*), или то, что именуется „миром“ (*‘alam*), по отношению к Истинному, есть то же, что тень по отношению к особи (*shaḥḥ*). Это — тень Бога, и она есть воплощенность соотнесенности бытия (*vudjūd*) к миру, ибо тень, вне всякого сомнения, существует в чувстве, но лишь тогда, когда есть то, в чем появляется эта тень. Даже если ты предположишь небытие (*‘adam*) того, в чем появляется эта тень, то эта тень будет умопостигаемой, не существующей в чувстве, нет, она будет наличествующей потенциально в особи, с которой эта тень соотнесена. А потому вместилище (*maḥall*)

¹⁹ Речи — حديث , терминологически — «хадис». В доступной сунне выражение «то, что кроме Аллаха» как хадис нами обнаружено не было. Выражение распространено в суфийских текстах, например у Ибн Араби.

²⁰ Соотнесенность (نسبت) — Сарватиян комментирует как связь множественных вещей со множеством божественных атрибутов.

²¹ Дело — имеется в виду дело проявления себя в виде мира.

²² Хамелеон возможности (بو قلمون امکان) — переменчивый мир возможно-сущего (بو قلمون) — также «переливчатый шелк»). На основании свойства изменения цвета بو قلمون стал метафорой изменчивого мира.

появления божественной тени, именуемое “миром” (*‘ālam*), — это воплощенности возможных (*a ‘yān al-mumkināt*), на них простирается эта тень. Значит, ты постигнешь эту тень в соответствии с тем, насколько простерлось на оное от бытия этой Самости (*zāt*). Но происходит постижение его благодаря Его имени „Свет“ (*ḥūr*)»²³.

Показательно, что Ибн Араби пишет о принципиальной субстанциальной разделенности Бога и «того, что кроме Бога», будь то «тень» или «воплощенности возможных» как субстрат для проявления этой тени. Шабистари же исходит из представления о том, что, кроме Бога, ничего нет, а значит, и о мире нельзя сказать, что он — «ничто, кроме Аллаха», он — его неотъемлемая явленность. Все, что не является Богом, небытийно, и вследствие этого — ложно, а поскольку мир обладает бытием, он не может быть ложным и не может быть чем-то иным по отношению к Богу. Это и имеет в виду призыв оставить речи «то, что кроме Аллаха» и «отделить это от того», т.е. отделить Бога от ложных представлений о Нем как существующем наряду с миром или как-то от мира отделенном. Для Шабистари, исшедшего из представлений о предельном монизме бытия, тождественного Богу, любая двойственность или множественность внутри универсума есть нарушение основного принципа ислама — *тавхīда* (единобожия), что становится условием для признания им неверными даже тех мусульман, которые не считают мир божественной явленностью²⁴.

В следующем бейте Шабистари подтверждает этот тезис, говоря о том, что двойственность универсума (его разделенность на мир и Бога) есть «чистая ложь», а соответствующие представления у человека об универсуме фантазийны.

В связи с этим встает вопрос: если истина, бытие едино, откуда появилась множественность? Из небытия? Нет — в небытии, по утверждению Шабистари, не было и быть не могло множества, оно «единично». Показательно, что Шабистари использует именно слово «единичность», а не «единство», говоря о небытии. Единство для него характеристика Бога, предикцирование единства чему бы то ни было наряду с Богом неизбежно привело бы к дуализму в зороастрийском духе, с представлением о наличии двух божеств-антагонистов. Шабистари как иранец тонко чувствовал эту грань и избегал употребления характеристик Божественной самости применительно к небытию. При этом нельзя не отметить, что Ибн Араби

²³ *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1 / Пер. И.Р. Насырова. М., 2013, с. 161.

²⁴ Подробнее см.: *Лукашев А.А.* Ибн Араби и Махмуд Шабистари: два подхода к решению проблемы соотношения единого и множественного // *Ишрак: Ежегодник исламской философии* № 3. М., 2012, с. 252–263; *Лукашев А.А.* Проблема иноверия и онтологические интуиции средневекового персидского суфизма // *Ишрак: Ежегодник исламской философии*. № 1. М., 2010, с. 451–471.

употреблял термин «единичный» как одну из наиболее фундаментальных характеристик Первоначала²⁵.

Тем не менее, хотя Шабистари и стремится свести универсум лишь к Богу, ему не удается представить небытие как чисто отрицательное понятие в духе ишракизма. При всей несравнимости Абсолютного Бытия и небытия, которая неоднократно подчеркивается им на страницах поэмы, Шабистари не может избежать описания небытия как положительного понятия. В том же, 712-м бейте небытие оказывается не только единичным, но и подобным бытию, в других местах речь идет о небытии, которое, подобно зеркалу, стало своеобразной основой для проявления Бога в виде мира (бейт 132), небытие оказывается противолежащим абсолютному бытию (бейт 133), речь идет также о чистоте самости небытия (бейт 136) и др.²⁶. Вероятным объяснением такой противоречивости могло бы служить предположение о метафорическом характере этих высказываний: рассуждения о зеркальности и противопоставленности небытия бытию могут интерпретироваться как явление Богом своего образа в виде мира, а поскольку наряду с Богом ничего нет, этот образ был явлен в небытии как отсутствии чего бы то ни было.

Сравнение небытия с зеркалом вытекает из того, что небытие, будучи чистым отсутствием, не могло ничего произвести, отсюда — образ отражения единственного субъекта. Бог как Абсолют не мог явить ничего, кроме себя, и в совершенстве проявился в чистой отрицательности, которая, подобно чистому, ровному зеркалу, ничего не добавляет к тому образу, который в нем проявляется. Обычное зеркало не является полной аналогией небытия: оно существует наряду с тем, кто находится напротив него. У небытия от зеркала лишь функция проявления образа. Небытие — зеркало лишь настолько, насколько оно позволяет явиться некоторому объекту, ничего не добавляя от себя к его сущности. Само зеркало не порождает никакую субстанцию, оно воспроизводит некий образ, создает видимость того, что в нем имеется некто, однако это лишь образ, не субстанциальное нечто.

Шабистари не был первым философом в исламской мысли, стремившимся к предельно монистичной интерпретации универсума. Ярким примером такого стремления является философия Сухраварди, изложенная в его основном труде «Мудрость озарения». В этой работе философ попытался свести весь универсум к иерархии светов различной интенсивности. Тьма, являющаяся противоположностью света и аналогом небытия в других системах философских взглядов, у Сухраварди оказывается чисто от-

²⁵ *Ибн Араби*. Избранное. Т. Смирнов А.В. М., 2014, с. 282, 295.

²⁶ Перевод данных бейтов приводится в статье: Лукашев А.А. Первые главы философской поэмы Махмуда Шабистари «Цветник тайны» // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М., 2011, с. 617–646.

рицательным понятием, что должно бы было стать условием для монистичности системы мироздания. Однако, объясняя материальный мир, автор вводит понятие преграды (*барзах*), на которую воздействует свет, и результатом этого воздействия становятся предметы чувственно воспринимаемого мира. Преграды, не будучи произведенными ни светом, ни тьмой, оказываются самодостаточным понятием, что привносит множественность в ишракискую систему²⁷.

С той же проблемой сталкивается и Шабистари: Единая Истина не порождает множественность, небытие также ничего породить не может, так как его нет, тем не менее множественность очевидно присутствует в универсуме. Что же является ее причиной и источником?

В качестве причины появления множественности Шабистари приводит понятие связи, соответствия (*نسبیت*) (бейт 712 в данном отрывке). Сарвати-ян, один из комментаторов «Цветника тайны», объясняет это понятие как соответствие божественных имен и атрибутов вещам мира. Здесь мы сталкиваемся с вопросом, получившим подробную разработку уже у мутазилитов, — проблемой множественности атрибутов Единого Бога: как объяснить одновременное единство божественной самости и наличие множества самостных атрибутов? У аль-Ашари в трактате «О чем говорили люди ислама, и в чем разошлись творившие молитву» среди прочих приводится следующая трактовка самостных имен Бога (знание, могущество, воля, жизнь) мутазилитами: «Я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] познаваемого; говоря «могущественный», я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] подвластного»²⁸. То есть самостные имена представляют собой не различные характеристики божественной самости, но наше представление о том, что мир имеется как познаваемое, которое должно быть связано со знающим, или как подвластное, которое должно быть связано с могущественным. Такая связь находит свое основание в специфических грамматических конструктах арабского языка, где парадигма действия предполагает обязательное наличие действующего и претерпевающего. Таким образом, и мир как претерпевающее должен быть связан с Богом как с действующим, и, если речь идет о мире как подвластном, должен быть субъект могущества — Бог, который тем не менее является могущественным не благодаря соответствующему свойству самости, но благодаря тому, что находится в описанной связи с миром. Такая формулировка позволяет избежать и другую проблему, активно обсуждавшуюся в исламской философии: если божественные имена и атрибуты извечны, как и сам Бог, а мир имеет начало во времени, был ли Бог Твор-

²⁷ Смирнов А.В. Ишракизм // Новая философская энциклопедия. М., 2000.

²⁸ Цит. по: Абу ал-Хасан ал-Ашари. О чем говорили люди ислама, и в чем разошлись творившие молитву. Пер. А.В. Смирнова // Степанянц М.Т. Восточная философия: вводный курс. Избранные тексты. 1-е изд. М., 1997, с. 368.

цом до того, как сотворил творение? Эта сложность не возникает при описанном подходе, поскольку он предполагает вневременную связь Творца и творения, что, однако, рождает другую сложность, связанную с тем, что при такой интерпретации мир оказывается совечным или как минимум соначальным Богу — тезис, неприемлемый для доктринальной мысли.

Справедливости ради следует отметить, что такая трактовка самостных имен является лишь одним из решений проблемы, предложенных в рамках мутазилитского направления калама. В этой схеме нас привлекло рассмотрение проблемы соотношения божественных атрибутов и мира через образ связи, использованный Шабистари. Для него такой подход кажется вполне естественным, так как средневековый поэт исходил из положения о том, что универсум исчерпывается Богом. Действительно, если предполагать совечность Бога миру и одновременно их разделенность, мы получаем дуалистическую систему бытия с двумя извечными сущностями, одной из которых является Бог, а другой — мир. Если же предположить единство мира и Бога, что и делает Шабистари, (мир у него не отделен от Бога, не является иным по отношению к Нему), такая проблема не возникает, напротив, совершенно естественным оказывается и утверждение вневременного характера связи мира и Бога, а положение о Божественном единстве не нарушается, поскольку мир есть проявление Его Единого Бытия.

При этом в поэме встречаются высказывания, говорящие об акте творения мироздания, например:

Он — Всемогущий, который в мгновение ока (طرفة العين)
Из «кяфа» и «нуна»²⁹ явил оба мира (كوايين)³⁰.

В данном бейте речь идет о мгновенном акте творения мироздания. «Мгновение ока» дословно следует понимать как мгновение моргания: т.е. мира не было, моргнул — мир есть, и непонятно, как он вдруг появился. Этот образ, насколько это возможно, удачно иллюстрирует появление мира из ничего. Мир — не только и не столько все многообразие вещей, сколько пространственно-временная система координат. Вне ее нет времени, а потому не может быть и протяженного во времени процесса

²⁹ Буквы арабского алфавита «кяф» (ك) и «нун» (ن), составляют глагол в повелительном наклонении كن «Будь!». Это — аллюзия на Коран: «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: «будь!», и то получает бытие» (Коран. Пер. Саблукова, 16:42).

³⁰ Игра слов с аллюзией на два коранических аята: «Поистине, Господь ваш — Аллах, который создал небеса и землю...» (Коран, пер. Крачковского, 7:52), «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: «будь!», и то получает бытие» (Коран, пер. Саблукова, 16:42). Игра слов основана на сочетании букв «каф», «вав» и «нун»: «каф» и «нун» дают вместе слово *кун* — «будь!», если между ними находится буква «вав», являющаяся также и союзом «и», мы получаем слово *кави* — бытие, мир. Таким образом, «каф» и «нун», соединенные союзом «и», дают слово «бытие».

творения. Мир является вместе со временем, а потому не имеет начала во времени, напротив, имеет Бога безначальным источником своего бытия. Мы не можем задать вопрос о времени, когда был Бог, но не было мира: когда не было мира, не было и времени, о котором можно было бы задать вопрос «когда?», а значит, не было и времени, когда был бы Бог, но не было бы мира, что подразумевает их единство с самого первого момента существования пространства и времени. Ибн Араби, которого Шабистари прямо или косвенно критикует на страницах своих произведений, в этом вопросе занимает сходную позицию: «То, что существует благодаря Всевышнему Богу. Это — связанное существование (*вуджуд мукаййад*), которое именуют „миром“ (*‘ālam*): Престол (*‘арш*), Трон (*курсий*), Высокие Небеса и то, что в них; и [низший] мир: воздух, земля и сущие на ней животные, насекомые, растения и прочее; все это не было сущим в своей воплощенности (*фй ‘айни-хи*), а затем обрело существование. Однако между ним и его Создателем не было никакого времени, и Он не предшествовал ему, а оно не отставало от Него, когда бы говорилось об этом „после“ и „до“. Это невозможно. Нет, Бог предшествует ему в существовании (*би-л-вуджуд*), как вчера предшествует сегодняшнему дню, ибо это — предшествование без времени, поскольку оно — само время. Небытие мира не было во времени, но воображению представляется, что между существованием Истинного и существованием Творения [имела место временная] протяженность. Это восходит к обыкновению усматривать чувством временное предшествование и отставание между возникшими вещами»³¹. Сам же мир, не имея своего бытия, имеет Бога своим вневременным началом и источником бытия. Важно помнить, что в мире нет ничего иного Богу, а потому акт творения оказывается не созданием чего-то нового, но динамикой внутренней жизни Абсолюта, которому «полюбились стать ведомым»³², и Он, не претерпев изменений, проявился в виде мира. Эта самоманифестация в виде мира не была творением из некоего субстрата, внешнего по отношению к Богу, Истине, а потому, утверждая отсутствие такового субстрата, Шабистари говорит о явлении мира в небытии как отстутствии чего бы то ни было имеющегося наряду с Первоначалом:

136. Поскольку небытие в своей самости было чистым,
В нем стал явленным скрытый клад.

Когда же Шабистари говорит о чистой самости небытия, речь, очевидно, идет не о бытии как некоторой области, имеющейся наряду с бытием

³¹ *Ибн Араби*. Избранное, т. 1, с. 59.

³² «Я был кладом неведомым, и полюбились Мне стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой — и они узнали Меня» (*Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. Пер. А.В. Смирнова. М., 2014, с. 330).

и имеющей свою самость, а последняя — качество чистоты. Речь идет о том, что небытие было полным отсутствием чего бы то ни было имеющегося наряду с Истиной, Богом, и таким образом, Бог творит мироздание вместе с пространством и временем не из чего-то внешнего по отношению к Себе, не в некоем субстрате, имеющем характеристику небытийности, но из самого себя, поскольку, кроме Него самого, ничего нет. В противном случае мир, явленный в чем бы то ни было, ощутил бы на себе его влияние как субстрата и не мог бы стать совершенным проявлением божества, но нес бы на себе характеристики того субстрата, в котором зародился. Кроме того, наличие такого субстрата привнесло бы множественность в монистичную систему, что для Шабистари принципиально неприемлемо, поскольку противоречит идее единобожия. Небытие не было субстратом. Именно в его совершенной отрицательности и заключалась та чистота, которая позволила Богу проявиться в виде мира, не претерпев качественного изменения, которое бы имело место в случае взаимодействия мира как формы божественного проявления с чем-то иным по отношению к Богу, не говоря уже о том, что предположение о наличии некоторого субстрата, существующего наряду с Богом, нарушило бы божественную единственность.

Приведенное объяснение обосновывает божественное единство в вопросе о творении мира, однако не объясняет реальную отличность вещей друг от друга, множественность, с которой человек сталкивается в повседневной жизни, ведь нельзя свести множество акцидентальных качеств, которые различают вещи, лишь к четырем самостным атрибутам и отношению их связи с миром, описанному выше. Мы уже отмечали, что та множественность, которая нам известна, по Шабистари, лишь видимость. При этом невозможным оказывается разделение вещи на саму вещь и ее бытие, как это практиковалось у многих представителей классической исламской философии: вещь сама по себе утвержденная воплощенность (عين ثابت), к которой прибавляется бытие или небытие, и таким образом, она оказывается либо существующей, либо несуществующей. Шабистари отвергает любую двойственность и разделенность не только в вопросе о сущности Первоначала, но и о сущности любой вещи, которая, будучи явной стороной Бога, будучи неотъемлемой от Него, может быть лишь едина (об этом Шабистари говорит в 714-м бейте разбираемой цитаты) и не может содержать в себе ни множественности, ни двойственности, за приверженность которой средневековый поэт критикует и мутазиллитов, и *фалāсифа* в «Цветнике тайны». Возможно, по этой же причине термин «утвержденная воплощенность», столь важный для исламской философии ни разу не встречается на страницах его поэм. О явности же различий вещей мира он говорит как о том, что явилось благодаря «хамелеону возможности». Словом *бугалаймун* называется не только хамелеон, но и перелаччатый шелк — те вещи, которые, сохраняя свое субстанциальное един-

ство, способны создавать видимость перемены цвета. В вопросе о возможности-необходимости мы обращаемся к перипатетическому дискурсу о бытии, получившему наиболее подробную разработку в учении Ибн Сины об онтологической модальности: необходимо-сущее благодаря самому себе — Первоначало, Бог; необходимо-сущее благодаря другому (Богу), но возможно-сущее благодаря себе, — актуально явленные вещи мира; возможно-сущее благодаря себе, но невозможное благодаря другому, — вещи, не явленные в актуальном мире; невозможное благодаря самому себе — вещи, которые никогда не могут обрести существование. Необходимость здесь тождественна существованию — сущее только то, что с необходимостью получило бытие от некоторой причины, а поэтому Первоначало, Бог является единственным сущим, необходимым самим по себе. Все остальные вещи сами по себе — возможные, или небытийные, поскольку их бы не было, не будь Бога как Первоначала, но необходимые или сущие благодаря другому — Богу. Таким образом, возможность оказывается не столько самостной характеристикой вещи мира, сколько указанием на несамостоятельный характер их существования, ведь они существуют как явная сторона Бога, которая не может иметься отдельно от того, чьей стороной является.

Существует серьезная проблема непротиворечивого объяснения того факта, что Шабистари, с одной стороны, критикует *фалсифа* за разделение универсума на необходимое и возможное бытие с позиции радикального монизма, а с другой — сам достаточно активно пользуется терминологией возможного-необходимого бытия. С одной стороны, он утверждает принципиальную невозможность преодолеть пропасть между необходимым и возможным, а с другой — говорит о том, что человек достигает Истины, отбросив покров воображаемой инаковости мира по отношению к Богу:

506. Достижение (وصال) этого положения есть упразднение воображаемого (خيال),

Если [покров] иного³³ поднимается перед [тобой] — это достижение (وصال) [Истины].

507. Не говори: «Возможное преодолело свой предел»,

Ни оно не стало необходимым, ни необходимое не превратилось в него.

Эти противоречия довольно трудно объяснить непротиворечиво. Можно предположить, исходя из принципиального стремления Шабистари к моделированию радикально монистической системы, что категории возможного-необходимого были заимствованы им из перипатетических сочинений или из Ибн Араби, который также активно ими пользовался. В сис-

³³ *Иного* — в изданиях Сарватияна и Лахиджи — «воображаемого».

теме взглядов последнего они присутствуют достаточно органично ввиду того, что он утверждает принципиальную трансцендентность божественной оности. Шабистари же показывает, что, если Бог и мир разделены как необходимое и возможное, человек не может преодолеть онтологическую пропасть, лежащую между ними. Само представление об онтологической разделенности мира и Бога, лежащее в основании теории возможного-необходимого бытия, противоречит идее *тавхйда* и лишает человека возможности соединиться с Истиной. Для Шабистари же любая множественность — видимость, иллюзия; следовательно, иллюзорен и статус возможности мира. В акте постижения Истины, соединения с ней ни человек не становится из возможного необходимым, ни Бог не превращается из необходимого в возможное; человек лишь освобождается от иллюзии того, что он является чем-то иным по отношению к Богу.

Мы рассмотрели онтологическое измерение проблемы Истины в поэме Шабистари «Цветник тайны». Истина как носитель абсолютного совершенства тождественна Абсолютному Бытию — Богу. По-разному соотносены с ней оказываются категории мира (покровы) и небытия. Мир является проявлением Бога и в этом качестве соотносится с Ним как явный аспект со скрытым. При этом явный аспект неотъемлем от скрытого и таким образом столь же истинен, что и скрытый; предположение о неистинности явного аспекта Единства привнесло бы различие и разрыв в единую божественную сущность. Однако мир истинен и бытиен (в онтологическом контексте понятия бытия и истины оказываются здесь тождественными) не сам по себе, но благодаря другому — Первоначалу. Полной же противоположностью Истины оказывается ложь, представляющая собой понятие чисто негативное и в этом качестве коррелирующее с небытием. Ложь — то, чего нет, небытие. Небытие же — полная лишенность, абсолютное отсутствие, ставшее условием для того, чтобы проявление в нем Первоначала в виде мира не получило качеств, Ему несвойственных, и не привело к реальному изменению божественной сущности.

Если обратиться к гносеологическому срезу проблемы Истины, то Истина есть совершенное представление о мироустройстве. Оно заключается в видении универсума таким, каким он был описан выше, и противопоставлено любому другому мировоззрению как ложному, т.е. говорящему о положении вещей, которого нет, что в значительной степени совпадает и с позицией Аристотеля: «Говорить, что сущее не существует или не-сущее существует, — это ложь, а говорить, что сущее существует, а не-сущее не существует, — это правда»³⁴. Здесь, как и в онтологическом срезе, понятия Истины и лжи находятся в отношении взаимоисключающего противопоставления: любое отклонение от Истины — ложь:

³⁴ Аристотель. *Метафизика*. Сост. С.И. Еремеев. СПб.–Киев, 2002, с. 138–139.

602. Поскольку середина является «прямым путем»³⁵,
С обеих ее сторон — адская бездна³⁶.

603. По тонкости и остроте он (этот путь. — А.Л.) — волос и [острие]
меча³⁷:

Ни обернуться на нем, ни задержаться.

В данном отрывке хотя и не употребляются термины «истина» и «ложь», очевидно, что речь идет о пути к Богу, Истине. Этот путь по тонкости Шабистари сравнивает с острием меча, указывая на то, что любое отклонение от Истины есть ложь, неверие и в конечном итоге путь в адскую бездну. Такой ригоризм в вопросе следования Истине стал причиной и строгого деления людей на невежд и избранных:

899. Когда ты якшаешься с невеждами³⁸, ты превращаешься в животное,
Да что там в животное — сразу превращаешься в камень³⁹!

900. Не дай Бог тебе иметь дело с невеждами!

Ибо тогда внезапно потеряешь [человеческую] природу (فطرت)⁴⁰.

³⁵ *Прямым путем* — аллюзия на первую суру Корана: «Веди нас путём прямым» (Коран, пер. Г.С. Саблукова. 1:5).

³⁶ Образ прямого пути, по обе стороны которого — адская бездна, отсылает нас к зороастрийской мифологии моста Чинвад, по которому души следуют в загробный мир. Души грешников падают с этого моста в адскую бездну. В мусульманской традиции этот мост называется *Сират*. В Коране слово «сират» употребляется двадцать раз, однако коранический *сират* — не мост, это прямой путь, от которого нельзя отклоняться. Это в некотором смысле сближает его с мостом, что и стало условием для рецепции образа мусульманской традицией.

³⁷ Здесь мы видим продолжение метафоры моста Чинвад, который для грешников был тонким, словно лезвие, а для праведников — шириной в девять копий. В данном случае мы имеем дело с частичным заимствованием метафоры. В интерпретации Шабистари этот мост всегда тонок.

³⁸ *Невежды* (عامه) — в ар. — «массы», «простой люд», в перс. — люди низкие, не имеющие знания (<http://www.loghatnaameh.org/dehkhodasearchresult-fa.html?searchtype=0&word=2LnYp9mF2Kk%3d>. 30.07.2013).

³⁹ *Превращаешься в животное* — مسخ گردی, *превращаешься в камень* — فسخ گردی, также *переносн.* — «становишься полным невеждой»; *масх* «превращение» и *фасх* «расторжение» — термины учения о переселении душ и частичном и полном воплощении, которое, по мнению аш-Шахрастани, встречается у «магов-маздакитов, индусов-брахманов, философов, сабиев» (*Мухаммад ибн абд аль-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. Пер. С.М. Прозорова. М., 1984, с. 154). Под *масх* обычно понимаем превращение в животных, под *фасх* — превращение в минерал (<http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-5e7b41ccf6d742de8bd4bfc0776498f-fa.html>. 30.07.2013).

⁴⁰ *Потеряешь [человеческую] природу* (فطرت) — досл. «внезапно перевернешься по отношению к [человеческой] природе», т.е. станешь противоположностью человеку — животным. В контексте мусульманской культуры термин *фитра* «природа» обозначает истинную, «мусульманскую» природу человека. Таким образом, для автора не быть мусульманином тождественно не быть человеком вовсе. Сама же приверженность исламу трактуется им как признание Единого Бога единственным сущим.

Как видно из приведенного отрывка, и эту мысль Шабистари неоднократно повторяет на страницах своей поэмы; невежды, как люди, не видящие Единого Бога за вещами множественного мира, оказываются и вовсе лишенными антропологического статуса, что свидетельствует о строгом отношении Шабистари к следованию Истине: либо идешь к Истине, либо — в ад.

Истина как утверждение истинного порядка вещей предполагает правильное выстраивание отношений между категориями, описывающими миропорядок, в том числе и категории «небытие». Поэтому в данном случае нельзя свести категорию истины лишь к отношению внутри пары явное–скрытое, мир–Бог. Необходимо также правильное соотнесение этой пары с категорией небытия. Кроме того, гносеологическая истина не ограничивается лишь пассивным фиксированием положения вещей, человек должен сформировать правильное отношение к Первоначалу исходя из того миропорядка, который ему открылся. В кратком виде акт познания истины с последующим утверждением особой формы отношений человека к ней приводится в газели Баба Кухи Ширази:

В один миг раскрылись тайны безначального (ازل) и бесконечного (ابد).

Отворились мне врата мира тайн.

Взял [юноша-маг] душу [мою] за ухо и дал другую чашу.

Сказал: «Узнай меня в себе и во всяком человеке!»

Сказал Кухи: «Я объединяю имена и атрибуты,

Все, что ты видишь в мире: сухое и влажное, доброе и злое!»

(Баба Кухи Ширази)⁴¹

Здесь, в акте познания Истины («раскрылись тайны безначального (ازل) и бесконечного (ابد)») лирический герой не только познает мироустройство, но, что более важно, осознает себя тождественным Богу («Я объединяю имена и атрибуты»).

Более детально вопрос об осознании человеком своей неинаковости по отношению к Богу рассматривается и у Шабистари, и в поэме Руми «Поэма о [скрытом] смысле». Оба автора передают отношения между Богом и человеком через образ личных местоимений. Личные местоимения имеют относительный характер: использование того или иного местоимения по отношению к одному и тому же человеку зависит от того, кто является субъектом речи. Если в диалоге между А и Б субъектом является А, то А будет «я», а Б — «ты», если же субъектом будет Б, то Б станет «я», а А — «ты». Такое отношение предполагает разделенность субъекта и объекта речи. Если же оказывается, что разделенности на субъект и объект нет, то стирается и различие между «я» и «ты». Либо «я» становится «ты», либо

⁴¹ Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 281.

«ты» — «я», а фактически пропадает и сама возможность называть что-то «я» или «ты»:

Один [человек] пришел, в дверь друга постучал.
 Сказал друг его: «Кто ты, о доверенный?»
 Сказал тот: «Я». Он сказал ему: «Ступай! Не время.
 За таким столом места незрелому [человеку] нет». Незрелого, кроме огня расставания и разлуки,
 Кто испечет? Кто освободит [его] от лицемерия?
 Ушел тот бедняк, [проведя] год в путешествии,
 В разлуке с другом, обжигаясь искрами.
 Испекся тот сгоревший, затем возвратился,
 Вновь вокруг дома напарника обошел.
 Кольцом ударил по двери он, [исполненный] сотней страхов и учтивостью,
 Чтоб не сорвалось неучтиво какое-нибудь слово с губ.
 Крик издал друг его: «У двери кто там?»
 Сказал тот: «У двери ты сам, о сердце забравший».
 Сказал он: «Сейчас раз я ты есть, то, я, входи!
 Нет вместилища двум я в [одном] доме».

(Пер. О.Ф. Акимушкина)⁴².

Здесь, в истории о двух друзьях, воспроизведены отношения мистика и Бога. Пока мистик воспринимает себя чем-то внешним по отношению к Богу, он не может Его достигнуть. В приведенной истории это выражается через указание мистиком на себя — «я». Когда же он осознал иллюзорность разделенности человека и Бога, он указал на себя «ты», подчеркнув свою тождественность, неинаковость Богу, и как неинной Богу он переживает опыт достижения Бога, ведь, как неоднократно подчеркивает Шабистари, небытийное возможное не может достичь необходимого («Как небытийное возможное [может] достигнуть необходимого?!») (бейт 474)). Таким образом, ключевым в понимании отношения Бог—человек является представление об отсутствии их субстанциальной разделенности.

Шабистари также рассматривает отношение между Богом и человеком через местоимения, но соотносит личные местоимения «я» и «он»:

445. Яйность достойна (سزاوار) Истины,
 Он[-ость] (هو) есть отсутствие (غيب), а отсутствующее (غائب) —
 иллюзорно (وهم) и фантазийно (پندار).

Как и Руми, Шабистари говорит о тождестве человека и Бога, об иллюзорности их разделенности: лишь Истина может называться «я», быть но-

⁴² Джалад ад-Дин Мухаммад Руми. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар. СПб., 2007, с. 217.

сителем субъектности. Эта идея характерна в целом для исламской мысли с ее закреплением за Богом статуса истинного действующего и утверждением Его власти над человеческой волей, выдвинутом в джабаризме. Шабистари является сторонником джабаризма, о чем однозначно заявляет на страницах своей поэмы:

536. Каждого, чей *мазхаб*⁴³ — не джабаритский⁴⁴,
Пророк назвал подобным неверному⁴⁵.

Жесткость постановки вопроса в очередной раз свидетельствует о взаимоисключающем соотношении Истины и лжи средневековым автором: все, что не соответствует Истине, — ложь. Всякое вероисповедание, отличающееся от истинного, — ложно и является формой неверия. Основной характеристикой ложного мировоззрения для Шабистари является и представление о субстанциальной разделенности мира и Бога, и, как следствие, выстраивание отношений между человеком и Богом по принципу «я–он». Онось — обращение к Богу «он», предполагающее разделенность Бога и человека. Представление об отсутствии Бога в эмпирической реальности Шабистари характеризует как иллюзию или фантазию, вступая таким образом в заочную полемику с Ибн Араби, который, как мы отметили выше, придерживался представления о том, что наиболее адекватным обращением человека к божественной самости может быть «он».

Вместе с тем нельзя забывать о том, что, с одной стороны, Ибн Араби исходил из различности самости и божественности⁴⁶ (первая трансцендентна миру и предполагает обращение «он», вторая — связана с миром и познаваема через атрибуты), с другой стороны, Шабистари утверждает совершенную невозможность говорить о самости, позволяя вести речь лишь о ее дарах:

111. Размышление о дарах [Божьих] (لا) есть условие Пути,
Однако размышление о самости Истины есть чистый грех⁴⁷.

⁴³ *Мазхаб* (досл. «путь») — в узком значении — одна из пяти мусульманских религиозно-правовых школ: ханафитская, малакитская, шафи'итская, ханбалитская и джа'фаритская. В более широком значении (в каком этот термин и употребляется в данном бейте) — «религиозное учение».

⁴⁴ *Джабариты* — мусульманские мыслители, полагавшие Бога единственным действующим, а человека — «принуждаемым» к своим действиям.

⁴⁵ Данный *мисра* является аллюзией на хадис: «*Кадариты* — маги [для] этой уммы...».

⁴⁶ *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. Пер. А.В. Смирнова, с. 186.

⁴⁷ Здесь автор указывает на то, что самость Истины непознаваема, но ее проявления в эмпирической реальности доступны исследованию и, более того, их изучение является необходимым условием для достижения Истины. Это также указание на хадис «Размышляйте о дарах Божьих, но не размышляйте о самом Боге» [*الموناي عبد الرؤف. فايض القدير*. [شرح الجامع الصغير. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356 هـ. ج. 3، ص. 263.]

В связи с этим встает вопрос: Шабистари разделяет самость и божественность подобно Ибн Араби, а все его рассуждения об онтологической Истине суть рассуждения о божественности, но не о самости или божестве в целом. Божественная природа для него неразделима, ее же самость, не будучи трансцендентной, является неинтелигибельной, человек же в состоянии *бака* пребывает в божестве в целом, сущностно не разделенном на самость и божественность?

Исходя из стремления Шабистари к моделированию предельно монистичной системы бытия, лишенной какой бы то ни было разделенности, мы склоняемся ко второму ответу, тем более что Шабистари, очевидно, не был последовательным сторонником Ибн Араби, о чем он сам говорит на страницах поэмы «Саадат-наме»⁴⁸.

Таким образом, в контексте поэмы Шабистари «Цветник тайны» Истина в своем онтологическом срезе оказывается тождественной бытию и имеет явную и скрытую стороны: мир и божественная самость. Они — именно стороны, а не уровни, не части или составляющие, так как являют собой абсолютное единство, которым исчерпывается универсум, а представление об их разделенности — иллюзия, которую человек должен преодолеть в стремлении к познанию Истины. В гносеологическом срезе истина оказывается не только фиксацией этого положения вещей, но и соответствующей направленностью человеческого усилия на познание Бога, тождественного онтологической Истине и неинного любой вещи, в том числе и самому человеку.

Такая постановка вопроса является довольно распространенной в персоязычной суфийской мысли, в частности у Баба Кухи Ширази, Аттара, Руми, хотя и имеет ряд существенных отличий от взглядов Величайшего Шейха суфизма — Ибн Араби, что открывает простор для компаративных исследований арабской и персидской философско-мистических традиций.

⁴⁸ محمود شبسترى. سعادت نامه || مجموعه آثار شيخ محمود شبسترى | به اهتمام صمد موحد. تهران: 1365. ص. 167.

Fabrizio Speziale

(*ISRC, Pontificia Università Gregoriana, Italy*)

**LE MEDECIN DES REVES:
CULTE DES SAINTS ET GUERISON ONIRIQUE CHEZ
LES MUSULMANS DU DECCAN¹**

La sphère des rapports entre médecine et religion en Inde musulmane constitue un domaine d'études assez ample, qui inclut doctrines, remèdes et rituels se rattachant à diverses branches du savoir scientifique, religieux et ésotérique de l'islam. Le rêve guérisseur représente une modalité plutôt particulière de ces rapports. Cependant, dans la structuration de la sphère de la guérison onirique se reflètent plusieurs des formes fondamentales qui ont dominé les relations des personnes et des institutions religieuses de l'Inde musulmane avec le domaine médical. Cette étude est centrée sur les cas de guérisons oniriques qui s'opèrent dans quelques sanctuaires soufis du Deccan visant en particulier à préciser certains points: les thèmes et les symboles dominants qui structurent ces états; l'origine et les variations de ces thèmes oniriques; les formes sous lesquelles des modèles archétypaux assimilés au symbolisme mystique, sont adaptés dans la dévotion populaire des sanctuaires et dans l'univers onirique des fidèles.

Le soufisme constitue le rameau mystique le plus important de l'islam sunnite avec en la personne d'Hujwīrī [m. vers 1072, Lahore], le premier saint patron du sous-continent. Le mysticisme soufi s'implanta solidement en Inde à partir de l'instauration du sultanat de Delhi, fondé au début du XIII^e siècle. La plupart des ordres soufis majeurs du monde indien furent importés de l'Asie Centrale et du monde arabe (comme la Suhrawardiyya, la Kubrawiyya, la Qādiriyya, la Naqshbandiyya). En outre, certains se structurèrent (comme la Chishtiyya au XIII^e siècle) et furent fondés en Inde. Les soufis faisaient partie de l'élite des savants du monde indo-musulman, et nombre d'entre eux étaient des érudits des disciplines médicales. Ils opéraient comme guérisseurs spirituels et médecins

¹ C'est une version revue de l'article qui fut initialement publié dans la collection *Purusartha* 27 (Paris: EHESS 2008. P. 163–190).

*yūnānī*², composaient des textes de médecine et de pharmacologie et contribuaient au processus d'assimilation et de traduction en langue persane du savoir médical indien. Durant plusieurs siècles, le soufi incarna dans la société indienne l'une des figures canoniques du savant des arts thérapeutiques.

La mort de nombreux saints soufis donna naissance à des cultes de dévotion autour de leurs tombes. La fonction et le culte des saints soufis indiens impliquent souvent la protection des fidèles en cas de n'importe quel type de maladies somatiques et psychiques, de la possession d'un *jinn*, des épidémies, jusqu'aux maladies des bêtes. Nombreux sont les sanctuaires (sin. *dargāh*) musulmans du sous-continent qui offrent aujourd'hui diverses formes d'assistance à caractère thérapeutique. Le pouvoir de guérison fait partie des attributs typiques de l'autorité spirituelle conférée aux saints dans la société indienne. Les saints (sin. *walī*) exercent une domination spirituelle sur le territoire (*wilāyat*) de leur sanctuaire, qui inclut la protection des dévots et de la *wilāyat* en cas de calamités. En même temps, l'assistance aux malades est liée à de plus amples fonctions à caractère pieux et charitable exercées par les sanctuaires indo-musulmans. Dans ou près de certains sanctuaires, on trouve quelques médecins et des pharmacies *yūnānī*, un dernier héritage de l'influence exercée auparavant par les soufis sur la transmission du savoir médical *yūnānī* (Speziale 2003).

Certains sanctuaires sont renommés pour des épisodes de guérison onirique et l'on présentera ici des cas que l'on retrouve au Deccan, à Hyderabad et dans le village de Rahmatabad. Les rêves de guérison se répètent régulièrement, mais ils sont en même temps des événements prodigieux qui n'atteignent qu'une élite parmi les patients du sanctuaire. Ils se caractérisent par des thèmes dominants, qui modèlent la plupart de ces épisodes, comme la rencontre onirique avec un saint qui récite des invocations et souffle sur le rêveur. L'univers onirique des fidèles se forge en imitant et en adaptant les symboles du culte des saints, du rapport spirituel entre le maître soufi et le disciple et des rituels de guérison opérés par les soufis. Le sanctuaire, son symbolisme et ses rites se retrouvent transfigurés dans la sphère onirique. Les thèmes dominants de ces rêves montrent également des similitudes importantes avec les modèles qui sont décrits dans la littérature islamique sur les songes et dans les épisodes narrés dans d'autres genres d'écrits, y compris les sources médicales.

Les rêves constituent en islam une voie privilégiée de la mission prophétique et de la révélation gnostique. Ils sont un moyen favori de communication entre les vivants et les morts, et plus généralement entre l'homme et la réalité spirituelle et divine, mais également dans la direction opposée, entre l'homme et le monde souterrain et satanique des *jinn*. En conséquence, ils véhiculent aussi les symptômes pathologiques de la possession. Certains aspects fondamentaux de la

² *Yūnānī*, lit. «grec», est l'adjectif qui dès l'époque coloniale s'affirma en Inde pour nommer le savoir médical de source galénique transmis par les médecins musulmans, dont la doctrine remontait justement aux savants grecs (cf. Speziale 2005).

vision islamique du monde onirique ont leurs racines dans la tradition prophétique qui a canonisé la fonction spirituelle des rêves véridiques pour la communauté des premiers musulmans et pour les générations suivantes.

Le modèle prophétique

La fonction que les rêves ont occupée dans la mission du prophète Muḥammad [m. 632] a constitué un modèle fondamental en islam, et en particulier pour les soufis, qui se considèrent comme les vicaires du savoir spirituel et ésotérique qui remonte au Prophète. Les dires (sin. *ḥadīth*) et les actes du Prophète forment la *sunna* (tradition) et ils sont en islam l'autorité majeure avec le Coran et conçoivent des indications importantes sur les rêves. Le recueil plus canonique des *ḥadīth*, celui de El-Bukhārī [m. 870], consacre à l'interprétation du rêve une section (XCI) comprenant quarante-huit traditions; la section sur les invocations (LXXX) et celle sur la médecine (LXXVI) incluent des traditions sur les invocations à réciter avant le sommeil et au réveil. Le Coran et les *ḥadīth* réservent une fonction élevée aux rêves en tant que moyens de communication entre l'homme et les réalités spirituelles. Le Coran (VI:60) explique que: «C'est Lui que reçoivent vos âmes [durant votre sommeil], la nuit», et une tradition du Prophète déclare que : «Le rêve est une conversation entre l'homme et son Dieu»³. Les traditions prophétiques établissent un lien entre la révélation, les visions et les rêves. 'A'isha, une des épouses du Prophète, rapporte que: «Au début la révélation se manifesta à l'Envoyé de Dieu par des visions véridiques pendant le sommeil. Ces visions lui apparaissaient pareilles à la clarté du matin. Il se rendait à Ḥirā et s'y installait en retraite pieuse pendant un certain nombre de nuits. Il portait des provisions à cet effet... » (El-Bokhārī 1977, IV:450). Muḥammad réfère ainsi à l'un de ces événements: «Hier pendant que je dormais, on m'a apporté les clefs des trésors de la terre, et on les a déposées devant moi» (ibid.: 455). Le Coran, le talisman par excellence en islam et la source suprême des invocations thérapeutiques employées par le Prophète et par les soufis, est un texte révélé. Ce fut l'une des dernières nuits du mois de ramadan que Gabriel apporta à Muḥammad dans la caverne de Ḥirā le premier fragment de la révélation coranique, et ce fut une nuit durant laquelle le Prophète dormait près de la Ka'ba que Gabriel le conduisit pour le voyage nocturne (*isrā'*) et l'ascension céleste (*mi'rāj*), à travers les sept cieux, jusqu'à la présence divine. L'ascension du Prophète constitua l'archétype fondamental du *mi'rāj* accompli après par les soufis, comme le shaṭṭārī indien Muḥammad Ghawth [m. 1562, Gwalior] (Kugle 2003).

Les traditions du Prophète sanctionnèrent d'autres faits importants, qu'on doit rappeler en bref ici. Les rêves véridiques ne sont pas exclusifs aux prophètes

³ Cit. d'après Fahd 1959:137.

tes, mais sont une condition dont peuvent bénéficier tous les musulmans. Les rêves véridiques constituent le lien entre les musulmans et la prophétie, car, comme l'explique un *ḥadīth*, la seule caractéristique prophétique subsistant après Muḥammad est celle des rêves véridiques; selon un autre dire célèbre du Prophète: «Le rêve du croyant est une quarante-sixième part de la prophétie»⁴. Les traditions prophétiques décrètent la véracité de la vision du Prophète en songe, car Muḥammad dit: «Celui qui me voit en songe, c'est comme s'il m'avait vu à l'état de veille; car le diable ne saurait s'assimiler à moi»; en outre, elles établissent l'interdiction pour un musulman de raconter un faux rêve. Un attribut de certains rêves véridiques est l'accomplissement de ce qui est annoncé dans le rêve.

La tradition prophétique constitua le modèle fondamental de la révélation onirique en islam ainsi que l'autorité légitimant la condition de ces soufis qui furent initiés en rêve par le Prophète ou par des figures tel Khizr⁵. Dans la religiosité populaire, elle fournit un modèle de communication directe avec les saints, les substituts des prophètes sur terre, accessible à tous les fidèles, indépendamment d'une affiliation initiatique au soufisme et du fait de pratiquer une méthode de méditation capable de favoriser des telles expériences⁶. Les règles et les traditions du Prophète sur le sommeil et le réveil furent incluses et commentées dans les livres sur le *tibb-i nabawī*, la «médecine prophétique», c'est-à-dire les recueils-commentaires des dires de Muḥammad concernant la médecine (Elgood 1962:58).

La hiérarchie des mondes et l'origine des rêves

Les guérisons oniriques ne constituent pas une catégorie spécifique des classifications des rêves des savants musulmans. Cependant, les thèmes fondamentaux qui forgent ces événements — l'apparition de symboles spirituels, les présences démoniaques — sont fermement liés aux critères canoniques de l'étiologie islamique du songe. Bien que l'on trouve des variantes en ce qui concerne les classifications des rêves en islam, ces dernières présentent souvent le trait commun d'être ordonnées selon un principe hiérarchique, dont le but est de discriminer le rêve sain des songes ordinaires.

La structure de la personnalité, l'origine des rêves, des pensées et de la pathologie psychique se situent dans un espace psychique vertical qui reflète la

⁴ Le jour de sa mort, le Prophète a dit: «Il ne reste du prophétisme que le bon rêve», cf. Fahd 1959:127; El-Bokhâri 1977, IV:452.

⁵ Le prophète, symbole du guide et de l'initiation spirituelle, identifié au serviteur de Dieu rencontré par le prophète Moïse dont il relate la XVIIIe sourate du Coran, et rencontré ensuite par les soufis dans leurs visions initiatiques.

⁶ On pense en particulier aux méthodes soufies comme la *rābiṭa*, dans laquelle le disciple se concentre sur la visualisation de l'image de son maître.

hiérarchie du macrocosme. Les explications de la nature humaine données par plusieurs soufis, comme le kubrawī-firdawsī indien Sharaf al-Dīn Manerī [m. 1380], se basent sur l'axiome que l'homme est un petit univers, un microcosme du monde entier (Maneri 2002). La cosmologie soufie divise l'univers manifesté en divers mondes dont les trois noms utilisés le plus souvent sont: le «monde de l'Omnipotence» (*'ālam-i Jabarūt*), qui est la sphère de la manifestation non formelle, le monde séraphique des anges et des états purement spirituels; le «monde du Royaume» (*'ālam-i Malakūt*), ou monde des esprits, qui est le plan des formes incorporelles et qui est la région habitée par les *jinn*. Enfin le «monde de l'Humain» (*'ālam al-Nāsūt*), qui est la sphère matérielle des corps et de la perception sensible.

Cette répartition ternaire se reflète dans la constitution humaine, qui est composée d'un esprit (*rūh*), le principe spirituel et transcendant de l'homme, d'une âme (*nafs*, pl. *nufūs*), de nature personnelle et périssable, et d'un corps (*jism*). L'âme humaine est divisée en trois *nufūs*, ordonnées hiérarchiquement. La *nafs-i ammāra*, l'âme inférieure qui incite au mal, soumise au tourment de la passion et commandée par le diable; la *nafs-i lawwāma*, est l'âme qui se blâme elle-même, reprenant les indolences et les péchés; enfin, la *nafs-i muṭma'inna*, l'âme pacifiée qui s'est détachée des ténèbres du monde corporel et s'est intégrée dans la sphère de l'esprit. Selon l'enseignement de certains soufis du Deccan, la *nafs-i ammāra* correspondrait au niveau du «monde de l'Humain», la *nafs-i lawwāma* au «monde du Royaume», et la *nafs-i muṭma'inna* au *'ālam-i Lāhūt*, le Monde de la nature divine créatrice, des noms et des qualités divines⁷.

Les contenus de l'expérience intérieure humaine en état de veille, soit les pensées, et durant le sommeil, soit les songes, dérivent aussi de divers plans de la réalité. Selon la doctrine islamique, les pensées mentales (*khawāṭir*) sont rapportées à trois origines: la *nafs*, dont la pensée définit le flux de la conscience ordinaire; les pensées supérieures, d'origine transcendante et divine; les pensées induites par Satan⁸. Les rêves, comme les pensées, se différencient par rapport à leur origine. Selon la subdivision donnée dans un dire du Prophète, se distinguent le rêve véridique, inspiré par Dieu; le rêve qui se rapporte à des souvenirs personnels et à la parole de l'âme à elle-même (*ḥadīth al-nafs*); et le rêve malsain (*ḥulm*) induit par Satan, tel le cauchemar. Selon la division plus simple donnée par d'autres *ḥadīth*, le bon rêve vient de Dieu et le mauvais songe vient du Diable, le premier se reconnaît aussi du fait qu'il est agréable, alors que le second est au contraire désagréable⁹. Dieu envoie aussi le rêve véridique à l'homme par l'intermédiaire de l'ange des rêves, appelé Ṣiddīqūn (Fahd 1959:139;

⁷ Cf. Ghulām 'Alī VII:129; Karīm Allāh 1905:25-28.

⁸ Cf. la classification donnée par le soufi indien Kalīm Allāh s.d.:59; sur le sujet cf. en particulier l'article de Ventura 1986.

⁹ Cf. El-Bokhāri 1977 IV:452, 457, 461; Lory 2003:42.

Lory 2003:59). L'origine des visions nocturnes est liée aussi à l'ascension de l'esprit humain. Selon une tradition attribuée à l'imam Ja'far al-Sadiq [m. 765], le principe de l'esprit demeure dans le corps, et de l'esprit se détache un rayon qui monte vers le ciel, comme la lumière du soleil qui arrive jusqu'à la terre, alors que le songe troublé provient de ce que l'esprit voit dans les sphères terrestres et aériennes, c'est-à-dire des éléments matériels (al-Majlisi 2004:211-212). Le soufi de Panipat (Haryana) Ghawth 'Alī Shāh Qalandar [m. 1880] explique que cet esprit est l'esprit voyageur (appelé *rūḥ-i jāri* et aussi *rūḥ-i musāfir* et *rūḥ-i sayrānī*), qui est lié à la catégorie de l'existence possible (*mumkin al-wujūd*), correspondant au plan du «monde du Royaume»¹⁰. Certains savants, comme le théologien iranien al-Ghazālī (en latin Algazel, [m. 1111]), indiquent que l'organe destiné à recevoir les visions nocturnes est le cœur (Lory 2003:65, 252), le centre spirituel de l'être humain, l'organe gnostique symbolisant l'axe central qui relie les divers mondes, le lieu — comme le sanctuaire — où les divers plans peuvent se croiser.

On utilise des termes distincts pour définir les rêves véridiques et ceux ordinaires; pour le rêve véridique on utilise des mots qui se réfèrent au niveau spirituel de cette expérience, telle *ru'yā*, d'origine coranique, qui désigne soit la «vision spirituelle» à l'état d'éveil soit la vision onirique, et *bashāra* (bonne nouvelle) qui dérive de la même racine que *mubashshira*, les visions annonciatrices de sa mission au prophète Muḥammad¹¹.

Les rêves et le savoir médical

Selon le savoir médical, les contenus des songes sont liés à la sphère organique et à la complexion humorale du corps. Le célèbre médecin persan Muḥammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī [Rhazés, m. 925] explique qu'il est possible d'utiliser les contenus des rêves comme instrument diagnostique afin de dévoiler le tempérament humoral du rêveur (Rāzī 1991:76-77). Le grand maître des médecins Ibn Sīnā [Avicenne, m. 1037] décrit les aspects humoraux et psychologiques individuels du rêveur et en même temps souligne l'origine non humaine de certains rêves (Khan 1956:16; introd. de Kinberg à Ibn Abī al-Dunyā 1994:37-38). La relation entre les qualités naturelles, le tempérament et les contenus des rêves se retrouve mentionnée autant dans les textes des soufis que dans les livres sur la médecine prophétique. Selon l'influent maître soufi de Delhi Shāh Walī Allāh [m. 1762], dans les rêves d'une personne de tempérament flegmatique (le flegme correspondant à l'humeur dominée par les caractè-

¹⁰ Gul Ḥasan s.d.:327-28, cf. aussi Hughes [1885] 1999:547.

¹¹ Le Coran utilise aussi le terme *manām*, dont il fait un signe divin (XXX, 23), un instrument de la direction divine utilisé pour guider les prophètes et les croyants (VIII, 43-44). Dans les biographies des soufis indiens, c'est le terme d'origine persane *khwāb* signifiant «sommeil», «rêve», «vision» qui est le plus fréquemment adopté.

res spécifiques du froid et de l'humidité) apparaissent ainsi des éléments oniriques froids et humides (Waliyullah 1990:9; Elgood 1962:53).

Les médecins croyaient également à la faculté thérapeutique des rêves. Avicenne souligne que les rêves d'origine non humaine surviennent souvent dans des moments critiques et désespérés (introd. de Kinberg à Ibn Abī al-Dunyā 1994:38). À Galien [m. 201], qui dans le monde islamique fut considéré comme l'une des autorités suprêmes de la science médicale, il fut suggéré en rêve d'ouvrir la veine de la main droite, entre le pouce et l'index, pour soulager les douleurs abdominales (Kamal 1975:725). Son père était architecte et collabora à la restructuration du sanctuaire d'Esculape à Pergame, et le dieu de la médecine lui apparut en rêve en lui indiquant la voie des études médicales pour son fils (Menghi 1984:7-8). Ainsi le même Galien apparut en rêve au médecin égyptien Ibn Riḍwān [m. vers 1061] et lui conseilla d'appliquer une ventouse sur l'occiput droit contre la migraine. Le rêve d'Ibn Riḍwān, en changeant les acteurs et les ustensiles thérapeutiques — la mythologie médicale se substitue à celle religieuse, — reproduit exactement le thème de la rencontre avec le maître. Ibn Buṭlān (XIe siècle), dans son *Da'wat al-aṭibbā'*, ouvrage satirique sur les médecins, fait dire à un convive arrogant que la différenciation des veines pour la saignée, lesquelles avaient été déterminées par l'analogie et connues grâce aux songes révélateurs, était évidente, même pour les souris de l'hôpital (Strohmaier 1993:188-189; Kinberg 1994:38). Ces récits soulignent également l'existence d'une relation très ancienne entre les rêves et les pratiques chirurgicales, telle la phlébotomie.

Le savoir pharmacologique est également lié à la sphère de la révélation et des rêves. Dans la tradition religieuse, selon les textes sur la médecine prophétique et les recueils chiites analogues sur la médecine des imams (*tibb al-a'imma*), la connaissance des propriétés des certaines plantes et remèdes fut révélée au prophète Salomon, lorsqu'il priait, et à Moïse par l'archange Gabriel (Elgood 1962:129; Ibn Bistam 1991:164-169). Le soufi indien Miyaṅ Natthā [m. 1618] entra durant la contemplation spirituelle (*murāqaba*) dans le monde du Royaume (*'ālam-i Malakūt*) où lui fut dévoilé le remède (une pâte de graines de concombre) pour son maître, le saint qādirī Miyaṅ Mīr [m. 1635], qui souffrait d'une grande bulle sur la paupière (Dārā Shukūh s.d.:164). Le maître qādirī d'Hyderabad Maḥbūb Allah [m. 1895] apprend les formules de médicaments en état de dévoilement mystique (*kashf*). Certaines prescriptions sont directement reçues du Prophète et d'autres de 'Abd al-Qādir al-Gīlanī (Muḥi al-Dīn Qādirī 1992:30). Dans la littérature médicale indienne, le cas le plus important est celui de Ziyā'ī Muḥammad 'Umar Ghaznawī, l'auteur du *Majmū'a-yi Ziyā'ī*, ouvrage composé en persan à Dawlatabad (Deccan), lorsque la ville devint la deuxième capitale du sultan de Delhi Muḥammad Ibn Tughluq [m. 1351]. Le *Majmū'a-yi Ziyā'ī* est un compendium qui expose la plupart des sujets médicaux, avec un chapitre sur le savoir indien incluant les dits de Nāgārjuna et les procédés pour la calcification des métaux. Ziyā'ī Muḥammad raconte dans la préface avoir été

longtemps malade sans trouver de remède. Une nuit, il vit en rêve son oncle, Khwāja Shams al-Dīn Mustawfī, qui lui recommanda d'utiliser un certain médicament (vraisemblablement adapté de la pharmacopée indienne), qui se trouvait dans son livre *Majmū'a-yi Shamsī*. Ziyā'ī Muḥammad suivit ces instructions et fut guéri¹². Le rêve et la révélation onirique étaient donc également considérés dans le milieu médical — comme parmi les mystiques — tel un moyen de transmission de la connaissance, une fonction se rattachant au fait que la médecine est un savoir lié dès son origine à la révélation.

Les manuels d'onirocritique donnent plusieurs et diverses interprétations du fait de rêver de thèmes et de figures médicales. Selon l'onirocritique musulmane, le sens de certains contenus oniriques correspond à leur opposé. Pour exemple, le traité persan sur l'interprétation des rêves attribué à l'imam Ja'far al-Šādiq [m. 765], explique que se voir prendre des médicaments en rêve signifie qu'*in fine* un problème sera résolu pour le rêveur. Selon le célèbre traité d'onirocritique attribué à l'irakien Ibn Sīrīn [m. 728], rêver les médicaments revêt sous diverses formes une signification très bénéfique, tandis que le chirurgien représente un menteur ou un sorcier, et que le phlébotomiste (celui qui pratique la saignée) symbolise un écrivain ou un auteur (Hosain 1932:576; Ibn Sireen 1994:133-4, 139). Le soufi al-Nabulsi [m. 1731] écrit que le médicament (*dawa'*) évoque la vertu dans la religion, et ce que les femmes utilisent pour s'embellir annonce un époux ou un enfant pour la femme stérile; le médecin, et un médecin qui visite un malade en rêve, annonce la guérison de celui-ci (al-Nābulsi 2002:244, 472).

Les saints et le savoir onirique

Les médecins qui opèrent dans les rêves des fidèles des sanctuaires sont des saints, dont la faculté onirothérapeutique est une manifestation secondaire d'une autorité plus ample qu'ils exercent sur le monde du dévoilement onirique. Le pouvoir spirituel attribué aux saints se manifeste dans les rêves et dans les visions, et l'univers onirique est un plan élu dans lequel l'esprit des saints peut transmettre divers types de savoirs à ses disciples et fidèles. La maîtrise des saints sur le monde du sommeil et des rêves présente diverses nuances, et elle est en premier lieu un aspect du pouvoir que les saints détiennent sur le royaume des formes et des états spirituels, auquel appartiennent les visions et les rêves sains. Cette autorité est également liée à leur pouvoir de contrôler, soit dans la réalité soit dans le monde onirique des malades, les êtres subtils, comme les *jinn*, qui habitent ce monde des formes incorporelles. Les saints gouvernent le monde matériel à partir du royaume des formes spirituelles, et leur esprit, depuis leur corps et depuis leur tombe, peut accomplir voyages et ascensions mystiques, initier d'autres soufis dans leurs visions, protéger leurs dévots lors des moments

¹² *Majmū'a-yi Ziyā'ī*, ms. pers. *ṭibb* 344, Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library. P. 3.

critiques de la vie, combattre les *jinn* des possédés, etc. Les pouvoirs prodigieux attribués aux saints dans les hagiographies indo-persanes demeurent inchangés dans l’imaginaire onirique et social des fidèles des sanctuaires.

Des soufis parmi les plus éminents donnèrent dans leurs écrits des descriptions concernant la doctrine des rêves et des visions¹³. Selon Ibn ‘Arabī [m. 1240], le grand maître soufi de Murcie dont la doctrine fut bien connue en Inde, l’imagination est une faculté spirituelle. Elle est similaire à la sphère intermédiaire du *barzakh*, ou «isthme» entre le monde corporel et celui spirituel, le confluent qui sépare et unit les deux ordres de réalité. Pour les saints, à l’instar du modèle prophétique, le rêve est une source de révélation. Les songes occupent un rôle important dans les carrières mystiques de soufis de toutes les époques. L’initiation en rêve, à travers la rencontre avec le Prophète, Khizr ou un saint, appelée initiation *uwaysī*¹⁴, accorde très souvent en islam une autorité spirituelle plus haute que l’initiation ordinaire. Les vers du poète soufi du Sindh Qāzī Qādān [m. 1551] décrivent ainsi cette expérience: «J’étais dans un sommeil profond, quand l’initiateur vint me réveiller; depuis, je suis sorti à la recherche de l’Aimé avec lui» (Bausani 1968a:231). D’importants épisodes de rencontres *uwaysī* avec Khizr et le Prophète marquèrent les vies de soufis liés aux *dargāh*, décrites plus bas, devenues ensuite des lieux de guérison onirique.

Les visions mystiques des soufis se manifestent souvent durant les phases de méditation et de contemplation spirituelle. En vertu de la pratique méditative, selon certains enseignements soufis, le sommeil peut devenir un lieu où, comme dans l’éveil, on atteint une condition de présence permanente à l’invocation du *dhikr*, la plus importante forme de méditation soufie¹⁵. La vigilance perpétuelle est un attribut divin¹⁶ et la réalisation d’un état de *dhikr* incessant, même durant le sommeil, est une faculté attribuée au prophète Muḥammad. La cinquième, *yād kard* (le rappel), des règles spirituelles naqshbandī, explique ainsi: «Que le *dhikr* se fasse avec le cœur ou la langue, dans le sommeil ou l’éveil, à voix haute ou en silence, en mouvement ou bien dans la quiétude, en réalité, aucune interruption ne doit se vérifier... Le prophète Muḥammad... avec son cœur, ses centres subtils (*laṭā’if*) et son corps, était dans un état de *dhikr* incessant... qu’il dormît ou qu’il fût éveillé, à chaque instant il accomplissait le *dhikr*. Comme lui-même l’affirmait: “Mes yeux dorment mais mon cœur ne dort pas”» (Abū al-Ḥasan Zayd Fārūqī 1957:36). Un autre exemple prophétique est celui de Moïse, dont la vigilance durant le sommeil, mise à l’épreuve par un magicien, est con-

¹³ Cf. la synthèse donnée par Green 2003:294-299.

¹⁴ Du nom de Uways al-Qaranī, contemporain du prophète qui n’a pas rencontré Muḥammad en personne mais qui communiquait avec lui au moyen de visions et de rêves.

¹⁵ Le *dhikr*, lit. «remémoration», est l’invocation mystique des noms de Dieu; il existe divers genres de *dhikr*, sonore ou silencieux, dont certains impliquent la concentration sur le souffle et dans les centres subtils (*laṭā’if*).

¹⁶ Il est dit dans le verset du Trône: Dieu «Il ne connaît ni somnolence ni sommeil» (Cor. II:255).

sidérée comme un signe certain de l'inspiration divine de sa mission prophétique (Bausani 1968b:163).

Les sources sur les vies des saints indiens nous indiquent qu'ils étaient également interpellés à propos de l'interprétation des songes, une pratique qui était diffusée surtout dans le cadre de la relation entre le maître et le disciple. L'interprétation du rêve (*ta'bīr*) était nécessaire lorsque le sens du songe n'était pas clair ou s'il était représenté par des allégories et des symboles, dont le maître soufi pouvait expliquer le sens caché en vertu de sa maîtrise des sciences et des réalités spirituelles. De cette pratique onirocritique également, on peut retrouver le premier archétype en islam dans les actes de Muḥammad, qui interprétait régulièrement les rêves de ses compagnons¹⁷.

Les soufis eux-mêmes sont guéris à travers des rêves, mais cela reste cependant une expérience qui concerne toute la communauté des fidèles, et en Inde, les non-musulmans également. Najmal al-Dīn Dāya Rāzī [m. 1256], un soufi iranien de la Kubrawiyya, explique que les rêves envoyés par Dieu arrivent seulement aux musulmans, alors que les rêves à caractère spirituel, dont le contenu peut se vérifier dans la réalité, incombent aussi aux non-musulmans (Najm al-Dīn Rāzī 1982:288-289). Les rêves thérapeutiques calquent d'importants emblèmes et opérations du symbolisme onirique islamique et surtout le thème de la rencontre *uwaysī*. Le rêve de guérison, néanmoins différent, partage un élément fondamental avec le rêve initiatique des soufis: la rencontre avec l'esprit d'un saint ou d'un maître. Le biographe des soufis Jamāl al-Dīn Kanboh Jamālī [m. 1536] rapporte dans *Siyar al-ʿarīfīn* qu'un jour Farīd al-Dīn Ganj-i Shakar [m. 1265], un célèbre saint indien chishtī, tomba malade et un médecin fut appelé, mais ne fut pas capable de faire un diagnostic. La nuit, le fils de Farīd al-Dīn fit un rêve dans lequel un vieillard l'avertit que son père avait été ensorcelé par le fils d'un sorcier, lui conseillant d'aller sur la tombe du sorcier et d'y réciter une formule particulière. Près de la tombe du sorcier le fils de Farīd al-Dīn trouva un fétiche de farine avec des aiguilles piquées, or, après sa destruction, le saint fut guéri (Ivanow 1923). Au XIXe siècle le soufi et médecin du Deccan Ja'far Sharīf raconte qu'il avait prié Dieu à un moment où son esprit était opprimé; la nuit il vit en rêve 'Abd al-Qādir al-Gīlānī [m. 1166, Bagdad] — le saint iranien éponyme de l'ordre Qādiriyya — qui le soulagea de ses perplexités et réalisa ses souhaits (Sharīf, Herklots 1999:192). Dans d'autres cas, l'élément dominant du rêve est une invocation ou une formule; le même Ibn 'Arabī raconte que lors d'une maladie grave la sourate *Yā Sīn* (Cor. XXXVI) lui apparut en rêve et lui annonça son rétablissement¹⁸.

¹⁷ Cf. en particulier El-Bokhāri 1977, IV:470-471. Le premier calife Abū Bakr et sa fille Asmā' sont eux aussi considérés comme des experts de l'onirocritique.

¹⁸ Addas 1989:37; des invocations pour vivifier le cœur ou pour affronter les difficultés ont été transmises en songe à des soufis par Muḥammad et Khizr, cf. Lory 2003:216. Le Livre du songe de Ibn Abī al-Dunyā [m. 894, Bagdad] témoigne de la popularité du thème de la transmission onirique d'invocations, cf. Kinberg 1994.

Les sanctuaires et les rituels d'incubation

Les rêves présentés *infra* ont été recueillis dans les *dargāh* de Mīrān Ḥusayn, de Shāh Mūsā Qādirī et de Khwāja Raḥmat Allāh. Les deux premiers sont localisés entre Golconde et Hyderabad. Le plus ancien de ces sanctuaires est celui de Sayyid Mīrān Ḥusayn [m. 1638], un soufi de la Qādiriyya originaire de Hama (Syrie), qui fut parmi les premiers saints qui s'établirent près de Golconde lorsque cette citadelle-forteresse devint la capitale du sultanat chiite des Qutb Shah (1518–1687). Son fils et successeur, Shāh 'Abd al-Qādir [m. 1676], fut un maître de la connaissance gnostiques reçue en rêve par Sayyid Ramz Ilāhī, un soufi éminent de la ville qui rencontra également d'autres maîtres oniriques (Ghulām 'Alī VI:130). 'Abd al-Qādir Thānī [m. 1746] fut le saint le plus important de la *dargāh* après Mīrān Ḥusayn, et il eut le privilège d'être initié directement par Khizr, lorsqu'il avait huit ans, peu après la mort de son père. Khizr lui dit qu'il allait rencontrer un maître à l'aspect lumineux, lui déposa dans la main un gâteau au sucre de canne et disparut. Après cette vision, le jeune garçon resta très troublé et fut pris d'une violente fièvre avec tremblements persistants, trois jours durant. Sa mère consulta Muḥī al-Dīn Thānī [m. 1691], un maître qādirī éminent de l'époque, lequel lui expliqua: «Ton fils sera le pôle spirituel de son temps, le gâteau de sucre qui lui a été donné constitue l'évidence de sa fonction de pôle (*quṭbiyya*) et l'homme qu'il a rencontré était Khizr» (Ghulām 'Alī VII:75). Le dernier grand maître soufi à la direction du sanctuaire fut Naṣīr al-Dīn Aḥmad [m. 1938], dont on raconte qu'il apparut en rêve à un ami d'enfance, un certain Mālik Amīn, qui traversait une période de souffrance et de misère, en lui intimant impérativement: «Mālik, viens immédiatement chez moi à Hyderabad!» (Ṭālī' 1984 IV:100-101).

À Hyderabad, non loin du vieux pont sur le fleuve Musi, se trouve le sanctuaire de Shāh Mūsā Qādirī [m. 1800], un autre éminent saint de la Qādiriyya, qui de son vivant était réputé aussi pour son pouvoir d'exorciser les possédés par les *jinn* (Ghulām 'Alī VIII:7, 11). Son fils aîné et successeur fut Shāh Ghulām 'Alī [m. 1842, Hyderabad], le célèbre biographe des soufis du Deccan, réputé pour faire le *dhikr* y compris durant son sommeil, tandis que son compagnon Abū Bakr Katānī récitait le Coran même lorsqu'il dormait (Waḥīd Qādirī 1985:11-12, 55-56). Parmi ses prodiges, il est fait mention d'un homme s'adonnant à la boisson, qui vit Ghulām 'Alī en rêve et fut ensuite guéri (Ṭālī' 1984 III:111). Dans ce sanctuaire officie un maître et guérisseur soufi, descendant de la famille de Mūsā Qādirī. Il exerce les opérations traditionnelles du guérisseur spirituel soufi. C'est un maître de l'écriture des talismans coraniques et de l'art thérapeutique par excellence dérivé de la tradition prophétique: l'invocation de formules thaumaturges au moyen desquelles il souffle énergiquement sur ses patients. C'est le thème du souffle du guérisseur qui revient dans les rêves des fidèles.

Le sanctuaire le plus célèbre pour ces événements est celui de Khwāja Raḥmat Allāh (1703–1780) à Rahmatabad, village proche de Nellore. Khwāja Raḥmat Allāh, soufi orthodoxe de l'ordre naqshbandī, fonda sa *khānaqāh* (hospice) à Anasamandar Pettai (appelée ensuite Rahmatabad), après des pérégrinations en différents lieux, suite à la réaction hostile des habitants face à ses sermons. Sa ferme condamnation de la participation des sunnites aux cérémonies chiites du mois de *muḥarram*, lui valut l'hostilité des sunnites et des chiites. La *dargāh* de Rahmatabad, en dépit de l'aversion de son fondateur envers les cultes populaires, est devenue la plus importante de la région pour la guérison à travers les rêves, et a attiré de nombreux visiteurs, même d'Hyderabad. Le rapport de Khwāja Raḥmat Allāh avec le monde des visions oniriques est à mettre en relation avec le fait qu'il rencontra en rêve le prophète Muḥammad, ce qui lui valut l'appellation de Substitut du Prophète (Nā'ib-i Rasūlullāh). Le Prophète lui ordonna: «Raḥmat Allāh, viens à la maison de Dieu», c'est-à-dire à La Mecque, et le somma également de se rendre chez Sayyid Ashraf Makkī, auquel le Prophète apparut dans un *bashāra* en lui annonçant la venue de Raḥmat Allāh. Il quitta l'Inde pour La Mecque et ensuite Ashraf Makkī lui donna l'investiture spirituelle¹⁹.

Un aspect important des rêves de guérison est celui de l'incubation de ces états, appelée *istikhāra*. Bien que le *bashāra* puisse être également spontané, l'induction intentionnelle des rêves sains dispose d'une longue tradition dans le monde islamique, à commencer par des prières pour voir le Prophète en rêve. Aussi, un réformiste et soufi modéré tel Ashraf 'Alī Thānawī [m. 1943] recommande la récitation de la sourate *al-Kawthar* (CVIII) mille fois, et d'une prière sur le Prophète (*durūd*), mille fois, la veille du vendredi avant de dormir (Ashraf Thānawī s.d.:7). La tradition d'invoquer des prières avant de se coucher remonte aussi à Muḥammad. Lorsqu'il se mettait au lit le Prophète soufflait sur ses paumes en récitant une certaine invocation et les deux sourates talismaniques du Coran (la CXIII et la CXIV), et ensuite passait ses mains sur le visage et le reste du corps, et une fois malade ordonna à sa femme de faire la même prière pour lui (El-Bokhāri 1977 IV:80, 241-42). Des soufis indiens de premier plan, dans leurs ouvrages décrivant les méthodes spirituelles pour les disciples des ordres, donnent des instructions précises sur les prières à accomplir pour l'*istikhāra* et afin de voir l'esprit d'un saint et de recevoir son influence spirituelle durant le pèlerinage à sa tombe, une prière — la dernière, — qui est appelée *kashf-i qubūr*, le «dévoilement des sépulcres». Parmi ces textes figurent les *Jawāhir-i khamṣa* de Muḥammad Ghawth [m. 1562], le *Kashkul-i Kalīmī* et le *Muraqqa'-i Kalīmī* de Shāh Kalīm Allāh [m. 1729], et *al-Qawl al-jamīl* de Shāh Walī Allāh [m. 1762]. Le *dhikr* du «dévoilement des sépulcres» décrit par Shāh Kalīm Allāh — un

¹⁹ Cf. Malkāpūrī 1913 I:363 sq.; sur Raḥmat Allāh cf. aussi Kokan 1985:82, Bayly 1992:180-1, et la biographie du saint par Ryāz Aḥmad 1985.

chishtī actif à Delhi qui rédigea aussi un commentaire sur l'œuvre médicale d'Avicenne, — consiste à s'asseoir près de la tombe et à réciter des invocations dans un *dhikr* en trois «coups» (*zarb*), le premier vers le ciel, le deuxième sur le cœur et le dernier en direction du sépulcre (Kalīm Allāh s.d.:76). Dans le commentaire en ourdou des *Jawāhir-i khamṣa* écrit en 1897 par Mirzā Muḥammad Beg Naqshbandī Dihlawī, on trouve une prière pour voir une personne en songe attribuée au célèbre soufi arabe Ḥasan al-Baṣrī [m. 728], jusqu'à une invocation pour voir Dieu en rêve attribuée au juriste Aḥmad Ibn Ḥanbal [m. 858] (Muhammad Ghawth s.d.:62, 92). Diverses sont les méthodes données dans ces textes pour l'*istikhāra*, une prière dont la version de base remonte également à des instructions du Prophète et comprenant la récitation de deux cycles (*rak'at*) de la prière canonique. La méthode plus élaborée que donne Shāh Walī Allāh consiste à faire les ablutions, à avoir des vêtements propres et à s'étendre en récitant les sourates du Soleil (XCI), de la Nuit (XCII), de la Foi pure (CXII), et aussi selon une variante de la sourate des Figues (XCV), chacune sept fois, suivies par la requête de voir en rêve ce qui est souhaité (Walī Allāh s.d.:156-57).

Dans les sanctuaires, et en particulier dans ceux, comme celui de Mīrān Ḥusayn et de Khwāja Raḥmat Allāh, où les patients dorment de longues périodes, l'incubation des rêves est étroitement liée à la vie rituelle de la *dargāh*, aux rites et aux prières que les pèlerins y accomplissent quotidiennement. Les rituels thérapeutiques accomplis ici par les malades, utilisent et adaptent des pratiques et des symboles fondamentaux du ritualisme islamique canonique et des formes rituelles de dévotion envers les saints, comme le pèlerinage, la circumambulation autour du sépulcre et les ablutions. Les rituels de base qui sont accomplis par les patients des sanctuaires et par leurs parents sont ceux de la *ziyāra*, le pèlerinage à la tombe d'un saint. Niẓām al-Dīn Awliyā' [m. 1325], le saint patron de Delhi, raconta que lui-même accomplit la *ziyāra* lorsque sa mère était souffrante et quand ce lui fut ordonné, avec d'autres disciples, par son maître Farīd al-Dīn Ganj-i Shakar qui était malade (Sijzī Dihlawī 1992 II: *majlis* 17, III: *majlis* 2).

Pour synthétiser un cas, la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn accueille de nombreux patients qui sont accompagnés toujours par leurs parents qu'y résident et dorment avec eux, jusqu'à plusieurs mois. Le pèlerinage des malades inclut en premier lieu l'acte de faire la grande ablution (*ghusl*) avec l'eau du puits (*bā'olī*) de la *dargāh*, qui, comme celle d'autres sanctuaires indo-musulmans, est réputée pour ses vertus bénéfiques. Certains rituels accomplis ici ont assimilé des éléments de cultes indiens, comme l'offrande de composants habituels de la *pūjā*: les fleurs, le riz, les noix de coco. Les pèlerins font le *ṭawāf*, la circumambulation autour de la tombe, dans le sens des aiguilles d'une montre, qui est celui de la *pūjā*, tandis que dans la tradition arabe le *ṭawāf* autour de la tombe d'un saint est toujours accompli en sens contraire. La circumambulation sept fois autour de la Ka'bah, est l'un des rituels du pèlerinage à La Mecque. Ici, le *ṭawāf*

est un rituel fondamental pour l'évocation de l'esprit du saint, pour invoquer son aide. Les nombreux possédés qui logent dans le sanctuaire sont l'objet, mais seulement pendant le *tawāf* de la nuit, des violentes attaques qui miment le combat spirituel entre le saint et le *jinn*, qui graduellement, après plusieurs séances du combat, mène à l'exorcisme du démon. Le seul rituel collectif des résidents est accompli au coucher du soleil, avant le réveil nocturne des *jinn* des possédés, et consiste en la récitation de longues prières au Prophète autour de la tombe du saint et de ses épouses.

Le sanctuaire détient une grande importance dans l'univers onirique des fidèles et il est souvent le lieu de la guérison onirique et de la rencontre avec le saint. La *dargāh* est quant à elle un symbole de l'axe reliant les divers plans de l'existence (humain, spirituel, divin), le centre spirituel où la communication entre eux est possible. C'est à la fois la *dargāh* et son pèlerinage onirique, sans le saint, qui devient non seulement le lieu mais aussi le facteur dominant du rêve. Le rêve peut indiquer le sanctuaire qui doit être retrouvé dans l'éveil et où la guérison du mal s'accomplit. C'est le cas d'un couple de jeunes mariés possédés par les démons-serpents indiens (*nāga*), dont l'histoire est relatée dans une petite et récente biographie en ourdou de Mīrān Ḥusayn. Le mari est de retour à Hyderabad, lorsqu'il rencontre des serpents *nāga*. L'homme survit, mais commence à aller mal; il se met à siffler et à se mouvoir comme un serpent. Ils vont alors en visite chez différents oulémas sans trouver de remède. Peu de temps après, l'épouse commence elle aussi à se trouver mal et à siffler comme un serpent. Sur le conseil d'un ami, ils se rendent pour quelques jours à la *dargāh* de Khwāja Raḥmat Allāh. Quand ils s'en retournent chez eux, ils font tous deux le même rêve, dans lequel ils se trouvent dans une *dargāh* dans laquelle ils ont acheté quelque objet pour la somme de cent roupies. À Hyderabad, ils se rendent près de la *dargāh* de Yūsufhayn à Nampalli, mais celle-ci n'est pas la *dargāh* du rêve. Puis, ils se rendent à la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn et ils réalisent qu'il s'agit de la *dargāh* qu'ils avaient vue en rêve. Ils font leurs ablutions et partent en direction de la tombe du saint où ils subissent une série de *ḥāzrī*, mot qui désigne l'attaque de possession du démon. Plusieurs personnes attestent ici que la couleur de leur peau est pareille à celle d'un serpent. Dans le dernier *ḥāzrī*, les voix des démons disent: «Bābā (Mīrān Ḥusayn), nous nous en allons». Lorsqu'ils se réveillent de l'état temporaire d'inconscience caractéristique qui suit le *ḥāzrī*, tous les deux ont recouvré la santé (Mujaddidī 1981:11-14).

La visite onirique à un sanctuaire peut donc indiquer la nécessité d'accomplir le pèlerinage à tel sanctuaire dans la vie éveillée. C'est également le cas d'un cuisinier hindou hémiplégique de cinquante-cinq ans, originaire du Maharashtra, habitant non loin de Golconde. Il consulta des spécialistes de la médecine *ayurveda* et *yūnānī*, mais sans résultat. Un jour, il fit un rêve divisé en trois scènes: dans la première, il se trouvait devant l'entrée extérieure du sanctuaire, en face de la rue, dans la seconde, au milieu de la rue, et enfin, en face de

l'entrée de la *dargāh*, au moment d'en franchir le seuil. Les images du rêve étaient vives, claires, et parfois apparaissaient des lumières scintillantes. Il a très vite reconnu les lieux du rêve. Le matin suivant, il est venu à la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn et a exécuté les rites qui lui ont été dictés sur place; peu après il a commencé à faire le *ṭawāf* exorciseur de la nuit.

Les thèmes oniriques

Une analogie fondamentale s'instaure entre les thèmes des rêves de guérison et les symboles et les rites de la *dargāh*. L'univers onirique des fidèles se modèle sur les mêmes symboles et rituels: le sanctuaire devient souvent le lieu de la guérison, comme il l'est dans l'éveil, et ses saints et ses rituels deviennent les agents de la guérison onirique. Mais l'influence entre l'état de veille et l'état onirique est réciproque. De même que le rêve duplique la réalité, de même agit l'état de veille avec le rêve: la guérison onirique se prolonge dans la vie réelle du rêveur, il ne s'agit pas simplement d'un songe. La plupart de ces rêves que l'on retrouve dans les sanctuaires du Deccan présentent des thématiques caractéristiques et similaires, dont les plus importantes, telles les rencontres avec les saints ou les démons, sont des variations de thèmes bien connus dans la littérature islamique. La relation-identification du patient avec ces thèmes traditionnels, et en particulier la dyade saint guérisseur–fidèle, forge le vécu onirique de celui-ci selon les traits symboliques en question, comme l'être guéri en rêve par les prières récitées par un saint ou auprès de sa tombe. L'effet du songe n'est pas limité au rêveur; pour la plupart des fidèles qui vivent dans les sanctuaires et manipulent les mêmes rites quotidiens, mais qui n'ont pas de rêves similaires, les guérisons oniriques confirment d'une façon incontestable et empirique les facultés des saints et des rituels du sanctuaire. Le rêve sain ne concerne pas seulement le rêveur, son message concerne toute la communauté du sanctuaire.

Certains de ces thèmes ont leurs variantes dans l'islam chiite et dans d'autres cultures, et en particulier, le thème des figures humaines et divines qui sauvent et guérissent dans les rêves. On pense surtout au culte d'Esculape et à la faculté d'apparaître et de guérir en rêve de certains saints chrétiens. Dans le culte d'Esculape, les patients allaient incuber les rêves dans ses temples, où ils étaient assistés par la caste des prêtres-médecins du sanctuaire²⁰. Muḥammad Firishta [m. 1623], historien, médecin et auteur d'un compendium persan sur la médecine indienne, se réfère au rituel d'incubation qui se développa autour d'une idole hindoue à Nagrakote, lorsque la ville fut perdue par le gouverneur du sultan Mawdūd [r. 1041–1050] de Ghazna et fut capturée par le Rāja de Delhi (Firishta 1989 I:70-71). Dans les traditions chiites on rapporte le cas d'un

²⁰ Cf. en particulier le témoignage détaillé du rhéteur Aelius Aristide (n. 117), Elio Aristide 1984.

homme contemporain de l'imam qui lui prescrit une poudre de cumin, thym et sel, à usage topique; au réveil, l'homme ne reconnaît pas l'imam comme la figure vue en rêve, mais peu de temps après il rencontre l'imam proche de Nishapur et al-Riḏā lui répète la formule donnée en rêve (Ibn Babawayh 2001, 2:509-511). Selon les recherches conduites en Iran par Anne-Sophie Vivier, des pratiques d'incubation existent aujourd'hui chez les Arméniens (églises de Saint-Georges de Téhéran et d'Isfahan) et chez les musulmans chiites, surtout au sanctuaire de Machhad. Les fidèles voient en général une figure lumineuse, qu'ils identifient après coup, ou parfois ne l'identifient pas du tout, au Christ, ou à saint Georges, généralement pour les Arméniens, ou à l'imam 'Alī al-Riḏā' [m. 818] de Machhad, pour les chiites²¹. Des apparitions oniriques célèbres des imams se retrouvent également au Deccan, une région où le chiisme s'est aussi implanté à travers l'affirmation de dynasties chiites locales. Selon l'histoire narrée par Firishṭa, une guérison annoncée en rêve serait à la base de la conversion au chiisme du sultan Burhān Nizām Shāh [r. 1508–1553] de Ahmadnagar. Lorsque le fils de Burhān, 'Abd al-Qādir, fut gravement malade, le savant ismaélien Shāh Ṭāhir [m. 1549] persuada le sultan de faire le vœu qu'en cas de guérison de son fils, il deviendrait chiite; avant l'aube, Burhān fit un rêve dans lequel le prophète Muḥammad était entouré par les douze imams. Le matin suivant, 'Abd al-Qādir était guéri²².

La rencontre avec le saint

La plus importante parmi les thématiques de la guérison onirique est la rencontre avec un saint. L'esprit des saints ne meurt jamais, et dans la sphère onirique ils peuvent continuer à accomplir leurs fonctions envers les dévots. Le lien entre le monde onirique des fidèles et les saints trépassés se rattache, outre la croyance dans la vie et dans le pouvoir de l'esprit des saints défunts, au fait que dans le monde islamique les rêves constituent le lieu de prédilection pour les contacts avec les âmes des morts. Le sommeil lui-même est un état analogue à celui de la mort. Selon le Coran (XXXIX:42): "Dieu recevra les âmes au moment de leur mort et celles qui ne meurent pas, durant leur sommeil; il retient celle dont la mort est décrétée et renvoie les autres jusqu'à un terme fixé. Il y a certes là des signes pour les hommes qui réfléchissent". L'analogie entre le dormir–mourir et le réveil–revivre revient dans les mots des prières récitées par le Prophète lorsqu'il se couchait et se levait (El-Bokhāri 1977 IV:241). Selon le traité attribué à l'imam al-Ṣādiq, voir le mort sous forme de vivant en rêve sauve de la tristesse et de l'affliction (Hosain 1932:571).

²¹ Recherche non publiée; je remercie vivement Anne-Sophie Vivier pour ces communications personnelles.

²² Cit. d'après Nizāmuddīn Aḥmad 1996 III:138.

Le thème de la rencontre avec un saint présente des différences considérables entre les rêves d'initiation de soufis et les rêves de guérison. Le soufi, dans ses rencontres *uwaysī*, voit clairement son maître, plusieurs mystiques sont même arrivés à voir une image prohibée, telle celle du visage du Prophète; il peut recevoir des instructions gnostiques élevées et réservées; il peut se produire des dialogues et des actions d'importance. Dans les rêves de guérison des fidèles, en revanche, le saint ne révèle pas son visage, il n'y a pas de dialogue, c'est seulement le saint qui pratique son intervention. Le visage du saint est presque toujours couvert d'une capuche ou d'un voile et c'est souvent seulement au réveil que le patient reconnaît le saint. Des patients des *dargāh* ne voient pas l'image du saint, mais entendent seulement sa voix. Les élus qui ont vu le visage des saints racontent qu'il disparaît presque toujours ou alors s'illumine jusqu'à aveugler. La lumière est un attribut important de la vision des saints. Le soufi et historien de la médecine indo-musulmane Rahbar Fārūqī raconte que lorsque Muḥammad 'Āzam, le fils de l'empereur moghol Aurangzeb [r. 1658–1707], fut gravement atteint par l'hydropisie, il vit, entre l'éveil et le rêve, un maître lumineux (*pīr-i nūrānī*) lui ordonnant de se repentir afin de guérir. À son réveil, il remplit deux grandes bassines d'urine (Fārūqī 1999:116). Parfois, c'est l'environnement du songe, et en particulier le sanctuaire onirique, qui est illuminé par une clarté inhabituelle.

Un rituel onirique souvent opéré par un saint est la récitation des formules et le fait de souffler sur le patient, ce qui constitue le rite thérapeutique d'origine prophétique le plus couramment employé par les soufis vivants. Un cas représentatif de ce leitmotiv est celui d'un musulman de trente-cinq ans, qui était atteint depuis quelques mois par un syndrome typique des patients des sanctuaires: athénie physique, douleurs diffuses dans tout le corps, surtout aux articulations, et évanouissements fréquents. Les douleurs aux genoux ne lui permettaient pas de rester debout ni celles aux coudes de pouvoir s'appuyer. L'homme se rendit à la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn, où il vécut accompagné tour à tour de sa femme et de son fils. Deux semaines plus tard, une nuit, il vit le saint en rêve. Dans le rêve, l'homme se trouvait dans l'espace extérieur à la *dargāh* et marchait en direction de l'entrée. Il entra par la porte et quand il pénétra à l'intérieur, il vit Mīrān Ḥusayn qui se trouvait à l'opposé et qui avançait dans sa direction. Le saint était vêtu d'une tunique blanche resplendissante et d'un couvre-chef. Quand il fut assez proche, Mīrān Ḥusayn lui dit deux choses: de rester tranquille et d'être patient. Puis il souffla énergiquement sur sa tête, il sentit alors un air frais et agréable qui en rêve lui souleva les cheveux, comme le vent. Le matin venu, il se remémora le rêve, se mit sur pied et constata que ses douleurs avaient disparu.

Un cas intéressant, également sur le thème du «médicament onirique», est celui de la fille de la servante d'une famille de Sayyid de Hyderabad, qui à l'époque avait douze ans. Elle commença par se plaindre d'un problème de vue lorsqu'elle lisait, puis elle se mit progressivement à la perdre. Le docteur lui dit

qu'une opération s'imposait afin de la sauver de la cécité, malgré le risque de dommages irréparables pouvant aussi l'amener à être aveugle. La mère de la jeune fille, qui était originaire d'une ville proche de Rahmatābād, se rendit au sanctuaire de Khwāja Raḥmat Allāh. La nuit suivante, elle vit le saint en rêve. Elle se trouvait dans le sanctuaire, Khwāja Raḥmat Allāh s'approcha d'elle et lui dit qu'elle ne devait pas faire opérer sa fille, qu'il se chargerait de la guérir. La mère rentra trouver sa fille restée à Hyderabad et lui raconta son rêve. Dans les jours qui suivirent, la jeune fille fit un rêve dans lequel elle vit le saint face à elle, qui après avoir récité des invocations lui souffla dessus. Les deux nuits suivantes, elle fit le même rêve, avec une variante la deuxième fois, Khwāja Raḥmat Allāh lui administra quelques gouttes de médicament dans l'œil. Dès le matin suivant, elle réussit à lire, et guérit ensuite rapidement; le docteur insista beaucoup pour savoir quels médicaments elle prenait, me dit ironiquement la mère.

Parfois, le saint indique le rituel que le patient doit accomplir à son réveil. Le songe suivant, comme le précédent, ou celui du fils de Farīd al-Dīn Ganj-i Shakar, comporte une autre règle importante: le rêve sain, outre le fait d'être adressé à l'intéressé, peut être également envoyé à une autre personne et surtout à un membre de la famille. Ainsi comme l'*adhān*, l'appel à la prière canonique, fut révélé en songe à un compagnon du Prophète, 'Abd Allāh Ibn Zayd, lorsque Muḥammad cherchait une méthode pour appeler les gens à la prière. Ceci est le cas de la mère d'un musulman de quarante ans, marié, routier de son état. Six mois auparavant, alors qu'il se trouvait à Madras avec son camion, il s'était senti mal. Lorsqu'il est retourné à Hyderabad, il avait beaucoup de fièvre et de fortes douleurs aux jambes, à tel point qu'il ne réussissait pas à rester debout. Il alla à l'hôpital militaire qui se trouve proche du sanctuaire de Mīrān Ḥusayn, où l'on a diagnostiqué la malaria; cependant, après le traitement la fièvre persista et les douleurs aussi. La mère qui était déjà venue à la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn pour un problème de santé, conseilla à son fils de s'y rendre lui aussi, mais il refusa car il avait davantage confiance dans les médecins. Après un mois d'autres vains traitements, il vint de lui-même au sanctuaire. Après deux semaines passées à y dormir, il a commencé à se sentir mieux. Une nuit, dans le sanctuaire, la mère rêva de Mīrān Ḥusayn lui donnant une petite bouteille d'huile et lui disant d'en enduire le corps de son fils. Le jour suivant, elle acheta de l'huile, la laissa une nuit près de la tombe du saint et ensuite l'étala sur les jambes du fils. Puis, le fils fit lui-même un rêve dans lequel il se trouvait à l'extérieur de la *dargāh* et perçut la voix du saint l'invitant à entrer.

Shayṭān et les *jinn*

Dans le monde onirique des fidèles, le rôle du saint est souvent opposé à celui des *jinn*, les génies, des êtres subtils qui habitent la sphère immatérielle et invisible du «monde du Royaume». La croyance dans le *jinn* est un dogme pour

la tradition islamique. Selon le Coran (XV:27, XXXIV:8) les *jinn* sont créés à partir d'un feu très ardent et peuvent posséder l'homme. Une tradition de Muḥammad divise le *jinn* en trois catégories: la première est faite de serpents, scorpions et reptiles; la deuxième ressemble au vent dans l'atmosphère; la troisième ressemble aux hommes. Les *jinn* peuvent prendre également l'aspect d'autres animaux et de bêtes abominables, et sont divisés en tribus gouvernées par des rois. L'auditeur et amplificateur des susurrements sataniques est toujours considéré comme l'âme charnelle de l'homme, la *nafs* inférieure et concupiscente qui incite au mal, et qui est soumise à l'exhortation du démon. La contiguïté des *jinn* et de leur chef, Shayṭān (Satan), avec le niveau inconscient et imaginaire de la psyché, est signifiée par le fait qu'ils peuvent se manifester dans les rêves, sous l'aspect de monstres terrifiants. Une catégorie de *jinn* est appelée justement *Wahmiyā* (visionnaire), et est dévolue à hanter l'imagination des hommes (Sharīf, Herklots 1999:234). Selon une autre tradition attribuée à l'imam Ja'far al-Ṣādiq, il existe un *shayṭān* qui chaque nuit vole de l'orient à l'occident et il entre dans le rêve des hommes, et pour cette raison, le songe en est troublé (al-Majlisī 2004:212). Le diable peut même s'insinuer dans les visions et les rêves des soufis. Même un saint tel que al-Junayd [m. 910, Bagdad], avant de défaire Satan dans une vision, fut tout d'abord terrorisé par son apparition²³.

Dans ces cas-là, le rêve, avant d'être le lieu de la guérison, est celui de la manifestation de la pathologie et des influences démoniaques; ce songe s'appelle *ḥulm*, terme qui désigne aussi le rêve érotique. Des compagnons du Prophète — les mêmes qui rapportent le dire de Muḥammad expliquant que le mauvais songe vient du diable, — en réfèrent à leur expérience d'être tombés malades en raison de tels songes. La nuit est le moment où les *jinn* se réveillent et acquièrent leur pouvoir majeur, tandis que le sommeil est le moment de la plus grande vulnérabilité de l'homme. Diverses traditions prophétiques soulignent la menace satanique pesant sur le sommeil et sa relation avec les orifices du corps, c'est-à-dire les canaux à travers lesquels les *jinn* entrent dans l'homme pour le posséder. Emblématique est le *ḥadīth* relatant que Satan avait uriné dans l'oreille d'un homme qui avait dormi toute la nuit, sans se réveiller pour faire la prière de l'aube. Le rituel le plus important transmis par le Prophète contre le *ḥulm* est de cracher trois fois à sa gauche et de réciter la formule «Je me réfugie en Dieu pour me protéger de Satan le lapidé». Selon les *ḥadīth*, Satan exerce une influence sur toutes les phases du sommeil, de l'assoupissement jusqu'au réveil. Lorsque l'homme est fatigué et bâille, Satan peut entrer dans sa bouche s'il ne la couvre pas avec sa main; durant la nuit il demeure dans son nez et c'est pour cela que l'homme doit purifier son nez avec de l'eau le matin. Une autre tradition dit que Satan attache une corde autour du cou de l'homme et y fait trois nœuds, le premier nœud est défait lorsque l'homme invoque le nom de Dieu au

²³ Cf. Hujwīrī 1988:197; Awn 1983:80n., 131; Lory 2003:217.

réveil, le deuxième lorsqu'il fait ses ablutions et le dernier lorsqu'il accomplit ses prières (Awn 1983:49-50).

Divers fidèles se rendant aux sanctuaires souffrent de troubles qui ont commencé ou sont accompagnés par des cauchemars dans lesquels figurent des bêtes, des monstres ou des personnages sombres et nuisibles, interprétés comme des apparitions oniriques des *jinn*. Un cas représentatif est celui d'une femme musulmane âgée de soixante ans environ que j'ai rencontrée dans la *dargāh* de Mūsā Qādirī. Depuis quelques mois, elle était effrayée par des cauchemars récurrents durant lesquels elle se trouvait dans un bois obscur où elle ne voyait rien mais entendait des rugissements venant de derrière la végétation, lui inspirant une grande terreur; à ce moment, elle n'arrivait plus à bouger ni à crier et restait paralysée. Le guérisseur du sanctuaire lui a donné des talismans (*ta'āwīdh*) particuliers, écrits à l'aide d'une encre végétale sur papier de riz, qui doivent être mouillés et l'eau contenant l'encre de la formule talismanique doit être bue. Après un mois environ, les rêves ont commencé à changer et peu après elle eut un songe dans lequel elle entendait la voix de Mūsā Qādirī, venant de derrière ses épaules et lui disant de ne plus s'effrayer car le rugissement allait s'arrêter. Quelques jours après, le rugissement disparut, «Shāh Mūsā Qādirī avait chassé la bête», me dit-elle.

Un cas persistant fut celui d'un musulman quadragénaire d'Hyderabad. Tout a commencé quinze jours après son mariage. Une nuit, tandis qu'il était avec sa femme dans sa belle-famille, ils faisaient l'amour et lui se trouvait au-dessus de son épouse. Soudain, il sentit une piqûre à la fesse droite, perdit tout désir et sa jambe droite devint insensible quelques heures durant. Quelques jours plus tard, ils se rendirent chez ses parents à lui; le soir, pendant qu'ils faisaient l'amour, sa femme sentit que quelqu'un, depuis le dessous du lit, lui donnait de violentes claques sur le derrière. Cette nuit-là, le mari commença à faire des cauchemars récurrents dans lesquels il voyait des figures monstrueuses et menaçantes qui le poursuivaient pour le battre à coups de pied et de bâton alors qu'il cherchait à se protéger à terre. Chaque nuit, durant ces rêves, il se réveillait en criant et, sautant du lit, courait à travers la maison. Il travaillait comme gardien dans un établissement d'État et devait parcourir huit kilomètres à bicyclette pour se rendre au travail. Un matin, il sentit faiblir son genou et ne réussit pas à continuer de pédaler; ses jambes restèrent insensibles et il perdit son travail. Il se rendit alors chez un psychiatre, puis chez quelques sorciers, mais sans résultat. En 1983, son père l'envoya à Gulbarga auprès du sanctuaire de Sirāj al-Dīn Junaydī, dont sa famille était dévote depuis plusieurs générations. Le maître de la *dargāh*, Shaykh 'Alā' al-Dīn, après avoir écouté son histoire, lui dit de ne manquer aucune des prières obligatoires, puis de se rendre à la tombe de Sirāj al-Dīn et de prier pour sa propre guérison. L'homme retourna à Hyderabad complètement rétabli et, l'année suivante, sa femme et lui eurent un fils. En 1989, il commença de nouveau à aller mal, les cauchemars violents étaient

revenus; un jour, il sentit comme l'air d'un ventilateur lui brûlant la peau. Il décida de retourner chez 'Alā' al-Dīn, mais le *shaykh* était décédé. Son *khalīfa* lui dit de retourner prier à la tombe de Sirāj al-Dīn. L'homme comprit soudain, à ce moment, pourquoi il s'était de nouveau senti mal: durant tout ce temps il avait omis de réciter les prières qui lui avaient été données par 'Alā' al-Dīn; ainsi, lorsque 'Alā' al-Dīn et sa protection vinrent à manquer, il fut de nouveau malade. Il demeura une semaine à Gulbarga puis dut rentrer en raison de problèmes financiers. Sur le conseil du *khalīfa* de Gulbarga, il se rendit au sanctuaire de Mīrān Ḥusayn. Il y jeûna durant dix semaines; son épouse ne réussissait à lui faire manger que quelques pétales de rose recueillis sur la tombe du saint. Durant cette période, il pria toute la journée.

Une nuit, il rêva que 'Alā' al-Dīn venait le trouver dans la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn: 'Alā' al-Dīn entra dans le sanctuaire par la porte principale et le conduisit à se regarder lui-même qui dormait la tête sur une marche du petit escalier, devant la porte de la tombe de Mīrān Ḥusayn. Enfin, 'Alā' al-Dīn s'assit à ses côtés sur la marche. 'Alā' al-Dīn était vêtu d'un habit arabe blanc et élégant, et portait autour du cou un collier de fleurs. Dans le rêve, il faisait nuit mais tout apparaissait illuminé comme par la lumière de la pleine lune, un silence absolu régnait, sa femme et les autres personnes étaient toutes endormies dans la *dargāh*. Dès le jour suivant, il recommença à manger et se rétablit peu à peu. Depuis quelques années, il vit avec sa famille à côté de la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn.

Les opérations et les rêves

Dans les songes des fidèles, les opérations accomplies par les saints sont parfois revêtues des symboles et instruments de la pratique médicale et chirurgicale telles que les médecines, opérations et injections. Souvent, ces opérations oniriques laissent une cicatrice sur le corps: le sceau du saint et de son pouvoir. L'un des sanctuaires les plus renommés pour ces événements est celui de Khwāja Raḥmat Allāh. Des cas similaires ont été observés dans le sanctuaire de Murugmalla par Rollier (1983), qui constate que ces opérations, tout comme les interventions chirurgicales, ont leur théâtre (la *dargāh*) aseptisé (obligation de respecter les règles de pureté) et nécessitent un état d'inconscience. Cependant, ces opérations, plus qu'une tentative d'adapter la tradition à la modernité, comme le soutient Rollier (*ibid.*:28-33, 56), nous apparaissent comme étant la continuation et l'actualisation d'un thème chirurgical onirique traditionnel et beaucoup plus ancien, attesté dans le culte des sanctuaires d'Esculape et récurrent dans les songes de Galien et d'Ibn Riḍwān. La chirurgie prodigieuse, c'est-à-dire la faculté d'ouvrir et de refermer la chair et les parties du corps, avec des instruments métalliques ou avec les mains, compte aussi parmi les *mazāhir*, ou «manifestations» du pouvoir, accomplies par certains ordres soufis comme la Rifā'iyya.

Selon une biographie récente en ourdou, le même Khwāja Raḥmat Allāh avait été initié aux enseignements mystiques de la Rifa'iyya²⁴.

Cependant, ces songes, comme dans le passé, impliquent une confrontation évidente avec le savoir médical contemporain. L'utilisation du langage et des symboles médicaux constitue également une façon emblématique d'affirmer l'infailibilité, et donc la supériorité, de la guérison révélée sur la médecine profane, soit traditionnelle soit moderne. Surtout si l'on considère qu'une partie considérable des guérisons oniriques — et des cas de guérison spirituelle qui se réalisent dans les sanctuaires en général — concernent des patients traités en vain par les médecins. Un cas significatif est celui d'un musulman gravement malade du cœur, lequel était issu d'une famille pauvre et avait dépensé tout ce qu'il possédait dans des thérapies coûteuses et vaines. L'homme décida alors de se rendre au sanctuaire de Rahmatabad et y demeura huit jours. La nuit du huitième jour, il fut opéré du cœur en rêve par Khwāja Raḥmat Allāh. À son réveil, l'homme repensa au rêve et trouva une cicatrice à l'endroit de l'opération. Il alla se faire examiner par les médecins, qui constatèrent avec stupeur qu'il était guéri. Quelque temps plus tard, il fit un autre rêve dans lequel le saint lui recommanda les médicaments allopathiques qu'il devait prendre pour continuer le traitement.

Le thème de la réfutation du savoir médical et des interventions chirurgicales des docteurs profanes est encore plus marqué dans les épisodes qui voient le saint s'opposer à la réalisation d'une opération. Ces confrontations se vérifient en des occasions très critiques également, comme dans le cas de la jeune fille proche de perdre la vue et dans l'histoire suivante d'un couple de musulmans originaires d'Hyderabad émigrés aux Émirats Arabes pour travailler. La femme était enceinte et devait accoucher la semaine suivante à Hyderabad; à ce moment-là, le mari dut se rendre deux jours à Dubai pour motifs professionnels, lorsqu'un soir elle eut des douleurs au ventre et s'allongea sur le divan les yeux fermés; elle vit alors Ḥaẓrat Yaḥyā Pāshā [m. 1953, Hyderabad], un descendant du maître soufi Khwāja Maḥbūb Allāh [m. 1895, Hyderabad]²⁵, qui lui dit qu'elle allait bientôt accoucher mais qu'elle devait refuser la césarienne. Lorsqu'elle ouvrit les yeux, elle sentit que le travail avait commencé et se rendit à l'hôpital; les médecins proposèrent d'opérer par césarienne, mais la femme suivit les instructions oniriques et accoucha sans complications. La nuit même, le mari, à Dubai, rêva du maître qui lui disait qu'il aiderait sa femme à accoucher.

²⁴ L'initiation *rifa'ī* lui fut donnée par Sayyid Shāh 'Alawī de Bijapur, qui l'initia également à la Qādiriyya et à la Chishtiyya, cf. Ryāz Aḥmad 1985:134-39.

²⁵ Muḥammad Ṣiddīqī Ḥusaynī, connu sous le nom de Maḥbūb Allāh, fut un maître célèbre de la Qādiriyya et un savant de médecine galénique également, et il reçut même la connaissance de certains remèdes pendant certaines visions mystiques, cf. Muḥī al-Dīn Qādirī 1992:30.

Le saint voyage donc aussi jusqu'à la demeure de ses dévots, comme dans le cas d'une femme de la famille des descendants de Khwāja Maḥbūb Allāh à Hyderabad. Un jour, elle souffrit de crises de diarrhée, toutes les heures, accompagnées de fortes douleurs au ventre. Une fois, se précipitant aux toilettes, elle trébucha et se fit très mal à une jambe. Elle alla chercher une étoffe (*ghilāf*) qui avait été posée sur la tombe de Khwāja Raḥmat Allāh et s'en couvrit, puis alla se coucher. Dans son rêve, elle vit le saint se trouvant face à elle, le visage couvert. Il la regarda, puis regarda sa jambe. Ensuite, dans un état situé entre le sommeil et le rêve, elle sentit que quelqu'un lui faisait des piqûres à l'épaule. À son réveil, elle était complètement rétablie. Se souvenant du rêve, elle regarda son bras sur lequel elle trouva les traces de trois piqûres. Ce songe nous rappelle également le thème du rôle protecteur des tissus et des manteaux du Prophète et des saints, dont le cas onirique le plus célèbre est celui du Poème du manteau (*Qaṣīda al-burda*) du calligraphe égyptien al-Buṣīrī [m. 1294]²⁶.

Conclusion

Une analyse plus complète des thèmes symboliques et de leurs variations, qui sont liées aux rêves de guérison en islam, nécessiterait une étude plus ample que la présentation des matériaux donnée ici. Dans cet article, on a voulu offrir une synthèse du sujet visant surtout à montrer le fait que la construction de l'univers onirique des patients des sanctuaires musulmans du Deccan se base fortement sur un processus d'imitation, réplique et adaptation de certains modèles archétypaux. On a essayé également d'indiquer quels sont les thèmes et les formes prévalentes qui sont impliqués dans ce processus de réplique-génération onirique, et les rapports de ces thèmes avec le symbolisme onirique islamique, les symboles du soufisme et les modèles transmis dans la littérature musulmane.

Les rêves de guérison des fidèles des sanctuaires (comme des produits de l'art traditionnel) calquent et adaptent des archétypes anciens et atemporels. Thèmes dont les textes musulmans au cours des époques nous offrent des exemples similaires, et dont des principes fondamentaux se rattachent en premier lieu dans l'islam aux préceptes transmis par la tradition prophétique. En même temps, l'incubation des rêves de guérison constitue une pratique dont l'origine est plus ancienne que l'islam, comme en témoigne le thème dominant de ces événements: la rencontre avec une figure spirituelle. Dans les sanctuaires du Deccan, où affluent également pèlerins et suppliants qui ne sont pas musul-

²⁶ Al-Buṣīrī était affecté par une paralysie que les médecins ne surent soigner et il composa un poème en l'honneur du Prophète, afin d'obtenir la guérison. Il s'endormit en récitant sa *qaṣīda* et vit en rêve le Prophète lui passant la main sur le corps. À son réveil, il était guéri et trouva sur son corps un manteau (*burda*), déposé là par Muḥammad. Plusieurs vertus thérapeutiques et magiques sont attribuées à l'écriture et à la récitation de la *Qaṣīda al-burda*.

mans, les rêves de guérison ne sont pas une prérogative absolue des patients musulmans.

Les modèles dominants des rêves thérapeutiques des patients des *dargāh* du Deccan paraissent surtout figurer des reproductions de thèmes du symbolisme traditionnel des saints et de leur culte, avec les mêmes héros, lieux et rituels. Ces symboles de la tradition forgent les thèmes de la guérison onirique, et, en même temps, les visions des fidèles agissent comme un puissant moyen à travers lequel la tradition culturelle des saints se perpétue et confirme son autorité et celle de ses symboles du pouvoir spirituel. La tradition et ses symboles se répliquent dans l'univers onirique des fidèles. En Inde musulmane, les cultes de la guérison onirique se forgèrent autour de celle-ci qui fut la figure spirituelle la plus importante de l'islam indien: le saint soufi. L'univers de la guérison onirique constitue ainsi un domaine emblématique exposant les formes dans lesquelles dans le monde indo-musulman, la sphère de l'autorité religieuse et spirituelle se lia, et est liée encore aujourd'hui, à l'exercice du pouvoir thérapeutique et de l'art médical.

Bibliographie

A. Sources en ourdou et en persan

- Abū al-Ḥasan Zayd Fārūqī*. Manāhij al-sayr wa madārīj al-khayr. Qandahar: 1957.
- Ashraf Thānawī* 'A. A'māl-i Qur'ānī. Delhi: Tāj Publishers, s.d.
- Dārā Shukūh*. Sakīnat al-awliyā'. Trad. ourdou. Delhi: Nāz Publishing Haus, s.d.
- Fārūqī Q.R.* Islāmī ṭibb shāhānah sarparstiyūn men. Hyderabad: Maktaba-yi 'Aīn al-'Ulūm 1999 (éd. orig. Hyderabad 1937).
- Ghaznawī Z.M.* 'U. Majmū'a-yi Ziyā'ī. Ms. pers. *ṭibb* 344. Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library and Research Institute, Hyderabad.
- Ghulām 'Alī S.Sh.Q.* Mishkāt al-nubuwwat. Trad. ourdou. 8 vols. Hyderabad: 1982–1985.
- Gul Ḥasan Sh.Q.Q.* Ta'līm-i ghawthiyya. Hyderabad: Mīnar Buk, s.d.
- Hujwērī S.'A.* Kashf al-mahjūb. Trad. ourdou. Delhi: 1988.
- Ibn Bābawayh A.J.M.* 'Uyūn akhbār al-Riḍā. Téhéran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya 2001.
- Kalīm Allāh Sh.* Kashkul-i Kalīmī. Éd. persane et trad. ourdou en regard. Delhi: s.d.
- Karīm Allāh 'A.* Şurat-i ma'luma-yi şuwar-i 'ilm. Hyderabad: 1905.
- Kinberg L.* Morality in the Guise of Dreams. A Critical Edition of *Kitāb al-Manām*. Leyde: Brill 1994.
- al-Majlisī M.B.* Kitāb ḥilyat al-muttaqīn. Qumm: 2004.
- Malkāpūrī 'A.* Tadhkira-yi awliyā'-i Dakan. 2 vols. Hyderabad: Ḥasan Press 1913.
- Muḥammad Ghawth G.* Jawāhir-i khamṣa. Trad. ourdou par Mirzā Muḥammad Beg Naqshbandī Dihlawī. Delhi: Nāz Publishing House, s.d.
- Muḥī al-Dīn Qādirī*. Guldasta-yi tajalliyāt. Hyderabad: 1992.
- Mujaddidī M.'A.* Siwāniḥ-i mubārak-i Ḥazrat Sayyid Mīrān Ḥusayn. Hyderabad: 1981.
- Rāzī M.* Kitāb al-Manşūrī. Trad. ourdou. Delhi: 1991.

- Riyāz Aḥmad*. Bārān-i raḥmat. Rahmatabad: 1985.
- Sijzi Dihlawī H.A.* 'A. Fawā'id al-fu'ād. Éd. persane et trad. ourdou en regard. Éd. par Khwāja Ḥasan Thānī Niẓāmī Dihlawī. Delhi, Urdu Academy 1992.
- Ṭālī* 'A.M. Tadhkira-yi awliyā'-i Ḥaydarābād. 4 vols. Hyderabad: Mīnār Buk 1984.
- Waḥīd Qādirī*. Ḥālāt bā barakāt. En appendice au vol. 8 de *Ghulām 'Alī*. Mishkāt al-nu-buwwat. P. 1–60.
- Walī Allāh Sh.M.D.* al-Qawl al-jamīl wa shifā' al-'alīl. Trad. ourdou par Maulawī Khurram 'Alī. Delhi: s.d.
- Waliyullah Sh.* Ta'wīl al-Aḥādith. Trad. G.N. Jalbani. Delhi: Kitab Bhavan 1990 (éd. orig. 1981).

B. Traductions des textes persans, ourdous et arabes

- Al-Nabulsi* 'A. Merveilles de l'interprétation des rêves. Trad. et notes par A. Haridi. Paris: Éditions al-Bustane 2002.
- El-Bokhārī*. Les Traditions islamiques. Trad. O. Houdas. Vol. IV. Paris: Maisonneuve 1977.
- Elgood C.* Ṭibb-ul-Nabbī or the medicine of the Prophet // *Osiris*, 14 (1962). P. 33–191.
- Firishta M.* History of the Rise of the Mahomedan Power in India. 4 vols. Trad. J. Briggs. Delhi: Atlantic Publishers 1989.
- Hosain H.M.* A treatise on the interpretation of dreams // *Islamic Culture*, VI, 4 (1932). P. 568–585.
- Ibn Bistam* 'A. and *al-Husayn*. Islamic Medical Wisdom. The Ṭibb al-A'imma. Éd. A.J. Newman. Londres: 1991.
- Ibn Sireen*. Dreams and Interpretations. Trad. M. Hathurani. Delhi: Idara Insha'at-e Diniyat 1994.
- Maneri S.* The Hundred Letters. Trad. P. Jackson. Patna: 1980 (éd. orig. 1980).
- Najm al-Dīn Rāzī*. The Path of God's Bondsmen from Origin to Return. Trad. H. Algar. Delmar, NY: Caravan Books 1982.
- Niẓāmuddīn Aḥmad K.* The Ṭabaqāt-i-Akbarī. 3 vols. Trad. par B. Dé. Calcutta: The Asiatic Society 1996 (éd. orig. 1939).
- Sharīf J. et G.A. Herklots*. Islam in India or the Qānūn-i islām. Éd. W. Crooke. Delhi: Atlantic Publishers 1999.

C. Littérature en langues européennes

- Addas C.* Ibn Arabi, ou La quête du soufre rouge. Paris: Gallimard 1989.
- Awn P.J.* Satan's tragedy and redemption: Iblīs in Sufī Psychology. Leyde: Brill 1983.
- Bausani A.* Le letterature del Pakistan e dell'Afghanistan. Florence/Milan: Sansoni/ Accademia 1968 (1968a).
- Bausani A.* La letteratura neopersiana // *Pagliari A. et A. Bausani*. La letteratura persiana. Florence/Milan: Sansoni/Accademia 1968. P. 133–563 (1968 b).
- Bayly S.* Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society 1700–1900. Cambridge: Cambridge University Press 1992 (éd. orig. 1989).
- Elio A.* Discorsi sacri, a cura di S.Nicosia. Milan: Adelphi 1984.
- Fahd T.* Les songes et leur interprétation selon l'islam // *Sauneron S., M. Leibovici, M. Vieyra et al.* Sources orientales II: Les songes et leur interprétation. Paris: Le Seuil 1959. P. 127–158.

- Green N.* (2003). The religious and cultural role of dreams and visions in Islam // *Journal of the Royal Asiatic Society*, XIII, 3 (2003). P. 287–313.
- Hughes T.P.* Dictionary of Islam. Delhi: Rupa & Co. 1999 (éd. orig. 1885).
- Ivanow W.* A “witch-case” in Medieval India // *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n.s. 19 (1923). P. 46–50.
- Kamal H.* Encyclopedia of Islamic Medicine. With a Greco-Roman background. Le Caire: General Egyptian Book Organization 1975.
- Katz J.G.* Dreams, Sufism and Sainthood. Leyde: Brill 1996.
- Khan M.A.* Kitabu Ta’bir-ir-Ruya of Abu Ali Ibn Sina // *Indo-Iranica*, IX, 3 (1956). P. 15–30.
- Kokan M.Y.* Sufi presence in South India // *Troll W.C. (ed.)*. Islam in India. Studies and Commentaries. Vol. II. Delhi: Vikas Publishing House 1985. P. 73–85.
- Kugle S.A.* Heaven’s witness: the uses and abuses of Muḥammad Ghawth mystical ascension // *Journal of Islamic Studies*, XIV, 1 (2003). P. 1–36.
- Lory P.* Le Rêve et ses interprétations en Islam. Paris: Albin Michel 2003.
- Menghi M.* Introduzione // *Galeno C.* Le passioni e gli errori dell’anima. Venise: Marsilio Editori 1984. P. 7–20.
- Rollier F.* Murugmalla. Possession et Rituels Thérapeutiques dans un Tombeau Musulman d’Inde du Sud. Paris, mémoire pour le C.E.S. de psychiatrie. Paris VI / Brous-sais-Hotel-Dieu: 1984.
- Speziale F.* The relation between galenic medicine and sufism in India during the Delhi and Deccan sultanates // *East and West*, 53: 1-4 (2003). P. 49–178.
- Speziale F.* Linguistic strategies of de-Islamisation and Colonial science: Indo-Muslim physicians and the yûnânî denomination // *IIAS Newsletter*, 37. P. 18. (www.iias.nl/nl/37/IAS_NL_37_18.pdf).
- Speziale F.* Le Médecin du cœur. Soufisme, religion et médecine en islam indien. Paris-Pondichéry: Aux lieux d’être/IFP («sciences contemporaines») 2008.
- Strohmaier G.* La ricezione e la tradizione: la medicina nel mondo bizantino e arabo // *Storia del pensiero medico occidentale*. Vol. I. Bari: Laterza 1993. P. 167–215.
- Ventura A.* Natura e funzione dei pensieri secondo l’esoterismo islamico // *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, n.s., XLVI (1986). P. 391–402.

РЕЗЮМЕ СТАТЕЙ НА АНГЛИЙСКОМ И ФРАНЦУЗСКОМ ЯЗЫКАХ

Бижан Абдулкарими Смысл сравнительной философии и необходимость в ней

Автор статьи пытается дать полное описание сравнительной философии и обосновать необходимость в ней. Доказательство необходимости сравнительной философии строится на следующих посылах:

1. Необходимость защиты человеческой свободы.
2. Необходимость избавления от нигилизма (присущего древнегреческой философской традиции и унаследованной западноевропейской философской мыслью).
3. Необходимость сопротивления обесмыслению человеческого бытия.
4. Необходимость призыва человечества к единству.

В качестве совершенных образчиков сравнительной философии автор рассматривает восточную метафизику Тошихико Изутсу и сравнительную философию Анри Корбена.

Хамид Реза Айтоллахи Бытие в экзистенциализме и учении Муллы Садры

Сосредоточившись на рассмотрении истины бытия, экзистенциалисты породили новое философское направление на Западе. В свою очередь, Мулла Садра, размышляя об истине бытия и первоосновности бытия как единственной фундаментальной истины, создал новое направление в исламской философии, что повлекло пересмотр многих фундаментальных философских проблем.

На первый взгляд эти два направления весьма близки друг другу. Однако пристальный анализ выявляет ряд существенных различий.

Настоящая статья рассматривает роль и место бытия в этих двух философских направлениях.

Эрнст Вольф-Газо Макс Вебер и мировое историческое значение монотеизма

В статье рассматриваются философские аспекты веберовской интерпретации монотеизма с акцентом на идеологическое и практическое влияние монотеизма на мировые события. В качестве иллюстрации подробно

анализируется древнеегипетская форма монотеизма. Автор пытается выяснить, в какой мере монотеизм как идеологическая и религиозная система, повлиял на мировую историю и возникновение формального рационализма опираясь на анализ идей, выдвинутых Вебером в его предисловии к собранию его работ по социологии религии. Динамический характер монотеизма, утверждает автор, позволяет нам рассматривать его как двуликий феномен, в котором иррациональное и рациональное начала тесно переплетены.

Мухаммад Камал
Учение Муллы Садры
о субстанциальном изменении

В статье австралийского ученого рассматривается теория Садры о субстанциальном изменении в ее соотношении с аристотелевским учением об изменении в акциденциях. Автор утверждает, что Садра не отвергает изменения в акциденциях, но полагает, что они невозможны без изменения в субстанции. Поскольку же состояние телесной субстанции постоянно меняется, возникает вопрос, каким образом установить ее тождество самой себе. Автор заключает, что такая субстанция не тождественна сама себе — и, следовательно, не может служить критерием тождества телесных сущих.

Али Пайа
Абд ал-Карим Суруш: колеблющийся рационалист

Статья представляет собой критический анализ идей известного современного иранского мыслителя Абд ал-Карима Суруша. Автор ставит своей целью выявить противоречия между рациональным (заимствованным из западных философских учений) и нерациональным (или сверхрациональным) (жиждущимся на исламском гнозисе) элементами мысли Суруша и намечает возможный путь для преодоления этого противоречия.

Латима-Парвин Пирвани
Припасы для странника,
идушего по духовной тропе к Бытию

Статья состоит из английского перевода трактата Муллы Садры *Зād al-musāfir* и краткого его анализа. В данном трактате перечислены двенадцать ключевых метафизических положений Садры. Эти положения, взятые в их совокупности, рисуют своего рода «дорожную карту» странствия души от ее явления в телесном мире до ее возвращения к своему началу. Особое внимание уделяется телесному воскресению человека после его физической смерти.

Сумейя Перилдар
Мулла Садра об «умственном»:
монистическое понимание умственного бытия

Автор статьи ставит перед собой цель исследовать садринское понимание умственного бытия, анализируя его описание разных этапов чувственного постижения. Попутно рассматривается ряд онтологических и психологических положений Садры. Автор приходит к выводу, что монизм Садры (как в его онтологическом, так и в психологическом аспекте) играет ключевую роль в его интерпретации умственного бытия.

Саджжад Ризви
Мулла Шамса Гилани
и его «Трактат о возникновении мира»

Статья представляет собой обзор философских воззрений иранского философа XVII века, ученика Мира Дамада и друга Муллы Садры Муллы Шамса Гилани (982–1064/1574–1654), с акцентом на его «Трактат о возникновении мира» (*Risāla fī ḫudūc al-‘ālam*).

Как показывает автор, трактат Гилани является ответом на одноименное произведение Муллы Садры, в котором он критикует такие положения учения последнего, как первоосновность бытия, субстанциальное движение, единство постигаемого и постигающего и умственное бытие вещи, и отстаивает ряд положений своего учителя Мира Дамада — в частности, положения о первоосновности чтойности и метавременном бытии.

Андрей Смирнов
Забота о жизни в средневековой исламской мысли:
логико-смысловой подход

В статье рассматривается логика интерпретации феноменов жизни и смерти в средневековой исламской мысли; анализируется соотношение данной пары с другими феноменами (счастье–страдание, посюсторонний мир–мир потусторонний, мир–религия, мир–Бог). Автор утверждает, что связь между двумя членами каждой пары можно понять, только рассматривая их отношения как процесс, в котором две крайности постепенно переходят одна в другую. Таким образом, мы имеем дело не с двумя противоположными субстанциями, между которыми нет ничего общего, а с двумя сторонами одного и того же процесса. Соотношение жизни и смерти в исламской культуре трактуется именно таким образом — как две стороны процесса, заключает автор.

Вслед за этим автор показывает, что в исламской системе ценностей жизнь занимает наивысшее место. Однако жизнь общины более ценная, чем жизнь одного или нескольких ее участников, поэтому каждый ее член должен быть готов пожертвовать своей жизнью во имя существования общины — например, в джихаде (борьбе за веру). Поскольку мусульманская традиция видит жизнь как процесс, смерть понимается в ней как переход из внешнего во внутреннее (из этого мира в мир потусторонний).

Фабрицио Специале

Врач снов: культ святых и исцеление сновидениями у мусульман Деккана

В индийском исламе сновидения образуют особую разновидность мистического откровения. Они являются средством коммуникации между живыми и мертвыми и, шире, между человеком и областями духовного и божественного, а также, в противоположном направлении, между человеком и подземным и дьявольским миром джиннов. Некоторые суфийские гробницы Деккана особо славятся своими исцеляющими сновидениями, притягивая многих паломников и больных, включая немусульман, которые поселяются в этих гробницах на определенный срок, чтобы в них зародились чаемые сновидения. Целительные сны развивают и воспроизводят ряд мотивов, предметов и действий исламской символики сновидений и ритуалов суфийских гробниц. Основные образцы этих целительных снов пациентов декканских даргахов являются воспроизведениями тем традиционного символизма святых и их культа, с одними и теми же героями, местами и ритуалами. Эти традиционные символы образуют круг тем целительных снов. В то же время видения верующих служат мощным подспорьем для продолжения традиции культа святых и утверждения авторитета ее символики духовной силы.

Сейид Халил Туси

Этическая объективность в трансцендентальной философии Садры

Хотя ни Садра, ни кто-либо из видных представителей созданной им трансцендентной философии не посвятил этике отдельных работ, ключевые принципы садринского учения имеют глубокие этические импликации. Настоящая статья представляет собой попытку выявить и сформулировать их. Автор приходит к выводу, что эти принципы могут стать основой для создания новой философской этики в рамках исламской философской мысли. Особенно подробно рассматривается вопрос об этической объективности и модальности бытия этических качеств.

Гулам Хусейн Хадри
Жизнь и мысль Абд ар-Раззака Лахиджи:
краткий обзор

Статья содержит краткий обзор жизненного пути, трудов и воззрений Абд ар-Раззака Лахиджи (ум. 1072/1661), выдающегося шиитского теолога и философа позднесефевидского периода, ученика Муллы Садры. Автор приводит список трудов Лахиджи (самыми значительными из которых являются *Шавāриқ ал-илхām*, *Гавхар-и мурād* и *ал-Калимāt ат-таййиба*), а также список его учителей и наиболее известных учеников и дает сжатую оценку его философской позиции.

Хадри заключает, что Лахиджи с некоторыми оговорками принимает такие ключевые философские положения Муллы Садры, как первоосновность бытия, его аналогичная градация и «простая вещь есть все вещи». Однако он отвергает такие элементы садринского учения, как субстанциальное движение и единство субъекта и объекта постижения. Кроме того, в отличие от Садры, он считает, что душа первоначально возникает как духовная (а не телесная) субстанция.

Гулам Хусейн Хадри
Раджаб Али Тебризи и его ученики

Статья дает краткий обзор жизненного пути, трудов и воззрений Раджаба Али Тебризи (ум. 1080/1670), известного теолога, философа и поэта позднесефевидского периода, основного оппонента Муллы Садры в исфаганской философской школе. В своих основных трудах — *Исбāt ал-вāджиб* и *ар-Рисāла ал-‘āсифиййа* — ученик Мира Финдириски подвергает систематической критике такие положения учения Муллы Садры, как первоосновность и аналогичная градация бытия и субстанциальное движение, и отрицает умственное бытие вещей.

Тебризи считает, что основным предметом философии является не «сущее» или «бытие», а «вещь». Исходя из этого, он заключает, что во внешнем мире первоосновна чтойность, тогда как бытие вторично и является акциденцией чтойности.

Наиболее выдающимися учениками Тебризи были Каввам ад-Дин Рази (ум. 1093/1682), Мухаммад Рафи Пирзада (ум. 1094/1682), шейх Али Кули Хан Каракчай (ум. 1091/1680), Мулла Мухаммад Туникабуни (Фадил-и Сараб; 1040–1124/1630–1712) и Мулла Мир Мухаммад Хатунабади (1031–1116/1621–1704).

Джад Хатим

Необходимость теофании: Ибн Араби и Шеллинг

Статья рассматривает вопрос о необходимости теофании и ее роли в знании Богом частных вещей. Следуя известному хадису «Я был сокрытым кладом...», автор утверждает, что Бог творит мир для того, чтобы познать самого себя. Будучи своего рода откровением, это творение должно носить теофанический характер. Вслед за тем автор прослеживает развитие данного утверждения в метафизике Шеллинга и спекулятивном мистицизме Ибн Араби.

Янис Эшотс

Учение Садры о телесном воскресении

В статье рассматривается приведенное Муллою Садрой доказательство телесного воскресения.

Это доказательство зиждется на следующих одиннадцати посылах: 1) в каждом сущем основой его существования является бытие, тогда как чуждость лишь следует бытию; 2) индивидуация всякой вещи есть не что иное, как особый вид ее бытия; 3) бытие допускает его самостное аналогичное деление с точки зрения силы и слабости; 4) бытие допускает интенсифицирующее движение, и субстанция допускает самостную трансформацию ее субстанциальности; 5) всякая сложная вещь является тем, чем она является, благодаря ее форме, а не материи; 6) индивидуальное единство всякой вещи, тождественное ее бытию, присуще разным сущим в разной степени; 7) оность и индивидуация тела имеют место благодаря душе, а не материи; 8) сила воображения не обитает ни в одной из частей материального тела — напротив, она обитает в особом субстанциальном мире, промежуточном между телесным и интеллигибельным мирами; 9) формы воображения (и воспринимаемые нами формы в целом) пребывают посредством души, подобно тому как действие пребывает посредством действителя; 10) действитель может создавать величинные формы и телесные фигуры как при участии материи, так и без нее; 11) все сущие миры делятся на три рода — мир постоянно возникающих и исчезающих телесных форм, мир чувственно воспринимаемых телесных форм и мир умопостигаемых форм и архетипов.

В статье также рассматривается аллегорическое толкование Садрой ряда коранических эсхатологических образов — «могилы», «пробуждения», «восстания», «Сада», «Огня» и «высот».

SUMMARIES OF THE RUSSIAN ARTICLES

Mahdi Abdallahi

Philosophical Foundation of the Individual Unity of Existence according to Mullā Ṣadrā

The late Allamah Ṭabāṭabā'ī believed that the highest degree of divine unity was the unity whose concept was developed in Islam. According to this concept, the essence of the Real possesses all attributes of perfection and is void of any fault. On the other hand, these attributes of perfection are identical with the essence of the Real. The messengers who brought to mankind the religions that preceded Islam invited the people to treat God's unity in this sense. The teachings of the divine sages of Egypt, Greece and Iran also point to God's unity exactly in this sense. By his teaching about the analogical gradation of existence, Ṣadrā also refers to this kind of unity, because, according to him, both the Necessary and the contingents enjoy existence. Therefore, the highest degree of divine unity is found in Islam.

The author deals with the individual unity of existence, interpreting the existence of the effect as copulative existence (*al-wujūd al-rābi'*) or illuminative relation (*al-idāfa al-ishrāqiyya*).

Javadi Amoli

Introduction to the *Rahīq-i makhtūm* (Sections 1–3)

The article represents a Russian translation of the first three sections of the introduction of the author's commentary on Ṣadrā's *Asfār*: 1) Transcendent Wisdom and Divine Sage; 2) the difference between the Transcendent Wisdom and other divine (metaphysical) sciences; 3) the spiritual life of Mullā Ṣadrā.

The commentary, known as the *Rahīq-i makhtūm*, discusses in detail the first two volumes of Ṣadrā's *Asfār*. It is based on the author's lectures on this work of Ṣadrā, delivered at the theological seminary in Qumm.

Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani

The Principality of Existence and the Relativity of Quiddity in the Thought of Mullā Ṣadrā

The principle of the principality of existence and the relativity of quiddity, together with the principle of the unity of existence, constitutes the spirit and the foundation of metaphysics, taken in its most specific sense. These principles are indispensable in the solution of sophisticated philosophical problems. Before Ṣadrā, this principle was not properly understood. Although Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and some other Peripatetics endorsed it, they applied it exceptionally to individ-

ual existences, which effaced the difference between the principality of existence and the principality of quiddity. For this reason, they made serious mistakes in a number of cases, to which Ṣadrā pointed out.

The author argues that the concept of existence must possess a single referent in the external world. Only if considered in relation to it, quiddity becomes the accidental source of influence and trace. Hence, existence must exist essentially, whereas quiddity, accidentally; existential realities must be objectified and individuated in an essential way, while universal concepts may exist only in an accidental manner.

Mahdi Dabhashi

The Main Achievements and Principal Representatives of the Philosophical School of Isfahan

During the Safavid rule, Islam achieved its highest development in political and cultural aspects, especially in Twelver Shi'ism. During this period, Twelver Shi'i *kalām* experienced the influence of the profound changes that had taken place in philosophy, assuming some philosophical traits. It can be even argued that, since the time of Naṣīr al-Dīn Ṭūṣī, it was absorbed by philosophy.

On the other hand, Shi'i thinkers—in particular, Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā—rejected the previous eclectic doctrines and proposed new solutions to such philosophical problems as infinity, conjunction of the opposites, the relationship of the eternal and the originated, the vicious circle, the unity of the perceiver and the perceived, the principality of existence or quiddity, origination of multiplicity from unity, substantial motion, etc.

The philosophical school of Isfahan thus represents a synthesis of all major previous trends of thought that flourished in the Islamic world—Peripateticism, Ishraqism, Shi'i *kalām* and Islamic Mysticism. As a result of this synthesis, there emerged a new philosophical system—the Transcendent Philosophy of Mullā Ṣadrā, which surpasses all previous systems in terms of its comprehensiveness and universality.

Having explained the importance of the achievements made by the School of Isfahan, the author provides a list of its principal representatives.

Janis Esots

A Russian translation of a Fragment from Mullā Ṣadrā's *al-Ḥikma al-'arshīyya* (the first *ishrāq* of the second *mashriq*)

The text represents a revised version of an annotated Russian translation of a fragment from Mullā Ṣadrā's *al-Ḥikma al-'arshīyya* ("The Wisdom of the Throne")—the first chapter of the second part of the treatise dealing with the knowledge of the soul and, in particular, with its existence before and after the physical body.

Janis Esots

**A Russian translation of a Fragment
from Ṣadr al-Dīn Qūnawī's *Miftāḥ al-ghayb***

The text represents an annotated Russian translation of the introduction and the first section from Ṣadr al-Dīn Qūnawī's *Miftāḥ al-ghayb*, in which the author establishes the subject, principal problems and methodology of divinity, as envisaged by theoretical Sufism of the Akbarian tradition (Ibn 'Arabī and his school).

Andrey Lukashev

**Truth and Falsehood as the Fundamental Opposition
in the Philosophical System of Maḥmūd Shabistārī**

"Truth" is one of the principal philosophical categories both in the classical Western and Islamic philosophy. In different contexts, it manifests itself in different ways. For example, in logic, truth consists of correctly structured, non-contradictory sentences of natural or artificial languages; in metaphysics, it is the most perfect reality, God. In any case, truth expresses itself as the highest degree of perfection. Ontologically, truth manifests itself as being and falsehood, as non-being.

The author argues that the concepts "truth" (*ḥaqq*) and "falsehood" (*bāṭil*) describe the reality in a more universal way than the concepts "manifest" (*ẓāhir*) and "hidden" (*bāṭin*) proposed by Andrey Smirnov as most general categories for the description of reality and underlying his theory of the "logic of sense," attempting to demonstrate this through his analysis of selected passages from Maḥmūd Shabistārī's poem *Gulshan-i rāz* ("The Rose Garden of Secret").

Kamil Yilmaz

Ibn 'Arabī in Qūnawī's *Sharḥ al-ḥadīth al-arba'īn*

Ṣadr al-Dīn Qūnawī (606–673/1209–1274) was one of the most eminent representatives of the Akbarī school of Sufi mysticism. He played an important role in the dissemination of the teachings of his master Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī in the Middle East and beyond. For this reason, he occupies an important place in the history of Sufism.

The article deals with Ibn 'Arabī's influence on Qūnawī, as manifested in his *Sharḥ al-ḥadīth al-arba'īn*. This commentary on twenty-nine (not forty!) *ḥadīths*, which was written somewhere after 1258, has reached us in two versions, only one of which has been hitherto published (these versions are quite different, to the extent that they can even be viewed as two separate works). It discusses in detail such typical Sufi tenets as the unity and gradation of being and mystical intuition.

The commentary contains numerous quotations from the works of Ibn 'Arabī. In terms of their content, these can be divided into the following two groups: 1) the quotations dealing with the absolute existence and the degrees of being (the absolute Hidden—Muhammadan reality—the world of spirits—the world of likenesses—the world of the Manifest and the Perfect Man); 2) the quotations pertaining to mystical epistemology.

СПИСОК АВТОРОВ СТАТЕЙ ШЕСТОГО ВЫПУСКА

- Мехди Абдаллахи (*Иранский институт философии, Иран*)
Бижан Абдулкарими (*Институт гуманитарных и культурных исследований, Иран*)
Хамид Реза Айатоллахи (*Университет Аллама Табатабаи, Иран*)
Джавади Амули (*Кумский теологический семинарий, Иран*)
Сеййид Джалал ад-Дин Аштияни (*Мешхедский университет, Иран*)
Эрнест Вольф-Газо (*Американский университет в Каире, Египет*)
Мехди Дехбаши (*Исфаганский университет, Иран*)
Мухаммад Камал (*Мельбурнский университет, Австралия*)
Х. Камиль Йылмаз (*Университет Мармара, Турция*)
А.А. Лукашев (*Институт философии РАН, Россия*)
Али Пайа (*Вестминстерский университет, Великобритания*)
Сумейя Перилдар (*Экзетерский университет, Великобритания*)
Латима-Парвин Пирвани (*Исламский колледж, Великобритания*)
Саджад Ризви (*Экзетерский университет, Великобритания*)
А.В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)
Фабрицио Специале (*Папский Григорианский университет*)
Халил Туси (*Исламский колледж, Великобритания*)
Гулам Хусейн Хадри (*Институт гуманитарных и культурных исследований, Иран*)
Джад Хатим (*Университет Св. Иосифа, Ливан*)
Янис Эшотс (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)

**THE LIST OF THE CONTRIBUTORS
OF THE SIXTH ISSUE**

Mahdi Abdollahi (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Bijan Abdolkarimi (*Institute of Humanities and Cultural Studies, Iran*)
Javadi Amoli (*Qumm Theological Seminary, Iran*)
Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani (*Mashhad University, Iran*)
Hamid Reza Ayatollahi (*Allamah Tabatabai University, Iran*)
Mahdi Dabhashi (*Isfahan University, Iran*)
Janis Esots (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)
Jad Hatem (*Saint-Joseph University, Lebanon*)
Muhammad Kamal (*The University of Melbourne, Australia*)
Gholam Hossein Khadri (*Institute of Humanities, Iran*)
Andrey Lukashev (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Sumeyye Parildar (*Exeter University, UK*)
Ali Paya (*University of Westminster, UK*)
Latimah-Parvin Peerwani (*ICAS, UK*)
Sajjad H. Rizvi (*University of Exeter, UK*)
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Fabrizio Speziale (*ISRC, Pontificia Università Gregoriana, Italy*)
Khalil Toussi (*ICAS, UK*)
Ernest Wolf-Gazo (*American University in Cairo, Egypt*)
Kamil Yilmaz (*Marmara University, Turkey*)

ИШРАК

Ежегодник исламской философии

№ 6
2015

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 09.06.15
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 24,0. Усл. кр.-отт. 24,3. Уч.-изд. л. 27,5
Тираж 500 экз. Изд. № 8585. Зак. №

Издательство «Наука»
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
Издательская фирма
«Восточная литература»
119049, Москва, Мароновский пер., 26
www.vostlit.ru

ППП «Типография «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-036595-7

